**Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR**

1965 yılında Trabzon’un Vakfıkebir ilçesinde dün- yaya geldi. Samsun’da ortaöğretimini tamamla- dıktan sonra girdiği Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden 1985 yılında mezun oldu. Bir süre Milli Eğitim Bakanlığı’nda felsefe öğretmenliği yap- tı. 1993’te Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE’nde *Schopenhauer’da Acı Olarak Dünya ve Kurtuluş Yolları* adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl araştırma görevlisi olarak kazandığı Kırık- kale Üniversitesi tarafından gönderildiği Frankfurt Goethe Üniversitesi’nde, *Das Problem einer natür- lichen Dialektik der praktischen Vernunft* adlı çalış- masıyla felsefe doktoru ünvanını aldı. 2004 yılında doçent, 2009 yılında profesör olan Çilingir’in, Elis Yayınlarından çıkan *Ahlak Felsefesine Giriş; Umut Felsefesi; Mantığa Giriş* (çev.); *Pratik Aklın Doğal Di- yalektiği; Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset* gibi ki- tapları ve başta etik olmak üzere çeşitli konularda yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

**Elis Yayınları:** 64

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

*Felsefeye Giriş*/Lokman ÇİLİNGİR

Editörler

*Doç. Dr. Mehmet VURAL Arş. Gör. Hatice KARATAŞ*

Ofset Hazırlık

*Zeynep ÖZGeR*

Dizgi

*Ankara Dizgi evi*

Kapak

*elis*

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı

*Salmat Bas. Yay. San. Tic. Ltd. Şti.*

Birinci Basım

*Kasım 2013*

İkinci Basım

*Ağustos 2014*

ISBN: 978-975-8774-66-1

**Elis Yayınları**

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara Tel/faks: (0312) 341 06 90

web: [www.ankaraokulu.com](http://www.ankaraokulu.com/)

e-mail: [ankaraokulu@ankaraokulu.com](mailto:ankaraokulu@ankaraokulu.com)

Felsefeye Giriş

Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR

**Elis Yayınları**

Ankara 2014

**İÇİNDEkİLER**

**ÖN SÖZ 7**

**GİRİŞ 11**

1. Felsefe Nedir? 12
2. Felsefe Yapmanın Yöntem ve Türleri 21
3. Niçin Felsefe? 25
4. **VARLI⁄I ARAŞTIRMA OLARAk FELSEFE 35**
   1. Metafizik, Ontoloji veya Varlıkbilim 35
   2. ‘Arkhe’ Sorunu 39
   3. Metafiziğin Tarihsel Gelişimi 44
5. **BİLGİYİ SORGULAMA OLARAk FELSEFE 65**
   1. Bilginin Doğası, İmkânı, Kaynağı ve Ölçütü 66
   2. Tarihsel Perspektif 78
   3. Bilgi, Bilim ve Felsefe 107
   4. Farklı Bilim Anlayışları ve Bilimin Değeri 120
6. **BİLGELİk U⁄RAŞI OLARAk FELSEFE 133**
   1. Ahlak Felsefesinin Anlamı, Alanı

ve Kullandığı Yöntemler 134

* 1. Ahlaki Eylemi Haklılaştırma Tarzları

ve Etik Temellendirme 153

* 1. Bilgece Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe 159

**kAYNAkÇA 197**

**DİZİN 201**

**ÖN SÖZ**

Bu çalışma, felsefenin önemli problem ve konularına sistema- tik bir *Giriş*tir. *Felsefeye Giriş* dersi her şeyden önce temel ve basit konularla kendini sınırlandırmalıdır. Böyle bir çalışma- da felsefenin yapı taşları veya ana bölümleri anlaşılır tarzda belirlenmelidir. Felsefeyle ilgili temel kavramlar, esaslı soru- lar mümkün olduğu ölçüde sade ve anlaşılır bir şekilde orta- ya konulmalı ve cevaplandırılmaya çalışılmalıdır. Keza *Giriş* dersi esaslı kalmalı ve felsefeye ‘genel bir bakış’ içermelidir. Doğru bir bakış ancak felsefenin ana konuları bilindiğinde ve buradan bu konu ve problemlerin sistematik bir kavranışı gerçekleştiğinde kazanılabilir.

*Giriş*in öncelikli görevi, belirtildiği gibi, disiplinin önemli problemlerini, argümanlarını ve bakış açılarını ortaya koy- mak ve tartışmaktır. Günümüze değin felsefe sahasında öy- lesine fazla şey düşünüldü ve yazıldı ki, bunları kitap veya ciltlere sığdırmak mümkün değildir. Bu yüzden bir *Giriş* ilkin yer veya hacim yüzünden tercih yapmak zorundadır. İkinci olarak bir *Giriş* yalnızca alan bilgisi içermemelidir, aynı za- manda ilgili alanda kendiliğinden bir *yönelim* de var etmelidir. Ancak bundan sonra bir disiplin için hangi soru, iddia ve yak- laşımların esaslı olduğu ve hangilerinin daha ziyade kenarda yer alması gerektiğine dair bir karara varılabilir.

Kitap, *Giriş* bölümü hariç, geleneksel olarak felsefenin üç ana alt dalına (*Ontoloji, epistemoloji ve ethik)* paralel olarak üç bölümden oluşmaktadır: *Varlık-, Bilgi- ve Ahlak Felsefesi*. Eserin her bir bölümünü okumak amaca uygundur ancak her bölüm öteki bölümlerden bağımsız olarak da çalışılabilir.

*Felsefeye Giriş* adlı bir çalışmanın *Giriş*’ine ‘Felsefe nedir?’ sorusuyla başlamak faydalı olacaktır. Bunu felsefe yapmanın yöntem ve türleri ile felsefenin alanı ve işlevi üzerine sunu-

lan genel değerlendirmeler takip etmektedir. Her disiplin, onu ötekilerinden ayırt eden kendi konusuna (en genel anlamda), kendine özgü soru ve yöntemlere sahiptir. Yine her bilim insanı kendi bilim alanının konuları, problemleri ve de yöntemlerine dair belli bir bakış açısına sahiptir. Felsefenin ne olduğuna dair tanımlama çabası ilk adımda bu bilgiyi açığa çıkarmaktan baş- ka bir şey değildir. Böylesi bir çaba bize felsefenin fizik, hukuk veya sosyoloji gibi öteki bilimlerden hangi yönlerden ayrıldığını söylemek zorundadır. Belli bir tanım ortaya koyarak felsefeyi öteki bilgi disiplinlerinden (aynı şekilde genel olarak öteki bi- limlerden) ayırt edebilir, onun kendine özgü disipliner nitelik- lerini ortaya koyabiliriz. Böylesi bir değerlendirmenin amacı ne yaptığımız, nasıl bir bilgiyi kazanmaya çalıştığımız, hangi esas- lı soruları cevaplandırmak istediğimize dair bir açıklığa kavuş- maktır. Herhangi bir bilimsel veya düşünsel etkinlikte sıkça sorulan çok özel sorular ve oldukça önemsiz problemler söz konusudur. Üstelik onlarca alt dala ayrılmış ve nerdeyse tüm bilimlere kaynaklık etmiş bir felsefenin tarihsel ve problematik bilgi birikimi var karşımızda. İnsan bu yüzden *genel çerçeveyi* gözden kaçırabilir. Dolayısıyla ana hatları iyi düzenlenmiş bir *Giriş*, her türden felsefi tartışma ve uslamlamada genel çerçe- veyi göz önünde bulundurmamıza yardımcı olacaktır. *Felsefe yapma* ya da felsefi sorunları sağlıklı bir şekilde çözümleye- bilme ancak böylesi bir bakış açısının bize kazandırdığı *felsefi kavrayışla* mümkündür.

*Giriş* kısmını, yukarıda da belirttiğimiz gibi, felsefenin var- lık, bilgi ve ahlaka dair üç ana dalı izliyor. Felsefeyle eşanlam- lı olan ‘metafizik’ kavramı *Birinci Bölüm*de, bu kavrama felsefe tarihi boyunca eşlik eden ‘ontoloji’ veya ‘varlık felsefesi’ kav- ramlarıyla birlikte ele alınıp inceleniyor. Bu değerlendirmeye ‘arkhe’ kavramının esaslı bir çözümlemesi ekleniyor. Kavram- sal çerçeve çizildikten sonra felsefe tarihinde metafiziğe dair ortaya konulan fikirler bizzat filozoflar üzerinden ve kronolo- jik sıraya özen gösterilerek özetle tanıtılmaya çalışılıyor.

*İkinci Bölüm* her türden bilme faaliyetlerimizin temelinde yer alan ‘bilgi sorunu’nu ele alıp inceliyor. Bu bağlamda bilgi-

nin mahiyeti, imkânı, doğruluğunun ölçütü ve bilginin sınır- ları bu bölümün önemli alt problemleridir. Ancak bu bölüme biraz da zorlamayla bilgi denildiğinde ilk akla gelen bilimsel bilgi ve bilimsel bilgiye sağlam bir zemin çalışmalarını içeren temel bilgi ve bilim anlayışlarını da katmayı gerekli gördük. Çünkü yapmadığımızda bilgiye dair bir takım temel sorun- ların tartışma ve çözümlemelerimizin dışında kalması söz konusu olacaktı. Bu ise bizim bilgi konusuna dair genel bir bakış ve değerlendirme yapmayı amaçladığımız bir *Giriş* der- sinde hedeflerimizden sapma anlamına gelecekti. Elbette bu konuda daha ayrıntılı bilgi almak isteyecek okurlarımız ‘Bilim Felsefesi’ne dair yazılmış ihtisas kitaplarına başvurmalıdır.

*Son Bölüm* çalışmamızın belki de en önemli kısmını oluş- turmaktadır. Çünkü gerek varlık gerekse bilgi felsefesine dair tüm kuramsal çaba ve bilgilerimiz bir açıdan pratiğe ‘geçiş’ için hazırlık konumundadır. Bu yüzden son bölüm (*Bilgelik Uğraşı Olarak Felsefe*) felsefi etkinliğin nihai hedefi olarak gö- rülmelidir.

Doğrusu, felsefenin alanı, soruları ve yöntemleri üzerine derin bir düşünce; keza felsefenin konu ve sorunlarına *tarih- sel* ve *sistematik* bir bakış; tutarlı bir tartışma ve kanıtlama bilgisi ve becerisi; önyargılardan, okul, -izm, inanç ve ideolo- jik kalıplardan uzak, mümkün mertebe tarafsız bir yaklaşım; ve nihayet bizzat insanın bilme ve anlama yeteneğinin imkan ve sınırlarına dair içselleştirilmiş *eleştirel bir tavır* sağlıklı bir felsefe yapmanın önkoşuludur.

Felsefe eğitiminin doğasına dair bir tespitle *Ön Söz*ü ta- mamlayalım. Ana bölümlerde de sıkça vurgulanacağı üzere, *felsefe okumak felsefe yapmayı öğrenmektir*. Diğer bir deyişle, felsefe eğitimi almak felsefeyi öğrenmekten daha çok felsefe yapma becerisini geliştirmektir. Bu noktada felsefe, örneğin fizik ve hukuk gibi öteki disiplinlerden ayrılır. Çünkü onlar betimsel bilgi ve bu bilginin ezberden kullanımıyla ziyadesiyle ilgilidirler. Bu bilimler alanında ders veren Hocalar eğitimin başlangıcında, disiplinin sistematik bir kavranışını içeren bir kitap tavsiye ederler ve sonra da bu kitap sayfa sayfa takip

edilir. Kitaptaki bilgileri hakkıyla öğrenmiş bir öğrenci de o sahanın bilgisine erişmiş olur. Oysa felsefede durum farklı- laşır. Felsefeye dair çok kapsamlı bir eser olsa bile, bu ki- tapta yazılanları öğrenen öğrenci felsefeyi öğrenmiş sayılmaz. Özellikle pratik felsefe ve *bilgelik*, yani doğru bilginin kişinin gerçek davranışı olarak ortaya konması daha fazla öğretimin konusu olamaz, aksine yalnızca (öğretiye uygun tarzda) biz- zat *yapmayla*, *yaşantıyla* ilgilidir.

Lokman ÇİLİNGİR Kırıkkale 2013

**GİRİŞ**

Problem alanları açısından felsefeyi üç bölümde ele alıp de- ğerlendirebiliriz: *İlkin* felsefe bir yaşam bilgeliğidir. Bu yüzden felsefeden herhangi bir branştan beklenenden daha fazlası beklenir. *İkinci* olarak o, düşünce ve eylemlerimizin doğası, ne olduğuna dair ileri sürülen varsayımlar üzerine eleştirel bir düşünce faaliyetidir. *Üçüncü* olarak o tüm öteki bilimsel disiplinler gibi bir uzmanlık alanıdır.

Felsefenin ilk alanına dair en sağlıklı yaklaşım Konfüçyüs, Budha ve Sokrates gibi bilge düşünürlerin öğreti ve yaşam tarzları üzerinden yapılabilir. Bu tür bilge insanların doğru bildiklerini hayatları pahasına ortaya koymaları, niçin felsefi bir yaşam sürdükleri yani insanın yaşamının tümünü aydın- latıcı bir çaba içinde oldukları, iyi bir yaşam peşinden koştuk- ları bizim için pek anlamlı olmayabilir. Bu açıdan bakıldığın- da, birçok bilge gibi Sokrates’in hayatını bu yolda yürüme uğ- runa feda etmesini anlamada güçlük çekeriz. Oysa Platon’un Atina’da kurduğu akademinin asıl işlevi, Sokrates’in dillendir- diği felsefi-etik sorunları, özellikle politik boyutta tartışma ve çözüme kavuşturmaya çalışmaktır. Fakat bizzat *bilgelik* yani doğru bilginin kişinin gerçek davranışı olarak ortaya konması daha fazla öğretimin konusu olamaz, aksine yalnızca (öğreti- ye uygun tarzda) doğrudan *yapmayla, yaşantıyla ilgilidir*. Uz- manlık alanı olarak felsefe doğrudan felsefeden veya bilimler ile kültürel şartlardan kaynaklanan pek çok problemin çözü- müyle ilgilidir.1 Felsefe yapmanın merkezinde, reflektif insani bilincin doğal tarzda merak saldığı temel soruları cevaplama ameliyesi bulunur.

1. Bk., G. Böhme, *einführung in die Philosophie,* Frankfurt am Main 1994, ss. 9-33; T. Nagel, *Was bedeudet das alles? eine ganz kurze einführung in die Philosophie*, Stuttgart 2012, s. 8.

Felsefe bir yandan doğal bilimlerden bir yandan da soyut diye adlandırdığımız matematiksel bilimlerden ayrılır. Doğal bilimlerden farkı, felsefenin deney ve gözleme değil, düşünce ve kavramsal yorumlara dayanıyor olmasıdır; matematikten farkı ise formel kanıtlamalara dayanmıyor olmasıdır.

Her bir bilimsel disiplinde *içeriksel yön* (araştırmanın ko- nusu, ‘nedir?’ sorusu) ile *formel yön* (yöntem, ‘nasıl?’ soru- su) arasında bir ayrım vardır. Bu şekilde sözgelimi insan pek çok bilimsel disiplinin içeriğini oluşturur; örneğin tıp insanın hastalıklarını, sosyoloji toplumsal eylemlerini. Oysa felsefede konu hakikatin bütünüdür; yani yalnızca insan, doğa veya canlılar değil. Bu durum doğal olarak bir avantaja sahiptir; öteki disiplinler tarafından yöneltilemeyen sorular burada or- taya konulabilir. Bu yaklaşımın dezavantajı ise alanını sınır- landıramayışıdır.

1. **Felsefe Nedir?2**

Felsefe nedir? Hakikaten hangi felsefeciye sorarsak soralım veya hangi felsefe eserine bakarsak bakalım üzerinde uzla- şabilecek bir tanım bulmak hemen hemen imkânsızdır. So- nuçta her düşünür ve yazar felsefeyi kendi bakış açısından (en azından içinde bulunduğu çağın ve tarihi-sosyal şartların problem alanı üzerinden) ve farklı amaçlarla tanımlar. Bel- ki de basit bir tarzda sorulmuş olan ‘Felsefe nedir?’ sorusu, böylece gittikçe çetrefilleşen ve kendi içinde başlı başına bir problem teşkil eden soru halini alır. Bu zorluğun kaba olarak iki nedeni vardır. Bunlardan ilki bizzat felsefenin mahiyeti ve ilgilendiği konuların çeşitliliğine bağlı olarak ortaya çıkan farklı bakış açıları, ikincisi ise herkesin tanımlamadan daha ziyade alışık oldukları ‘bilim’ modeline paralel nesnel, somut bir belirleme beklentisi içinde olmasıdır. İkinci nedene dayalı zorluk özsel ve aşılmaz olmasa da, ilkinin yani felsefenin ko-

1. “Felsefe Nedir?” adlı bu bölüm ilkin *Kutadgubilig*’in 2. sayısında (2002) yayınlanmış olan makalenin bir takım ilavelerle gözden geçirilmiş şekli- dir.

nusunun ve kapsamının ne olduğu felsefenin de en önemli problemlerinden biridir. Daha doğrusu ne olduğunu araş- tırdığımız ‘felsefe’ kavramı bizzat felsefenin temel konusunu oluşturur. Şimdi ‘Felsefe nedir?’ sorusuna, felsefenin tarihsel gelişimini göz önünde bulundurarak mümkün cevapları ver- meye çalışalım.

*Felsefe akla dayalı bir çabadır, ‘mytos’tan ‘logos’a geçişi gösterir.* İnsan doğası, insanın doğal yaşantısı ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan güçlükler, problemler ve sorular fel- sefi düşüncenin kaynağını oluşturur. Bu problemler ve soru- lara ilk cevap genelde geleneksel kalıplar içerisinde ‘mytos’tan gelir. Bu çerçevede ilk Yunan felsefesi ‘mitostan logosa (akıl) bir geçişi’ simgeler.

Genel olarak alındığında ‘mytos’ kelimesi ilahi, tanrısal olaylar üzerine söylenen söz, ifade ve hikâyelerdir ki, bu ha- liyle az veya çok tüm kültürlerde karşımıza çıkar. Bilhassa Homeros (MÖ 8. yüzyıl) devrinde ‘önemli söz’ demektir. Ancak aynı gelenek içerisinde zamanla ‘mytos’ ile ‘logos’ arasında belirgin bir ayrım ortaya konur. Logos (akıl) geleneksel zemin üzerinde dünya, insan ve varlık üzerine esaslı gözlem ve derin düşüncenin ürünü olan sözdür. Logosun gerçekliği olduğu gibi tasvir etmesine karşın, mitos hayali ve tasviridir. İlkin felsefi düşünceyle, yani insanın bizzat kendi gözlem ve akıl yürütmesine dayalı ‘bilimsel’ bilgiyle birlikte ‘mitler’ şüpheyle karşılanmaya başlanır ve yalın masallar uydurma ya da sı- radan hikâyeler olarak görülür. Platon ve Aristoteles mitosu genelde ‘uydurma’ söz olarak değerlendirir. Ancak İlk Çağ’dan bugüne felsefe mitosa hep olumlu bir anlam verme eğiliminde olmuştur. Örneğin Platon’da teorik düşüncenin soruları yö- neltip, ancak cevapları vermede zorlandığı anlarda mitosun yardımına başvurulur. Stoacılar ise onu mitologların kendi düşüncelerini alegorik resimlerle ifadesi şeklinde anlarlar. Keza Yeni Çağ aydınlanmacıları da (Vico, Herder) mitolojiye başka bir açıdan bakarak onu yeniden anlamlandırma eğili- mine girerler. Bu şekliyle mitos daha ziyade insanlığın bilim öncesi devrinin tarihi ve ilkel bir bilimi olarak değer kazanır.

Mitos tanrısal olaylar, evren, yaratılış, insanın konumu ve kaderi hakkında çeşitli açıklamalar, hikâyeler diye anla- şıldığında felsefenin ödevi esas olarak, mitolojiyle kendi açık- laması arasında mümkün olduğu ölçüde belirgin bir ayrımı ortaya koymak olmalıdır. Filozofun incelediği konuyu en üst seviyede açıklık ve seçiklikle dile getirmeye çalışması ve bunu yaparken de tutarlı olması felsefi yaklaşımı mitolojik ifade- den, logosu mitostan ayıran en önemli özelliktir. Fakat diğer yandan günümüzde bile felsefi düşüncenin tüm değerlendir- melerinde mitos ve bilgeliğin açıklamalarını, en azından göz önünde bulundurması gerektiğine inanan güçlü bir eğilim mevcuttur.

*Felsefe bilgeliktir, bilgiyi elde etmeye çalışmaktır.* Yukarıda felsefi düşüncenin, insanın yüz yüze olduğu güçlükler kar- şısında, kendisi, çevresi ve evrene dair merak ve sorularını, mitolojinin verileriyle yetinmeyip kendi aklını kullanarak ce- vaplamayı denemesiyle başladığını söylemiştik. ‘Philo-sophia’ kelimesini oluşturan sözcüklerden eski ve ilk olanının, yani ‘sophia’nın asıl manasını pratik yaşamdan alması bir tesadüf değildir. Bu kitabın V. Bölümünün ana temasını oluşturan ‘sophia’, böylece bu zorlukları, problemleri aşacak yetenekte olma, el sanatları, politika veya herhangi bir sahada zeki, be- cerikli, işini bilir olma manalarına gelir. Bu yeteneklere sahip kişi de ‘sophos’tur. Türkçede de üstün bilgi ve zekâ sahibi kişiye ‘bilge’ deriz. İlk filozoflar olarak bildiğimiz Thales (625- 545), Anaksimandros (611-546) ve Anaksimenes (585-525) de ‘sophoi’ olarak adlandırılıyordu. Başlangıçta olumlu an- lam taşıyan ‘sophisteai’ sonra Platonla birlikte, bugün kullan- dığımız şekliyle Sokrates’in savaş açtığı Sofistler anlamında olumsuz bir mana yüklenmiştir.

‘Philosophos’ deyimini ilkin Herakleitos (MÖ 544–484), bazı felsefe tarihçilerine göre de Pythagoras (570–494?) kul- lanmıştır ve ‘bilgiyi elde etmeye çalışma’ demektir. Sonra- dan bu deyim eski anlamını yitirmeksizin ‘düzenli, sistemli araştırma’ olarak tanımlanmaya başlar. Belki ilkin Sokrates (470–399), ama kesin olarak Platon (427–347) sözcüğün ilk

kısmına (*sophos*) ağırlık verir. Çünkü onlara göre gerçek ma- nada yalnızca Tanrı ‘bilge’dir, insan olsa olsa ancak gerçek bilgeye benzemeye çalışır veya bilgeliği elde etmeye çabalar. Sophos sözcüğünün kullanımından kaçınılması, onun yalnız- ca Tanrı’ya layık görülmesi, gerçek bilgiyi elde edilmiş donuk bir yapıda yansıtıyor olması, buna karşın araştırma ve geliş- meyi vurgulamaması ve başta Sofistler olmak üzere bazı dü- şünürlerin bu ad ile kötü bir ün yapmasından kaynaklanıyor olsa da, bize göre *sophos* veya *bilgeliğin* olumlu tarzda felsefi etkinliğin her zaman asıl amaçlarından biri olarak kalması büyük önem arz etmektedir. Nitekim Doğu ve İslam Felsefesi içerisinde ‘bilgelik’ veya ‘hikmet’ erişilebilir insani bir erdem olarak kabul edilmiştir. Ancak yine de yanlış anlamaları önle- mek için ‘bilgelik’ yerine, insani boyutu vurgulamak amacıy- la, ‘dünya bilgeliği’ deyimi tercih edilebilir.

*Felsefe bir ‘bilim’dir, ‘bilimlerin bilimi’dir.* Bilgi türü olarak felsefe kendini her zaman, en genel anlamıyla, bir ‘bilim’ ola- rak görmüştür. Bu çerçevede, örneğin Aristoteles (384–322) felsefeden bütünüyle ‘bilimi’ anlar ve ondan da ‘ilk felsefeyi’, tüm bilimlere temel teşkil eden ‘varlık olarak varlığı’ inceleyen bir bilimi ayırır. Platon’da ise bilim ‘gerçek varlık’, ‘idealar’ anlamına gelir. İlk Çağ’da özel bilimlerin henüz felsefeden ba- ğımsızlıklarını kazanmadığını da dikkate alırsak geniş anla- mıyla felsefenin bir ‘bilim’, hatta tüm bilimleri altında topla- yan ‘bilimlerin bilimi’ olarak anlaşılmasını normal karşılamak gerekir, –özellikle bu anlayış ‘hikmet’ ile özdeşleştirilen felsefi anlayışın hüküm sürdüğü İslam Felsefesi için geçerlidir.

Felsefe bir bilim veya disiplin olmak istiyorsa ‘kavram’ ola- rak ortaya konulmak zorundadır. ‘Felsefe nedir?’ sorusuna verebileceğimiz ilk cevap, ‘Felsefe akıl bilgisidir’ veya ‘Felse- fe akla dayalı bir bilgidir’ olur. Burada öncelikle ‘felsefe’ ve ‘akıl’ ve hatta en çok aşina olduğumuz ‘bilim’ kavramlarının açıklanması gerekir. Her bilim *bilgi* ile ilgilenir. Bilgi, yalın *sanı veya kanaat*ten farklıdır. Bilgiler, evrensel ve genel ge- çer yargılardır. Buna karşın yalın bir *kanaat* veya *sanı* nihai olarak atıfta bulunduğu tek bir olaya ilişkindir. Kanaatin de-

nenebilir olma özelliği yoktur; insan bir konu hakkındaki ka- naata inanır veya inanmaz. Sözgelimi bir insan kırmızı elbise giymenin kendisine uğur getirdiği şeklinde bir kanaate sahip olabilir. Ona inanırsınız veya inanmazsınız, ancak bunu de- neme imkânınız yahut deneme ile sonuç alma şansınız yok- tur. Dolayısıyla böyle bir kanaat bilgi değildir. Bilgiler genel geçerdir, yani bütün akıllı özneler için bir geçerliğe sahiptir. Akıl bilgisi veya akla dayalı bilgi, bilginin kaynağına dair bir belirlemedir. Akıldan hareketle bilinen, nedeni tespit edilen demektir. Akıl bilgisi deney (tecrübe) bilgisinden, deney bilgisi için *deneyimin* zorunlu olması yönüyle ayrılır. Doğa bilimleri deney olmadan araştırmalarını yürütemezler; onlar problem- lerinin sınırlarının tayini ve çözümü için bir araştırma yönte- mi ve düzenine, deneye dayalı bir çalışmaya ihtiyaç duyarlar.

Günümüzde felsefeyi ‘bilim’ veya moda tabiriyle ‘kesin’ bir bilim olarak adlandırmak mümkün değildir. Ancak, aşağıda da göreceğimiz gibi, özellikle ‘katı bilimcilik’ anlayışının terk edilmesinden sonra yeniden felsefe, bilim ve bilgelik arasında sıkı bir ilişki kurulur. Kesin olan bir şey var ki, başlangıcın- da olduğu gibi bugün de felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin içerik ve boyutu felsefenin en önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır (bk. II. Bölüm).

*Felsefe hem ‘teori’ hem de ‘praksis’in kesin, mutlak bilgi- sidir.* İlk Çağ’da felsefeyle aynı anlamda kullanılan kavram- lardan biri de ‘theoria’ (Latincesi *contemplatia*, *spekulatio*) kelimesidir. Platon teoriyi felsefi bilginin ‘ruhsal seyri’ olarak anlar. Aristoteles’te teori felsefe demektir; gerçi asla pratik bir yararı gözetmeyen, sırf kendisi için elde edilmeye çalışılan, akıl yetisine sahip bir insanın düşüncesinde en yüksek ko- numda bulunan ‘tanrısal seyir’ olarak. Ama teori aynı zaman- da ‘sophia’dır, ‘filozofların bilgisi’ veya ‘gerçeğin bilgisi’dir.

Bu noktada felsefe ve teori ile birbirine çok yakın anlamda kullanılan ve I. Bölümde daha ayrıntılı işleyeceğimiz ‘metafi- zik’ kavramını da kısaca hatırlatmak faydalı olacaktır. Öğren- cileri tarafından Aristoteles’in ‘ilk felsefe’den söz eden eserleri ‘doğa’yı inceleyenlerden sonraya konulduğundan metafizik,

‘fizikten sonra’ (*meta ta physiko*)nın kelime karşılığıdır. O aynı zamanda bizzat bu yazıların içeriğini, yani ‘varlık olarak var- lığı’ inceleyen öğretidir. Bu kavram Aristotelesçi Skolastikte ‘meta’, ‘trans’ ya da ‘doğanın ötesinde’ manası yüklenerek sık- ça ‘trans-physiko’ diye adlandırıldı ve doğal olanla, bir başka ifadeyle vahiyden bağımsız akıl vasıtasıyla oluşturulan teolo- jiyle aynı anlamda kullanıldı. Bu haliyle metafizik 19. yüzyıla kadar ‘bilimlerin kraliçesi’ olarak varlık ve önemini korudu.

Genel olarak ‘praxis’ teoriye, yalın düşünülmüş gerçeğe karşılık olarak eyleme dönüşen bilgidir. Bizim tavır ve eylem- lerimizin arkasındaki güdüleri, amaçları ve araçları belirleyen genelde değerler ve normlardır. Yaşantı ve tecrübelerimizle kavradığımız dünya yalnızca nesnel değil aynı zamanda bir değerler dünyasıdır da. Geneli, tümü kavramayı amaçlayan felsefe ne teoriyi ne de praksisi ihmal edebilir. Felsefi bilgi- nin bu anlam boyutuna ilk dikkati çeken Sofistler diye adlan- dırdığımız düşünürler grubudur. Onların genel geçer bilgiye şüpheyle yaklaşması ve tüm kesin yargı ve önermelerin tek tek insanların ‘kanaatleri’ olduğunu belirtmelerinin yanın- da örneğin Protagoras, ‘insan var olan ve var olmayan her şeyin ölçüsüdür’ diyor, felsefeye kazandırdıkları önemli bir açılım da, ‘doğal’ olarak verili ve dolayısıyla değişmez olanla, insan tarafından ‘iradi’ olarak oluşturulan ve bu yüzden de- ğiştirilebilir olan arasında yaptıkları kesin ayrımdır. Bu ayrı- mın sonucu olarak özel ve politik yaşamdaki başarı, fayda ve mutluluk felsefi düşüncenin konuları arasına girer. Sofistleri takiben Sokrates ve öğrencileri, her ne kadar bilginin değeri açısından keskin birer Sofist karşıtı olsalar da, praksisi felse- fenin ana uğraş alanı yaparlar. Sokrates’in asıl amacı ahlaki hayatta gerçek bilgiye dayalı bir reform gerçekleştirmektir. Çünkü ona göre erdem öğretilebilir ve tüm erdemler nihai olarak bir erdemde toplanır, o da bilgidir, *bilgeliktir* (bk. III. Bölüm).

*Felsefe, hayret etmektir.* Kişiyi felsefe yapmaya yönelten nedenlerin başında ‘hayret etmek’ gelir. İnsan çevresinde olup biten olaylar hakkında hayret eder: Kendini, içinde yaşa-

dığı çevreyi ve evreni tanımaya, anlamaya çalışır. Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde bu konuda şöyle der: “Hayret sayesin- de insanlar şimdi ve ilkin felsefe yapmaya başladılar; esaslı olarak onlar açık güçlükler karşısında hayrete düştüler, son- ra da adım adım ilerleyerek büyük problemleri keşfettiler”. Hayret veya merak insanın herhangi bir karşılık beklemeden, sırf bilgi için bilgiyi elde etme gayretidir.

*Felsefe, soru sormaktır.* Felsefe gördüğümüz, tecrübe etti- ğimiz şeyleri sorgulamaya tabi tutarak kavramaya çalışır. İle- ride tekrar değineceğimiz gibi, kendimizle, yaşantımızla veya dünyamızla ilgili farklı tecrübeler, değişik sorular sormamıza neden olur. Verilen cevaplar ve çözüm önerileri felsefi düşün- celer veya kuramlar olarak karşımıza çıkar. Her bir yöntem veya kuram insan, varlık ve değerler hakkında bize rasyo- nel ve evrensel bir bilgi sunmaya çalışır. Felsefi görüşlerin hepsinde ortak olan yön, hayrete düşülen olay ve yaşantılar karşısında sorulan sorularla ‘varlığın’ kavranmaya çalışılma- sıdır. Buradan denilebilir ki *felsefe insanın insana, doğaya, mutlak varlığa, iyiye, adalete, özgürlüğe ve gerçek bilgiye yö- nelttiği sorular ve bu sorulara aranan cevapların toplamıdır.*

Felsefi sorulara her devirde yeni soru ve problemler eklenir ve onlara da filozoflar tarafından farklı ya da benzer cevaplar verilir. Her cevap ve öneri yeni soru ve problemleri beraberin- de getirir.

Soru sorma insanı sürekli olarak bilgi edinmeye yönelten temel felsefi tavırdır. Gerçekten soru sorma yalnızca insana özgü bir durumdur ve ancak insan her şeyi her tür soruyla araştırma yeteneğine sahiptir. İnsan ‘hiçbir şeyi bilmediğinin bilgisiyle’ soru sorarak sahip olduğu bilgi sınırlarını aşar ve yeni bilgileri elde etme imkânını yakalar. Bu sayede o içinde bulunduğu şartlara bağımlı olmadığını, ‘dünyaya açık oldu- ğunu’ (Scheler), dolayısıyla maddi ve manevi şartları aşarak onlar karşında tavır alabileceğini anlar.

Varlığın özü nedir? Gerçek bilginin kaynağı ve değeri ne- dir? Mutlak bir varlık, genel geçer bir ahlak yasası var mıdır,

yok mudur? Hayatın anlam ve amacı nedir? Felsefe bu ve benzeri soruları yöneltip onlara cevap arayarak varlık, insan ve değerler hakkında tutarlı, sistemli ve bütüncül bir bilgi elde etmeye çalışır (bk. I. Bölüm).

*Felsefe, şüphe etmektir.* Gerçeği araştıran kişi güvenilir, sağlam bir bilgiye erişmek için esaslı şüphe eden kişidir. Körü körüne yalın bir şüpheciden farklı olarak felsefi-bilimsel şüp- heci neden şüphe ettiğini ve ne ölçüde, nereye kadar şüphe edeceğini bilir. O yalnızca şüphe etmekle yetinen değil, aynı zamanda şüpheyi de sorgulayan bir kişidir. Böylece o araştır- madan, sorgulamadan, şüphe etmeden bir şeyi doğru kabul etmemekle olası hata ve yanlışlardan kurtulmayı öğrenir.

*Felsefe, ‘araştırmadır’*. ‘Gerek teorik gerekse pratik saha- daki tüm bilgi birikiminin temelinde yatan neden insanın do- ğal öğrenme ve araştırma merakıdır’ dersek yanlış söylemiş olmayız. Etimolojik olarak felsefenin ‘gerçek’ bilgiyi elde et- mek için yürütülen ‘düzenli, sistemli *araştırma*’ gayreti oldu- ğunu söylemiştik. Araştıran kimse neyi bilip neyi bilmediğini bilir, yani o bilgisinin sınırlarını bilmek durumunda olan ve aynı zamanda bu sınırları bilginin lehinde genişletmek çaba- sında olan insandır. Araştırıcı bildiklerini sorgulamayı ve de bilmediklerini, soracağı uygun sorular ve takip edeceği doğru yöntemlerle ortaya koymayı ilke edinen kişidir. O bu tavrıyla bilimsel şüphenin gerçek uygulayıcısıdır.

*Felsefe, aydınlanmadır*. Aydınlanma her tür bilgi, kanaat ve inancı aklın ışığı altında bilinç alanına çıkarmak, herkesin anlayacağı ve kabul edeceği genel geçer bir bilgi haline getirme demektir. Kant’ın (1726-1804) anladığı şekliyle aydınlanma, insanın düşmüş olduğu kötü durumdan kendi kendisini, yine ‘kendi aklına dayanarak kurtarması’dır. Bireyin öz-bilincine kavuşması ve böylece de kendini gerçekleştirebilmesi ancak felsefi aydınlanmayla mümkündür.

*Felsefe, gerekçelendirme ve temellendirme demektir*. Her tür fikir ve iddia sağlam, tutarlı bir temele kavuştuktan, kı- sacası gerekçelendirildikten sonra felsefi bir bilgi olur. Temel-

lendirme çoğu kez felsefi bilginin ‘arkasında’, ona geçerliliğini sağlayan ve böylece de bu geçerliliğe karşı yöneltilmiş her bir şüpheyi ortadan kaldıran, daha fazla sorgulanamaz bir ilke ve odak talep eder. Bu nedenle temellendirilemeyen hiçbir iddia ve önerinin felsefi olması mümkün değildir.

*Felsefe, eleştirel bir refleksiyondur*. Eleştiri (kritik) her tür yanlış yargı ve temellendirmelerle, doğruluk iddialarını akıl süzgecinden geçirmek, doğruyu yanlıştan ayırma işlemidir. Felsefe gerçekte bilimlerde olduğu gibi yeni bir bilgi keşfet- mez, o daha ziyade eldeki mevcut bilgi üzerine bir bilgidir. Ancak o eldeki bilgiye şüpheci ve eleştirel bir açıdan yaklaşır. Bunu da kavramlar ve o *kavramlar* üzerine bina ettiği *teori- ler* aracılığıyla yapar. *Felsefe, ilkin felsefi olmayan tecrübe ve düşünceler, sonra da bizzat kendi üzerine derin bir düşünce, refleksif bir eleştiridir.*

Felsefi eleştiri, siyaset veya günlük kavgalardan farklı ola- rak, herhangi bir konuyu toptan reddetme, şu veya bu ted- bire küfretme, yalın bir inkâr veya hakaret değildir. Özellikle toplumsal açıdan bakıldığında eleştiri, hâkim fikir ve ideolo- jileri, davranış şekillerini ve sosyal ilişkileri düşünmeksizin, yalın geleneksel tarzda kabul etmeyen felsefi tavırdır.

*‘Felsefe, öğretilmez, yapılır’.* Felsefe herhangi bir özel bilim gibi öğretilemez, çünkü onun konu ve sorunları her bilimi il- gilendiren disiplinler arası bir niteliğe sahiptir, ama aynı za- manda onların bilgi ve yöntemlerini de sorgulayan derin bir düşüncedir. Bu noktada *felsefe eğitimi*ne kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Nasıl tüm bilimler kendi sahalarındaki araştırmalarla sü- rekli bir bağlantı içindeyseler, ayakları yere sağlam basan felsefe eğitimi de mümkünse farklı yöntem kullanan birkaç bilimle yakın dirsek teması içinde olmalıdır. Felsefe üzerine tarihsel bilgi bunu takip etmelidir. Felsefenin tarihsel bilinci kendine mal ettikten sonra, geçmişin düşünürleriyle eleştirel bir yüzleşme, diyaloğa dayalı bir felsefe yapma için vazgeçil- mezdir. Felsefe tarihine olan ilgi yalnızca öğreti ve akımların

bilgi bazında sunulmasından ibaret olmamalıdır; tarihi me- tinler her bir felsefi konuşma veya tartışmanın karşı muha- tabı kabul edilerek gerçek bir diyalog ortamı var edilmelidir. Temel bilgileri öğrenmenin yanında, konuyla ilgili sistematik, iyi düzenlenmiş bir tartışma, düşünce alışverişi şarttır. Bu da ancak eleştirel, şüpheci, çözümlemeli ve nihayet bütüncül ve temellendirilmiş bir tarzda felsefi bilgiyi ortaya koymakla mümkündür. Unutmamak gerekir ki her tartışma, konuşma ve fikir değişimi, Sokratik bilgiyi doğurucu ‘ebelik sanatı’ an- lamında, bir diyalog değildir.

Felsefe eğitiminde özellikle öğretici ve tarihi klasik metin- leri temele almak gerekir. Bu çerçevede örneğin Platon’un (*Apologie*, *Kritos*, *Phaidon*, *Şölen* ve *Devlet* gibi) diyaloglarıyla başlamak ve Aristoteles’in *Nikomakhos etiği* ve *Politika*’sıyla devam etmek doğru bir seçim olacaktır. Bunun yanında her felsefi devrin kendine has şartları göz önünde bulundurula- rak sağlıklı tercih ve yöntemler kullanılmalıdır.

Kısaca, felsefe diğer bilimler gibi öğrenilmez ve öğretile- mez. Felsefe *yapılır*, daha düzgün bir ifadeyle, ancak felsefe- yapma öğretilebilir. Felsefe-yapmayı öğrenmek demek, felsefi anlayışın oluşması için gerekli bilgi ve beceriyle donanarak, felsefi tanı ve önerilerde bulunabilmek demektir. Bunun için uygun yöntem ve tartışma tekniklerini kullanmak şarttır. Bu anlamda *felsefe yapma* bilimden ziyade bir ‘sanat’tır ve tüm diğer sanatlar gibi denenir, öğrenilir, öğretilir; bilişsel olmak- tan çok pragmatik olarak icra edilir.

1. **Felsefe Yapmanın Yöntem ve Türleri**

Felsefe yapmanın amaç ve yöntem bakımından farklı tarzları ortaya konulabilir. Örneğin, *özel çıkarlara yönelik* ve bizzat *felsefe yapma uğruna felsefe yapma* diye bir sınıflandırma mümkündür. Bu sonuncusuna göre, kişi kendi davranışla- rına ve dünya görüşüne sağlam bir temel oluşturmak ister. Ancak ben burada yöntemsel anlamda felsefe yapmanın iki türünden kısaca söz etmek istiyorum, bunlar; *akademik* veya

*ilkesel felsefe yapma* ile *popüler felsefe yapma*dır. Yani, felse- fe *propaedeutik* diyebileceğimiz, temel bilgiler üzerine yapılan ‘giriş’ niteliğindeki felsefe ile *profesyonel felsefe*dir.

Felsefe tarihine bir göz attığımızda popüler ve ilkesel fel- sefe yapma yöntemlerinin ilkin Sokrates ve Platon tarafından temsil edildiklerinin görürüz. Sokrates’in bireysel tecrübe ve güncel kanaatlere dair somut fenomenleri tartışma ortamına taşıyıp açıklığa kavuşturmayı içeren popüler felsefesine kar- şın, Platon’un kendi diyalektik anlayışı dâhilinde ‘birlik’ ve ‘çokluğun’ veya ‘diyaloğun’ son-temellendirmesini denediği soyut ve oldukça karmaşık ilkesel felsefesi.

* 1. *Akademik felsefe* (ilkesel olarak Üniversitelerde yapılan, üniversal olan felsefe anlamında), popüler felsefeden genel olarak yönelttiği sorular açısından değil, daha ziyade çerçeve ve felsefi etkinliğin iç ve dış sınırlanımlarının belli formları açısından ayırt edilir. Profesyonel akademik felsefeci her şey- den önce felsefe yapmayı öğreten kişidir.

Akademik bir felsefi etkinlikte, tartışma ve sorunları çö- zümlemede kullanılan kanıtlara (argümanlara) dair tutarlı bir yaklaşım sergilenir. Bu, tartışmanın belli bir çerçeveye oturtul- ması ve konunun aydınlığa kavuşturulması için çoğu zaman gereklidir. Bu şekilde örneğin, ötenazi gibi aktüel olarak tartışı- lan bir konuda felsefe tarihi boyunca hangi cevap imkânlarının sunulduğu ve bu sorunla ilgili ne tür tartışmaların yapıldığı açık bir şekilde ortaya konulur. Bu tarihsel bilginin yanında eğitimli bir felsefeci, ilkesel olarak savunulan konumları bir- birinden ayırt etme, onların sonucunu varsayma ve meydana çıkan problem ve çelişkileri çözmek zorundadır.

Akademik felsefeci çalışmalarında esas olarak ‘tarihi’ ve ‘sistematik’ yöntemleri kullanır.

*Tarihi yöntemle* çalışma, örneğin Platon, Fârâbî ve Kant gibi düşünürlerin konum ve tezlerini anlamayı, yorumlama- yı ve yeniden yapılandırmayı içerir. Yine tarihteki belli felsefi ekol ve tartışmaların araştırılması ile temel kavram ve prob- lemlerin formüle edilmesi tarihi yöntemin konusudur.

*Sistematik* olarak felsefeciler çalışmaya, belli bir problem alanındaki, soruları farklı felsefi bakış açısından hareketle cevaplamayı denediklerinde, belli bir soru ve iddianın dile getirilemeyen varsayımlarını belirlemeye çalıştıklarında veya bunları bazı kuram ve konumlarda temsil edilen kavramlarla aydınlatmak istediklerinde başlarlar. Örneğin, ‘İnsan özgür bir iradeye sahip midir?’ gibi bir soru, öncelikle ‘irade’, ‘öz- gürlük’, ‘insan’ ve hatta ‘sahip olmak’ kavramlarının tam bir çözümlemesini şart koşar.

Tarihsel ve sistematik yaklaşım tarzı genelde felsefi araş- tırmanın amacına bağlı olarak birbirinden ayırt edilir. Ancak çoğu felsefeci her iki yöntemi de kullanmaktadır. Keza gü- nümüzde karşı karşıya kalınan sorunların çeşitliliği ve kar- maşıklığı, eğer onların ortaya çıktıkları tarihsel arka plan ve o zamandan günümüze problemlerin işlenişiyle oluşturulan kavramsal yapı ve çözüm önerileri birlikte değerlendirilirse cevaplandırılabilir.

* 1. *Popüler felsefe yapma*ya gelince onu, en ideal örneği olarak kabul edilen *Sokratik tarzda felsefe yapma* üzerinden örneklendirebiliriz.

Sokratik felsefe yapmanın yöntemi sözel, kavram analizci ve belli ilkelere göre yönlendirilen bir konuşma veya diyalog- dur. Diyalog, muhatabın örtülü bir şekilde sahip olduğu bil- giyi açık kılmaya, keşfetmeye yönelik sistematik sorulardan oluşur. *Diyalog*, muhatabın örtülü bir şekilde sahip olduğu bilgiyi açık kılmaya, keşfetmeye yönelik sistematik sorular- dan oluşur. Sokratik diyalogda iki temel strateji takip edilir: Bir yandan haklılaştırma talebi, bir yandan da ‘x nedir?’ so- rusuna alınacak cevap. ‘x nedir?’ sorusu, reel tanıma karşın adsal tanıma erişmeyi amaçlar. ‘x nedir?’ veya ‘Adalet nedir?’ soruları erdem ve adaletin nerede bulunduğuna dair içeriksel bir belirlemeyi talep ederler. Haklılaştırmaya yönelik talep, *lo- gon didonai*, soru ve cevapla ilerleme, Sokrates’in yalın sanıyı veya doğru sanmayı, gerçek bilgiden ayırt etmesine yarayan bir *yöntem* idi.

Sokratik felsefe yapma *biçim* ve *içerik* açısından ele alınıp incelenebilir: *Biçimsel açıdan* Sokratik yöntemde üç nokta ön plana çıkıyor: İlkin bu yöntemde, yorum ve teorik açıklamalar- dan çok somut olgulardan, fenomenlerden hareket edilir. Bu yöntemin ikinci bir özelliği hermeneutik diye adlandırılabilir: Bununla tecrübelerin gündeme taşınan yorum örneklerinin anlaşılması ve aydınlatılması amaçlanır. Üçüncü olarak Sokra- tik felsefe yapma diyalektiktir. Diyalektik kavramı burada so- mut diyalog, argümentatif konuşma, karşı konuşma, aporetik çıkışlar (çıkmazlara yol açan iddialar) şeklinde anlaşılmalıdır.

*İçeriksel açıdan* Sokratik felsefe tanımlayıcı/kurucu nor- matif önermeler değil, daha ziyade genel, somutlaşmış temel kanaatler (Kantçı anlamda ‘düzenleyici ideler’) kullanılır. Bu bağlamda, Sokratik felsefe yapmanın hedefi mümkün olan ‘en iyi hayat’ veya ‘en doğru yaşayış tarzı’na dair *gerçek kana- atler* üzerine inşa edilen bir *yönelim* var etmektir. *İyi bir hayat* derin düşünceye dayalı, yani üzerine düşünülen ve dolayısıy- la anlam boyutu olan bir hayattır. Ancak iyi bir hayat aynı zamanda cesaret, adalet ve ölçülülük gibi temel erdemlere göre de yönlendirilmiş bir hayattır. Yalnızca böyle bir hayat Sokrates’e göre *yaşanmaya değer*dir.

Sokrates’in *bilgeliği* sadece *teorik* olarak değil aynı zaman- da *pratik* olarak da mümkün gördüğünü unutmamak gerekir. *Yaşam bilgesi* olarak filozof, gündelik yaşam için esaslı bir model ve buradan geliştirilen doğru bir düşünce ile genel bir dünya görüşü ortaya koyabilmelidir.

Eğer Sokratik felsefe yapma *temel insani-kültürel teknik* olarak anlaşılırsa, *etik* ve *felsefe* dersi yalnızca eğitim ku- rumunun içsel kavranışı ve toplumsal oluşumlar açısından değil, bunun yanında *kişisel* ve *varoluşsal* açıdan da önemli bir *meşrulaştırma* görevini yerine getirir. Bu anlamda felsefe, hem demokratik kültürümüzün sorumluluğunun bilincinde bir vatandaş yetiştirmeye yönelik eğitim ideali için, hem de *özgür ben-belirleniminin* praksisi için *kaçınılmazdır*.3

1. Krş. L. Nelson, *Die sokratische Methode*, Kassel 1996; D. Horster, *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*, Opladen 1994.
   1. **Niçin Felsefe?**

Felsefe, yukarıda da belirttiğimiz gibi, çok değişik açılardan gözlemlenebilir. Bu nedenle her ekolün felsefeye yüklediği iş- lev temelde kendi bakış açısını yansıtır.

Modern Çağ’da doğa ve deney bilimlerindeki baş döndürü- cü gelişmeler tek tek bilimlerin felsefeden koparak bağımsız bir branş (alan) olması neticesini doğurur. Bu durum haklı olarak felsefenin kendisine has bir konusunun kalıp kalma- dığı, hâlâ ona bir ‘bilim’ denilip denilemeyeceği sorularının sorulmasına yol açar. Hatta bazı düşünürler felsefeye gerek kalmadığını, artık devrini tamamladığını açık bir şekilde dil- lendirmeye başlarlar. Deneysel bilimlerdeki gelişmelere pa- ralel olarak, niçin felsefi bilginin bilimsel bilgide olduğu gibi objektiflik, doğruluk, başarı ve ilerleme ölçütleriyle değerlen- dirilemediği, aynı konuda farklı hatta birbirine zıt görüşlerin hüküm sürdüğü eleştiri konusu olur. Bu aslında felsefenin de ana problemlerinden biridir ve felsefe tarihi boyunca bü- yük filozoflar yeni bir temel ve yeni bir yöntem geliştirmek su- retiyle kendi çözüm önerilerini ortaya koymuşlardır. Kant’ın transandantal eleştirisi, Hegel’in ideal-diyalektiği, Bergson’un sezgiciliği, Popper’ın eleştirel rasyonalizmi ve Heidegger’in va- roluşçuluğu bu anlamda ekol teşkil ederler. Keza hermeneu- tik, sosyolojik, yapısalcı ve dil-analizci yöntemler bir bakıma felsefe sahasında ortaya çıkan yeni problemlerin mümkün çözüm yolları olarak değerlendirilebilir.

Yirminci yüzyıla geçişle birlikte kendi uğraş sahasının meşruluğuna kuşkulu yaklaşma felsefenin en temel problemi olur. Gerçi Descartes, Leibniz, Hume, Kant ve Hegel gibi filo- zoflar Yeni Çağ’da felsefeyi sağlam bir temele oturtmayı ba- şarmışlardı, ancak kendilerinin bu felsefi etkinliğinin bizzat sorunsal olacağı akıllarına bile gelmemişti.4 Böylece 20. yüz- yılın sonunda felsefenin en önemli uğraşı, bizzat kendi konu, amaç ve işlevine yönelik, hatta bütünüyle varlık hakkını ne-

1. Bk*.* A. Honneth: “Wozu Philosophie? Antworten des 20. Jahrhunderts in der Diskussion”, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47. Jahrgang 1999, Heft 3, Frankfurt/M, 1999, s. 479.

reden aldığını irdelemeye yönelik eleştirel ve kafa kurcalayıcı sorulara cevap aramak oldu.

Durup dururken hiçbir bilim kendi varlık meşruiyetini, önemini, faydalı olup olmadığını sorgulamaya kalkmaz, dola- yısıyla ‘Niçin felsefe?’, ‘Niçin tarih veya sosyoloji?’ gibi sorular normal bir durumda yöneltilecek sorular değildirler. Bu tür sorular patolojik bir halin, Lübbe’nin tabiriyle, kültürel bir çöküşün emareleridir.5 Ancak genel olarak bakıldığında meş- ruluk sorusu veya krizi felsefenin kendi mahiyetinden kay- naklanan ve ona sürekli olarak eşlik eden en özgün problem- lerinden biridir. Heidegger’in “Felsefenin Sonu” makalesiyle tüm ağırlığını hissettiren ve Adorno’nun “Niçin Hâlâ Felsefe?” adlı makalesiyle hız kazanan ‘Niçin felsefe?’ sorusuna sırf 1945–1977 yılları arasında 692 yazılı metinle cevap verilme- si, konunun felsefe açısından ne kadar önemli olduğunun en bariz göstergesidir.

‘Niçin Felsefe?’ sorusu, ‘Niçin felsefe yapıyoruz, amacı ne- dir, ne işe yarar, niçin felsefeye ihtiyaç duyarız?’ şeklinde tas- viri olarak anlaşılabileceği gibi, ‘Niçin felsefe yapma zorunda- yız?’ tarzında normatif olarak da anlaşılabilir. Tüm bu sorular bizim felsefeden ne anladığımıza bağlı olarak cevaplandırıla- bilir.

İnsanın ruhsal açlığını gidermek önemli bir felsefi görev olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda felsefenin öde- vi, bilimlerin bilgiyi parça parça etmeleri neticesinde doğan kopukluğun genel bir dünya ve insan tasarımı oluşturmadaki yetersizliğini giderme olmalıdır. Bir başka ifadeyle filozofun ödevi, ‘hayatın anlam ve değerine’ dair bilimler tarafından kısmen ya da hiç cevaplandırılamayan soruları yöneltip ce- vaplandırmaya çalışmaktır. Bu, insan olmamızdan, belli bir kültürel ve sosyal yapı içinde yaşamamızdan, yaşamla ve ölümle, sevinçle ve elemle, iyiyle ve kötüyle, özgürlükle ve zo-

1. Bk. H. Lübbe *Wozu Philosophie? Aspekte einer aergerlichen Frage*, in: Wozu Philosophie? Berlin/New York 1978, V; ayrıca krş. R. Bubner, *Was kann, soll und darf Philosophie?*, in: Wozu Philosophie? Berlin/New York 1978, 2 vd.

runlulukla karşı karşıya kalmamızdan kaynaklanan kaçınıl- ması mümkün olmayan bir sorumluluktur.

Baumgartner ve Höffe felsefenin ödev ve işlevini dört temel sahada ele alıp inceler: 1) Bilimsel saha, 2) Toplumsal plan- lama sahası, 3) İnsan varlığının anlamı sorusuyla ilgili saha,

4) Felsefenin asıl amacının gerçekleşim sahası, eğer felsefeyi “bilginin yöntemsel olarak belirlenen formu ve aynı zaman- da insanın, başat insanlık idesine (*Humanen*) bağlı etkinliği”6 olarak anlarsak. Bilim açısından felsefenin işlevi, hem bilim- sel disiplinler hem de araştırmalar için yeni bir kimlik (*Iden- titaet*) oluşturmaktır. Bu çerçevede onun ödevi de, bilimlerin insancıl ve yöntemsel anlam perspektifinden hareketle eleş- tirel, ama aynı zamanda normatif bir *bilim teorisi* kurmaktır. Toplumsal planlama sahasında felsefenin öncelikli amacı, pratik felsefe olarak anlaşıldığı sürece, insanlık idesine top- lumsal planlama sürecinde geçerlilik kazandırmaktır. Felse- fe, “toplumsal planlamanın teori ve praksisini insanlık idesi dâhilinde araştırmalıdır”.7 İnsan varlığının anlamı sorusuyla ilgili olarak felsefe, ‘anlam kazandırma, mutluluk ve özgür- lük temelinde norm ve davranış şekillerinin kurucu taslağı- nı’ oluşturma ödevini üstlenmelidir. Felsefi etik, “Yeni Çağ’ın eriştiği refleksiyon seviyesine paralel ve çağdaş yaşam tarzına uygun şekilde ahlaki temel zihniyeti tartışmalı, tartışabilmeli ve onu (tolerans ve dayanışma gibi klasik erdemlerin yanında) mutluluk ve özgürlük ilkelerinden hareketle temellendirerek geliştirmeli, geliştirebilmeli”.8 Bilimlerin bütünüyle felsefenin yerini alması veya onun konu ve ödevini üstlenmeleri müm- kün değildir. Bilimler kullandıkları yöntemin doğruluk ve uy- gunluğuyla ilgilidirler, ancak hiçbiri doğruluk ve uygunluğun ne olduğu veya doğruluğun ölçütü nedir sorunuyla ilgilen- mez. Daha da önemlisi tüm bu bilgilerin insanın bütünlüğü açısından ne anlam taşıdığını ortaya koyacak durumda de- ğiller. Bundan dolayıdır ki, bilimlerin tüm çeşitliliğine rağ-

1. H. M. Baumgartner ve O. Höffe, “Zur Funktion der Philosophie”, in: *Was ist Philosophie?* Tübingen, 1980, s. 271.
2. Baumgartner ve Höffe, 1980, s. 266.
3. Baumgartner ve Höffe, 1980, s. 270.

men ve tam da bu yüzden ‘bilimlerin eleştirisi’ diye adlandı- rabileceğimiz kuşatıcı bir derin düşünceye ihtiyaç vardır. Bu yüzden felsefecinin insanın tarihsel varlığının tüm mümkün problemlerinin tek tek bilimlerde gerçek manada temsil edil- diğinden şüphe etmesi doğal karşılanmalı.

Ancak felsefenin daha fazla spekülatif bir masa başı uğ- raşı ve bilimlerden kopuk bir disiplin olarak varlığını devam ettiremeyeceği aşikardır. Yani felsefe deneysel bilimlerin so- nuçlarını göz önünde bulundurmak, özellikle sosyal bilimler- le sıkı bir grup çalışması içerisine girme zorundadır. Felsefe açısından bakıldığında önemli bir nokta da, bizzat felsefenin kendi bilimsel ve teorik seviyesini muhafaza için bilimsel araştırmalarla dolaysız bağlantısını sürdürmesi gerekliliğidir, aksi takdirde kendi tarihinin ve spekülatif kurgularının içine saplanıp kalmaktan kurtulamaz. Bu arada hatırlatmak gere- kir ki, felsefenin kendi alt dallarında (doğa-, hukuk-, dil- ve sanat felsefesi gibi) aşırı kurumsallaşması parçalanmışlığının trajik durumunu artırmaktan başka bir işe yaramaz. Bu yüz- den felsefe kendi gerçek işlevini ancak özel bir disiplin olarak varlığını sürdürerek yerine getirebilir.

Felsefenin *bilimlerle ilişkisi* ve *bilimsel işlevi*nin ne olması gerektiği İlk Çağ’dan günümüze hep tartışılagelmiştir. Bu ko- nuda özellikle çağdaş Alman felsefecileri göz önünde bulun- durarak şu şekilde bir sınıflandırma yapabiliriz:

* 1. Felsefeye doğa ve insan bilimlerinin geliştirilmiş bir meta-teorisi işlevini yükleyenler. Baumgartner, Staudinger ve Acham gibi çağdaş Alman felsefecilerin yanında Popper, Kuhn ve Feyerabend genel olarak bu çerçevede değerlendi- rilebilir. Bu düşünürler değişik seviyelerde farklı yöntemler kullanarak araştırmalarını tarihsel çerçevede, bilhassa bilim tarihinin önderliğinde yürütürler. Felsefi ve bilimsel teoriler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ana ilgi odaklarını oluş- turur.
  2. Felsefeyi ‘bilim(ler)in bilimi’ olarak, bilimin, teknoloji- nin, ekonominin, kültürün, bilim-dışı ve bilimsel bilgi enfor-

masyonunun karmaşık sürecine göre düzenleyen ve yönlen- direnler. Zimmer ve Spinner bu gruba dâhildir. Endüstri top- lumlarında enformatik bilgi tüm sahalarda sürekli artan bir tarzda ve köklü bir şekilde değişmektedir. Felsefe bilimlerin bilimi olarak şu anki felsefe ve bilim teorisinin ömrünü dol- durmasından sonra yeni bir düzenleme ve yönlendirme işlevi üstlenmelidir. Böyle bir program felsefeyi çağdaş toplum ve bilim sahasında yeni bir önderlik ve yönelim merkezi yapa- caktır.

* 1. Oelmüller, Piepmeier ve Welsch gibi, felsefeyi, *bilim- mitos-bilgelik* üçgeninde insanın bilgi ve eylemleri için özel bir yönlendirme bilgisinin kurucusu ve geliştiricisi olarak gören düşünürlerin oluşturduğu grup. Bunlara göre felsefe bugün bile son-temellendirme olmaksızın günlük hayattan, bilim- den, sanattan ve esaslı yönelim bilgisinden farklı olarak, özel bir felsefi *yönelim* bilgisi geliştirebilir ve bu da bilgi ve eylem için önemli, o ölçüde de zorunlu olabilir.
  2. Felsefeyi varlık üzerine *prae*-, yani *post-modern* araş- tırma, bir başka ifadeyle *gnostik* manevi bilimleri elde etme uğraşı olarak anlayanlar. Bu görüşün temsilcisi Honnefelder ve Wetz gibi bazı düşünürler, modern bilimlerin tek başına gerçeğin bilgisini elde etmeye ve de insan aklının her şeyin te- melinde yatan varlığı tanımaya elverişli olmadığına inanırlar.

Şimdi bu sınıflandırmada, özellikle ilk iki şıkta yer alan görüşleri önce Kambartel ve Funke, sonra da *Yeni-Pozitivizm* akımı üzerinden biraz daha yakından inceleyelim. Felsefe gerçi, Kambartel’ın da belirttiği gibi, ‘kesin’ bir bilim değil- dir, ama “bilimlerde kesinlik elde etme çabasıdır”.9 Kambartel daha da ileri giderek, felsefe için özel bir konuya (nesneye) ihtiyaç yoktur der. Onun soru ve problemleri daha ziyade tek tek bilimlerin ortaya koyduğu tezlerden kaynaklanır. Buna göre felsefenin ödevi, özel bilimlerin olgusal yöntemlere bağlı olarak oluşturmaya çalıştıkları temellendirme görevlerini gün

1. F. Kambartel, “Was ist und soll Philosophie?” *Konstanzer Universitaetsre- den* (hrsg. v. G. Hess), Konstanz 1974, s. 6.

ışığına çıkarmak ve onların gerçekleşim imkânları üzerine kafa yormaktır. Aynı konuda Funke’nin Mainz Üniversitesin- de sunduğu konferanslarda verdiği cevapları kısaca buraya aktarmak istiyorum: “Felsefenin nesnesi tam olarak, tek tek bilimlerde ileri sürülmüş olan, ‘kanıtlanmamış olarak kabul edilen kanıtlamalardır.’” Genel anlamıyla felsefe “hayat ala- nıyla, inançla, ideolojiyle, bilimle ilgili anlayışların *eleştirisi*, *kontrolü*, *düzeltmesidir*”. Fakat “felsefe daima *eğer ise ... o zaman* bağlantısında var olur, mutlak kurallaşmış taslaklar- da *değil*”. Felsefenin ödevi “güvenilir kanaat temelinin daima geliştirilen tekrarında kendini gösterir ve felsefenin amacı [daima] yineleyici-eleştirel kalır”. “Felsefe süreklilikteki eleşti- rel refleksiyondur”. Felsefe, “gelişen bilginin sürekli, radikal, esaslı aydınlanmasıdır”. “Felsefe yapma Platon’dan Kant’a ve Husserl’e soru sorabilmek ve soru sormak zorunda olmaktır, her şeyin kaçınılmaz bir tarzda anlaşılır olduğu yerde bile”.10 Böylece Kambartel ve Funke felsefeye daha ziyade bilimsel bilginin genel yapısının ve genel anlam kazandırmanın eleşti- rel refleksiyonu olarak bir işlev yüklerler.

Çağımızda bilim ve felsefe arasındaki tartışmanın çoğu kez odak noktasında bulunan Yeni Pozitivistlere göre felsefe, değil diğer doğal ve deney bilimlerini, kendisinin bir alt dalı duru- munda olan etik gibi bilimlerin sahasına giren problemleri bile inceleyemez. Çünkü onlara göre felsefeciler artık kazu- istik olarak başka insanların nasıl davranmaları gerektiğini buyurmak durumunda değiller, kaldı ki geçerli ahlakın her devir ve toplum için aynı olması da mümkün değildir. Bu yüz- den ahlaki normların çokluğu ve çeşitliliği şimdiden psikoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi, ahlaki bilincin değişmesinin ne- denlerini araştıran çeşitli branş bilimlerinin problem alanına girmiştir. Keza aynı durum hukuk-, devlet-, tarih-, din felse- fesi ve pedagoji gibi branşlar için de geçerlidir. Eğer metafizik ‘ilk felsefe’ olarak uzun süre kabul edilen ‘temel bilim’ sıfa- tıyla tanınacaksa, bunun imkânsızlığı kendi durumundan,

1. G. Funke*,* “Beantwortung der Frage, welchen Gegenstand die Philosophie habe oder ob sie gegenstandlos sei”, *Mainzer Universitaets-Reden 26*, Ma- inz 1966, ss. 83-89.

kendisinin ileri sürdüğü iddiaları yine kendisinin çürütmeye kalkmasından dolayı düştüğü çelişkiden bellidir. Doğrudan varlığa, hiçliğe, oluşa, yaşama, ruha, Tanrı’ya karşı yöneltilen sorular ise sözde problemlerdir ve bu sorulara karşı pozitif, genel geçer bir cevap verme imkânı yoktur. Bu ve benzeri iti- razlar dikkate alındığında felsefenin bilimler karşısında nasıl bir işlevi kalabilir ya da bir başka ifadeyle, hâlâ felsefenin kendine has bir nesnesi veya konusu kalmış mıdır?

Eğer felsefenin sorgulanabilirliğine dair argümanlara hak verilirse, geriye felsefeye kendi tarihini araştırmaktan başka bir ‘konu’ kalmıyor. Öyle ya bilimlerin son derece branşlaş- ması neticesinde felsefeye kalan biricik ödev, Comte’un da be- lirttiği gibi, ‘evrensellik’ iddiası, yani tek tek bilimlerin ansik- lopedik özetini sunmak olur. Bir başka ifadeyle bu durumda felsefe ancak, metodoloji ve bilim teorisinin branş bilimleriyle sıkı ilişkisinin düzenli bir özeti veya değerlendirmesi ödevini üstlenebilir.

Ancak bu tarz bir yaklaşım felsefeyi bilimin ‘hizmetçisi’ ko- numuna düşürmez mi? Örneğin benzer bir uç görüş bugün modern sosyoloji tarafından temsil edilmektedir. Buna göre felsefe genel bir toplumsal ödevle, yani ideolojiyle özdeştir. Bu demektir ki felsefi düşünce özel bir toplumsal durumun ifa- desidir. Her sosyal grup kendi konumuna uygun kavramlar, aynı şekilde yöntem ve düşünce tarzları geliştirir. Her düşünce tarzı, felsefi veya kültürel ürün kendilerini oluşturan ve var- lıklarını ona bağladıkları belli bir gruba aittir. O zaman her düşünce tarzı veya kalıbı bir ideoloji oluyor. Bu yaklaşım belli ölçüde doğru olabilir, ancak yalnızca belli bir sosyal gruba göre düzenleme yeterli değildir. Horkheimer’in de vurguladığı gibi, çok daha esaslı derin bir yol izlemek, sosyal grupların bizzat anlamını bulacağı tarihi bir süreçten hareket etmek gerekir. Gerçekten klasik toplumlarda var olan ahlaki ve siyasi değerle- rin homojen dünyası modern çağla çözülünce felsefeye, özellik- le pratik felsefeye yeniden yüklü bir görev düşmektedir.

Pozitivizm, bilimsel araştırma sonuçlarının değer yargı- sından uzak olarak değerlendirilmesi gerektiği ilkesine da-

yanmakla haklı olabilir. Ancak elde edilen bilimsel verilerin veya bilimin insan hayatında bir güç, daha doğrusu politik bir güç oluşturduğu da yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla bu ilmi sonuçlar toplum ve birey açısından farklı şekillerde manipüle edilebilir ve tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Çağdaş bir filozofun da söylediği gibi, ‘teknik ve bilim’ çoktan ‘ideoloji’ olmuştur.11

Diğer taraftan daha şimdiden bilimler inceleme alanlarının sınırlarını belirlemede ortaya çıkan krizler nedeniyle, kendi varsayımlarını sorgulamaya başladılar. Fizik sahasında No- bel ödülü sahibi Heisenberg’in tespiti bu bağlamda dikkate şayandır: “Doğa-bilimsel bilginin nesnesi doğa değil, onun hakkındaki bilgimizdir. Bu bilgi bize gerçekte doğaya dair bir resim sunmaz, aksine [yalnızca] insani sorgu vasıtasıy- la varsayılan doğaya dair.”12 Heisenberg’in sözlerini şu şekil- de de anlamak mümkün: Felsefi refleksiyon problematik olan ‘tümün’ aydınlatılmasını temin edebilir, ancak eğer ilkin bu tümde bilimler tarafından parçalanmış olan gerçeklik bir ara- ya getirilebilirse. Bu gerçeği Weizsaecker farklı bir şekilde dile getirir: “Eğer: İnsan nedir? sorusu cevaplandırılamazsa, doğa bilimi tanımlanamaz.”13

Sonuç olarak: Felsefe kendi tarihsel kimlik ve mirasını inkâr edemez. Öyleyse o *dünya bilgeliğine* erişme yolunda mevcut bilgileri aklın süzgecinden geçirerek genel, sistematik ve gerekçelendirilmiş bir bilgiyi, yani ‘bilimlerin bilimini’ oluş- turma çabasından vazgeçmemelidir.

Felsefe, her biri kendi açısından topyekûn varlığı kavra- ma, anlamlandırma iddiasında olan mitoloji, din, sanat vb. sahalara sırtını dönemeyeceği gibi, bunlardan herhangi birini kendi yerine ikame ederek logosu arka plana itecek bir naif- liğe de düşemez. Felsefenin ödevi inanç, anlayış ve zihniyet-

1. J. Habermas, *erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968, s. 287.
2. W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, s. 21, aus: H. Noack, *Allgemeine einführung in die Philosophie* Darmstadt 1972, s. 110.
3. Weizsaecker, 1957, s. 60.

leri açık, önyargılardan arınmış bir şekilde değerlendirmek, gerçek aydınlanma ve irade özgürlüğünü engelleyen kabulleri ayıklamak olmalıdır.

Keza felsefe ne bilime rağmen yoluna devam edebilir, ne de kendini bilimin hizmetçisi konumuna indirgeyebilir. Çeşitli bilim dallarıyla ortak, koordineli çalışma yollarının aranması hem felsefe hem de bilimlere önemli yararlar sağlayacaktır.

*Felsefe* mevcut bilgi üzerine sorgulayıcı, araştırıcı, eleştirel bir refleksiyonla *yapılır*, ancak bunlar tek başına asla felsefe- nin amacı olamaz, olsa olsa felsefenin asıl amacına, yani kla- sikleşmiş bir tanımlamayla, dünya, insan ve değerler hakkın- da genel geçer, temellendirilmiş bir bilgiye erişme çabasıdır.

Felsefeci, günlük magazin yorumculuğuna yeltenmeksi- zin, içinde yaşadığı devir ve topluma, kamuoyunu yakından ilgilendiren olaylara duyarlı olmak zorundadır. Bu çerçevede o, sosyal adalet ve eşitlik, özgürlük ve bireysellik, iyi ve başa- rılı bir yaşam vb. konularda temel taslaklar ortaya koyabilir, koymalıdır da.

1. **VARLI⁄I ARAŞTIRMA OLARAk FELSEFE**

Metafizik nedir, neyle ilgilenir, metafiziğin ‘ontoloji’ veya ‘varlıkbilim’den farkı nedir? Bu soruları cevaplandırmaya, ‘metafizik’ sözcüğünü çözümlemeyle başlayıp sonra da kavra- mın felsefe tarihsel gelişimi ve sistematik problem alanlarıyla devam etmek istiyoruz.

* 1. **Metafizik, Ontoloji veya Varlıkbilim**

*Metafizik* genel olarak felsefenin *varlığı* konu edinen bölü- müdür. Eser adı olarak *Metafizik* sözcüğü ilkin Aristoteles’in az veya çok birbirleriyle ilgili metinleri içeren çalışmasına verilen isimdir. Bunlar muhtemelen Andronikos tarafından, Aristoteles’in eserleri sınıflandırılırken ‘Doğa felsefesi eser- lerinden *sonra (meta) gelenler*’ anlamında ‘*ta meta physika*’ adı altında tasnif edilenlerdir. Aristoteles’e göre metafizik ‘ilk felsefe’dir, ‘varlığı varlık olmak bakımından’ araştırır, ‘bütün var olanlar için ortak ilkeleri’ ortaya koymaya çalışır. Buna karşın hareket halindeki duyusal nesneleri konu alan birin- cisine yani doğa felsefesine (fizik) ‘ikinci felsefe’ denilebilir.1

Günümüzdeki eğilim metafizik ile ontoloji kavramları arasında bir ayrım yapmama yönündedir. Şayet bir ayrım yapılacaksa metafiziğin daha genel olduğunu, irade özgürlü- ğü gibi bazı temaların metafiziğin kapsamasına dâhil olma- sına rağmen ontolojinin dışında kaldıklarını söyleyebiliriz. Yani bu anlamda ontoloji metafiziğin bir alt dalıdır. Meta- fiziğin belli tarz felsefe yapmadan, esoterik felsefi konulara değin geniş bir kullanım alanının olduğunu da hatırlatmak gerekir.

1. L. Geldsetzer, *Metaphysik*, *Teil I einleitung, Antike Metaphysik*, *Düssel- dorf 2008, s. 21.*

*Ontoloji* veya v*arlık felsefesi* en genel biçimde varlığı, var olanı inceler. Varlık Grekçe ‘onto’nun karşılığı olduğu için bu disiplin o günden bu yana ‘ontoloji’ (onto=varlık, loji=bilim) diye adlandırılır oldu. Ancak bugün kavradığımız anlamda bir ayrım için 18. yüzyılı, Christian Wolff’u (1679–1754) bek- lemek gerekiyor. Wolff metafiziği ilkin *genel metafizik* ve *özel metafizik* diye iki bölüme ayırır. Genel metafiziği ‘ontoloji’ diye adlandırır. Özel metafiziği de üç alt dala ayırır: Fizik- sel evreni salt akılsal olarak inceleyen *Rasyonel Kozmoloji*, zihinsel sahayı inceleyen *Rasyonel Psikoloji* ve Tanrı ile dini inceleyen *Rasyonel Teoloji*. Lakin geçmişte klasik metafizi- ğin konusu olan rasyonel kozmoloji bugün ‘doğa bilimleri felsefesi’, rasyonel psikoloji ‘zihin felsefesi’, rasyonel teolo- ji ise ‘din felsefesi’ adı altında incelenmektedir.2 Metafiziğin alanının yukarıda da belirtildiği gibi, *varlık felsefesi*nden daha geniş olduğu kabul edilir. Ancak farklı bir açıdan ba- kıldığında konusunu ‘fizik ötesi varlıklar’ yani *Tanrı*, *ruh* ve *ölümden sonraki hayat* gibi olay yahut varlık alanları olarak belirleyen metafiziğin, varlık felsefesinden daha sınırlı bir problem sahasını içerdiğini de iddia etmek mümkündür. Bu bağlamda metafiziği fizik ötesi varlıklara, ontolojiyi ise doğal varlıklar sahasına yöneltme eğilimi doğar. Öte yandan bir ayrım yapmak gerekirse ontoloji, metafiziğin tek tek nesne ve olaylarla değil de, genel olarak varlık problemiyle ilgili dalı olarak anlaşılabilir.

Burada bir parantez açarak ontoloji veya metafiziğin ‘varlık bilimi’ olmasından ne anlamamız gerektiğine dair kısa bir de- ğerlendirme yapalım. Gerçekten ontolojiyi ‘varlık bilimi’ veya ‘varlık öğretisi’ diye tanımlayabiliriz. Ancak tüm diğer bilimler de bir şekilde varlığı incelediğine göre ontolojinin onlardan farkı nerede aranmalıdır? Öyle ya fizik, biyoloji, sosyoloji gibi bilimler de varlığı, var olanları konu edinmiyor mu? Tüm ya- ratıklar, cansız doğa, sosyal ve psikolojik süreçler, kurumlar da varlık/var olanlar sınıfına dâhil değil midir? Hatta tarihsel

1. M. E. Reicher, *einführung in die Ontologie*, Graz 2004, s. 3.

bilimler var olanla olmasa da ‘var olmuş olan’la, dolayısıyla yine de bir şekilde varlıkla ilgilidirler. Oysa tüm bu bilimler ontolojiden ayrıdırlar ve ontoloji de tüm bu bilimlerin bir top- lamı değildir. O zaman ontoloji var olanla tümüyle özel bir tarzda ilgileniyor demektir. Şayet böyle ise, ontolojinin ‘varlık öğretisi’ olduğunu söylemek pek de aydınlatıcı olmayacak- tır. Bu yüzden ontolojinin ‘varlık olmak bakımından varlığı’ araştıran bilimdir tarzındaki Aristotelesçi tanımına daha ya- kından bakmamız gerekecek. Bu tanımda da ontolojide var- lığın belli tarzda araştırıldığı vurgulanıyor, ancak tam olarak ‘varlık olmak bakımından varlığı’ araştırmak ne anlama geli- yor? Doğrusu bu tanım bir açıdan oldukça genel bir ifadedir ve aslında bize fazla bir şey söylemiyor. Ancak ‘varlık olmak bakımından varlık’ ontolojide, bir nesnenin tüm öteki nite- liklerini bir kenara koyup, yalnızca biricik bir niteliğini, yani ‘varlık’ niteliğini inceleme olarak da anlaşılabilir. Eğer böyle anlaşılırsa ontoloji kısaca ‘varlık öğretisi’ olur. O zaman geri- ye yalnızca var olanın ne tür bir nesne olduğunu belirlemek kalıyor. Gerçekte var olan şeyin nasıl bir nesne olduğunu be- lirtmek ontolojinin önemli konusudur. Ama bu açıklama da yetersizdir. Çünkü ontolojide, öteki niteliklerinden tümüyle bağımsız bir şekilde yalnızca nesnelerin yalın varlığıyla ilgi- lendiğimiz doğru değildir. Keza biz varlığın özel nitelikleriyle de ilgileniyoruz, örneğin bir nesnenin maddi olup olmadığıyla (“‘Felsefe Bölümü’ maddi bir nesne midir?” gibi) veya bir nes- nenin zorunlu olarak var olup olmadığıyla. Pek çok kişi me- sela Tanrı’nın ve matematiksel sayıların zorunlu olarak var olduğu ancak insanların zorunlu olarak var olmadığı gibi bir anlayışa sahiptir. Yahut bir nesne/kişi değiştiği halde hâlâ kendisi kalabilir mi? Hatta, “Neden ontoloji yalnızca var olan- la ilgileniyor da ‘var olmayan’la ilgilenmiyor?” tarzında soru ve itirazlar vardır.

Tüm bu sorular kuşkusuz ontolojinin alanına aittir an- cak ontolojiyle ilgili çok daha önemli sorunlar söz konusudur. Öncelikle ‘varlık’ veya ‘vardır’ deyimleriyle neyi kastediyoruz, daha doğrusu, ‘bir şeyin var olması” ne anlama geliyor? Bu

tür soruları aşağıdakiler takip ediyor: Evrende hareket mi, sükûnet mi, oluş mu hüküm sürmektedir? Değişen ve ha- reket eden nesnelerin arkasında yatan ilke veya varlık ne- dir? Esas olan çeşitlilik mi yoksa birlik midir? Varlık varsa ne şekilde vardır? Var olan şey, maddi olarak mı (doğa olayları gibi); manevi olarak mı (ahlaki, estetik, edebi, tarihi ve sosyal olaylar gibi); ruhsal ve ideal olarak mı (düşünme, kavrama veya matematiksel mantıksal sayı ve semboller gibi) yoksa canlı organizma olarak mı (bitki, hayvan ve insan gibi) vardır? Var olan veya var olabilen bütün bu şeyler arasında bir ilişki var mıdır varsa ne şekildedir? Var olanlar arasında bir sıra- düzen var mıdır, varsa hangileri ana kategorileri oluşturur? Kabul etmek gerekir ki, ontoloji hakkında sağlıklı bir yargıya ancak ontolojinin yukarıda bir kısmı belirtilen ana soruları- na, bunlara verilen cevaplara, ileri sürülen argüman ve karşı argümanlara vakıf olduğumuzda varabiliriz.

‘Varlık nedir?’ sorusu felsefi araştırmanın başlangıcında yer alır. Yani varlığa dair felsefi-bilimsel görüşler birdenbire ortaya çıkmamıştır. İlkin dinî ve mitolojik hikâyelerin varlı- ğın başlangıcı ve oluşumu hakkında bir açıklama getirdikle- rini, bunları Ozan ve Şamanların hikâyelerinin takip ettiğini görüyoruz. Hesiodos’un *Theogonia* (Tanrıların Soykütüğü) adlı eserinde felsefi düşüncenin izlerine rastlanır. Burada, *kaos*’tan *kosmos*’a geçişi; (Gaia= dişil ilke Toprak, Eros=eril ilkeyle birlikte) bütün var olanların kendisinden doğmuş ol- duğu *hiçliği*, esneyen boşluğu açıklama girişimi var. Aynı dö- nemde evrenin (*kosmos*) nasıl oluştuğu (*kosmogonia*) soru- suna paralel olarak, *insanın bu dünyadaki yeri ve amacı* ko- nusunda da sorgulamanın başladığını görüyoruz. İlkin Yedi Bilge (Thales, Pittakos, Solon vd.) bu türden etik sorulara ciddi cevaplar vermeye çalışıyor. Ancak Yunan doğa filozof- larının ilk evren taslaklarına ve insana dair açıklamalarına pek çok mitolojik öğeler karışmıştır. Örneğin Thales’te her şey sudan türemiştir ve yeryüzü de su üstünde okyanusta yüzmektedir. Burada adı geçen ‘Okyanus’ Yunan mitoloji-

sinde tanrılar ile insanların babasıdır. Suyun tanrısal bir ilke olarak her şeyi varetmesi yine mitolojik bir tasavvurdur. Fakat önemli olan dinî veya mitolojik bir tasavvurun alınıp felsefi bir bağlamda, insani tecrübe ve akıl temelinde yeni- den yapılandırılmasıdır.

Metafizik, var olan olarak Tanrı’yı konu edindiğinde teoloji de metafiziğin ana konularından birisi olur. Bir bakıma Aris- toteles varlığın ilahi bir mahiyete sahip olduğunu söyleyerek *ontoloji* ile *teolojiyi* özdeş kılmaya kalkıştı. Hatta Plotinus’tan Fârâbî ve Spinoza’ya kadar Tanrı yalnızca var olan bir şey değil aynı zamanda var olanların tümüdür. Her şeyin ilkesi, kaynağıdır. Yegâne gerçektir. Metafiziğin ne olduğu veya ol- ması gerektiği yönündeki tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Tüm bu açıklamalardan sonra metafiziğin ana problemleri şu başlıklar altında sınıflandırılabilir:

* *Arke sorunu*: Madde, güç, töz, ruh, atom, Tanrı, monad, tin, doğa vb.
* *Ontolojik problem*: Ruhçuluk, kimlik felsefesi.
* *Kozmolojik problem*: Mekanik evren anlayışı, teleolojik evren anlayışı, monizm (materyalizm, idealizm) ve plü- ralizm.
* *Meta-psikolojik problem*: Monizm, düalizm, kimlik öğre- tisi, paralelizm.
* *Teolojik problem*: Teizm, panteizm, panenteizm, ateizm.
* *Özgürlük sorunu*: Determinizm, indeterminizm.
  1. **‘Arkhe’ Sorunu**

İlk, ilke, başlangıç noktası, egemen, yargıç gibi anlamlara gelen Grekçe ‘arkhe’ terimi öncelikle İyonyalı doğa filozofla- rının araştırmalarında *çeşitliliğin*, *değişimin* temelinde yatan şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Doğa filozoflarında ‘evrenin baş- langıcında, kaynağında ne var?’ sorusu zamanla ‘her şeyin kökeninde bulunan şeyin nasıl bir yapıda olduğu’ sorusuna,

buradan da ‘varlığın ilke veya ilkelerinin neler olduğu’ tartış- masına yol açmıştır.3

Arke kavramı, varlıktan oluş’a geçişin aşamalarını, çoklu- ğun ve değişmenin nasıl vuku bulduğunu ve nihayet ilk mad- denin kendinden başka sebebi olmaması, yok olmaması, özce aynı kalması gibi açıklamaları içerir. Böylece arke bir yan- dan varlığın temeli, her tür hareket ve değişimin nedeni, bir yandan da bilginin ilkesi olarak düşünülen şeydir. Aristoteles *Metafizik*’in V. kitabında arke’yi bir şeyin ilk temeli; hareket ettiren, değişimi başlatan ilke veya yargıç; bilgi ve yargılama- nın dayanağı ilke anlamlarında kullanır.

*Arke-araştırması* bütün şeylerin ilk ve ana ilkesini bulma uğraşıdır. Sokrates-öncesi filozoflar arke temelli iddia ve öne- rileri çerçevesinde felsefede farklılaşırlar. Bu felsefi girişimde, felsefe ve bilim için hâlâ önem arz eden iki konu gündeme taşınır: 1) *İlk olan* ile *onu takip edenler*in (ondan türeyenlerin) *ayrımı*. Bu ayrım birçok kavram dâhilinde pek çok sahada kullanım bulur. Örneğin sebep-sonuç (*mantıksal*); neden-etki (*olgusal*), ilke-türev; varlık ve görünüş gibi. 2) Bu ayrıma bağlı olarak farklı olan şeylerin birliğini kavrama bir görev addedil- di. İlke ile ondan türeyenler arasındaki bu birlik arayışı veya birbirleriyle ilişkilendirilmesi çabası bütün açıklamaların ana modelini oluşturmaktadır. Açıklama, o günden bu yana, bü- tün bilimsel çalışmalar için, verili olan ilkeye veya nedene geri gitme (indirgeme-türetme) yahut verili bir nedenden sonuç veya etkilerin türetimi anlamına gelmektedir.

1. Dünyanın oluşumuna dair mitolojik öğretilere tüm toplumlarda rastlanır. Sümer asıllı *Babil Yaratılış Destanı’na* göre başlangıçta Tanrı Apsu (tatlı su) ve tanrıca Taimat (tuzlu su) vardır. Bunların sularının birbirlerine karışmasıyla tatlı ve tuzlu su (Fırat ve Dicle) oluşur. İlk Helen yazarlarını Aristoteles ilk teologlar olarak adlandırır. Çünkü onlara göre dünyanın meydana gelişi ile tanrıların oluşumu aynı şey demektir. Hesiodos’un *Theogonia*’sında (*İşler ve Günler*) varlığın oluşumu şöyle açıklanır: İlkin uçurum gibi açılan bir boşluk demek olan ‘khaos’ var oldu, sonra dişi varlık olan ‘ana toprak’ ile erkek yaratıcı tanrı ‘Eros’; bunları ise normal doğum ve ölümler takip etti. Bu *kosmogonileri* ahlaki içerikli ve bilge kişi- ler tarafından ortaya konulan özlü sözler takip eder.

Arke ile ondan türeyenler arasındaki ilişkiyi iki farklı bo- yutta (fenomenal ve aşkın) ele alabiliriz:

*Fenomenal Arke*

İlk boyut bizzat verili olanın seviyesinde gelişir veya feno- menal sahada açımlanır. Arke, çokluğun birliğidir. O zaman problem bu *bir*in çoklukta kanıtlanmasında kendini gösterir. Ve burada Miletli *doğa filozofları*nın araştırmaları göze çar- par. Thales’e göre su (akıcı ve nemli olan), Anaksimenes’e göre *hava* (gaz formunda olan); Herakleitos’a göre (parlak) *ateş*tir. Ateş bütün karşıtların birliği, içinde bütün karşıtla- rın eridiği birliktir. Bunların her biri ‘ön-verili olan’dır, tüm ötekiler gibi bir ‘fenomen’dir. Bu ilkenin öteki var olanlar için ilk veya neden olarak gösterilmesi, onun tüm öteki nesneler bazında her türden niceliksel yayılımın kaynağı olmasından, tüm öteki şeyler için taşıdığı önemden dolayıdır.

Keza ilk olan şey ile öteki şeyler arasındaki bu bağlan- tı daha sonraki fenomenlerin tüm sınıflandırılmalarının ana örneği olmuştur. Klasik modeller, Empedokles’in *dört temel öğesi* (toprak, su, hava, ateş aynı nitelikte arkeler olarak geçerli oluyor) ile Aristoteles’in *elementler öğretisi* bu bağlamda okunmalıdır. Bunun gelişimi Leukippos ile Demokritos’un atom öğretisine ve bu da modern ‘element- lerin periyodik sistemi’ne yani fiziğin parça elementlerinin alt-sınıflandırılması kuramına yol açmıştır. Bir diğer düz- lem, değişim ve hareketin karşılıklı *aşma* iddiasında ortaya çıkıyor. Karışım ve çözülme, büyüme ve yokolma burada *bi- r*in her şeyden meydana gelişinin aynı olgusal örnekleridir. Bu tarz bir arkeyi biz *fenomenal arke* diye adlandırıyoruz; çünkü o belirlenene tabi *belirli olan* olarak kalıyor. O sadece, mükemmel bir belirli olandır, bu şekilde de kanıtlanabilir- dir. O, bütün ötekiler gibi ve onları açıklamak zorunda olan bizzat bir *fenomendir*. Bu haliyle o, daha sonra geliştirilen tüm metafizik ilkelerin ve çelişkisiz kuramların temelinde yer alır.

*Aşkın Arke*

Buradan biz başka bir *arke-tip*i ayırt ediyoruz ve bunu da *transendent/aşkın-arke* diye adlandırıyoruz. Aşkın arke, ona dayalı açıklama yapılanlardan tümüyle farklıdır. O bizzat fe- nomen değildir ve o bu haliyle fenomenlerin ‘arkasında’ bulu- nan şeydir. Aynı zamanda o yetkin olan, kendinde olan, esas- lı olan ve fenomenal olandan farklı olandır; mutat olandan, alışıldık olandan ama aynı zamanda kendinde olmayandan (fenomenal olan), görünür veya hayali olandan ya da tümüyle hiç olandan da farklıdır. Aşkın olan arke *iki-dünya* öğretisini oluşturuyor ve sırlı olanı, gizli olanı, anlaşılmaz olanı bütün yönleriyle aşkın ile karışık olanı imliyor. Ancak aşkın arke fenomenal dünyayı aynı ölçüde büyülüyor, değersizleştiriyor ve potansiyel olarak yok ediyor.

Aşkın arkeye örnek olarak Anaksimandros’un *apeiron*u (tanımlanamaz, sınırsız, belirsiz, sonsuz olan) gösterilebilir. O, belirsiz olarak belirli olanın veya ‘tanımlanan’ın (feno- menlerin) nedeni veya kaynağıdır. Onu belirlemeye, kavra- maya, tanımaya yönelik her deneme, onu belirli ve sınırlı kılar ve fenomenlerde sınıflandırmaya tabi tutar.4 Bu şekil- de o fenomenal olmayan, o veya bu şekilde belirlen(e)meyen olarak kavranır. Böylece arke burada belirsiz, tanınamaz, ifade edilemez ve aynı zamanda ilk ve asli neden olarak me- tafizik tarihinde temel bir çelişkiye kaynaklık eder. Aşkın arkenin bu paradoksal belirsizliğin-belirliliği karakteri basit tarzda öteki iddiaları da gündeme taşır. Bu tarz bir arke ola- rak Herakleitos’un *logos*u, çokluğun, değişimin ‘arkasında- ki’ olarak, birbirlerine karşı duran fenomenlerin çatışması ve çelişkisi olarak, var olanların nedeni ve ilkesidir. Evren, karşıt şeylerin bitimsiz savaşına şahitlik eder. Ancak savaş olmasaydı, evrendeki varlıklar olmazdı. Bu yüzden savaş her şeyin babasıdır. Logos çokluğun birliğidir, hareketteki sükûnettir, düzensizlikteki düzendir: O her şey ve hiçbir şeydir.

1. Bk. Geldsetzer, 2008, s. 31.

Anaksagoras’ın *nus*’u da, ondan, ‘sonsuz olandır’ diye söz ediliyorsa bu özelliği taşır; ‘o, bütün şeylerin en şeffafı ve safı- dır’; ‘o, her şeydeki her tür bilgiyi içerir’; ‘o, hareket ve oluşun asli nedenidir’ vb. ifadelerde olduğu gibi. Burada biz felse- fedeki tüm Tanrı kavramlarının prototipini (ilk örnek) görü- yoruz. Arke, ‘mutlak’ (tümüyle farklı, kendisi için var olan, tinsel) ve aşkın ama aynı zamanda çoklukta kararlaştırılan ve içkin olarak kavranan şey diye anlaşılıyor.

Nihayet Pisagorcuların *sayı*’sı aşkın-arke olarak adlandı- rılabilir. O, Herakleitos’un *ateş*’inin ve Anaksogorasçı *nus*’un bütün belirlenimlerini taşıyor ama aynı zamanda Anaksi- mandrosçu *belirsiz olan*ın tam karşıtıdır yani mükemmel be- lirleyen ve bütün belirlenenlerin örnek ve modeli olan arke- dir. Bu arke üzerinden bütün Avrupa matematiği okunabilir; şeylerin mahiyeti sayısal ifadelerde veya geometrik resimlerde kavranmaya çalışılır. Eğer arke bütünüyle belirli olan ise, o zaman türetilen bundan farklı olarak belirsizdir, tanınmayan- dır, irrasyonel resttir, gerçekte hiç olandır, Platoncu idelerin ve sayı öğretisinin fenomenlere dair iddialarında olduğu gibi.

Parmenides, sonradan bütün Batı biliminin programında içerilmiş olan tüm bu motifleri ve kavramları, büyük bir sen- tez dâhilinde kavramaya çalıştı. Bu kavrayış onun ‘Düşünce ve varlık aynı şeydir’, şeklindeki ünlü vecizesinde ifadesini bulur. Varlık ile düşüncenin bu özdeşliği bir olan, hareketsiz olan, değişmez olan olarak belirlenir. Bunun temelinde yal- nızca aynı olan ve hep aynı kalan varlığın birlik olarak kavra- nabileceği anlayışı yatıyor. Ve tam tersi, düşünce varlığı an- cak birlik ve hep aynı kalan olarak hesaba katabilir. Bu özdeş olan ise arkedir. Ondan hareketle ve onun katılımıyla varlık- olmayan ve hiçlik ile düşünülemeyen çokluk ve hareket yani bütün duyusal algılananlar (fenomenler) dünyası açıklanır. Duyusal tecrübe sanıdır (doksa), hata ve yanlışlıktır. Çünkü o, varlık olarak sayılan bir *hiçliğe* yönelir. Bu şekilde varlık hiçliğin, hakikat hata ve yanlışlığın, düşünce duyusal algıla- manın, birlik çokluğun, sükûnet ve aynilik hareket ve değişi- min karşısında yer alır.

* 1. **Metafiziğin Tarihsel Gelişimi**

*Doğa Filozofları*

Şahsi tecrübe ve yaşantılarından hareket eden İyonyalı ilk doğa filozofları etraflarındaki varlıkların sürekli değişim ve hareketinden yola çıkarak, onların arkasında değişmeyen, sabit duran, onları harekete geçiren bir ilk neden veya sebep aramışlardır. Bu bağlamda ilkin Thales (640–550) değişen ve hareket eden her şeyin, hep aynı kalan *su*yun değişik bi- çimleri ve görüntüleri olduğunu iddia etti. Anaksimandros’a (610–545) gelince, o çok çeşitli hatta çoğu kez birbirine zıt olan şeyler ‘su’ gibi belli ve sınırlı özelliklere sahip olan bir şeyden çıkamayacağı düşüncesinden hareketle her şeyin ilke- si olarak, her tür farklılıkları içinde barındıracak olan bir ilke arayışına girişti ve buna ‘sınırsız ve sonsuz’ anlamına gelen *apeiron* adını verdi. Anaksimenes (550–495), Thales’in yolun- dan giderek arkeyi *hava* olarak belirledi.

Milet’in bilinen en ünlü filozofu olan Herakleitos’a (544– 584) geldiğimizde varlık anlayışında köklü bir değişimle kar- şılaşırız. *Değişim’*i, *oluş*u bütün varlığa yayan Herakleitos, evrende her şeyin sürekli bir akış, değişim ve dönüşüm içeri- sinde olduğunu, değişmeyen tek şeyin, değişmenin kendisine göre hareket ettiği *temel yasa* olduğunu söyledi. O sonsuz akışın, değişimin arkasındaki birliği, ‘karşıtların birliğini’, birlik içindeki düzeni aradı.

Herakleitos’un en büyük muhalifi Parmenides (540–470) ise değişen, hareket eden şeyin gerçekten var olduğunu söy- lemek bir çelişkidir diyerek, ‘varlık vardır, var olmayan var değildir’ sonucuna erişti. Çokluk ve değişim tümüyle bir yanılgıdır. Gerçek varlık yani ‘Bir olan’, sonradan meydana gelmez, ortadan kaldırılamaz ve bölünemezdir. Yine İyonyalı düşünürlerden olup Elea Okulu’nun bir üyesi olan Ksenop- hanes (570-470), metafiziğin konuları arasına *Tanrı* sorunu- nu da dâhil ederek, Tanrı’nın hiçbir şekilde değişmez, ha- reket etmez, öncesiz, sonrasız ve sabit olduğunu savundu.

Atomcular ise Herakleitos’un *oluş*unu reddediyorlardı ama evrendeki değişme ve hareketi açıklamak için arkenin (atom- ların) sayısını çoğaltmaktan ve oluşu bu çok sayıdaki varlık- ların birbirleriyle birleşmesi ve ayrılması olarak tanımlamak- tan başka çareleri kalmadı.5 Kısaca Miletli filozofların varlık anlayışına göre etrafımızdaki çeşitli ve farklı eşyalar aslında aynı ana-maddenin değişik görünüşleridir. Yani *çokluk* as- lında *birliktir*.

*Sokrates-öncesi düşünürler* felsefede en zor olan şey ile felsefeye başladı: İlkeleri bulma ve belirleme, her şeyin ilk- nedenlerini ortaya koymaya yönelik arke’nin araştırılmasıyla. Muhtemelen bu onlara mümkün görünüyordu, çünkü onla- rın ilkelere dair önerileri, birçok eski nesil filozofların sözlü felsefesinde dile getirilmişti ama biz bunlardan haberdar de- ğiliz. Onların felsefesi bütünüyle metafiziktir ve onların meta- fiziği, daha sonra farklı disiplinler ve bilimler tarafından orta- ya konulan her şeyi kapsar.6

*Demokritos (MÖ 460–370)*

Abderalı Demokritos, Parmenidesçi varlık ve yokluk öğre- tisinden, *doluluk* ve *boşluk* şeklinde düalistik bir arke öğretisi geliştirdi. Varlığın birliği, atomlar diye adlandırılan ‘bölüne- mez’ elementlerin sonsuz çokluğu şeklinde bölümleniyor/ parçalanıyordu. Demokritos ebedî olanın doğasında sayıca sınırsız küçük tözler bulunduğunu düşünüyor, sonra bun- lara bir şey daha ekliyordu: Büyüklük bakımından sınırsız olan *uzay*. Uzayı, ‘boşluk’, ‘hiçlik’ ve ‘sonsuzluk’ isimleriyle anıyor, tözlerin her birine ise ‘şey’, ‘kütleli’ ve ‘varlık’ diyordu. Tözler o kadar küçüktür ki, onları algılama veya kavramada güçlük çekeriz. Onlara her tür şekli, her tür biçimi, büyüklük ve küçüklüğü atfederiz.

Aristoteles *Fizik*’inde (III, 4. 203 a 33) Demokritos’un bir- lik yönünü vurguluyor: “Demokrit, hiçbir atomun ötekinden meydana gelmediğini iddia ediyor. Ancak buna rağmen bü-

1. Bk. A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi III*, İstanbul 2011, s.120.
2. Bk. Geldsetzer, 2008, s. 30

tünün ortak tözü arkedir; yalnızca tek tek şeyler büyüklük ve yapılarına göre ayrılıyorlar”. Ancak onların nitelikleri du- rum, yapı, düzen olarak; sayıları ise sonsuz olarak verilidir onların büyüklükleri de bizim duyularımız tarafından algı- lanamayacak tarzda çeşitlidir. Burada Parmenidesçi bakış açısıyla tekrar karşılaşıyoruz, yani onların yalnızca düşü- nülebileceği, buna karşın duyusal olarak algılanamayacak- ları kabulüyle. Yine atomların doğaları itibariyle hareketsiz oldukları kabulü Parmenidesçi etkinin bir devamıdır. İlkin Epikürosçu öğreti ile atomlara hareket özelliği yüklendi. De- mokritos hareketi bir ‘darbe’ aracılığıyla mümkün kılıyor gi- bidir. Aristoteles ise bunu Demokritos’tan alınan *boşluk* kav- ramına dayandırdı.

İkinci arke *boşluk*tur. O, aynı zamanda varlık-olmayan, ince veya şeffaf, belirsiz veya sonsuz olan (Anaksimandros’un *apeiron*u) olarak gösterilir. Onun, sıkça yorumlandığı gibi, ‘boş bir mekân’ olarak değerlendirilip değerlendirilemeyece- ği açık bir soru olarak kalıyor. Çünkü bariz bir şekilde ko- num, yapı ve düzen dâhilinde atomlar ‘belirli’ bir mekâna işaret ederler. Bu Greklerin genel kavrayışına da uygundur. Demokritos’a göre, “bir-şey kadar hiç-bir şey de vardır –(Kos- mosun kuruluşunda) bütünden her çeşit atom şekillerinden kurulmuş bir kasırga ayrıldı. –Bu sırada atomlar çepeçevre serpildiler.” Burada çoğu nesne (genelde Parmenidesçi örneğe uygun olarak) sadece yalın görüntüdür. “Hep kullanılagelen konuşma tarzına göre renk, tatlı, acı vardır; gerçekteyse var- olan atomlarla boşluktur”.7

Demokritos söz konusu olduğunda dile getirilen iki kav- ram olan *tesadüf* ve *zorunluluk* gerçekte onda bir problem değildir. İlkin Stoalılar ve Epiküros bunları felsefe tarihinde gündeme taşıdılar. Demokritos, Parmenidesçi duyusal olan ve düşünsel olan ayrımını ve böylece de ‘ruhsal yeti’ deyimini tekrar sentezledi. Klasik Grek felsefesi ilkin Platon ve Aristo- teles ile disipliner bir yapıya kavuşur.

1. W. Kranz, *Antik Felsefe*, çev. S. Y. Baydur, İstanbul 1984, s. 170.

*Platon (427–347)*

Doğa felsefecileri arkeyi ‘su’, ‘hava’ ve ‘ateş’ gibi maddi bir şey olarak düşündüler, daha sonraları bunu ‘apeiron’, ‘nus’ ve ‘logos’ diye soyut ve maddi olmayan bir şey olarak algıladı- lar; Herakleitos onu ‘oluş ve değişim’ niteliğine büründürdü; Parmenides ise ‘Bir’ veya ‘sabit bir şey’ olarak gördü. Platon varlığı iki farklı alana taşıyarak sorunu çözmeye çalıştı. Ona göre gerçek olan yalnızca *idealar*dır. Öz, yalın olan, temel, ge- nel ve en güzel biçim olarak adlandırdığı *idea*yı o, her tür nesneye atfetmiştir; yani her tür varlık için bir idea vardır. İdealar varlıkların ortak nitelikleri değil bizzat gerçekliktir.

Platon, Parmenides’in varlığa ilişkin ana düşüncelerine, Sokrates’in kültürel ve ahlaki değerlerin varlığı ve evrenselliği anlayışını ilave edip buradan *idealar* öğretisine erişir. Böy- lece Platon’da sonradan metafizik diye adlandırılacak alanın yerinde *idealar öğretisi* yer alır, yani bütün varlıkların ve bil- ginin ve bütün doğru eylemlerin arkesi olarak *iyi idesi*nin en yüksek ve en son yeri bulunur.

İdealar öğretisi için Parmenides’in varlık ve düşüncenin birliği temel ilkesi geçerlidir. İdealar öğretisinin yanında ma- tematik, *ön-bilgi* olarak yer alır. Bu basit ve yalın olarak kav- ranılan matematiksel idelerle ilgili olandır. Doğa bilimleri ma- tematiksel idelerin kullanımına dayanırlar; doğanın hareket ve çeşitlilik içindeki ‘görüntülerini’ araştırırlar.

Platon’un idealar öğretisinde biz bütün idealist metafiziğin asli modelini buluruz. O, Parmenidesçi ‘varlık ve düşünce- nin özdeşliği’ ilkesinden hareket ederek, bu birliği münferit idelerin çokluğuyla açımlar ve bunu da kavramsal ve mate- matiksel bir yapıda yorumlar. Bunların arkesi ve en yüksek kavramsal birliği ‘en yüksek iyi’ idesidir.

Çokluğun en yüksek ideden, paydaşlarından (matheksis) ortaya çıkması (Demokritos’ta olduğu gibi), bu öğretinin en zayıf noktasıdır. Bu ilkin Aristotelesçi formel mantığın kav- ramlarının soyutlamalı bağlamları aracılığıyla veya Yeni- Platoncu ‘südur’ teorisinin oluş ve ortaya çıkma bağlamla-

rı çerçevesinde çözümlenmeye çalışılır. Platon’da ‘teleolojik’ veya amaçsal bağlam temel motif olmalıdır. İyi, ilk etapta bü- tün bilgi edinmenin, çabanın, tutumun, eylemin, yaratmanın hedefidir; o bütün tali amaçlar ve araçların birliğidir. Sokra- tesçi ‘etik entelektüalizm’e göre bilgi ve anlayış, iyiyi hakikat olarak tesis için amaç-araç bağlantısı temelinde yürür. Ve or- tak Grek güzellik anlayışına göre bu ‘iyi’ ve ‘doğru’ Platon’da ‘güzel’ olarak taçlanır.

Buradan hareketle arke, varlık ve hakikatin, bilgi ve eyle- min, aynı zamanda yaratmanın bir birliği olarak tesis edilir. Platon ve bütün Yeni-Platoncular için *Güneş* çokluğun bir- liğinin sembolüdür. (*Devlet*’teki ‘Güneş metaforu’na bakınız, 508 a- 509 b). Bunun bütün ‘ışık metafiziği’nde, Descartes’ın ‘açık ve seçik ideleri’nde ve ‘Aydınlanma’ düşüncesinde etki- leri görülebilir.

Bu düşünce tarzı *yokluk* için de bir açıklama getirir. Işığın olduğu yerde karanlık da vardır. Bu, ışığın kaynağıyla arası- na mesafe koyar. Yokluk karanlık gibidir: Işığın, yani varlığın yokluğu, iyiden uzaklaşma hakikatin ifade edilebilirlik olarak sınır noktasıdır. Bu şekilde yokluk Platon’da bir arke değil aksine bir türetimdir.

Platoncu fenomen, aynı şekilde doğal fenomenler veya du- yusal nesneler için önemli bir tespittir. Onlar bu anlamda önemsizdir, idealar varlıklardan çok uzak mesafede oldukla- rından gölgedirler (*Mağara* metaforunda olduğu gibi) ama aynı zamanda asli varlıklarından pay almak durumundadırlar.

Bu arke-öğretisinin epistemolojik açılımı bizi tekrar Par- menidesçi düşünce ve duyusallık ayrımına vardırır. Yalnızca düşünce ‘ideal temaşada/seyirde’ ideaların varlığını kavra- yabilir. Buna karşın duyusal bakış fenomenlere yönelir. Bu- radan düşünce ile duyusallık arasındaki ilişki de belirlenir: Duyusal algı yalnızca ‘doğurucu’ idesel seyrin yeniden hatır- lanması için bir vesile ve nedendir. İdeleri tanımak her şey- den önce onların sayı ve yapılarını anlamaktır. Platoncu doğa açıklaması böylece (Pisagorcularda olduğu gibi) matematik-

geometrik bir kavrayıştır (bk. *Timaios* ve *Devlet* diyalogları). Batı felsefesinde bu gelenek esaslı olarak, düşüncenin duyu- sal görüden ve bütün görüsellikten farklı ve daha üstün bir yapıya sahip olduğu şeklinde kök salmıştır.

Platon’un *hatırlama* kuramı hafızada idelerle temasın en yüksek şekilde canlandırılmış bir resmi gibidir. O, unutmayı ve tekrar hatırlamayı, yeniden hatırlamanın göz-açma dene- yimini duyusal tecrübenin hatırlanan resimlerle özdeşleştiril- me yöntemini tasvir eder. Bu muhtemelen Hint Felsefesi’nde ve Homerik ifadelerde yer bulan, mitolojik tasvirlerdeki akış- tır; ruhun doğum öncesi varlığıdır. Eğer ideler ‘hafızada’ ise ve hafıza geçmişteki anıları güncelleştirme işlevi görüyorsa, Platoncu ideler ontolojik açıdan bakıldığında geçmişin gelece- ğe taşınması, şimdide etkin kılınmasıdır.

*Aristoteles (384–322)*

Aristoteles, ‘ilk felsefe’ ve ‘ilahi bilim’ (teolojik episteme) olarak disipliner metafiziğin kurucusudur ve o bunu ‘varlık olarak varlığın bilimi’ diye tanımlar. Onun öğrencileri bu di- sipline, doğal şeylerden sonra gelen (*meta ta physica*) anla- mında ‘Metafizik’ adı verdiler. Aristoteles ilkin bilimleri *teo- rik* (temaşaya dair), *poetik* (üretmeye dair) ve *pratik* (eyleme dair) diye üçe ayırır. Teorik bilimler dâhilinde başlıca üç bi- lim kabul eder: *matematik* (değişmeyen ancak tözsel bir var- lığa sahip olmayan), *fizik* (tözsel bir varlığa sahip olan ancak değişen), *ilk felsefe -metafizik* veya *teoloji-* (hem tözsel olan hem de değişmeyen). İlk felsefe (metafizik), varlık olarak var- lığı, ‘bütün var olan şeylerde ortak olan bir kavram’ olarak ele alıp inceler. Öte yandan en mükemmel, en tam anlamda varlık Tanrı olduğundan ilk felsefenin en üstün halkasını *te- oloji* oluşturur. Aristoteles, mantığı (*analitik*) bizzat bilim ola- rak değil, bütün bilimler için bir ‘araç’ (organan) olarak görür. Genel olarak Aristoteles’in metafiziğinin 1) varlığın nedenleri ve ilkelerini, 2) varlığın oluşumunu, 3) madde-form ilişkisini,

4) Tanrı, evrenin başlangıcı-sonu ve ölümsüzlük meselelerini ele alıp incelediğini söyleyebiliriz.

Aristoteles, Platon’un varlığın özü itibariyle değişmez ve ebedi olduğu görüşünü kabul eder. Fakat Platon’un asıl ilgisi matematiksel olana yönelik olmasına karşın Aristoteles’inki doğayadır. Platon’un idealar öğretisi doğadaki hareket ve olu- şu açıklamada yetersiz kalır, adeta değişimin değil, ‘değiş- memenin ilkeleri’ olarak ortaya konulurlar. Öyle bir modele ihtiyaç duyuluyordu ki, o hem gerçek anlamda varlığı hem de gerçek anlamda değişmeyi açıklayabilsin.

Aristoteles, Platon’un idealar düzenini ‘teorik bilimlerin’ gruplandırılmasında kullanır. Bunlar *felsefe* (yani metafizik, teoloji ve varlık olarak varlığın bilimi olarak tanımlanan), *ma- tematik* ve *fizik* (doğa) bilimleridir. *Teorik bilimlerin* yanında eylem ve üretimin/yaratımın (etik, politika, eylem öğretisi olarak ekonomi, aynı şekilde el sanatları, teknik ve sanatsal üretimin ürünü olan poetik) *pratik bilimleri* vardır.

Burada önemli olan metafiziğin ilk kez özel bir teorik bilim olarak felsefenin zirvesine konulmasıdır. O en önemli konu- lardan ve bütün öteki önemli şeylerin *ilk sebepler*inden söz eder. Bu metafizik, ‘tanrısal bir bilim’ (teolojik bilgi) veya ‘ilahi olanın bilimi’ (daha sonra teoloji fakültesi olarak belirlendi- ği gibi) olarak gösterilir. Önemli olan onun alanını varlığın ilk nedenleriyle, ‘varlık olarak varlıkla’ (*on he on*) sınırlandır- masıydı, çünkü bu sonradan metafiziği sürekli olarak onto- lojiyle özdeşleştirme sorununu doğurdu. Bu ise Aristoteles- çilerin Sokrates-öncesi düşünürlerin arkasında kalması idi. Sokrates-öncesi düşünürler bilginin ve eylemin ilk nedenleri- ni henüz ayırt etmemişlerdi. İlk bilgi sebepleri olarak Aristo- teles kendinden önce üzerine yoğunlaşılan formel mantıktan söz eder, ancak bunu o bilim olarak değil yalnızca bilimlerin aracı/aleti (*organon*) olarak görür.

Aristoteles münferit (bireysel) ve tekil (özel) olanı Platon’un idealar kuramı ile ilişkilendirir. O, münferit ve tekil olanı ‘töz’ olarak adlandırır ve bunu ‘olmuş ve olacak olan’ diye tanım- lar. Varlık, farklı şekillerde dile getirilmiş olan bütün katego- rilerin en yüksek formudur. En üstün form olan varlığa uy- gun olarak o biricik ve en üstün hareket ettiren neden olma-

lıdır. O, tanım gereği bizzat hareket etmemelidir. Bu ‘hareket etmeyen hareket ettirici’ ise *Tanrı’*dır.

Aristoteles için tek tek nesneler hem madde hem de form olarak vardır. Bunlar bir ve aynı gerçekliğin iki ayrı yönüdür. Gerçek varlık tümeldir ve tümelin bilgisi de *kavramla* elde edi- lir. Platon’un idealar öğretisi Aristoteles’e göre *öz* ile *görünü- şü*, *varlık* ile *oluşu* birbirinden ayırıp koparmıştır. Oysa ide- alar dünyası duyulur dünyanın içerisindedir. Gerçek varlık fenomenlerin içinde gelişen özdür. *Öz*, hep oluş içinde olan varlıktır. Gelişme (oluş-*genesis*) madde ile form arasındaki bir ilgidir. Fenomenler dünyasındaki her şey form kazanmış mad- dedir. Bu yönüyle oluş, salt olabilirliğin form sebebiyle ger- çekliğe geçmesi olayıdır. Genel (idea-form), ancak özelin içinde geçeklik kazanır; özel de, genel, kendisinde gerçekleştiği için vardır. Bizim kavramda bildiğimiz varlık bu genel özlerdir. Öz, görünüşlerinde form sayesinde kendi olanağını gerçekleştir; bu gerçekleşme olayı harekettir. Böylece varlık oluşta mey- dana gelmiş bir şeydir. Ancak oluş Demokritos’ta olduğu gibi mekanik değil ereksel (amaçsal)dir. Oluş veya varlığın ger- çekleşimi için maddi, formel, etkin ve final (amaçsal) neden- lere ihtiyaç duyulur. Doğal varlıklar için bu nedenler formel ve maddi olmak üzere ikiye indirgenir. Daha aşağıdakilere göre form olan, daha yukarıdaki varlıklara göre madde olur. Varlığın bu sıralanışında en altta (bir olanak olarak ‘salt/ilk madde’yi bir kenara koyarsak) ‘cansız doğa’, bunun üstünde de ‘canlı doğa’ evreni yer alır, en üstte ise ‘salt form’ bulunur. Salt form, maddeye ihtiyaç duymayan en yüksek gerçekliktir. O, ilk hareket ettirici, salt edim, salt düşünme veya Tanrı’dır.

*epikürcülük (epikürosçuluk)*

Epiküros (341–270)’un inşa ettiği metafizik Demokritosçu- luğun devamı gibidir. Atomlar onda, bütün görünen şeylerin birleşimi ve ayrışımını içeren biricik arke olarak geçerlidir. Bununla birlikte Epikürosçular atomların saf bedensel doğa- sından söz ederler. Buna uygun olarak “bütün tinsel olanlar yalnızca bedensel olan atom yapılarının bir birleşim ilişkisi- dir” diye ‘psikolojik’ bir açıklama yaparlar.

Elementlerin bütün karışımlar ve ayrımları *tesadüfi* ve *kendiliğindendir*. Bilim yalnızca, her şeyin atomlardan na- sıl meydana geldiğinin tespiti ve tasviridir. Epikürosçuluk olumsal veya indeterministtir, yani Epiküros doğada mutlak bir mekanik zorunluluk olduğu düşüncesini kabul etmez. Aristoteles’ten alma ‘doğal hareket’ ve ‘rastlantı’ kavramlarını sistemine dâhil eder. Atomlar yukarıdan aşağıya doğru dü- şerken nedensiz olarak *sapma* gösterirler. Onun kabul ettiği bu doğal olumsallığın etik boyutu *etik özgürlük*tür. İnsani ha- yatta da etik eylem için herhangi bir nedensel etki veya motif söz konusu değildir. Özgürlük burada nedensiz ve motifsiz karardır ki sonradan bu *isteme özgürlüğü* olarak adlandırı- lacak.

Atomculuk doğa kavrayışında ‘bireycilik’e uygun bir tavır takınıyor, etik ve sosyal felsefede olduğu gibi. Zorunluluk ve kapsayıcı bir ilişki olmadığı için birey, etrafındaki her tür bi- reyle her tür ilişki tesis edebilir. Bunun için Empedoklesçi *sempati* ve *antipati* kavramları rol oynuyor. Dar gruplardaki dostluk ve birliktelik; bu Epiküros’un dostlarıyla felsefi soh- betleri yaptığı ‘Epiküros Bahçesi’dir aynı zamanda; toplumsal atomlar arasındaki ilk sürekli ‘moleküler’ bağlantı. Dostların erkek, kadın, köle hür olmasının bir önemi yoktur. Epiküros’a göre felsefenin asıl amacı bireyin mutluluğunu sağlayan imkân ve araçların araştırılmasıdır. Doğa araştırması (fizik) ve doğru bilgi (mantık), doğru eylemi yani neyi yapıp neden uzak kalınması gerektiğini bildiren ahlak öğretisine giriş ola- rak düşünülür. Bunun için yapılması gerekenlerin başında insanı kader kaygısı ve ölüm korkusundan kurtarmaktır. Epiküros hayatın amacını ‘haz’ olarak belirlerken daha çok o, ‘acıdan kurtulmuş olmayı’ kastediyor. Yani haz onda, vücudu ıstıraptan, ruhu huzursuzluktan korumak şeklinde dolaylı (negatif) bir niteliğe sahiptir.

*Stoacılık*

Stoa Okulu, Kıbrıs Larnakalı Zenon (336–264) tarafından Atina’da güzel sütunlarıyla ünlü bir binada kuruldu. Stoa- cılar da Demokritosçu atomculuktan hareket ederler, ancak

ontolojilerine Herakleitosçu öğeler ile (*ateş* arkesi ve *logos* an- layışı) Anaksagoras’ın *nus* öğretisini de dâhil ederler. Öğretile- ri esas itibarıyla *eklektik* (seçmeci) ve *sinkretik*tir (bağdaşmaz bütün). Sistemlerine Aristotelesçi bilim kuramı ve mantık çok yönlü olarak entegre edilmiştir. Keza Platonculuk ve Yeni- Platonculuk ile de bağları mevcuttur. Tanrı veya Doğanın özü *ateş*tir. Evrendeki *oluş* kesin bir tarzda Tanrı tarafından be- lirlenmiştir. Tek tek olayların ve davranışların bu belirlenimi *kader*dir. *Bilgelik* erdemli olmayı, erdemli olmak da *doğaya uygun yaşamayı* gerektirir.

Felsefeyi ilkin, *mantık*, *fizik* (metafizik) ve e*t*ik diye üç bö- lüme ayıranın Zenon olduğu söylenir. Sokrates ve Kinik öğre- tiden etkilenen Zenon’da asıl önemli olan etiktir. Dolayısıyla fizik ve mantık etiği temellendirmek ve desteklemek içindir.

Her şeyi açıklayan *arke* de burada *atom*dur. Ancak Epiküros’tan ayrı olarak o ruhsal olanı da içerir. En şef- faf en ince atomlar tinsel olanı oluştururlar. Tinsel olan, Anaksagoras’taki *nus* gibi, ‘her şeyi bilir ve yönetir’, bu şe- kilde o Stoacılığın ruhsal atomu olur. Tinsel olan, ‘akılsal öz olarak’ tüm öteki atomsal bileşimlere ayrılır, özellikle canlı varlıklara. Düalist ve idealist yaklaşımlara karşı Stoacıların metafiziği monist ve materyalist bir niteliktedir. İlk madde ni- celiksel olarak değişmezdir. Herakleitosçu ateş öğretisinden hareketle dünyanın bütününde içkin olarak bulunan katı bir yasallığı (gerekirlilik) savunurlar. İçten etki eden bu belirleyi- ci kuvvete logos, nous, ruh, zorunluluk, yasallık, kader veya Tanrı derler. Tanrı veya Doğa’nın özü ateştir (panteizm). Tek tek varlıkların ve davranışların bu rasyonel olarak bu önce- den belirlenişi *kader*dir.

Stoacılığın temelinde *insan* yer alır; o aynı zamanda evre- nin de merkezidir. O, hem ruh hem de beden varlığı olarak atomların yetkin karışımıdır, bu şekilde insan, *büyük kozmo- sun* sembolik modeli olarak *küçük bir kosmos* şeklinde ge- nelleştirilir. İnsan, kendi bedeninde ölü maddeyi, bitkileri ve hayvani varlıkları, ruhunda ise tanrısal soluğu (*pneuma)* içe- rir. Bu insan kendi bedensel yapısına göre münferit ve tikel,

kendi ruhsal ve akılsal yönüne göre genel ve biraz tanrısaldır. Böylece insan tümel aklın bir bölümü olur. Bütün bunlar onu öteki insanlarla ve yaratıklarla ilişkilendirir. Ahlaki ideal de bu geneli tikelde inşa etme ve geliştirmektir.

Böyle bir insan *birey* değildir. İnsan esaslı olarak ‘şahıs’tır (tiyatro kaskı). Şahıs/kişi olarak insan toplumsaldır ve ge- nel bir akıl varlığıdır ve onun işlevi ve rolü toplum dâhilinde karakterize edilir. Ancak kişiliğin tanımlaması esaslı olarak hukuksaldır. İnsani olaylar sahasında da gerekircilik (*deter- minizm*) hakimdir. Bu yüzden *özgürlük* bir yanılsamadır. Etik ve hukuk Stoacılıkta birleşir. *Doğal haklar* aynı zamanda etik maksimlerin de kanonu, ilkesidir. Aklın karşıtı olarak özel- likle tutkular ve itkiler geçerlidir, bunlar ruhun hastalıkları olarak kabul edilirler. Kynik (Kinik) felsefenin çıkış noktası olarak alan ‘Stoacı Bilgelik’ ideal olarak tutkuları akla tabi kılarak özgürleşmeyi amaçlar ve bunu da ‘akla, doğaya uygun bir yaşam’da bulur. Duygu ve tutkularına karşı sürekli mü- cadele esastır. Mutluluğa ancak arzu ve isteklerimizi aştığı- mızda, ruhumuzu tutkularımızdan kurtardığımızda (*apathia*) erişebiliriz. Bütün insanların birlikte dayanışma içinde oldu- ğunu içeren ‘Dünya vatandaşlığı’ idesi ve ‘genel insan hakları’ ve insanlar ile hukukçuların ‘temel eşitliği’ savunuldu. *Öde- vini yapma* ve *sorumluluğunu yerine getirme* toplumsal bazda anlaşılan ahlaki değerlerdir.

Stoacıların bilimsel dünya görüşleri, materyalist ve pan- teist yaklaşımları, ödevci ve evrenselci bakış açıları sonraki dönemlerde hep etkili olmuştur.

*Platonculuk ve Yeni-Platonculuk*

Platon’un akademisi eğitim ve araştırmanın örneği olarak işlev gördü ve 529 yılına kadar Atina da varlığını devam ettir- di. Daha çok Yeni-Platonculuk Yahudiler, Persler, Araplar ve sonrasında Romalılar tarafından Yakın-doğu ve Karadeniz’e komşu ülkelerinin kültür ideolojisi olarak üretildi. Keza onun Hint-Upanişad düşüncesine paralelliğini de görmemezlik- ten gelemeyiz. Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık Yeni-

Platonculukta ortak bir teolojik-metafiziksel temel buldular. Eski akademinin Platonculuğu Platon’un eserleri üzerine bina edildi. Onun büyük öğrencisi Aristoteles üzerinden de- vam etti. Bu bağlamda Platon ile Aristoteles arasındaki fark idealizm ve realizm olarak okunabilir.

Aristoteles’in eserleri Platonunkilerin yorumlanması, bi- limselleştirilmesi olarak okunabilir. Bu sonradan Stoacılar tarafından da tekrar gözden geçirildi. Onlar *mantığı* (bilgi ku- ramı dâhilinde) teorik bilim olarak, doğa bilimlerinin ve dav- ranış bilimlerinin yanında aynı konuma yerleştirdi. Metafiziği de ağırlıklı olarak *bilgi öğretisi* olarak değerlendirdiler.

Plotinus (205-270) her tür materyalizme kaşı çıkar. Asıl gerçek onun için salt tinsel, ruhsal niteliktedir. Plotinus’un varlık hiyerarşisinde her şey *Bir* (İlk Neden)’den türemiştir, taşmıştır. Varlığın özünde etkin olma, bir şey olma, gerçekleş- me eğilimi vardır. *Bir*, ışık ve sıcaklık yayan Güneş’e benzer. En yüksek, salt iyi olan Bir’den önce *Nous* (düşünen evren) türer; bunu *evrensel Ruh* takip eder; bundan da etkiyen ve kendiliğindenliğe sahip olan *bireysel ruhlar* türer. En son ba- samakta ise *beden* veya *cisimler* dünyası yer alır.

*Orta Çağ felsefesi* 14. yüzyılın Yüksek-Skolâstiğine değin ağırlıklı olarak Yeni-Platoncu bir istikamete sahipti. Bu dö- nemde üniversitelerdeki öğretim sistemi Platoncu eğitim il- kelerinin etkisine tabiydi. İdeler öğretisi felsefe fakültelerinin *üçlü-bilimleri*ni (trivium) gramer, retorik ve mantık oluşturur- ken; matematik (aritmetik ve geometri olarak), müzik (harmo- ni öğretisi) ve astronomi *dörtlü-bilimleri* (quadrivium) meyda- na getiriyordu.

Orta Çağ boyunca hüküm süren tartışmalardan biri de ‘tü- meller sorunu’dur. İnsan zihninden bağımsız olarak var olan varlıklar tümel bir biçimde mi, yoksa tekil ve tikellerle birlikte mi vardırlar? *(Katı) realizm*, zihnimizin dışında gerçekten tü- mel varlıkların olduğuna (Platon) ve tümellerin nesnelerden önce geldiğine inanır (Anselm). *Konseptüalizm’e* (kavramcılık) göre, tümeller zihnimizden bağımsız olarak değil de onlarla

birlikte, onların içinde vardırlar (Aristoteles). Realizmin bir başka türünde tümeller nesnelerin içinde yer alırlar (Abe- lardus, Albertus Magnus, Aquinolu Thomas). *Nominalizm*’e (adcılık) göre ise tümeller nesnelerden sonradır ve tümeller yalnızca bizim nesnelere yüklediğimiz bir ad’dan ibarettir (Ockhamlı William).

Tümeller çatışması bütün Orta Çağ boyunca sürmüş ve bu çağın sonlarına doğru önde gelen İngiliz adcılarından Occamlı William’ın etkisiyle adcıların lehine sonuçlanmıştır. Bu ne an- lama gelmektedir? Gerçekten var olanlar, adcıların dedikleri gibi, tümeller değil de tikeller olduğuna ve tümeller, birbirleri- ne benzeyen tikelleri gösteren işaretlerden başka bir şey olma- dıklarına göre, bilgi arayışı tikellere, yani şu tek tek bireylere yönelmeli ve onlardan yola çıkarak geliştirilmelidir. Tikellerin bilgisine ulaşmanın tek yolu ise *gözlem* ve *deney* yapmaktır. Böylece gözlem ve deney yöntemi adcılar sayesinde güvenilir bilginin bir aracı hâline getirilmiş veya başka bir deyişle sağ- lam bir felsefî zemine oturtulmuştur. Bilgi arayışında yöntem olarak gözlem ve deneyin güçlü bir biçimde gündeme gelişi ve yaygınlaşması, doğa bilimlerinin doğuşunu hızlandırdı. Ayrı- ca adcılık Orta Çağ’da hüküm süren akıl-inanç çatışmasının veya başka bir biçimde ifade edersek bilim-din ve felsefe-din çatışmalarının giderilmesi için en uygun çözümün, bunların yollarının birbirlerinden ayrılması olduğu sonucuna vararak akıl-inanç uzlaşmasının epistemolojik temellerini atmıştır.

Felsefi fakülteler (üçlü sözel bilimler- ve dörtlü reel bilimler olarak) ‘yedi özgür sanatı’ kapsıyordu. Bundan sonra onlar ‘yüksek’ fakülteler kabul edilen hukuk, tıp ve teoloji için *giriş* niteliğine sahip oldular ve bilimsel-felsefi öğretimin esasını teşkil ettiler. Metafizik, matematik ve doğa bilimleri fakül- telerde daha fazla yer bulmuyordu. Bunların konusu ‘doğal teoloji’ olarak üçlü bilimler dâhilinde işlendi ve buradan da ‘tinsel bilimler’ ortaya çıktı.

Yeni Çağ felsefesinde, Aristotelesçi bilim anlayışının et- kisiyle felsefe genelde üçlü ve dörtlü disiplinlerin ‘teorik- bilimsel’ bölümü olarak anlaşılıp, tecrübi-tarihsel fakülteler-

den (olgu-bilimsel) ayırt edildi. Bu, 18. yüzyıldan itibaren fel- sefi disiplinlerin (örn. ‘doğa felsefesi’, teorik doğa bilimi olarak ‘doğal tarih’e karşı) inşasına yol açtı. ‘Ontoloji’, ‘antropoloji’, ‘bilgi kuramı’ ve ‘pratik felsefe’ bu sayede oluşturuldu.

Bu bağlamda metafizik yeni bir çıkış yakaladı. Descartes (1596–1650) onu eski Aristotelesçi adlandırmayla ‘İlk Felsefe’ olarak gösterdi ve *İlk Felsefe Üzerine Dersler* adlı eserinde, pratik felsefenin esasları hariç, varlığın, bilginin ve insani do- ğanın (beden-ruh ilişkisi) ilk ilkelerini araştırdı. *Kesin* bilgiye nasıl ulaşabileceğimiz, Descartes’in asıl sorunu idi. Felsefe bize bilimin güvenli temelini sağlamalıydı. Bu da ancak ma- tematiksel bir yöntem dâhilinde mümkün olabilirdi. Kesin- lik her türlü şüpheden uzak ‘ilk ilkeler’ üzerine bina edile- bilir. Her şeyden kuşku duyarak felsefe yapmaya başlasam bile şüphede kalmak durumunda değilim. Emin olduğum bir nokta olmalıdır ve o da şu anda şüphe duyuyor olmaklığım- dır. Şüphe edenin düşünüyor olması ve düşünen bir insanın da kendi varlığından emin olması gerekir. Tanrı ve dış dünya da bu ilk gerçeklik üzerine bina edilir. Descartes da, Aristo- teles gibi, varlığı hem ruhsal hem de maddi olarak düalist bir tarzda kavrar. Ona göre *madde* ve *ruh* birbirinden bağımsız olarak var olan iki tözdür. Ancak bunlar *sonlu* tözlerdir. Bu ikisinin üstünde *sonsuz* bir töz olan *Tanrı* bulunur. Maddenin ana niteliği yer kaplamak, ruhun ise yayılımdır.

Töz meselesinde Kartezyen düşünürlerden Spinoza (1632– 1677) monist bir tavır sergiler. O, madde ve ruhu Tanrı’nın öznitelikleri olarak birleştirir. Tanrı bir taraftan sonsuz ya- yılmadır, bir taraftan da sonsuz düşünmedir. Tüm şeylerin arkasında veya altında duran, tüm varoluşu kendi içinde bir- leştiren ve kavrayan tek ve sonsuz olandır. Töz, Doğa veya Tanrı bir ve aynı şeydir. Tözün karşısında *modus* (suret) var- dır. Modus tözün aksine kendiliğinden var olmayan ve özgür olmayan her şeydir (görüngüler dünyası). Ancak her şeyde Tanrı vardır, evren Tanrı’nın kendisidir (*panteizm/tümtanrı- cılık*) (Buna karşın Malebranche’ta evren Tanrı’dadır diyebi- liriz, yani bir bakıma sonraları Whitehead’ın da savunacağı

*pan-enteist* anlayış). Yine de Tanrı ile görünüşler arasında bir ayrım yapılabilir. Buna göre Tanrı ‘yaratan doğa’, görünüş- ler ise ‘yaratılmış doğa’dır. Leibniz (1646–1716) de madde- nin gerçekten var olduğuna yahut töz olmasına karşı çıkar. Töz olanın bölünmemesi, basit olması, var olmak için başka bir şeye muhtaç olmaması lazım. Oysa maddede bu özellikler mevcut değildir. Gerçekte cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır. Gözle görülür, bütün bileşik varlık- ların kendilerinden meydana geldikleri bu varlıklara Leibniz, gerçekliğin bölünemez öğeleri anlamında *monad* diyor. Mo- nad, maddi olmayan, tinsel varlık veya tözdür. Metafizik nok- talar olarak monadlar gerçek varlıklar veya ‘psişik güçler’dir.

Öte yandan Baumgarten gibi karşıt görüşlü düşünürler metafiziği bilgi-felsefesi yani *bilgi bilimi/gneosoloji* ile özdeş- leştirir ve insani bilginin *ilk ilkelerinin bilimi* olarak tanım- larlar. Aynı anlamda Kant (1724-1804) metafiziği ‘bilgimizin ilk nedenlerine dair felsefe’ olarak belirtip onu ‘akıl eleştirisi’ ve ‘transandantal felsefe’ olarak yeniden yapılandırır. Daha geniş anlamda ise Kant bütün (bilgi kurumsal ve ontolojik) bilimlerin temel sorunlarından, onların metafiziği olarak söz eder (bu anlamda *Doğa Metafiziği*, *Doğa Bilimlerinin Metafizik Sebepleri* ve *Töreler Metafiziği* adlı yazıları zikredilebilir). Aynı zamanda onları ‘bilimler’ modeline uygun olarak inşa etme uğraşına girişir; *Bilim Olarak Ortaya Çıkacak Gelecekteki Her Bir Metafiziğe Giriş* adlı eserinde olduğu gibi.

Kant’ın bütün uğraşlarının temelinde yeni bir yönteme göre ‘bilimsel’ olarak savunulabilen bir metafiziğin kurulması yatar. *Saf Aklın eleştirisi*’nin asıl ödevi, deneyimden bağımsız *a priori* bir bilginin mümkün olup olmadığını, yani metafiziğin imkânını araştırmaktır. Kant’a göre metafizik felsefenin özü- nü oluşturur. Ancak eski metafizik spekülatif dogmalarıyla “sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı” olmuştur.8 Dogma- tizm ile şüphecilik, akılcılık ile deneyimcilik ‘akıl çelici iddia- larla’ birbirleriyle çetin bir savaşa tutuşurlar. Oysa kâr olarak elde ettikleri boş bir kuruntudan (yanılsama) ibarettir. Meta-

1. I. Kant, *Arı Usun eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul 2010, s. 13.

fiziğin bu çatışmalı durumu yalnızca onun kullandığı kavram ve yöntemlerden değil, daha ziyade aklın kendi doğasından kaynaklanıyor Kant’a göre. Çünkü, “insan aklı bilgilerinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır. Öyle sorular tara- fından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez, çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler; ve gene de onları cevapla- yamaz, çünkü onlar insan aklının tüm yeteneğini aşarlar.”9 Bu sorunun çözümü metafiziğin ‘bir bilimin güvenilir yolu- na’ girmesiyle mümkündür. Bir ‘bilim’ olarak yeni metafizik her şeyden önce eski metafiziğin temel yanılgılarının köklerini bulup ortaya koymalı, sonra da aklın kaçınılmaz sorularına (*Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük*) mümkün cevapları vermelidir. Metafizik Kant’ta ilkin ‘Doğa Metafiziği’ ve ‘Ahlak Metafiziği’ diye sınıflandırılır. Sonra da bunlardan her biri ‘deneysel’ ve ‘rasyonel’ olmak üzere alt bölümlere ayrılır. Metafiziğin bir bi- lim olup olmadığı Kant’tan günümüze değin süren felsefi tar- tışmaların odak noktası olmuştur. Son olarak büyük sistemci düşünürlerden biri olan Hegel’in metafizik anlayışını kısaca gözden geçirelim.

Hegel (1770-1831) idealist felsefenin doruk noktasıdır. Dünya sürecinin tamamı ona göre *tin*in kendini geliştirmesi- dir. Tinin kendini geliştirmesi diyalektik olarak üç aşamadan oluşur: *Birinci* evrede dünya tini ‘kendinde olma’ durumun- dadır. *İkinci* evrede tin ‘kendi dışına çıkma’, ‘kendine yaban- cılaşma’, ‘farklı olma’ halindedir. Doğa felsefesi aşamasında tin, uzay ve zamana bağlı doğanın biçimine bürünerek kendi dışına çıkar. *Üçüncü* ve sonuncu evrede tekrar kendine döner. O artık ‘kendinde ve kendi için olma’ durumundadır. Bu aşa- ma tin felsefesi aşamasıdır ve kendi içinde üç alt basamağa ayrılır: *Öznel tin* aşaması bireyi, bireyin hayatını kapsar. Tin ancak insanda kendi bilincine varır. Daha doğrusu burada tin ‘kendisindedir’ ya da ‘kendisi için’dir. Yani o, ‘kendi dı- şında olma’ durumundan, ‘kendisi için olma’ durumuna ge- çer. Ancak bireysel insanda tin henüz gerçekten ve tamamen ‘kendisi için’ değildir. *Nesnel tin* veya ahlaki aşamada tin aile-

9 Kant, 2010, s. 13.

dir, toplumdur, devlettir ve bunların içinde geliştikleri tarih- tir. *Mutlak tin*, öznel ve nesnel tinin üzerinde, her ikisini de aşacak biçimde mutlak tinin alanı inşa edilir. Tin bu aşama- da tamamen kendindedir, ‘kendinde ve kendi için’dir. Burada mutlak tin sırasıyla *sanat*, *din* ve *felsefe* olarak gelişir.

*Modern Çağ*’da metafizik, felsefedeki öteki disiplinler ya- nında, büyük filozofların katkısıyla tekrar eski meşru yerini kazınır. Eğitim ve öğretime paralel olarak kütüphane ve kay- nakçalarda esaslı yerini alır.

Her şeyden önce onun kurumsal işleyişi hem felsefe hem de teoloji fakültelerinde devam ediyor. Buradan özellikle bü- yük ‘metafizik sistemler’den sonra felsefi ve teolojik metafizik arasında verimli etkileşim ve teşvikler gelişiyor. Alman idea- lizminin şekillendirdiği metafizik ağırlıklı olarak aynı zaman- da *ilahiyat öğretisini* yani ilk ilkeleri, mutlak, tanrısal, evren- sel ruh ve inayet gibi teolojik kavramları inceliyor.

Teoloji ile bu sıkı ilişki metafiziği 19. yüzyılda yalnızca özel bilimler ve doğal bilimler sahasında çalışanlarda değil, çoğu kişi nazarında tekrar kuşkulu kıldı. Comte (1798-1852) ile birlikte metafizik (‘üç hal yasası’ kuramı uyarınca) ‘pozitif- bilimsel dönem’e geçişle miadını doldurmuş sayıldı. Metafizik burada aşılması gereken, bilim öncesi ve mutlak-ruhsal tav- rın ifadesi olarak kullanıldı. Bu tarz anti-metafizik düşünce bugün hâlâ özel bilimler ve yarı ideolojik değerlendirmelerde geçerlidir.

Metafiziğin içeriksel ilerlemesi böylece 19. yüzyıldan itiba- ren ‘metafizikler’, bir başka ifadeyle ‘dünya görüşleri’ tarafın- dan gasp edildi; bunlar özel bilimlerle yakın ilişki içerisinde kendi ana kavramlarını her şeyi açıklayan ilkeler olarak stili- ze ettiler. Bu şekilde metafizik özel bilimlerin emperyal saha- larında savaşın aracısı oldu. Bu metafiziklerin yapısı ‘tarih- selcilik’, ‘sosyolojizm’, ‘iktisatçılık’, ‘biyolojizm’ (veya ‘yaşam felsefesi’), ‘doğalcılık’ veya dar anlamda ‘fizikalizm’ vd. gibi çeşitli *izm*’lerdir. Ancak bunlar arasında süregelen kavganın teşhisi, (Kant bunu *Fakültelerin Kavgası* adlı eserinde erken

bir zamanda ortaya koymuştu) bizzat metafiziğin problem sa- hasına aittir.

Çağdaş felsefede ontoloji veya metafizik sahasında boy gösterip felsefenin öteki sahalarına da tesir eden bazı popüler akımlar söz konusudur. *Oluş veya yaşam felsefesi* içerisin- de değerlendirebileceğimiz Nietzsche (1844-1900), Sokrates sonrası tüm felsefeyi değişmez bir *töz* aramakla yerer. Ona göre akıl, varlık, nesnellik, nedensellik, amaç ve Tanrı gibi kavramlara hapsedilmiş, asıl gerçeklik olan değişme ve oluş dışlanmıştır. Bu haliyle metafizik, Nietzsche’ye göre, insanlı- ğın temel yanlışlarını hakikat gibi sunmaktan başka bir işlev görmemektedir. Nietzsche için, Platon’un ‘yer altı mağarası’ biricik gerçeklik, gerçekten var olan yegâne dünyadır, insa- nın bu gerçeklikle baş etmesini öğrenmesi lazımdır. Oysa eski metafizik hep ikinci, farklı bir dünya varsayar; ideal dünya metafiziği, tek gerçek olan bu oluş dünyasına zorla giydirilmiş ‘töz’sel bir kılıfın sözde bilimidir.

Eski metafiziğe karşı gelenlerden biri de Bergson’dur (1859-1941). Bergson metafiziği doğa bilimleri perspektifin- den eleştirir. Zekânın bir başarısı olarak ortaya çıkan doğa bilimleri varlığın ne olduğuna dair bir açıklama veremez. Töz metafizikçileri Bergson’a göre oluşu değil statik varlığı kabul ederler. Sürekli oluş, değişme ve gelişme içerisindeki gerçek- liği anlamanın yolu *sezgi*den geçer. Doğada hazır ve değişmez yapılar yoktur, hayat kendi biçimlerini değişen koşullara göre sürekli olarak yaratır. Gerçeklik bir *süre*, hayat bir eğilimden ibarettir; genel hareketi oluşturan şey de *‘yaratıcı hamle’*dir.

Whitehead’a (1861-1947) göre de evrende değişmez dura- ğan herhangi bir şey yoktur. Her şey sürekli bir oluş ve değiş- me halindedir. Aslında tek bir gerçeklik vardır, o da görünen ve algılanan gerçekliktir. Ben ile ben-olmayan, düşünceyle eşya arasında bir boşluk veya ayrılık yoktur. Var olan her şey bir başka şeyle birlikte vardır. Değişme ve akış süreklidir, bu yüzden gerçek dünya bir imkânlar dünyasıdır. Bu imkânları değişim doğrultusunda belirleyen ilkeler de *yaratıcılık* ve *sü- reklilik*tir.

*Varoluş felsefesi*yle varlık ilkin varlıktan değil bizzat in- sandan hareketle anlaşılmaya çalışılır. *egzistanz* veya *varoluş* olarak insan, kendini varlıkta gerçekleştirir. Heidegger (1889- 1976), insan varlığı için *Dasein* deyimini kullanır. Dasein, özü itibariyle ‘dünya-da olma’dır. Bu dünya gündelik dünya veya yaşama dünyasıdır. Eski varlık anlayışına yeni bir açılım getiren varoluşçular için varlığın doğuştan getirdiği bir özü yoktur. Varlığın özü varoluşudur. Yani varlık, önceden belir- lenmiş bir öz veya kadere sahip değildir. İnsan adeta dünyaya fırlatılmıştır. O kendi varoluşunu kendi gerçekleştirmek zo- runda olan bu nedenle de özgür olmayı hak eden tek varlıktır. Nesnelerin özleri yani ne için yapıldıkları onların varlıklarını belirler. İnsanın özü varoluşudur. Dünyada diğer insanlarla karşılaşan insan kendisini tanımaya ve diğer insanlarla ilişki içerisinde kendi varoluşunu gerçekleştirmeye çalışır. İlgi ve kaygı temel varoluş biçimleridir. İnsan ölüm karşısında irki- lir, ölümle karşı karşıya kalır. İnsan Sartre’a (1905-1980) göre ‘kendisi için varlık’tır. O, kendi bilincine sahiptir, bu yüzden de özgürdür. Hatta özgürlüğe mahkûmdur; o kendi varolu- şunu belirlemek zorundadır. Oysa öteki varlıklar (‘kendinde varlık’) özüyle birlikte vardırlar, bu yüzden kendi bilinçlerine sahip değildirler.

Husserl (1859-1938), felsefedeki fenomen-numen ayrı- mını ortadan kaldırır ve öznenin bilgi imkanı dahilinde var olan varlığa *fenomen* der. Kant, yalnızca fenomenleri (görün- güler) bilebileceğimizi, numeni bilemeyeceğimizi söylüyordu. Husserl’in fenomenolojik yönteminde ise numen de fenomen de insan bilincinin kavranabilir içeriği olurlar. Ona göre insan bilinci tarafından belirlenen gerçek varlıklar fenomenlerdir. Husserl’e göre felsefe, bilincin değişik açılımlarının özünü ve bu özlerin içeriklerini inceleyen ve tasvir eden bir düşünce etkinliğidir. Fenomenolojik yöntem, şeylerin kendisi olan özü görülemek için öncelikle daha önce sahip olunan her tür bilgi, inanç ve kabulleri (tarihi, sosyal vb.) paranteze alır. Böylece şeylerin kendisine dönülür, yani şeylerin salt bilinci tecrübe edilir.

1. **BİLGİYİ SORGULAMA OLARAk FELSEFE**

İnsanın neyi, nasıl bilebileceği ve genel olarak bilip bileme- yeceği bilinmek isteniyor. Ancak bilgi kuramı, her tür bilgi üzerinde karar verebilecek, üst ya da en önemli bilgi mercii değildir; mevcut bilginin imkânının şartlarını ve sınırlarını araştırır o öncelikle.

Ontolojinin olduğu gibi bilgi felsefesinin de kadim soru- nu ‘varlık ve görünüş’tür. Bütün bilgimiz görüntü bilgisi ise, bildiğimizi sandığımız her şey gerçek değil, yalnızca görünüş müdür? Görüntüyü varlık yerine koyarız, oysa görüntü bir çeşit yanılgı, hayal ya da kurmaca olabilir. Bu durumda gö- rüntü benim dışımda bir sebeple vardır ama bu sebep saklı- dır. Görüntünün varlığa karşı konumu gerçek suya nazaran serap gibidir. Burada varılacak aşırı bir yargı, ‘her şey görün- tüdür, yalnızca görüntü vardır’ diye iddia etmektir. Ancak bu tezin bilen bilinci iddiasının dışında tutması gerekir. Aksi hal- de sonuç şu olur: Benim dışımda hiçbir şey yoktur, her şey benim bilincimin saf ürünüdür. Dünya yalnızca bendeki bir tasarımdır. Ancak görüntü radikal özne olarak anlaşılmıyor- sa onun nesnel sebebi sorgulanmalıdır. Bu görüntüyü varlık saymaya götüren nedir? Dahası, görüngünün, yani bana (öz- neye) bilgi nesnesi olarak görünen şeyin sebebi o şeyin kendi içinde mi yoksa bende/öznede mi ya da ikisinde mi saklıdır?

Bir yandan bilgi, bilmek istediği şeyle ilke olarak uygun değildir. Bu görüngüler hakiki varlığın yerine geçerler. İşin aslı kesin bilgilerin alanı olarak adlandırdığımız *bilim* de gö- rüngüler alanında, ‘kendinde varlığa’ dokunmadan çalışma- larını sürdürür. Öte yandan görüngü salt bir görüntü değil, gerçekte bir şeyin görüntüsüdür, yani görüngü herhangi bir şekilde varlığa karşılık gelir, yani o görünen varlıktır. Böylece görüngü (tecrübe edilen gerçeklik) bizim tarafımızdan bilinci-

mizle, düşüncemizle, dilimizle yapılandırılsa da önceden ken- dinde kurgulanmıştır. Sürekli cevabı aranan sorulardan biri de şudur: ‘Kendinde varlık’ ne zaman ve ne şekilde benim için görünür olur?

* 1. **Bilginin Doğası, İmkânı, kaynağı ve Ölçütü**

Bilgi, bilgi olarak nasıl oluşur? Bilgi öncelikle duyu organla- rı ve beyin gibi insani bilginin fizyolojik koşullarıyla ilgilidir. Fakat nesnelerden bize gelen uyarıcıların algılanması henüz bilgi değildir. Algılar ancak zihnin veya anlığın kategorilerinde işlendikten sonra bilgi olarak değer kazanırlar. Varlığın bilin- cinde olmak veya varlığın, gerçekliğin ne şekilde algılandığı hâlâ cevabı aranan önemli bir sorundur.

Keza insanın her şeyi sınırlı ya da görece bildiğini unut- mamamız gerekiyor. Bilmede hem özneden hem de bilgi nes- nesinden kaynaklanan engeller vardır. Bilgide eksiklik veya hataların nedenlerinin bir kısmını mantık kurallarına riayet ederek veya kullandığımız teknik ve yöntemleri gözden geçire- rek telafi edebiliriz ancak bir kısmını istesek de ortadan kal- dıramayız, çünkü onlar insani doğamızdan kaynaklanırlar. Çoğu zaman neyi bilip neyi bilmediğimizi dahi bilmeyiz. Bu yüzden, bilimlerin bilgi hazinesi gitgide artsa da, bilgiye dair temel sorular hâlâ cevaplanmayı beklemektedir. Hatta çoğu zaman bilim(ler)in hakiki, tümel gerçekliği teğet geçtiği gibi bir kuşku mevcuttur.

İlkesel olarak bilgi kendisini inkâr edemez; bilginin ken- disini ilkesel olarak inkârı kendisiyle çelişir. “Hiçbir şey bil- mediğimizi biliyoruz” derken burada bilmemenin bilgisi kendi içinde çelişkili bir iddia olarak kalır. Bilgiyi mümkün gören bir kimse; bilen bir kimse ve bilinebilen bir şeyler olduğunu kabul eder. Bütün bilginin sırf sahte bilgi olduğu tezini savu- nan kimsenin bu çifte varsayımı çürütmesi gerekir.

İnsanların bazısı şunu bazısı bunu bilir ama ‘bütünü’ bilen yoktur; bilinen yalnızca bütünün bir bölümüdür. Bütünün

bölümleri, bütün kavranmadan doğru dürüst bilinebilir mi? Bir bölümü tam olarak bilmek için onun bütün içindeki yeri ve önemini bilmek gerekmez mi? Gerçekliğin bütünü tek tek şeyler üzerinden bilinemeyecekse nasıl bilinebilir? Görmemiz, işitmemiz hep belirli dalga boyları dâhilindeyse, ‘tüm’ün bil- gisi bilinebilir mi?

Bilgide önemli bir boyut daha var ki, o da şudur: bizim bil- gimiz *bakış açısıyla* sınırlıdır, en azından mekân dâhilindeki optik algılama için. Dolayısıyla nesneleri görüşümüz konu- mumuza bağlıdır; çünkü her şey bize farklı perstektifler su- nar. Ancak bilgimiz yalnızca o anki konumumuza değil, hazır bulduğumuz yönelim noktalarına da bağlıdır. Çünkü bildi- ğimiz her şeyi bilinmiş olanın üzerine ve içine katarız. Yani biz bir tek şeyi çoğu zaman yapısal bir ilişki içinde, yani bir bütünün ışığında görürüz ama bilmemizi sağlayan bütünü bilmeyiz. Yalnızca bireysel yapımız değil, genel insani yapı- mız, düşünce ve duygularımız da bilmemizi etkiler.

Bilgi sorunuyla ilgili sıkça gündeme gelen ve cevaplandı- rılması gereken bir takım sorular vardır: *Nesnellik* ne anlama geliyor? *Özneler arası gerçeklik/geçerlilik* ne demektir? Nes- nellik sadece yaşadığımız çağ ve toplumda, kültürel-algılama seviyesinde ‘doğru’ sayılan şey midir? Bütün insanların, yal- nızca yaşayanlar olsa bile, neyi doğru saydıkları nasıl tespit edilebilir? Kaldı ki bütün insanların doğru saydıkları şey yan- lış olamaz mı? Nesnel bilgi, bütün akıl sahibi varlıklar ya da mutlak bir zekânın doğru olarak bildiği şey yahut mutlak ola- rak bilinen şey midir?

Bilgiyi kendisiyle tanımlayabileceğimiz daha üst bir kav- ram olmadığından sözcüğün kullanım şeklinden ve kavram- sal çözümlemeden hareket ederek bilgiyi anlamaya çalışalım. Genelde bilgi ya bir olay (durum) ya da bir bilme süreci olarak kabul edilir. Ama her hâlükârda bilgi daima bir *bilen* (özne) ile *bilinmek durumunda olan* (nesne) arasındaki bir ilişkiyi dile ge- tiren bir *süreç* veya bu sürecin sonucunda ortaya çıkan *ürün-* dür. Özne ile nesne arasında *algılama*, *düşünme* ve *açıklama* gibi bilgi aktları vasıtasıyla bağ kurulur. İçerik ve elde ediliş

tarzı açısından bilgilerimizi *gündelik bilgi, bilimsel bilgi, teknik bilgi, dinî bilgi, sanatsal bilgi* ve *felsefi bilgi* diye ayırt edebiliriz.

*Doğruluk* düşüncenin bir özelliğidir; buna karşın *gerçeklik*, düşünceden bağımsız olarak var olan şeyin özelliğidir. Doğ- ruluk, gerçeklik hakkında ileri sürülen yargının doğru ya da yanlış olma özelliği yani bir *değer*dir. Örneğin ‘Gül güzeldir’ önermesinin bir doğruluk değeri varken, bir gerçekliğinin ol- duğu iddia edilemez. Buna karşın ‘gül’ün bir *gerçekliği* vardır. Yani ‘gül’ kendi başına bir varlık olarak ne doğru ne yanlış de- ğerlemesi alır ama o gerçek bir varlıktır. *Anlamlılık* da bu bağ- lamda değerlendirilebilir. Çünkü bir cümle anlamlı ise doğru ve yanlış olabilir. Anlamı olan bir cümlenin göstereceği veya yöneleceği bir nesne veya olgu vardır yahut anlamlı cümle iletişimsel bir değere sahiptir.

*Doğruluğun Ölçütü*

Doğru bilginin mümkün olduğunu savunanlar, böyle bir bilginin ölçütü olarak ya *uygunluğu* ya *tutarlığı*, ya *tümel uzla- şı*yı ya da bilginin sağladığı *yarar*ı almışlardır.

* Başta Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin savun- duğu *uygunluk* ilkesine göre, verilen yargı ile hakkında yargıda bulunulan şey arasında bir uygunluk varsa o bilgi doğrudur. Yani bir önerme veya yargı bir varlığın bir özelliğini ifade ediyorsa veya evetliyorsa (gerçeklikle örtüşüyorsa) doğru yoksa yanlıştır.
* *Tutarlılık* kuramına göre bir önermenin doğruluğu daha önce kabul edilmiş doğru önerme ve yargılarla çelişme- mesine bağlıdır. Olgularla uyuşma yeterli ve güvenilir değildir bu anlayışa göre. Burada önemli olan içsel iliş- ki, *a priori* kavram ve akıl yürütmelerdir.
* *Demokratik* anlayış da diyebileceğimiz tümel uzlaşıya göre doğruluğun ölçütü insanların seçimleri, uzlaşımla- rı ve çoğunluğun kararıdır.
* Antik Çağ’da Sofistler ve çağdaş felsefede *Pragmatikler*

tarafından savunulan temel bir görüşe göre de doğru-

luğun ölçütü bir önermenin pratikte gördüğü işlevle bağlantılıdır. Çözüm üreten, fayda sağlayan ve belli bir işlevi yerine getiren ifadeler doğrudur. Bu kuramda tec- rübeye ve içinde bulunulan zaman ve şartlara bağlılık gözetilir.

Doğru veya yanlış bir yargıyı dile getiren cümlelere mantık dilinde *önerme* denir. Önerme bir durumu veya olayı olduğu gibi bildiriyorsa *doğru*, bildirmiyorsa *yanlış* olur.

Bir önerme muhtemel yorumlamalarında en az bir doğru değerini alıyorsa ‘tutarlı’dır. Birden fazla önerme söz konusu olduğunda tutarlılık, her birini bir arada doğru kılan bir yoru- mun olması veya önermeler arasında bütünlüğün bulunması anlamına gelir.

Buna karşın *geçerlilik*, birden fazla önermeden oluşan akıl yürütmenin (yani ‘çıkarım’ın) zorunlu olup olmamasıyla ilgi- lidir. Kısaca, kavramlardan oluşan tek bir önerme veya öner- melerin bir arada *tutarlılığı*; birden fazla önermeden oluşmuş çıkarımın ise *geçerliliği* söz konusudur. Sonuç olarak doğru- luk bilgi felsefesiyle; tutarlılık ve geçerlilik ise önermeler man- tığı ile ilgili bir belirlemedir.

*Sentetik-a priori Yargılar*

Eğer bilgilerimiz nesne ve deneye bağlı olmadan yalnızca akla dayalı olarak kazanılıyorsa ‘*a priori* (önsel)’; deneye bağlı olarak kazanılıyorsa ‘*a posteriori* (sonsal)’ bilgi diye adlandırı- lırlar. Bu ayrım bilginin *deneyden önce* veya *deneyden sonra* elde edilmesi olarak da yapılabilir. Rasyonalistler *a posteriori* (deneye bağımlı) bilgiye yönelik şöyle bir itirazı dillendiriyor- lar: Duyu verileri ve deneyin bilgileri zaman ve şartlara bağlı ve de değişken olduklarından *a posteriori* bilgiler genel-geçer, zorunlu ve kesin bilgi olamazlar.

*Analitik* bilgi, yüklemde dile getirilen yargının zaten öznede içerildiği, dolayısıyla bize yeni bir bilgi kazandırmayan yargı- lardır. Mantıksal olarak bir zorunluluk taşımalarına karşın yeni bir bilgi vermeyen, ‘A, A’dır’ tarzında totolojik tanımlar-

dır. *Sentetik* yargı, yüklemi öznesinde içerilmeyen, bize yeni bir bilgi veren önermelerdir. Sentetik bilgiler, yeni bir bilgi ka- zandırdıkları için olumsal, *a posteriori*, olgusal ve tasvir edi- cidirler. Analitik ve sentetik bilgilerin *a priori* veya *a posteriori* olup olmadığı ve *sentetik a priori yargıların* ne denli mümkün olduğu bilgi kuramının önemli sorunlarından biridir.

Bilginin imkânı derken ilkin insani bilgiyi kastediyoruz. Yukarıda da vurgulandığı gibi, insani bilginin ilk şartı fizyolo- jik bilgi donanımıdır: Duyu organları, sinirler, beyin vs. Ancak *algılama* henüz bilgi olarak değer kazanmaz. Duyu organları bir çeşit sensörlerdir (alıcılar) ama sensörler doğrudan bilgi vermezler. Burada önemli olan bilgi nesnesinin bilgi aracılı- ğıyla bir bilgi öznesinde yansımasıdır. Varlığın bilince girmesi nasıl oluyor? Varlık bilinçte nasıl temsil ediliyor? Gerçeklik nasıl algılanıyor? Eğer hakiki bilgi varsa orada bilgi öznesi ile bilgi nesnesi bir şekilde karşılaşmak zorundadır. Varlık bilinçle ilgili olsun olmasın, bilinç varlıkla ilgilidir, yani ona uyar. Varlık yalnızca varlığın bilinci olarak mevcuttur. Varlık bilinçli ya da açık olabilir ama bilinç varlık için mutlaka açık olmalıdır.

İnsanın yalnızca bireysel bilgi yeteneği değil, aynı zaman- da bilgi gücü de zayıftır. Bilinmek durumunda olan nesnenin mahiyetiyle ilgili sorunları da bunlara eklediğimizde biz her şeyi yalnızca sınırlı ya da şartlı, öznel ya da görece biliriz. Do- layısıyla bir tek bilgi *nesnesinden* kaynaklanan engeller değil, bilgi *öznesinden* kaynaklanan maniler de vardır. Ancak bun- lar genelde bizim suçumuz değildir, doğamız gereğidir.

Bilgi felsefesinin temel sorunu bilginin imkânı (olanağı) konusunda ortaya çıkar. Çünkü her tür felsefe akımı bu so- ruya verdikleri cevaba göre kendini konumlandırır. Hakiki, kesin bir bilginin imkânını kabul edenler ‘dogmatikler’, ka- bul etmeyenler de ‘kuşkucular’ olarak adlandırılırlar. Gün- delik yaşamda kişisel bir tavır olarak dogmatik ve kuşkucu hallerden söz edebiliriz. Buna göre dogmatik insan, belli bir anlayış ya da ideolojiye körü körüne inanan, yani eleştirme- den ve sorgulamadan bağlanan kişidir; buna karşın kuşkucu

insan olaylar ve öğrendikleri karşısında daha temkinli, ölçülü ve eleştirel yaklaşan kişidir. Hatta toplumlar bazında bir top- lumun ya da topluluğun dogmatik ya da kuşkucu genel bir tavrından söz etmek mümkündür. Bilgi felsefesinde teknik bir terim olarak *dogmatizm*, genel olarak bilginin ya da doğ- ru bilginin imkân ve gerçekliğine olan inancı ifade ederken, *kuşkuculuk* ise doğru bilginin gerçekliğine yönelik işkil ve te- reddüdü ifade eder. Doğru bilginin olanaklı olduğunu söyle- yenler, daha sonra bu bilginin, aşağıda açıklanacağı üzere, neye dayalı (akla mı, tecrübeye mi, sezgiye mi, vb.) olarak ka- zanıldığı noktasında ayrışırlar.

*Kuşkucu Yaklaşımlar*

Bilginin imkânı noktasında kuşkucu yaklaşımları farklı başlıklar altında ele alıp inceleyebiliriz. İlkin olumlu diyebi- leceğimiz bağlamda bir *tavır* ya da *yöntem* olarak (‘bilimsel’ diye de adlandırılan) kuşkuculuktan söz edebiliriz. Olumsuz bağlamda ise kesin güvenilir bilgiye karşı mesafeli olanından, tümüyle yadsıyan antik dönem *aşırı* kuşkuculuğuna kadar çeşitli şekilleri mevzubahistir.

*Tavır olarak kuşkuculuk* felsefi etkinliğin özünü oluşturur. Bilgiyi elde etmeye çalışan her tür araştırıcı veya felsefeci, doğru bilgiye erişmesine engel teşkil edecek etkenleri dışta bırakma, basmakalıp bir şekilde kendisine sunulan bakış açılarını, düşünce ve değer yargılarını kuşkuyla karşılayıp sorgulayabilme cesaret ve becerisini göstermelidir. Felsefeci belli amaçlara yönelik olan, sıradan, güncel, popüler anla- yış ve bilgi kaynaklarını iyice irdelemeden, akıl süzgecinden geçirmeden sahiplenip savunmamalıdır. Bu yüzden felsefeci, gerek bizzat felsefede ortaya konulan çeşitli düşünce ve akım- lar, gerekse gündelik hayatın döngüsü içinde önünde hazır bulduğu tek yanlı, tutucu, ezbere ve dayanaksız düşüncelere karşı kuşkucu ve eleştirel bir tavır içinde olmak zorundadır. Bir tavır olarak kuşkuculuk gündelik ya da sıradan anlamıyla dogmatizmin, yani sorgusuz sualsiz körü körüne taraf olma- nın tam karşıtı tavırdır. Eleştirel ve kuşkucu tavrın düşünce tarihindeki en önemli temsilcisi Sokrates’tir. O, Atinalılarının

yeterince sorgulanmamış görüşlerine ve önyargılarına karşı kuşkucu ve eleştirel duruş ortaya koyar.

Bir *yöntem olarak kuşkuculuk*, kuşkuyu bir amaç, bir he- def olarak değil de, bir *araç* olarak ele alır. Felsefede yöntem- sel kuşkuculuğun en önemli iki örneği Gazâlî ve Descartes’tir. Gazâlî (1058-1111), kesin (yakîn) derecesindeki bilgiye, daha doğrusu kendisinden kuşku duyulmayacak bilgiye kuşku aracılığıyla nasıl eriştiğini ünlü otobiyografik eseri *el-Münkız* (*Sapıklıktan Kurtuluşa*)’da ayrıntılı olarak dile getirir. Gazâlî, kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilmeyen bilgiyi araştırır- ken ilk olarak sahip olduğu tüm bilgileri ve bu bilgileri elde etmekte kullandığı bilgi yetilerini gözden geçirir. Duyu ve tec- rübe vasıtasıyla kazandığı bilgileri gözden geçirdiğinde onla- rın kendisini kandırabileceğini gözlemliyor. Sözgelimi, suya batırılmış düz bir çubuk eğri olmadığı halde eğri görünüyor veya uzun süre itimat ettiğim bir arkadaşımın aslında beni al- dattığını, dürüst birisi olmadığını öğreniyorum. Duyu ve tec- rübelerimin beni yanılttığını bana aklım söylüyor. ‘Acaba akıl bilgisi, kesin ve güvenilir bir bilgi midir?’ diye soruyor Gazâlî. Şu an için aklımın güvenilir olup olmadığını test edecek daha üstün bir bilgi yetisi görünmüyor ancak bu benim aklıma her hâlükârda güvenebileceğim anlamına gelmez. Uyku hali ile uyanıklık hali arasındaki farkla, yaşıyorken sahip olduğu- muz bilinçlilik hali ile öldükten sonra sahip olacağımız bilinç- lilik hali arasındaki fark paralellik arz ediyor mu? Neticede Gazâlî’ye göre akıl hiçbir zaman bizi şüphelerimizden emin kı- lamaz. Muhtemel tek bir kesinlik vardır, o da Tanrı’nın insan kalbine yerleştirdiği doğal bir ışık (sezgi) veya nurdur.

Descartes (1596–1650) yöntemsel kuşkuculuğu episte- molojisinin temeline yerleştirir. Descartes bilgi arayışına tüm bildiklerinden köklü bir kuşku duyarak başlar. Her türlü fi- ziksel ve metafiziksel belirlenime, algı ya da akıl yürütmeye yönelik aşırı kuşku, insanı düşünen bir özne olarak kendi varoluşunun kesinliğinden şüphe duymaya yöneltir. Descar- tes ilkin o zamana kadar sahip olduğu tüm bilgi ve anlayışlar- dan, sonra duyu deneylerine dayalı bilgiden kuşku duyar. Şu

andaki yaşantısının bir düş veya rüya hali olabileceğini söy- ler. Kendisini olduğu gibi tüm insanları da aldatan ‘kötü bir cin’in söz konusu olabileceğinden bahseder. Descartes kuş- kudan kurtulmak için sağlam bir zemin aramaktadır. Kuşku duyan kişinin, kuşku duymasından veya düşünen bir ben olmasından kuşku duyulamayacağına göre, aranılan sağlam dayanak bulunmuş demektir. Buradan o “Düşünüyorum o halde varım!” önermesine varır. İlkin düşünen benliğinden, sonra dış dünyadan, sonra da Tanrı’dan emin bir şekilde yo- luna devam eder.

*Aşırı* veya *radikal kuşkuculukta (septisizm),* kuşku bir yön- tem değil, tüm akıl yürütme sürecini baştan sona belirleyen bir ilke, tüm felsefi düşünme sürecini yönlendiren bir tavır- dır, ahlaki bir hedeftir. Aşırı kuşkucu filozoflar her tür doğru bilginin imkânından kuşku duyarlar. Kuşku, kesin bilgi ara- yışının hem başlangıcında hem de sonucunda elde olandır. Nesnel ve genel geçer bilginin imkânına dair kuşkucu filo- zoflara örnek olarak Protagoras ve Gorgias gibi Sofistler ile Pyrrhon, Karneades, Sextus Empiricus gibi aşırı kuşkucu fi- lozoflar gösterilebilir.

Öznel ve yararcı bir bilgi anlayışına sahip olan Sofistler aynı zamanda kesin ve değişmez bir bilginin imkânına da inanmazlar. Protagoras (485–420), “İnsan her şeyin ölçüsü- dür!” diyerek öznelliğin, göreceliğin sınırlarına varır. Ona göre hiçbir konuda kesin yargılar ortaya koyma imkânı yoktur. Çünkü aynı konuda aynı kesinlikte karşıt iki önerme ortaya koymak her zaman mümkündür. Bu yüzden ona göre insan, “her şeyin, var olan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsüdür.” Bir diğer ünlü sofist Gorgias (433–375) ise, “Hiçbir şey var değildir, var olsa da bilinemez, bilinse bile başkalarına anlatılamaz!” diyerek kuş- kuculuğu hiççiliğe kadar vardırır. Ancak şüpheciliği meslek edinenler Pyrrhon (365–275) ve Timon (325–235), Karnea- des (219–120) gibi akademya kuşkucuları ile Milattan sonra üçüncü asırda yaşamış olan ve kuşkuculuğu sistemleştiren Sextus Empiricus’tur.

Kuşkuculuğun kurucusu sayılan Pyrrhon ve öğrencileri kendilerinden önceki filozofların neyin doğru neyin eğri, ne- yin yanlış ve neyin gerçek neyin sahte olduğuna dair doyu- rucu bir karara varamamalarından hareketle doğru bilginin imkânsız olduğu sonucuna varırlar. Aşırı kuşkucuların ileri sürdükleri argümanları şöyle özetleyebiliriz: Kesin bir bilgi hiçbir şekilde mümkün değildir, çünkü biz varlıkların kendi- sini hiçbir zaman bilemeyiz, biz onları ancak bize göründük- leri halleriyle bilebiliriz. Bildiğimiz şeyler de görünüşlerden duyularımız vasıtasıyla aldığımız duyumlardır. Duyumlar ise kişilere, duyu organlarımıza, içinde bulunduğumuz şartlara, sahip olduğumuz tecrübe ve anlayışlara göre değişeceğinden asla kesin, değişmez bir bilgiye erişemeyiz. Bu yüzden alına- cak en makul tavır her tür bilgi arayışından uzak durmak, tüm yargıları askıya almaktır.

Doğru bilginin mümkün olduğunu söyleyenler (*dogmatik- ler*) bunun genelde *duyu ve deney*e, *akla* veya *deneye ve akla* ya da *sezgiye* dayalı olarak elde edildiğini söylüyorlar. Bilgi- nin kaynağı konusundaki epistemolojik akımları ana hatla- rıyla ortaya koymaya çalışalım.

*empirizm (Deneycilik)*

Yeni Çağ’da John Locke, George Berkeley ve David Hume gibi düşünürlerin savunuculuğunu yaptığı empirizmin temel iddiası, bilgilerimizin metafizik, yani fizik-ötesi bir kaynağı ya da zemininin olamayacağıdır. *Deneyciler* insan zihninin do- ğuştan bir takım *a priori* öğeler içermediğini, boş bir levha gibi olduğunu, tüm bilgilerimizin, duyumların deneyle işlen- mesiyle oluştuğunu söylerler. Hatta onlara göre en soyut ma- tematiksel ve mantıksal bilgiler bile deneyle kazanılır. Aslında bir açıdan hayatın bütünü bizzat tecrübe (deneyim)dir.

Her tür deneyim bir farkındalık yaratır. Duyu organlarımız vasıtasıyla elde ettiğimiz duyu verilerini zihnimizde işleyip, ad- landırıp, tanımlayarak birer duyu algısına dönüştürürüz. Em- pirizme göre bütün bilgimizin kaynağı bu algılarımızdır. Bil- gilerimizin doğruluğunun biricik ölçütü de yine algılarımızdır.

Eğer düşünülen ve dile getirilen şeyler algıladığımız gerçekliğe, yani deney dünyamıza uymuyorlarsa veya deneye dönülerek test edilemiyorlarsa doğru değildirler. Bu bakış açısı doğrulu- ğun ne olduğuna dair ‘uygunluk kuramı’yla birebir örtüşür.

Empiristler bilgi modeli olarak doğa bilimlerini, araştırma yöntemi olarak da tümevarımsal akıl yürütmeyi esas alırlar.

Empirizm için deney akla; algı düşünceye göre daha ilk- sel ve belirleyicidir. İnsan bilgisi açısından deneye önsel (*a priori*) bir düşünce ve bilgi söz konusu olamaz. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, insan zihnine ait bütün soyutlama ve kavramların *a posteriori*, yani deney sonrası kazanılmış oldu- ğu görüşü empirizm ana iddiasıdır. Buradan da bir yargının ya da önermenin doğruluğu empirik gerçekliğe uygunluğuyla test edilebilir ve ölçülebilir. Düşündüklerimiz ve sözlü olarak ifade ettiklerimiz ancak empirik gerçekliğe uygun olduğu, bu gerçekliğe dayandığı sürece bilgi değeri taşır. Bu yaklaşım, düşünce ve aklın varlığını ya da işlevlerini inkâr etmez, fakat her tür rasyonel bilgiyi duyu ve tecrübeye indirger. Ancak bu noktada rasyonalist bakış açısından hareketle ciddiye alın- ması gereken soru şu: Bilimsel ve felsefi düşüncelerimizin ‘zorunluluk’ ve ‘genel geçerlik/evrensellik’ iddialarını yalnızca bireysel ve göreli (zaman ve mekâna bağımlı) bir içeriğe sa- hip olan deneye, yani empirizm bağlamında duyu algılarımıza dayandırabilir miyiz? Empirizm bu soruyu, aklın yetersizliği karşı savıyla geçiştirmeye çalışır. Bu şartlarda empiristlerin hâlâ kesin ve zorunlu bilgiyi ortaya koydukları iddiası sorun- ludur. Çünkü deneycilerin perspektifinden insan bilgisi esas olarak empirik, göreli ve tarihsel bir değer yüklüdür.

*Rasyonalizm (Akılcılık)*

Akılcılık, düşünen beni, özneyi, zihni yeti (meleke)leri epis- temolojik sürecin temeline yerleştirir. Ve bütün rasyonalistler dili düşünmenin, akıl yürütmenin, dolayısıyla bilgi edinme- nin temel koşulları arasına koyarlar. Bunlara göre algılama, hissetme yetileri öteki bazı canlılarda da mevcuttur. İnsanı onlardan farklı kılan bir soyutlama yetisi olarak düşünceye

ve düşünceler arasında mantıksal çıkarımlar ve bağlantılar kuran akla dayanarak dil, kültür ve medeniyeti inşa etme- sidir. Empirizm duyu ve deneye dayalı olmayan düşünce ve yargıları anlamlı bulmuyordu. Rasyonalizme göre ise organik doğamızın ürünü olan duyu içerikleri, kendi başlarına bir de- ğer ve anlam taşımazlar. Kaldı ki duyu verileri zaman ve şart- lara göre değişirler ve her kişinin deneyimleri kendine göredir. O zaman bize genel-geçer, değişmez *a priori* bilgiyi ancak akıl verebilir. Örneğin mantık ve matematiğin bilgileri böyledir.

Bilgilerimizin biricik kaynağı insan zihninde doğuştan var olduğuna inanılan bir takım ilke veya bilgi nüveleridir. Rasyo- nalistler, aklın ilkelerinin, analitik önermelerin, matematiksel bilgilerin doğuştan zihnimizde var olduğunu savunurlar. Ve bunlar deneysel gerçeklik tarafından doğrulanması gereken *a posteriori* bir bilgi zeminine ihtiyaç duymazlar. Ancak diğer taraftan bu *a priori* bilgiler olmaksızın duyu organları vasıta- sıyla dış dünyadan aldığımız duyumları işleme, anlamlandır- ma, kısaca bilgi haline sokma imkânımız olamaz. Bu açıdan bakıldığında aklın doğruları bireysel yaşantılara dayalı empi- rik doğrular olmaktan çok, bunların bilinmesi için haddiza- tında önceden var olması gereken zorunlu ve genel geçer doğ- rulardır. Bu şekilde akıl doğruları deney doğrularından daha üst düzeyde doğrulardır ve deney doğruları nihai olarak akıl doğrularına indirgenmek zorundadır.

*Deneyci-Akılcılık*

Hem deneyin hem de aklın gerçek bilgi için kaçınılmaz ko- şul olarak ileri sürüldüğü yaklaşım ağırlıklı olarak Immanuel Kant tarafından temsil edilir. Kant empiristlerle birlikte bil- gimizin başlangıcının deney olduğu noktasında görüş birliği içindedir. Ancak deneyden aldığımız içerik tek başına bilgi- yi oluşturmaya yetmez, bu içerikleri düzenleyecek olan yani deneyimin yapısı veya formunu veren yeti, *anlama yetisi*dir. Zihin tarafından sağlanan form olmadan deneyimin verdikle- riyle bilgi sahibi olamayız. Rasyonalistler deneyin payını, em- piristler de anlık veya kavramların payını görmezden gelirler. Oysa Kant’ın tabiriyle, “Görüsüz kavramlar boş, kavramsız

görüler de kördür.” Bu yüzden kavramlarımızı duyusal hale getirme, yani görüde (sezgide) onlara nesne ekleme; görüleri- mizi de anlaşılır kılma, yani onları kavramların altına yerleş- tirme zorunluluğu vardır. Kısaca her tür bilgi için duyumlar- dan gelen içeriğin zihnin *a priori* kavram ve kategorilerinde işlenip bir forma kavuşturulması gerekir. Ancak bu şekilde zorunlu, genel geçer ve kesin bir bilgi elde edebiliriz.

*Sezgicilik*

Duyuların ve aklın yanıltıcılığını aşan dolaysız bir bilgi mümkün mü? Gazâlî ve Descartes’ın da belirttiği gibi, hem algılarımız hem de aklımız bizi yanıltabilir. Örneğin suya ba- tırılan kaşığın kırık görünmesi bir algı yanılgısına, bilimsel bir varsayım veya kuraldan zamanla vazgeçilmesi akıl yanılgısı- na işaret etmektedir. Bilgi konusundaki bu iki yanılgı türünü içinde barındırmadığı düşünülebilecek bir bilme biçimi olma- lıdır ve bu da sezgiciliktir. Aslında Descartes ısrarlı bir şekil- de “Düşünüyorum, o halde varım”a bir akıl yürütme sonucu erişmediğini; bu sonucun her tür çıkarsama veya akıl yürüt- menin kendisinden hareket edeceği ‘sezgisel’ ilke olduğunu söylüyordu. Dolaylı dile getirildiğinde, Descartes sezgisel bil- giyi belli bir akıl yürütme sürecinin sonucunda ulaşılan kesin ve apaçık bilgi olarak tanımlar. Bir diğer deyişle, Descartes için sezgi felsefi düşünüş ve bilgiyi baştan sona belirleyen bir yöntem olmaktan çok, belli bir akıl yürütme süreci sonucu ulaşılan dolaysız ve apaçık bilgilenme ve içgörü durumudur. Sezgicilik (*entüisyonizm*), asıl ve hakiki bilginin kaynağının duyu algısının ve akıl yürütmenin dolayımlarını gerektirme- yen dolaysız sezgi olduğunu savunur. Ancak sezgiciler arasın- da sezginin ne tür bir bilgi yetisi olduğuna dair görüş birliği yoktur. Genelde sezginin duyusal ve akılsal olandan farklı ve üstün, herhangi bir akıl yürütmeye gerek duymadan, aracısız bir kavrayışla bilgiyi doğuran bir yeti olduğunu kabul ederler.

Sezgiciliğin sistemleştiricisi olan Bergson, bilimsel bilgi dediğimiz akla ve zekâya dayalı, kavramsal, analitik bilginin statikleştirici, donuklaştırışı, parçalayıcı olduğunu, bu yüz- den bize gerçekliği asla veremeyeceğini, sadece şema ve su-

retini sunduğunu söyler. Bizzat gerçekliği ancak sezgi verebi- lir. Çünkü sezgi donuklaştırmadan ve kavramsallaştırmadan bilen bir bilgidir. Sezgi insanı gerçek oluşun ve sürenin içine çeker ve hiçbir fayda gütmeyen bir sempatik yönelişle doğru- dan hakikati kavramamızı sağlar.

*Pozitivizm*

Klasik pozitivizmin kurucusu kabul edilen A. Comte (1798-1957), klasik metafiziğin olgusallığı aşan her tür bil- gi modeline karşı çıkıyor, metafiziğin ahlaki sahada bile bir değeri olmadığını savunuyor. Kant’ın teorik alanda imkânsız gördüğü ancak pratik alanda zorunlu olarak var saydığı me- tafiziği Comte tümüyle değersiz bulur. Ona göre insan zih- ni veya insanlık tarihi *teolojik*, *metafizik* ve *pozitif* diye üç düşünsel dönemden geçmiştir. İnsanlık tarihinin son ve en olgun düşünsel dönemi olan pozitif dönem, aynı zamanda bilimlerin gelişmişlik düzeyine koşut olarak *bilimsel* dönem olarak da adlandırılabilir. Teolojik dönemde insanlar olgula- rı açıklamak için teolojik, yani ilahi güç ve sebeplere başvu- rurken, metafizik dönemde olguları açıklamak için metafizik kavram ve güçlere başvurmuşlardır. Teolojik dönem evrensel varoluşun açıklanmasında daha çok dinsel açıklama model- lerinin ve tüm toplumu bağlama iddiasındaki kutsal değer ve inançların hüküm sürdüğü bir dönemdir. Metafizik dönem dinsel açıklama modellerinin yerini alan klasik metafiziğe ya da diğer bir dile getirişle modern ve aydınlanma öncesi felsefe tarihine işaret eder. Pozitif ya da bilimsel dönemde ise olgular yine olgularla, pozitif ve ölçülebilir gerçekliklerle açıklanmaya çalışılır. Doğal ve toplumsal olguları yine bu olgulara ve ger- çekliğe dayanarak açıklamak gerekir.

*Yeni-pozitivizm* bilgi eleştirisini özellikle felsefe üzerinden yapar. Onlar felsefenin görevini bilimlerin ortaya koydukları önermelerin analizini yapmakla sınırlandırırlar. Onlara göre denenemeyen, doğrulanamayan hiçbir önermenin, dolaysıyla din, sanat ve ahlak gibi alanların önermelerinin hiçbir önemi yoktur. Yeni-pozitivistler bilginin alanını doğrudan algılana- bilir olanla sınırlandırırlar.

*Pragmatizm*

Pragmatizm çağımızda, özellikle Amerika Birleşik Devlet- leri’nde geliştirilen bir akımdır, deyim yerindeyse Amerika- lıların ulusal felsefesidir. Yunanca ‘pragma’ (eylem) kelime- sinden türeyen pragmatizmi W. James, “ilk şeylerden, ilke- lerden, kategorilerden ve sözde zorunluluklardan vazgeçen ve son şeylere, meyvelere, sonuçlara ve olgulara yönelen bir tutum” olarak tanımlar.1

Pragmatizme göre doğruluğun ölçütleri fayda, değer, başa- rıdır. Pragmatist, ‘Bu doğru mu?’, ‘Bu mantıklı mı?’ sorularını değil, ‘Bu yaşantım ve çıkarlarım için ne anlama geliyor?’ so- rusunu yöneltir. Pragmatizm bütün teorik doğruluğu pratik, pragmatik zeminde temellendirmeyle çalışır. Bilginin faydacı açıdan ilk ele alınışına antik dönemin göreceli bilgi anlayışı- na sahip Sofistlerinde rastlanır. Yeni Çağ’da bilginin bir ya- rar, araç ya da bir işlev olarak görülmesi, kapitalist sanayi toplumuyla güçlenen bir olgudur. İlerlemeci tarih anlayışı, bilimin her şeyi keşfedeceğine olan inanç, teknolojik gelişme- lerin artan doğrusal seyri, tüm teorik çabanın pratik hedef- lere hizmet etmesi gerektiği düşüncesini yaygınlaştırmıştır. Pragmatizm aynı zamanda liberal demokrasinin çoğunluk fikriyle de uzlaşmaktadır; burada yarar, araç ya da işlev top- lumsal çoğunluğun değerleriyle tanımlanacak ve çoğunluğun ortak yararlarına yönelik olacaktır. Öte yandan bilginin bir araç olarak görülebilmesi ve pratik hayatın ihtiyaçlarına göre anlamlandırılması algı temelli bilgi anlayışıyla ilişkilidir. Ör- neğin pragmatizmin ilk temsilcisi C. S. Pierce’e (1839-1914) göre pragmatik sözcüğü ‘deneysel’ sözcüğüyle eşanlamlıdır. Pierce dilsel/mantıksal bakımdan anlamlı olan bir önerme- nin pragmatik açıdan anlamlı olmayabileceğini söylüyor. Bir önermenin doğruluğunun biricik kanıtı onun pratik olarak işe yaramasıdır. W. James (1842-1910), teori ve varsayım- ların karşılaşılan problemleri çözmek için yapılan önerile ol- duğunu, dolayısıyla onların doğruluklarının da pratikte işe yarayıp yaramadıklarıyla, başarılarıyla ölçülebileceğini söy-

1. H. J. Störig, *Dünya Felsefesi Tarihi*, çev. N. Epçeli, İstanbul 2011, s. 533.

lüyor. James, pratik olarak işe yaramanın, psikolojik olarak işe yaramayı da kapsadığını iddia diyor. İşe yararlık ölçütünü James ahlak kuramlarına da uyarlamaya kalkışır. Pragmatiz- min bir diğer ünlü temsilcisi J. Dewey (1859-1952) doğruyu deneyde sorununu çözmeye yarayan araç olarak algılar. Üs- telik Dewey bilgiyi klasik olarak bilen ile bilenen arasındaki bir ilişki olmaktan çıkarır. İnsan zihni doğanın içinde, onun bir parçası bir bölümüdür. Bu yüzden bilgi tüm diğer doğal olaylar gibi doğal bir etkinliktir.

Duyum ve deneyi önceleyenler mutlak ve aşkın bir bilgi- nin varlığını yadsırlar. Rasyonel bir bakış açısından ise pra- tik yarar ve gündelik ihtiyaçların dayandığı bilgiler, gerçek bilgiyi (epistemeyi) değil, yalnızca sanıyı ve bireysel doğruları gösterirler. Bu çerçevede Platoncu idealizmin küçümsediği bu tikel ve göreli sanılar, fakat özellikle de çoğunluğun sanıları, sofizm ve pragmatizmin çıkış noktasını oluşturur. Son olarak belirtmek gerekir ki, olgu ile değer arasında yapılmış olan ay- rım açısından pragmatizm radikal bir tavır çizer. Buna göre pratik değerlere hizmet etmeyen bir bilginin olgusal anlamda da bir doğruluk değeri yoktur.

* 1. **Tarihsel Perspektif**

Bilgi felsefesine ilişkin kavramsal ve kuramsal açıklama- lardan sonra düşünürlerin bilgi anlayışı üzerinden konuyu açımlamaya devam edelim.

*Doğa Filozofları*

Sokrates öncesi Doğa filozofları deyim yerindeyse insan veya özneye değil, bilmek durumunda olduğumuz şeye, nes- neye veya doğaya yönelmişlerdir. Bu bağlamda onların tüm doğal gerçekliği açıklayabilecek bir ‘arkhe’ (yani başlangıç, hareket noktası, ilke veya ana madde vb.) arayışında oldukla- rını söylemiştik. Her ne kadar bu ilke arayışları ontolojik bir karakter taşımış olsa da, bu sürecin epistemolojik motif veya amaçlar içerdiği aşikârdır. Çünkü varlığın mahiyetine yönelik

her türden felsefi arayış netice itibariyle bilinçli ya da bilinçsiz bir bilme, anlama faaliyetidir. Bilmek her zaman varlık düzle- minde yer alır ve her bilme bir varlığı bilmedir.

Bu bağlamda İlk Çağ Doğa filozoflarının bilgi konusunda dogmatik bir tavır içinde oldukları rahatlıkla dile getirilebilir, çünkü onlar tüm bu ontolojik arayışlarında bilginin imkânını peşinen varsayarlar. Doğa filozofları için sonsuz ve tözsel ger- çeklik olarak arke, arke bahsinde de açıklanmış olduğu gibi, evrende var olan her belirlenim ve hareketi var eden ve dola- yısıyla da anlaşılır kılan ilke ve başlangıç noktasıdır.

Bilgi sorunu Doğa filozoflarının veya İlk Çağ’ın iki büyük filozofu olan Herakleitos (MÖ 535-435) ile Parmenides’in (540-483) birincil sorunu asla olmamıştır. Bu filozofların asıl sorunu ontolojiktir; epistemolojik ve etik meseleler hep varlık sorunu temelinde şekillenir.

Doğada çeşitliliğin, akışın arkasındaki bütünlüğü ara- yan Herakleitos, hakiki bilginin peşinden koşar ve tek amacı çok bilgi sahibi olmak olan sözde bilgeliği yerer. Çünkü ona göre çok şey bilmek insan aklını veya ruhunu olgunlaştırmaz. Önemli olan dünyanın veya varlığın sırrını ortaya çıkaran esaslı düşünceyi bulmaktır. Herakleitos için duyulur dünyadaki *oluş* ve *çelişkili varoluş* akıl (logos) tarafından kavranabilir bir öz taşırken, Parmenides oluş ve çelişkiyi duyusal bilgi sayıp dış- lar ve doğru bilginin içeriği olan varlığı tüm oluş ve çokluktan soyutlar. Böylece Herakleitos ‘oluş’, Parmenides ise ‘varlık’ dü- şüncesini temel alan birer ontoloji ortaya koyarlar. Ancak her iki düşünür de aklın bize gerçek dünyayı ve bilgiyi sunduğu, buna karşın duyuların bizi yanılttığı noktasında hemfikirdir.

Eğer hareket, değişim ve çelişkiyi hakiki bilginin önün- de bir engel olarak görürsek, tıpkı daha sonra ortaya çıkan Sofistler gibi Herakleitos’un ontolojisini kuşkucu bir episte- molojik tavrın zemini kılabiliriz. Fakat Herakleitos çelişki ve hareketin gerçek bilgeliğin önünde bir engel olmadığını, tam tersine gerçek bilgelik ve akılsallığın bu çelişki ve hareketi kavramakla mümkün olduğunu söylüyor.

Buna karşın Elea Okulu’nun en ünlü temsilcisi Parmeni- des ve öğrencisi Zenon (490-430) kendi ontolojilerinde ‘oluş’ düşüncesine karşı ‘varlık’ düşüncesini savunup temellendir- meye çalışırlar. Onlar açısından varlık eğer hakiki ve gerçek bir varlık ise oluş, çelişki, hareket ve değişimi dışlamalıdır. Platoncu idealizmi biçimlendiren önemli bir unsur olan Eleacı görüş, asıl ilke ve başlangıç noktası olarak oluş ve çelişkiyi değil, *varlık* ve ona ilişkin bu soyut *özdeşliği* temel alır. Par- menides açısından asıl bilgelik ve doğru bilgi, hiç değişmeden özdeş ve bir kalan varlığın bilgisidir ve duyularımızın bize bil- dirdiği tüm çokluk ve hareket bir yanılgıdan ibarettir.

*Sofistler*

İlk kez felsefenin bakışını doğadan insana, insanların ih- tiyaç ve sorunlarına yönelten Sofistler, düşünce ve bilmenin koşul, imkân ve sınırlarını sorgulamaya başlamışlardır. Yine Sofistlerle ivme kazanan bir konu da ahlaki ve sosyal değer- lerin rasyonel bir eleştirisidir. Dil ve hitabet ile de yakından ilgilendiklerini hesaba katarsak, bilgi sorununun ciddi bir şekilde tartışılmasına giden yolda ne denli önem arzettikleri kendiliğinden anlaşılmış olur.

Öte yandan Sofistler varlık konusunda Herakleitos’un ve Parmenides’in görüşlerini kendilerine özgü bir tarzda sentez- lemeye kalkışırlar ve buradan *kuşkucu* bir bilgi anlayışının temellerini atarlar. Herakleitos ile birlikte her şeyin oluş ve çelişki içerdiğini, Parmenides ile birlikte oluş ve çelişki içeren hiçbir şeyin gerçek anlamda var olmadığını ve doğru bir bilgi- nin konusu olamayacağını söyledikten sonra vardıkları nihai karar şu olur: Ne hakiki bir varlık ne de hakiki, değişmez bir bilgi vardır.

Hem Herakleitos’un hem de Parmenides’in duyusal bilgi- yi güvensiz bulup dışlamasından apayrı sonuçlara vararak, tümüyle öznel, bireysel ve göreceli bir bilgi anlayışı oluştu- rurlar. Herakleitos ve Parmenides’in yadsıdığı dünyayı yani algısal dünyayı tek gerçek dünya kabul ederler. Bireysel al- gılarımız her şeyin oluş ve çelişki içerdiğini, aklımız ise oluş

halindeki dünyada kesin ve genel geçer bir bilginin mümkün olmadığını söylediğine göre geriye kuşku duymaktan gayrı bir yol kalmıyor. Bu durumda da değişmez zorunlu ve genel geçer bir doğrudan söz edilemez. Yani değişmez bir bilgi ve değer yoktur.

Sofistlerin bilgi anlayışı bütüncül ve derinlemesine olmasa da yine de onlar bilginin mahiyeti, imkânı ve sınırlarına dair temel meseleleri tartışmaya açmışlardır. Bu yaklaşımları etik, estetik ve yasalar alanındaki benzer soru ve kuşkuları tetik- lemiştir.

Ünlü sofist Protagoras’a (482-411) göre bizim gördüğü- müz ve algıladığımız görünüşlerin dışında başka bir evren ve gerçeklik yoktur. “İnsan her şeyin ölçüsüdür!” Burada kas- tedilen insan öncelikle tek tek somut kişilerdir. Aynı yargı, kimin söylediğine ve hangi şartlar altında söylediğine bağlı olarak bir defasında doğru başka bir defasında yanlış olabilir. Protagoras’ın şüphesi dinî ve ahlaki sahaya değin genişler.

Bir diğer ünlü sofist Gorgias (483-375), asıl gerçeği asla bilemeyeceğimizi birbirine bağlı üç önermeyle ortaya koyar: “Bir şey yoktur!”, “Bir şey olsaydı da bilemezdik!”, “Bilseydik de başkalarına bildiremezdik!” Bu tavrıyla o Protagoras’ın kuşkusunu varlıktan bilgiye en uç noktaya kadar vardırır. İşte Platonik-Sokrates’in tüm karşı argümanları Sofistlerin bu göreceli ve yararcı bilgi anlayışından hareketle inşa edilir.

Sokrates (469-399), sürekli mücadele ettiği Sofistlerle in- sanı problem edinme, diyalektik ve hitabet tekniğini kullan- ma ve “Tek bildiğim, hiçbir şey bilmediğimdir!” ifadesinde de izleri görülen kuşkucu tavrıyla benzeşir. Platon’un Sokratik Diyalogları (*Sokrates’in Savunması, Krito, euthifron, Lakes, İon, Protagoras, Lisis, Devlet* vd.) daha ziyade Sofistlerin öznel ve bireysel bilgi anlayışlarına karşı nesnel ve evrensel bir bilgi arayışını savunu niteliğindedir. Bütün konuşmalar genelde ‘adalet’ veya ‘güzellik’ gibi belli kavramlar çerçevesinde sür- mektedir. Kavramın ya da konuşmanın içeriğine dair günlük yaşamdan aşina olduğumuz somut olay ve tasvirler, düzgün

bir akıl yürütme dâhilinde irdelenmeye, ortaya çıkan çelişki- ler giderilmeye çalışılmaktadır. Ele alınan kavramın içeriğini tikel, bireysel ve günlük tecrübeye dayalı yanlış görüşlerden temizleme uğraşı, aynı zamanda evrensel ve zorunlu kavram- lara veya bilgiye varma çabasıdır. Aslında bu süreç, idealist bakış açısından hareketle, insan ruhunda yerleşik olan bilgi nüvelerini tekrar canlandırma sanatıdır. Belli oranda *ironinin eşlik ettiği sorgulama, olumsuzlama* ve *doğurtma teknikleri*, Sokratik Diyalog ve içsel aydınlanmanın önemli adımlarını oluşturur.

Platon (427–347), bilgi sorununu tartıştığı *Thaeitetos* diya- loğunda bilgi ilkin, genel kanaate uygun olarak, ‘gerekçelen- dirilmiş doğru sanı/inanç’ olarak tanımlanır. Buna göre bil- gilerimiz ya *doğru* ya *yanlış* ya da *inanç* niteliğinde bilgilerdir. İnanç, doğru bilgi ile yanlış bilgi arasında bir yerde bulunur. Nesnesi gerçekte var olana *doğru bilgi*; nesnesi gerçekte var olmayana *yanlış bilgi*; var ile yok arasında olan da *inanç* de- nir. Platon’un çizgi yöntemine göre bilgilerimiz en alt kesinlik seviyesinden en üst kesin olana değin sıralanır. Bu hiyerar- şik sıralamada en altta *sanı* (yansılar) yer alırken onu *inanç* (görünen şeyler), *çıkarış* (matetatiksel varlıklar) ve *kavrayış/ episteme* (idealar) takip eder. Platon’a göre *episteme*; algıya, deneye dayalı sanı, inanç ve kanaatten farklı olarak akıldan, ilk ilkelerden hareketle kanıtlanabilen zorunlu bilgidir. Ancak Platon yukarıda adı geçen *Theaitetos* diyaloğunun sonunda bilginin, ‘ne algı ne doğru sanı ne de gerekçelendirilmiş doğ- ru sanı’ olduğunu söyleyerek, bu konuda kesin bir karara varmaktan uzak durur. Bu yüzden Platon’un bilgi kuramına biraz daha yakından bakmamız gerekiyor.

Sokrates bahsinde de belirtildiği gibi, bilgi Platon için daha önceden zihinde bulunan şeyi bir açığa çıkartma, bir hatır- lama işidir. İnsanlar doğuştan bazı rasyonel düşünce ve bil- gilere sahiptirler. Ancak bunların bilinç alanına çıkması için ehil bir ebeye, bir filozofa ihtiyaç vardır. Platon’un *Menon* adlı diyaloğunda Sokrates okuryazar olmayan bir köleye bir ma- tematik problemini anımsatma ve doğurtma yöntemiyle çöz-

dürmüştür. Çünkü Platon’a göre insan ruhu bu dünyada be- den denilen hapishaneye düşmeden önce tüm akılsal bilgilere sahipti. Beden veya duyusal âlemle birlikteliğin sebep olduğu unutma ya da bulanıklık, uygun teknik ve sorularla ortadan kaldırılıp hakiki bilgiler tekrar canlandırılabilir. Düşünce ve akılla ulaşılabilen bu bilginin özünü ve içeriğini *idealar* oluş- turur. ‘İdea’ yahut ‘eidos’, görüntü, şekil, form, tip, tür, biçim- lendirici doğa, fikir, düşünce, tasarım, kavram gibi anlamlara sahiptir. İdea’nın bir bakıma, söz, yasa, akıl, düşünce, kav- ram, idea anlamlarına gelen ‘logos’ ile bir anlam bütünlüğüne sahip olduğunu da belirtmeliyiz. Bu yönüyle idea tümel veya evrensel olma niteliğine sahiptir. Bir diğer deyişle, sözlerle dile getirdiğimiz idealar (kavram ya da düşünceler) evrensel ve zorunlu bir varlık ve bilgi düzenine karşılık gelirler. İdea bu bağlamda bir kalitenin, türün ya da sınıfın tümüne işaret eden özellik ya da kategoridir. Örneğin ‘Her insan ölümlüdür’ dediğimde, ölümlü olma niteliğini insanların tümüne evrensel ve zorunlu bir şekilde yüklemiş oluyorum.

Ancak idealar Platon’da yalnızca kavramsal bilginin ko- nusu değil aynı zamanda nesnel ve aşkın varlıklardır. Yani kavramlar yalnızca algı dünyasını bilmemize ve kavramamıza hizmet etmezler, onlar aynı zamanda gerçek ve hakiki varlık düzlemine karşılık gelirler. Bu evrensel kavramlar birer idea ya da form olarak tüm bireysel ve tikel gerçekliği biçimlendi- ren aşkın tözlerdir. Yukarıda da vurgulandığı gibi, tikel, nes- nel veya göreli olanlar Platoncu epistemoloji açısından bilgiye (*episteme*) değil, sanıya (*doxa*) işaret ederler. Bu bağlamda Platon’un bilgi kuramı açısından bilgi ile sanı arasındaki ay- rım büyük bir önem taşır. Platon açısından ‘doğruluk olarak doğruluğu’ ya da ‘evrensel olarak doğruluğun’ ne olduğunu bilmediğimiz sürece, herhangi bir tekil ifadenin erdemli olup olmadığını bilemeyiz. Herhangi bir duyulur gerçekliği bilme- mize ve kavramamıza olanak sağlayacak şey, evrensel kavram ya da idealara ilişkin akılsal düşünme yetimiz ve bilgimizdir. Platon bu anlamda tam bir rasyonalisttir. Özetlersek, Platon bilgiden duyu algısını anlamaz, çünkü duyular bize doğru bil-

giyi vermez. Bir nesneye güzel, iyi veya ağır diyemeyiz, çünkü o hep diğerlerine göre güzel, iyi veya ağırdır. Platon duyusal algıları tümüyle de reddetmez, çünkü algılar en azından *ha- tırlamamıza* vesile olur. *Gerçek bilgi akıl bilgisidir*; değişmez olanı, tümel olanı, ideaları ancak akıl verebilir.

Aristoteles’e (384–322) göre de bilgi *tümel*in bilgisidir an- cak tümeller veya evrensel olan tikellerin içindedir ve onlar ancak tikel veya tekil dâhilinde bilinirler. Aristoteles bilgi araçları olarak *duyular*, *hayal gücü*, *hatırlama* ve *aklı* (anlık) kabul eder. Bunlar üzerinden doğru ya da yanlış bilginin ana- lizini yaparız. Aristoteles’e göre beş duyumuza karşılık gelen beş tane de potansiyel gücümüz vardır. Söz gelimi gözümüz renkleri görür, çünkü gözümüz renklere potansiyel olarak sa- hiptir. Hayal gücü ile duyu organları ile alınan algılar imge- ler haline dönüştürülür. Ancak imgeler kendi başlarına var olamazlar, yalnızca yargı formlarıyla birlikte var olurlar. Bu yüzden imgeler de yanlışın sebebi sayılmazlar. Hatırlama geç- mişte elde edilenleri tekrar zihin alanına taşır. Anlık (anlama yeteneği) iki aşamalı çalışır. İlkin o zihinsel formu kavrar. Bu forma bir kavram karşılık gelir. Sonra da yargıda kavramları bir araya getirerek çıkarımlarda bulunur. İşte yanlış bura- da ortaya çıkar. Böylece akıl; duyu, imge ve hafızaya dayalı olarak çalışır. Tümelin bilgisi, yani gerçek bilgi *varlığın dört nedenini* bilmekle mümkündür. Biz *maddi*, *formel*, *etkin* ve *amaçsal* nedenini bilmekle o şeyi sınıflamış, *cins*ini belirle- miş oluruz. Cinsi belirlenmiş varlığın yakın türü ile ayrımı gösterilerek onun ne olduğu tanımlanmış olur. Örneğin, ‘İn- san akıllı canlıdır’ insanın tanımıdır ve bu tanım bize insanın bilgisini vermiş olur. Aristoteles’e göre doğru bilgi, bir ifade veya yargının nesnesine uygunluğu ile mümkündür. Bilgi bir varlığın bir durumunu evetliyorsa doğru yoksa eğri veya yan- lıştır. Bilimsel bilgi zorunlu (apodeiktik) bilgidir ve bu bilgi de *tümdengelim* yoluyla elde edilen *tasımsal* bir bilgidir.

Doğru bilgi doğru düşünmeyi gerektirir. Bu yüzden Aristoteles’in bilgi noktasında düşünce tarihine yaptığı en büyük katkı doğru düşünmenin ilke formlarını, yani mantığı

bir disiplin olarak ortaya koymasıdır. Dile getirdiğimiz öner- melerin içeriğinin nesnel bir karşılığı varsa bir doğruluk değe- ri vardır. Aristoteles için akılsal düşünme yetimizle bilincine vardığımız evrensel biçimler ya da formlar, yalnızca düşünme ve bilgi yetimize özgü kategoriler değil, aynı zamanda var olan empirik gerçekliğe dair kategorilerdir. Aristotelesçi mantık yalnızca düşünmenin biçimsel doğruluğu ile değil, empirik gerçekliğin var olma ve bilinme tarzlarıyla da ilgilidir. Düşün- sel doğruluk düşünceler arasındaki tutarlılık ve uyumluluk olarak kendini gösterir. Aristoteles’in mantığı bir kıyas man- tığıdır. Kıyas mantığı bir tür çıkarım ve tümdengelim mantı- ğıdır. Biri büyük ve biri küçük iki öncül önermeden hareketle bir sonuç önermesine varmak kıyas mantığının özünü oluş- turur. Tümdengelimin ilk öncülleri, içerik açısından herhangi bir empirik kanıtlamayı gereksiz kılacak bir açıklığa sahiptir. Bu bağlamda çıkarım için kendiliğinden açık bazı öncül ya da ilkeler söz konusudur. Örneğin *çelişmezlik* ilkesi hem on- tolojik düzlemde ve hem de epistemolojik düzlemde vazgeçil- mez bir hareket noktasıdır. Bilgilerimizin içeriğini oluşturan ontolojik gerçeklik on kategori dâhilinde kavranabilir: *Töz* (o, insandır), *nitelik* (esmer tenlidir), *nicelik* (1.75 boyundadır), *görelik* (küçük kardeşinden daha uzundur), *yer* (evdedir), *za- man* (öğle vakti kalkacak), *durum* (şu an uyuyor), *iyelik* (elin- de bir telefon var), *etki* (halı silkeliyor), *edilgi* (üstüne tozlar üşüşüyor). Aristoteles için bireysel varlıklar ya da tözler, kendi bireyselliklerini ise maddi varoluşlarına borçludurlar. Bireysel tözleri niteleyen ve akılsal bilginin özünü oluşturan biçimler ya da formlar ise, tüm bireysel varlıklardaki evrensel, genel geçer ve zorunlu belirlenimlerdir. Kategoriler, herhangi bir bireysel tözü bilmemize, bilgimizin asıl zeminini oluşturan evrensel form ya da biçimler altında sınıflamamıza elveren, genel çerçeveler ya da kategorilerdir.

Platoncu bakış açısından oluş dünyası sürekli bir değişim ve gelip geçicilik içerdiği için, onun bireysel ve maddi belirle- nimlerine dair kalıcı ve evrensel tarzda yargıda bulunamayız. Bilgi, Aristoteles’te hocası Platon’da olduğu gibi yine evrensel

içerik ve belirlenim taşır, fakat insan bilgisinin içeriğini oluş- turan bu evrensel biçim ya da formlar bireysel ve maddi ola- nın içinde yer alırlar. Yani idealar duyulur dünyanın bireysel tözlerini biçimlendiren içsel formlardır. Platon’un varlık dün- yası ve oluş dünyası, bilgi dünyası ve sanı dünyası arasında varsaydığı kesin ayrım, Aristoteles’in öngördüğü *form* ve *mad- de* birlikteliğiyle aşılmaya çalışılır.

Aristoteles’e göre ruh, yaşama gücü ve yetisi olan bir bede- nin *entelekheia*sıdır. Entelekheia, formel ya da ereksel neden olarak anlaşılabilir. Nasıl ki Tanrı tüm evrenin biçimsel ve ereksel nedeni, hareket ettiricisiyse, ruh da bedenin ereksel nedenidir. Ruhun bölümleri ontolojik ve epistemolojik bağ- lamda bir hiyerarşi oluştururlar. Hiyerarşinin en altında *bit- kisel ruh* ya da yaşam vardır. Besinleri özümseme ve üreme bitkilerin temel etkinlikleridir. *Hayvani ruh* ikinci sırada yer alır. Hayvanlar bitkilerden farklı olarak duyumsama yetisine, içgüdüsel tarzda hareket etmeye ve (ses ve hafıza gibi) bel- li düzeyde gelişmiş yetilere sahiptirler. Aristoteles’in ruhsal biçimler hiyararşisinin bir üst aşamasında *insan ruhu* bulu- nur, çünkü insan ruhu diğer hayvanlardan farklı olarak akıl (nous) yetisine sahiptir.

Akıl, insanı hayvansal varoluşunun çok ötelerine taşıyabi- lir, çünkü insanın ruhsal yetileri arasında yalnızca akıl hem ontolojik hem de epistemolojik bir düzlemde tanrısal bir ka- rakter taşır. Aristoteles için akıl, ruhun tüm yetileri içinde be- denden bağımsız bir varlığa ve bilgi değerine sahip tek yetidir. Bireysel ruh bedenle ortaya çıkıp yokolduğu için ölümlüdür, fakat insan aklıyla bu bireysel ve hayvansal varoluşun üzeri- ne yükselir ve öncesiz sonrasız evrensel biçimlerin ayrımına varabilir. Akıl etkin bir güç ve yetenek olarak, insan ruhunun bütününe ve bedene hükmeder. İnsan aklı eğer aktif olarak düşünüyorsa etkin akıl; fakat etkin (bilfiil) değil de bilkuvve (gizil-potansiyel) durumdaysa edilgin akıl olarak adlandırılır. Tanrı, saf biçim (*Formlar Formu*) olarak tüm maddi varoluş sürecinden arındırılmıştır. O, öncesiz-sonrasız etkin akıldır. İnsan epistemolojik bağlamda Tanrı’ya göre ara bir konum-

dadır. İnsan sürekli etkin bir bilinç ve bilgelik durumu içinde yaşayabilen biçimsel ve akılsal varlık değildir. Aristoteles’e göre de, tanrısal varlığa kıyasla insanı epistemolojik açıdan aşağıya çeken şey, tıpkı Platon’da olduğu gibi bedensel va- roluşudur. Bedensel varoluş aklın bireysel öznede etkinliği için zorunlu bir zemin olmakla birlikte, aklın mutlak ve tüm sırlarından arındırılmış tanrısal etkinliği için bir engel duru- mundadır.

*Yeni-Platonculuk ve Plotinus*

Plotinus (MS 205–270)’un felsefi sistemi üzerinde Platon ve Aristoteles’in felsefeleri, Hristiyanlığın ve Yahudiliğin dinsel öğretileri ile mistisizm etkili olmuştur. Plotinus’un metafizik hiyerarşisinin en üstünde ‘Bir’ bulunur. ‘Bir’ her şeyin baş- langıç noktası ve temeli olan Tanrı’dır. ‘Bir’ yalnızca epistemo- lojik açıdan bir aşkınlık değil, ontolojik açıdan da bir aşkınlık taşır. Platoncu felsefede de iyi olarak iyinin, yani iyi ideasının tüm ideaları ve var olan gerçekliği aşan bir konumu vardır ancak bu Platon’un rasyonalist duruşuna engel teşkil etmez. Buna karşın Plotinus tanrısal hakikate bir çeşit esrime, ken- di varlık ve benliğinden vazgeçme (vecd) içinde ulaşılabileceği kanısındadır. Bu mistik yaşantı ya da vecd her türlü dilsel ifadenin ve düşünme sürecinin çaresiz ve yetersiz kaldığı bir aşkınlık halidir. Dolayısıyla mistik bilgi akıl ve duyu bilgisin- den üstündür. Plotinus için ilahi hakikat, bilginin içeriği ol- maktan inancın ve kişisel tecrübenin konusudur.

*Patristik Felsefe*

Augustinus (354–430), Patristik Felsefenin en önemli tem- silcisi sayılır. Tutkulu bir gençlik yaşamından sonra, sırasıy- la Mazdeizm, kuşkuculuk, ve Yeni-Platonculuğun etkisinde kalır ve en sonunda koyu bir Hıristiyan olur. Amaç hakikate veya gerçeğe sahip olmaktır ve bunun ba biricik yolu insanın gerçeğe tüm benliğiyle *inanmasıdır*. Yine Augustinus, dış ev- renin gerçek mi yoksa görünüş mü olduğundan şüphe edebi- lirz ancak ‘kendimizin var olduğundan’ asla şüphe edemeyiz, diyerek Descartes’ı önceliyor. O, ‘anlamak için inanıyorum’

anlayışıyla, inancı akıl ve felsefenin önüne yerleştirir. Ancak bu söylenenler Augustinus’un aklı ve akılsal bilgiyi küçümse- diği anlamına gelmez. Akıl Tanrı’yı bilebilir, çünkü bu amaçla aklı bize veren Tanrı’dır. ‘Anlamak için inanıyorum’ anlayışı ve daha sonra gelişecek ‘İnanmak için anlıyorum’ anlayışı da insanın bilgisinin mahiyeti ve amaçlarına yönelik bir belirle- medir. Epistemoloji teolojinin hizmetine sunulduğu için bilgi- de ‘Anlamak için anlamak’ gibi bir gaye güdülmemiştir. Orta Çağ’da din ve felsefenin, inanç ve akılsal düşüncenin ilişkileri hep bir gerilim içinde olmuştur. Augustinus açısından insan Tanrı olmadan bir hiçtir ve neye sahipse Tanrı sayesinde sa- hiptir. İnsan, aklı aracılığıyla Tanrı’yı tanıyabilir ama bu ye- terli olmaz, çünkü akıl mutlak ve kutsal olana dair düşünme çabasında çelişki ve yanılgılara düşebilir. Bu yüzden insanın Tanrı karşısındaki acizliğini ve hiçliğini itiraf etmesi, inanç ve imanıyla ona teslim olması gerekir. Orta Çağ felsefesi boyun- ca aklın inanç karşısındaki ikincil konumu devam edecektir. Çünkü Orta Çağ Hristiyan felsefesinin birincil ödevi dinî ha- kikat ve inançları temellendirme ve savunmadır.

*Skolastik Felsefe*

Bilindiği gibi tümellerin (genel nitelikler, özler, tür ve cins- ler) gerçekten mi var oldukları, düşüncede mi yoksa dilde mi var oldukları sorunu tüm Orta Çağ’a hâkim olur. *Realizm*, tü- mellerin var olduğunu (radikal realizm: Platon; ılımlı realizm: Aristoteles); *kavramcılık*, tümellerin gerçekten değil de yalnız- ca düşüncede/zihinde var olduklarını; *nominalizm* (adcılık) onların ne gerçekte ne de zihinde bir varlığa sahip olduklarını iddia eden temel akımlardır.

Skolastik felsefenin ilk önemli temsilcilerinden olan John Scotus Erigena (815–877), tümeller tartışmasında kavram realizminin saflarında yer alır ve tümellerin tikellerden önce geldiğini savunur. Erigena’nın Tanrı’yı evrensellerin evrense- li, tüm ayrımların kendisinde olumsuzlandığı mutlak birlik olarak tanımlar. Erigena için insan aklı ve düşünme yetisiyle Tanrı’yı kavrayamaz. Epistemolojik açıdan insan kavrayışına çizilen bu sınır, negatif bir teoloji ya da ilahiyata yol açar; yani

Tanrı’nın içerik açısından ne olduğu değil de ne olmadığına odaklanan bir teolojidir bu.

Skolastik düşüncenin bir diğer önemli temsilcisi Anselmus (1033–1109) evrenseller tartışmasında tam bir realist olarak karşımıza çıkar. Anselmus, Hıristiyanlığın tüm dogmalarını akla uygun bir hale getirmek ister. ‘Bilmek nedir?’ sorusunu cevaplamaya çalışır. Ona göre bilmek, düşünmek, *gerçeği* or- taya koyabilmektir. Gerçek bilgimizin realiteye uygun olması olduğuna göre, her düşünce mutlaka bir varolana dayanır. Her varolan da ‘mutlak bri varlığı’ yani Tanırın varlığını şart koşar. Öyleyse tanrının varolmadığını düşünemeyiz. Böylece Anselmus, Tanrı’nın varlığını onun ontolojik tanımından çı- karır.

Kavram realizminin karşısına, Orta Çağ Skolastik Fel- sefenin bir diğer akımı olan nominalizm (adcılık) çıkmıştır. Roscellinus (1050–1122) ve Occamlı William (1300–1349) no- minalizmin önemli temsilcileridir. Roscellinus için evrensel kavramlar, bireysel şeyleri sınıflamamıza imkân tanıyan ve söz konusu sınıfın her bir üyesi için geçerli olduğu düşünülen ortak yüklemlerin ya da niteliklerin adıdır. Kavramlar yalnız- ca zihnimize özgü öznel düşünceler ve adlardır. Onların bu öznelliği aşan bir gerçeklikleri yoktur. Nominalizm epistemo- lojik bağlamda asıl gerçekliği bize verenin algılarımız olduğu- nu ve düşüncenin bu algı içeriği üzerinde şekillendiğini ve var olduğunu savunur. Occamlı William’ın kavramcılık (terimci- lik) olarak da adlandırılan nominalizmine göre de bireysel şeyler asıl gerçekliklerdir ve evrenseller bireysel gerçeklikleri sınıflamamıza yarayan soyut düşünceler olarak yalnızca birer terimden ibarettirler.

Birdiğer önemli Skolastik filozof Abelardus (1079–1142)’tur. O, insanı, kendini bilmeğe, ne olduğunu anlamaya, vicdanına göre hareket etmeye çağırarak, Orta Çağ’ın herşeyin merke- zinde Tanrıyı gören anlayışından faklı bir rota çizer. Bir öğreti ya da iddiaya, vahiy yoluyla bildirildiği için değil, akla uygun düştüğü için inanmalıyız. Dahası herhangi bir inanç ve fi- kirden kuşku duymanın günah olmadığını, tersine doğruya

ulaşma çabası açısından gerekli olduğunu savunur. Abelar- dus tümeller (evrenseller)in bireysel şeylerde onların içsel özü olarak var olduğu anlayışıyla, yine Aristoteles’e yakın bir ba- kış sergiler.

Skolastik Felsefenin ve Orta Çağ’ın en büyük düşünürle- rinin başında gelir Thomas Aquinas (1225–1274). Skolastiğin ilk döneminin parolası olan ‘Anlamak için inanıyorum’ gö- rüşünde inanma ve bilme örtüşüyordu. Oysa Thomas’a göre vahiy ve akıl iki ayrı bilgi kaynağıdır. Bu ikisi birbirini ancak kısmen karşılar. İnancın öylesine sırları vardır ki onlar aklın kavrama gücünü aşarlar. Buna karşın dinin temelleri biline- bilir yani tanıtlanabilir. Ancak bilgi ve bilim Thomas’a göre İnanç tapınağının giriş holünü aydınlatabilir. Tapınağının içi- ni ise ancak vahiy aydınlatır. Bilginin en son hedefi Tanrıyı bilmektir.

Bilginin çıkış noktası olarak ise tecrübeyi kabul eder Tho- mas.Duyulardan edinilen bilgiler anlık tarafından işlenerek kavram haline getirilir. Bir nesneyi bilmek, onun özü ile bu özün etkilerini kavram haline getirmektir. Bu bilme işleminin bizi vardıracağı son nokta da ‘varlık’ kavramıdır. Böylece *dü- şünmenin yasaları ile varlığın yasaları aynıdır* ve bu yasaların başında da ‘çelişmezlik’ yasası gelir. Tanrı hariç tüm diğer nesnelerde ‘öz (essentia)’ ile ‘varoluş (existentia)’ ayırt edilir. Tümeller sorununda ise Thomas ‘ılımlı’ realizm diyebilece- ğimiz bir yol takip eder. Tümeller Tanrı’nın zihninde evreni yaratmadan önce birer arketip olarak vardılar. Ancak onlar insan zihninde doğanın Tanrı tarafından yaratılmasından sonra birer düşünce ve kavram olarak var olurlar. Yani tü- mel kavramlar nesnelerin özünü oluştururlar ve nesnede yer alırlar.

Yeni-Platonculuk ile Aristotelesçiliğin İslam dininin te- mel inançları üzerinden bir okunuşunu gerçekleştiren düşü- nürler Fârâbî (870–950), İbn Sînâ (980–1037) ve İbn Rüşd (1126- 1198)’tür. Her üç filozofun *akıl* ile *vahyi*, *felsefe* ile *dini* uzlaştırma arayışı olarak şekillenen felsefeleri, Aristote- lesci rasyonalizmi dikkate alan bir yönelim içinde olmuştur.

Herbirine göre evrenseller ya da tümeller, tıpkı Aristoteles’te olduğu üzere, tikellerin içinde biçimlendirici öz olarak bir gerçekliğe sahiptirler ve bireyseller şeylerin varlığından ba- ğımsız önsel (a priori) bir gerçekliğe işaret etmezler. Yalnızca Tanrı’nın zihninde evrenseller duyulur gerçekliğe önsel bir varlığa sahiptirler. İnsan, Tanrı’nın da (faal aklın) yardımıyla kendi zihninde potansiyel olarak bulunan akılsal düşünme yetisini etkin kılmaya ve kendi sınırları içinde yaratıcı olma- ya çalışır. Tümellerin var olabilmesi için akla ihtiyaç vardır. Ancak akıl bunları kendi başına soyutlama gücüne sahip de- ğildir, bunun için akıl zorunlu olarak tikellere ihtiyaç duyar.

Fârâbî’ye göre bilgimizin üç kaynağı vardır: Duyu, akıl ve nazar. Akıl ve duyu bizi dış dünyaya dair bilgilendirirken, na- zari veya kuramsal bilgi bizi şeylerin ana ilkelerine dair ay- dınlatan bilgidir. Fârâbî iki tür sezgiden söz eder. Bunlardan ilki bilgi edinmede duyu ve akla hizmet ederken; ikinci türden sezgi kuramsal bilgiye eşlik ederek soyutlama yeteneğini ge- liştirir. Buradan hareketle o akıl yürütmeyi de ‘zorunlu’ (me- tafizik ve fiziğin ilkelerini veren) ve ‘olası’ (ihtimali, diyalektik bilgi) diye ikiye ayırır.

İslam Felsefesinin bir diğer önemli düşünürü olan Gazâlî (1058–1111) ise Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından inşa edilmeye çalışılan din ve felsefe, inanç ve akıl ilişkilerine dair uzlaşma modelini eleştirir. Gazâlî’nin eleştirel tavrının altında, insan aklının evrensel hakikatleri ve vahyin içeriğini bilebileceğine yönelik kuşkuları yatar. Akıl ve inanç arasında ayrım yapa- rak, sınırlı haliyle aklın, inançta etkin olamayacağını savu- nur. Akıl ancak sonlu olanı kavrayabilir, sonsuz olan kavra- mak için daha üstün bir yetiye ihtiyaç vardır. Bu ise Gazâlî’ye göre kalbî bilgidir, kalp gözüdür, sezgidir, dinî tecrübe bilgisi- dir. Ancak kalp bize kesin, kendisinden kuşku duyulmayacak mutlak hakikate dair bilgileri verebilir.

Francis Bacon (1561-1626) Yeni Çağ biliminin ve felsefesi- nin temel taşlarını oluşturan düşünürlerden biridir. Doğa bi- limlerinde, Skolastik dönemin yöntemi olan tümdengelim ye- rine yeni bir *aleti*, yeni bir *yöntemi* ön plana çıkarır. Buna göre

deney ve gözleme dayalı olan doğa bilimleri ancak *tümevarım* yöntemini kullanabilirler. Burada amaç, pratik yarar ve insa- nın *doğaya hâkimiyetidir*. Doğaya da ancak onu tanıyarak, bi- limin keşfettiği kanunlara riayet ederek egemen olabilir insan. Bu süreçte hedefe erişmek için öncelikle doğru bir *yönteme* ihtiyaç vardır ve bu yöntemde de iki aşama söz konusudur: *İlki* düşüncenin tüm önyargılardan ve yanlışlardan arındırıl- ması; *ikincisi* ise doğru düşünme ve araştırma yönteminin bi- linmesi ve uygulanması. Bacaon’a göre doğru yargılamamızı, evren hakkında sağlam bir tasavvura sahip olmamızı engel- leyen bir takım yanılgılar, hata sebepleri, putlar veya *idoller* vardır. Mutlaka kurtulmamız gereken idollerin *ilk* grubunu in- san doğasında yerleşik olan ve bu yüzden bütün insanlar için geçerli olan *kabile* veya *soy idolleri* oluşturur. İkinci grup idol- ler tekil insanın kendi doğasından, kendisine has mizacından, tutumundan kaynaklanan *mağara* idolleridir. Üçüncü grup yanılgılar topluluk yaşamından, dilin, sözcüklerin düşünce üzerindeki etksinden kaynaklanan *pazar yeri* idolleridir. *Son* yanılgılar grubu ise eski otoritelere dayanmaktan, eski ku- ramlara bağlılıktan kaynaklanan *tiyatro* idolleridir. Aklın bu yanılgılardan arındırılması yalnızca negatif bir adımdır. Asıl pozitif adım, yukarıda belirtilen, sağlam bilimsel yöntemin in- şası ve uygulanmasıdır. Doğa bilimlerinde bizi başarıya vardı- racak bu yöntemde sırasıyla çalışma hipotezlerinin oluşturul- ması; amaca uygun olarak düzenlenmiş deneyler yardımıyla tecrübelerin toplanması; genel önermelerden çıkarımlarda bulunulması ve formüllerin oluşturulması ve bunların yeni deneyler aracılığıyla test edilmesi aşamaları takip edilir.

Descartes’ı (1596–1650) modern felsefenin kurucusu diye değerlendirmemizin sebebi, Orta Çağ’ın genel kabulünün ak- sine bireysel özneyi, düşünen insanı felsefi sisteminin teme- li yapmasıdır. Descartes ile birlikte düşünen öznenin, yani ‘cogito’nun insanın kendini oluşturma sürecindeki esaslı rolüne yönelik felsefi ilginin yoğunlaştığı görülmektedir. Bu aynı zamanda epistemolojinin felsefede başat bir konuma gel- mesi anlamına gelir.

Descartes bilgi felsefesine yöntem sorunuyla başlar. Yön- temsel kuşkuyu kesin bilgiye erişmenin temeline yerleştiren Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar* adlı kitabında ideal bir yöntemi açık seçik, analizci, basit ve kesin önermelerden karmaşık olana doğru ilerleyen ve nihayet verileri sayım ve kontrolden geçirmeyi sağlayan bir içerikte belirler.

İster rasyonalistler ve isterse empiristler olsun Descartes sonrası felsefe, öznenin bilme sürecindeki rolünü epistemo- lojik araştırma ve soruşturmalarının merkezine alır. Rasyo- nalistler bilen öznenin akılsal düşünme yetisi, empiristler ise algılama yetisi üzerinde şekillenen bir bilgi felsefesi inşa ederler. İlkin Descartes’ın yakın takipçileri Arnold Geulincx ve Nicolas Malebranche (Kartezyenler) Descartesçı düalizmin yarattığı problemleri çözmeye çalışırlar. Bunlar, Descartes’ta birbirine indirgenemez iki ayrı töz olarak karşımıza çıkan zi- hin ve beden arasındaki bağlantı ve ilişkinin, mutlak töz olan Tanrı aracılığıyla kurulduğunu savunurlar. Bu filozoflar ‘ve- sileciler’ diye adlandırılırlar. Tanrı ruhtaki değişimlere koşut bedensel ve bedendeki değişimlere koşut ruhsal değişimler oluşturmaktadır. Fakat bu koşutluk ya da paralellik gerçek bir çakışma ve ilişkiye işaret etmektedir.

Pascal’a (1623-1662) göre ruhsal ve cisimsel şeylerin amaç- sal veya mekanik nedenlerini tam anlamıyla bilmek mümkün değildir. Ne ruhun ölümsüzlüğü ne de Tanrı’nın varlığı bi- linebilir ve kanıtlanabilir. Bu nedenle Tanrı’nın varlığına ve onun yarattığı evrensel düzene inanıp inanmamak tümüyle bir kişisel tercih sorunudur. Bu tercihin hayatımız üzerinde pratik ve ahlaki sonuçları olacaktır. Eğer tercihimizi Tanrı’nın yokluğu değil de varlığına yönelik kullanırsak, dünyevi yaşa- mımızda ve de eğer gerçek ise ölümden sonraki yaşamımızda bir şey yitirmeyiz. Pascal inancın gerekliliğini akılsal olarak kanıtlanmış bir bilgi üzerine değil, belirli bir pratik yarar üze- rine oturtur.

Spinoza (1632-1677) için de Tanrı mutlak ve sonsuz tözdür, ‘*causa sui*’dir. Sonsuz töz kendi kendisinin nedenidir. Mutlak tözün dışında onu sınırlayacak ve onun nedeni olabilecek hiç-

bir şey yoktur. Her şey Tanrı’da vardır ve onsuz hiçbir şey gerçek anlamda düşünülemez ve bilinemez. Burada asıl sorun tözden ilineksel olana, sonsuzdan sonlu belirlenimlere ontolo- jik ve epistemolojik bağlamlarda nasıl geçilecektir? Spinoza’da ne vahyi dinlerde olduğu gibi bir ‘yaratma’ anlayışı ne de Yeni- Platoncularda olduğu gibi bir ‘sudur (taşma)’ düşüncesi var- dır. Tanrı Spinoza’da doğanın, yani sonsuz evrensel varoluşun bütünüdür. O, bölünemez, sınırlanamaz, sonsuz bir varlıktır ve “Var olan her şey Tanrı’da vardır ve O olmadan hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz”.2 Ancak Tanrı, *düşünce* olduğu ka- dar *yayılımdır* da. Bu ise ‘*Deus sive Natura* (Tanrı veya Doğa)’ demektir. Yani ‘Tanrı Doğadır’ veya ‘Doğa Tanrı’dır. Beden ve ruh aynı tözsel hakikatin iki farklı yönüdür. Felsefede bu an- layışa Spinozacılık veya Panteizm (*Tümtanrıcılık)* diyoruz. Tan- rı mantıksal ve matematiksel bir anlamda evrendeki bütün belirlenimlerin nedeni olduğu için, töz ilineksel olanı, sonsuz sonlu olanı özü ve kavramı gereği var eder ve anlamlandırır. Böylece Descartes’ın düşünen ve uzamlı tözleri Spinoza’da tek bir sonsuz tözün insan tarafından bilinen iki temel yüklemine ya da var olma tarzına indirgenmiş olur.

Spinoza’ya göre insanın kavraması veya bilgisi üç aşamalı bir yapı gösterir: *İlk* yani imgelem seviyesinde olan insanlar için tüm düşünceler muğlak ve yetersizdir. Duyu algısına da- yalı bu tür bilgiler yetersiz olmakla beraber pratik yaşamımı- zın sürdürülmesi için önem taşırlar. Bu türden bir bilgi nes- neller arasındaki nedensel ilişkilerin açık ve temellendirilmiş bir bilgisi olmaktan uzaktır. *İkinci* seviyede yani genel nos- yonların olduğu kavrama düzeyinde, akıl yürütme ve temel- lendirme önemlidir ve bu zeminde doğa bilimleri oluşturulur. Bu seviyeye bilim insanları ve sağlam akıl ve mantık sahipleri erişebilir ancak. *Üçüncü* ve son seviyede sezgi üzerine bina edilen bir saf kavrama ve şeylerin özüne ilişkin yeterli bilgi yer alır. *Sezgisel bilgi* de diyebileceğimiz bu bilgi aşamasında duyu deneyiminden kaynaklanan karışık düşünceler alanının

1. Spinoza, *etika* I, 15. Önerme 42, çev. H. Z. Ülken, Ülken Yayınları, İstan- bul, tarihsiz.

bilimsel bilgiyle dolayımıyla birlikte, Tanrı’nın ya da doğanın özüne dair bütünsel bir içgörü ve sezgiye erişilir. Spinoza’ya göre sezgisel bilgi yalnızca epistemolojik açıdan en yüksek ko- numa işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda etik açıdan da en yüksek doyum ve bilgeliğe de karşılık gelir. İnsan bu bilgi düzeyinde ilerledikçe Tanrı’nın ve kendisinin bilincine daha çok yaklaşır.

Leibniz (1646–1716) felsefesi özünde bilginin tümünü kapsayan, evrenin yasalılığını rasyonel bir tarzda dile getiren bir metafiziktir. Bu metafizik zorunlu olarak bilimsel araştır- manın paralelinde ve işbirliğinde yürümek zorundadır. Leib- niz akılsal ve olgusal doğruluk arasında ayrım yapar. İnsan için *akıl doğruları a priori*dir (önsel), yani doğuştan gelen bil- gilerdir. *Olgu doğruları* ise *a posteriori*, yani tecrübeye dayalı olarak kazanılan bilgilerdir.

Leibniz, *Bilgi, Doğruluk ve İdeler Üzerine* adlı eserinde bil- ginin dört aşamasından söz eder. Bilginin *ilk* basamağında duyu bilgisi yer alır. Bu bilgi seçik olmadığından ‘karışık bilgi’ olarak da adlandırılabilir. Bir şeyi onu bir daha gördüğüm- de hatırlayamıyorsam bu ‘bulanık’ bilgi olur. Yeniden gördü- ğümde hatırlayabiliyorsam bu ‘seçik’ bilgi olur. *Üçüncü* bilgi aşamasında duyu verilerinden gelen izlenimler birbirinden ayırt edilip nitelendirilmeye, tanımlanmaya başlanır. Bu bilgi artık açık ve seçiktir, tamdır. Buradan *dördüncü* basamak- taki bilgiye, yani ‘upuygun olan bilgi’ye geçilir. Bir nesneyi kuran öğe seçik olarak kavrandığında, tam bir çözümleme yapıldığında bilgimiz ‘upuygun’ olur. Böyle bir bilgiyi de biz matematikte bulabiliriz ancak. Leibniz’e göre mantık ve ona bağlı olarak metafizik, matematiğe benzer şekilde zorunlu ve evrensel doğruları bildiren bir bilim olabilirdi. Aklın doğruları zorunlu ve evrensel doğrular olarak karşıtı düşünülemeyecek doğrulardır. Akıl doğruları çelişki ilkesine, olgu doğruları ise yeter neden ilkesine dayanır. Öte yandan dünyada kötülü- ğün değil tam tersine iyiliğin hüküm sürdüğünü söyler. Bu yüzden bu dünya, *mümkün dünyaların en iyisidir* (teodise)*.* Kendisinden sonraki bilgi anlayışını etkilediği için kısaca

Leibniz’in töz anlayışına da değinmek gerekecek. Ona göre töz etkin kuvvettir. Cismin özünü kuvvet oluşturur. Ancak Leibniz’in ‘kuvveti’ maddi olmayan bir kuvvettir, yani yer kaplama Descartes’ta olduğu gibi, cismin öz niteliği olamaz. Yine Leibniz’de tözler sonsuz bir çokluğa sahiptir ve herbiri bölünemez bir individuum’dur*, monad*’dır. Ruhlu olan herbir monad kendine göre evrenin bütününü kendisinde taşır. Mo- nadların sıradüzeninde en aşağıda karışık tasarımlı ve pasif olan madde, en yukarıda ise tüm tasarımlar en açık ve seçik olan Tanrı bulunur. O, tektir ve salt etkinliktir. Tanrıyı akıl ile kavramak bilginin en yüksek ödevidir.

Locke (1632–1704)’un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* başlıklı eserinde iki etik bilimsel ilke hâkimdir: Bunlar, *te- vazu* (insanın neyi bilip bileneyeceğine dair bilinç) ile araştır- ma ve öğrenmeden alınan *haz*dır. Gözlem ve deneye dayanan tecrübi yöntem yani empirizm bu ilkelerden türemiştir ve iki farklı boyuta sahiptir: *İlkin*, bizzat ilkeler ve düşünceler de deneylerden doğarlar; *ikincisi* yargıların doğruluğu ancak de- neyle kazanılan gerçekler üzerinden test edilebilir. Doğuştan fikirlere sahip olduğumuz doğru değildir. İnsan zihni doğuş- tan boş bir levha (*tabula rasa*) gibidir. Doğuştan olan yalnızca yeteneklerimizdir. Locke’a göre düşüncüleirmizin bütün içe- rikleri dış (*sensation*) ve iç duyumlardan (*reflection*) meydana gelen basit fikirlerdir.

Descartes ve Leibniz’in rasyonalizmini veya doğuştan dü- şünceler anlayışını eleştirir Locke. Ona göre ne mantığın bize apaçık ve anlaşılır gelen ilkeleri (örneğin *özdeşlik* ve *çelişmez- lik*) ne Tanrı düşüncesi ve ne de herhangi bir ahlaksal ilke bizde doğuştan verilidir. Eğer tersi doğru olsaydı, çocuklar ya da ahmakların bunları biliyor olmaları gerekirdi. Bütün dü- şünce ve tasavvurlarımızın kaynağı deneydir ve bu anlamda deneye önsel, yani *a priori* bir bilgi ve düşünceden söz edile- mez. Duyumların içeriği doğuştan hiçbir bilgi içermeyen bu boş levhanın üzerine işlenir.

Locke, *duyu ideleri* (dış deney) ile *refleksiyon ideleri*ni bir- birinden ayırt eder. Beş duyu aracılığıyla dış dünyanın tecrü-

besi kazanılır. Refleksiyon ideleri duyulardan gelen bu ideleri aklın işlemesi sonucunda oluşan idelerdir. Bir başka açıdan o ideleri *basit* (duyudan gelenler) ve *karmaşık* (basit ideleri aklın etkin olarak işlemesiyle oluşanlar) diye sınıflandırır. Ba- sit ideler içerisinde de *birincil nitelikleri* (sayı, şekil ve hareket gibi) ve *ikincil nitelikleri* (ses, renk ve tat gibi) birbirinden ayırt eder. Birincil nitelikler nesnelerin kendilerine aitken, ikincil nitelikler bireysel durumları yansıtır. Buna göre bilme yetile- rini şöyle sıralayabiliriz: 1) Duyumdan gelen *algılar*; 2) zihne gelen basit ve karmaşık idelerin saklanması yani *hafıza*; 3) basit ve karmaşık ideleri *ayırt etme* yetisi; 4) *karşılaştırma* ve *değerlendirme* yetisi; 5) karmaşık ideleri oluşturan *birleştir- me* yetisi ve 6) ortak ideleri oluşturan *soyutlama* yetisi. Bil- gi derecelerini de Locke, 1) *duyu* bilgisi; 2) *kanıtlama* bilgisi (Tanrı’nın varlığı); 3) *sezgi* (kendi varlığımız hakkındaki bilgi) diye sıralar.

Locke’a göre, iç ve dış olmak üzere iki tür deneyim ve bu bağlamda bilgiden söz edilebilir. Dış tecrübe bize duyu organ- larımızla algıladığımız dış gerçekliğin bilgisini sunar. Duyula- rımız bize örneğin ısı, ses, renk, tatlılık, acılık ya da sertlik, yumuşaklık gibi farklı duyusal nitelikleri verirler. İnsan anlığı bu dış deneyimden kaynaklanan duyusal nitelikler üzerinde düşünerek, iç deneyin idelerini oluşturur: *Algılama*, *kuşku- lanma*, *düşünme*, *inanma* ve *bilme*. İç deneyimimize ilişkin düşüncelerimizin kökeni dış deneyimimizden kaynaklanan düşüncelerdir. Bu tür karmaşık düşüncelerimize örnek ola- rak Tanrı idesi verilebilir. Tanrı düşüncesi de doğuştan değil- dir. O, varlık, güç gibi düşüncelerimizin genişletilmesi ya da sonsuzluk düşüncesiyle bir araya getirilmesiyle oluşturulur.

Locke gerçekliğin en son doğasının bilinemeyeceği düşün- cesindedir ve bu anlamda onun metafizik bilgi konusunda bir bilinemezci olduğu söylenebilir. Duyularımızın içeriğini oluş- turan renk, tat, koku, şekil, uzam ve hareket gibi niteliklerden bağımsız ve onların dayanağı olan bir töz düşüncesi, tutarlı bir empirist olarak Locke için bilinemez kalır. Locke bu bağ- lamda adeta Kant’ın ‘*Kendinde şey (Ding an sich)*’ düşüncesini

önceler ve duyulur ve düşünülür niteliklerinden bağımsız bir ‘kendinde şey’ düşüncesinin özü gereği bilinemez olduğunu dile getirir. Buna karşın Locke, Tanrı’nın varlığının sezgisel olarak bilinebileceğini savunur. Duyulur nesnelere ve onların birbirleriyle nedensel ilişkilerine dair sezgiye ve mantıksal çı- karıma dayalı zorunlu bilgimiz yoktur. Duyulur gerçeklik ala- nı bu bağlamda bir imkân ve ihtimaller (olasılıklar) alanıdır.

Berkeley (1685–1753)

Locke ve Berkeley’in kuramları, tecrübeci yaklaşımın iki karşıt noktasını oluşturur. İki filozof, bilginin nasıl elde edil- diği konusunda anlaşırlarken, bu bilginin kaynağı noktasın- da farklılaşırlar. Locke ve Berkeley, algıyı, bilgi edinmenin tek yolu olarak görmüşlerdir. Bilginin içeriğini algı yoluyla edini- len idelerin oluşturduğu konusunda da düşünce birliği için- dedirler. Ancak bu idelerin nereden geldiği sorununda apayrı ve çelişik sonuçlara varmışladır. Locke, deneyciliğin son sı- nırlarına vardıran gerçekçi bir ontoloji önerirken, Berkeley deneycilikte tutarlı olmak adına bu gerçekçiliği yadsımıştır: Eğer bilginin kökeni algı ise, bilgi olarak önerebileceklerimiz yalnız algı içerikleri olmalıdır. Gerçekçi ontoloji bu içeriklerin kökenine ilişkindir. Oysa algının içeriğinden bağımsız olarak arkasındakini kavrayamadığımıza göre, bu içeriğin kökeni- nin hangi niteliklere sahip olduğunu da bilemeyiz. Dolayısıyla Berkeley, Lock’tan hareket etse de, onun *ilkin* duyusal olarak algılanan nitelikleri nesnel diye görmesi ve ikincil nitelikler- den saymasına; yine hareket ve yayılmayı birincil nitelik ka- bul edip ötekilerin önüne koymasına itiraz etmiştir. *Ikinci* ola- rak Lock’un akılda oluşturulan karmaşık fikirlerin gerçek bir karşılığı olmadığını söylemesine karşın maddeyi bunlardan hariç tutmasına karşı çıkmıştır.

Berkeley’in radikal empirizmi ‘*var olmanın algılanmak olduğu’* ilkesinden hareket eder. Şeylerin varlığı algılanma- larına bağlıdır. Bunların kendilerini algılayan zihinlerin dı- şında varolmaları düşünülemez. Berkeley’e göre, ağaçların, dağların, ırmakların kısacası tüm duyulur nesnelerin, anlık tarafından algılanmalarının dışında, doğal ya da gerçek bir

varoluşları yoktur. Cisimlerin varoluşlarını kavramak için ne yaparsak yapalım sonunda, sadece kendi idelerimizi dü- şünürüz. Ancak zihin, tam da nesneler kendisi tarafından algılandıkları sırada, kendisini unutarak, bu nesnelerin dü- şünülmeksizin varolduklarını kavrayabileceği yanılgısına dü- şer. Oysa Berkeley’e göre, madde gibi, ağaçların, dağların, ır- makların yani düşünmeyen şeylerin, kendilerini düşünen bir zihin olmaksızın mutlak olarak varolmaları imkânsızdır. Ay, güneş, ağaç...vb. tüm nesneler biz onları algıladığımız sürece vardırlar ve onları artık algılamadığımız zaman yok olurlar. Şüphesiz biri tarafından artık algılanmamış olsaydılar var ol- mayacaklardı, var olmaktan çıkacaklardı. Çünkü, var olmak algılanmış olmak ya da algılanmaktır.

Demek ki algının varolması için algılayan bir varlığın olma- sı gerekir. Yani şeyler yalnızca tasarımlar ise, bu tasarımların kendisinde bulunduğu bir varlığın da olması gerekir. Berkeley buradan, ‘yalnızca tasarımlayan, düşünen tözlerin yani ruh- sal tözlerin var olabileceği’ sonucuna varır. Fakat Berkeley’in spiritüalizmi, nesneler dünyasını bir kuruntu, yalın bir gö- rüntü de saymaz. Tasarımların bir dış nedeni de olacaktır, yani bu tasarımların sebebi kendimiz olamayız. Şimdi bu neden maddi olamayacağına göre manevidir, tinseldir. Son- lu ruhlardaki tasarımları meydana getiren bu sonsuz neden Tanrı’dır. Tanrı böylece dış dünyanın objektifliğinin garanti- si olur. Doğa yasası da, Tanrı’nın oluşturduğu bir ‘tasarım- lar düzeni’nden başka bir şey değildir. Nesneler bir tasarım bağlamı ise onların arasında bir nedensellik ilgisi de olamaz. Bundan dolayı, doğaya ilişkin bilgi edinmek isteyen kişinin görevi, tanrısal tasarımların düzenini anlamaya çalışmaktır.

Hume (1711–1776)

Hume, Locke ve Berkeley’in yolundan giderek İngiliz em- pirizmini son sınırlarına kadar vardırır. O, Berkeley’in, ‘so- yut kavramların insan zihninde dahi olmadığı’ düşüncesi ile Lock’un dış deney ile iç deney arasında yaptığı ayrımı temele alır. Hume da bilincin içindekileri *izlenimler* (duyumlar, duy- gulanımlar) ve *ideler* (hatırlama ve hayal gücü tasarımlar) diye

ikiye ayırır. Bütün idelerimiz izlenimler (*impressions*) üzerine bina edilirler. İlk bakışta farklı gibi görünse de Tanrı ve iyilik gibi en soyut ideler de böyledir. İzlenimlerin ideler haline geç- mesi ilk aşamada *hafızada* olur. *Yanılma*, izlenimlere aykırı ideleri veya idelere aykırı izlenimleri birbirine bağlamaktan kaynaklanır.

Tasarımları birbirine bağlayan ilke *çağrışım*dır. Çağrışı- mın temel yasalarının ilki, *benzerlik* ve *farklılıktır*. Tüm ya- salar bu bağlantı faaliyetinden oluşur. Matematik bilimi de bu yasaya göre oluşur. İkincisi, *uzay ve zamanda yakınlıktır*. Örneğin yanyana gördüğümüz nesnelerden herbiri bir diğeri- ni düşünmeye sevk eder. Üçüncüsü, *neden ve etki* ilkesidir; ateşi gördüğümüzde onun yaratacağı ısıyı düşünürüz. Cisim- ler dünyasının varoluşu nedensellik yasasıyla açıklanabilir. Doğruluk, tasarımlar ile nesneler dünyası arasındaki uygun- luk olamaz. Bu yüzden cisimler dünyasının varlığı ancak bir *olasılık* olarak kabul edilebilir. Bu yüzden Berkeley gibi Hume için de varolmak algılanmış olmakla aynı anlama gelir. Diğer bir deyişle varolma, yalnızca algılamanın bizde varettiği bir kanı veya inançtır. Buna göre *doğruluk*, çağrışım yasalarına göre algılar arasında doğru olan bağlantıların kurulmasıdır.3

Hume, *töz* kavramını da bu çerçevede değerlendirir. Des- cartes, sonlu tözlerin (madde ve ruh) ve sonsuz tözün (Tanrı) varlığını kabul ediyor ve bunların bilinebilirliğini savunuyor- du. Locke, tözlerin varlığını kabul etmekle birlikte onların bili- nebilirliği noktasında Descartes’a katılmıyordu. Locke, maddi tözleri tasarımlara indirgeyip ortadan kaldırmıştı. Buna kar- şın Berkeley, tasarımların temeli olarak ruhsal tözleri kabul ediyordu. Hume ise ruhun da töz oluşunu ortadan kaldırır. Ona göre ‘ben’ ya da ‘ruh’ bir tasarımlar kompleksinden baş- ka bir şey değildir. Şimdi bu komleksi ‘töz’ olarak nitelendir- menin manası yok. Bizim algılarımızdan gayrı açık tasarımla- rımız olmadığına göre, *töz* dediğimiz olsa olsa duyumlarımızı pekçok defa hep aynı biçimde birleştirmemiz veya bağlama- mız sonucu oluşan kavramdır. Daha doğrusu biz, nitelikleri

3 Bk. M. Gökberk,, 1980, s. 347.

algılarken, onlara düşüncede sürekli bir töz ekleriz. Her tür niteliğin bilinmeyen bir töze bağlı olduğunu bize sandıran böylesi bir *alışkanlıktır*. Dış dünyanın varolduğu kabulü ne duyuların ne de aklın eseridir, aksine yalnızca *hayalgücünün* ürünüdür. Bu inanma da izlenimlerin sürekli bir arada gö- rünmelerine dayanır.

Hume, töz konsusunda kullandığı argmantasyonun bir benzerini *nedensellik* sorununda da kullanır. Töz, ona karşı- lık gelen bir izlenim olmadığı için yoktu. Bunun gibi, ‘neden- etki bağlantısı idesi’ne karşılık gelen bir izlenim yoktur. Ör- neğin, *a* olayını *b* olayının nedeni kabul etmeye kalkarsak, ne *a*’nın algısında ne de *b*’nin algısında bir nedensellik bağlantısı mevcuttur. Burada algıladığımız yeğene özellik, bunların *bir- birinin ardından geldikleridir*. Bu yüzden nedensellik de, töz gibi, asla algılanamaz, yalnızca düşünülebilir. Buna rağmen, nasıl oluyor da böyle bir tasarıma sahip olabiliyoruz, sorusu- nun cevabı, alışkanlıkta aranmaldıır. Her seferinde *b* olayının *a* olayının ardından gelmesi bizde böyle bir alışkanlık veya inanç varediyor. Yani öznel olan bir şeyi nesnel olarak varsa- yıyoruz. Kant, Hume’un ‘nedensellik’ ilkesine yönelik eleştiri- lerinin kendisini dogmatik uykusundan uyanmasında etkili olduğunu söyler.

Kant (1724–1804)’ın felsefesi *Kopernikçi Devrim* ile karşı- laştırılabilir. *Teorik* açıdan bakıldığında bu, düşünce ve varlık arasında o zamana kadar varolduğu kabul edilen ilişkiyi tam tersinden bir kavrayıştır. *Pratik* açıdan ise tümüyle yeni bir temelin, daha doğrusu özerk bir ilkenin (*iyi irade*) ahlakı for- müle etmede kullanılması ve böylece ahlak ile din arasındaki ilişkinin tümüyle yeni bir yapıya kavuşturulması anlamına gelir.

Kant’ın eleştirel felsefesine göre, “zihnimiz dış dünyaya göre değil, dış dünya zihnimize göre biçimlenir.” İnsan zih- ni tecrübenin (deneyimin) ürünü olarak bize erişen duyu verilerini duyarlılığın *a priori* formları (zaman ve mekân) ve anlama yetisinin transandantal kategorileri yoluyla biçim- lendirerek bilgiye dönüştürür. Kant bu anlayışıyla yalnızca

kendisini dogmatik kuşkularından uyandıran Hume’un kuş- kuculuğuyla değil, aynı zamanda kendisine kadar felsefede var olduğuna inandığı dogmatizm ve metafizikle de esaslı bir hesaplaşmaya girişir. Bu bağlamda Kant’ın felsefesi natüra- lizm ile idealizm, nedensellik ile özgürlük, mekanizm ile teo- loji ve nihayet rasyonalizm ile empirizm arasında süregelen eski kavganın *eleştiricilik (Kritisizm)* adı altında bir değerlen- dirilmesinden ibarettir.

*Saf Aklın eleştirisi* adlı eserde eleştirilen ve bu eleştiri çer- çevesinde sınırları çizilip tanımlanan şey bizzat bilginin ken- disidir. Genel olarak empiristlerin karşı çıktığı şey, rasyona- list ve klasik idealist gelenekte hüküm süren akılsallık ve bu akılsallığa bağlı olarak evrensellik ve zorunluluk vurgusunun epistemolojik açıdan bir başlangıç ve zemin oluşturamayaca- ğıdır. Empiristler bu anlamda tüm bilgilerimizin deneyimle başladığı ve bu zemin üzerinde olgunlaştığı konusunda da hemfikirdirler.

Empiristler gibi Kant da tüm bilgimizin deneyimle başladı- ğını kabul eder. Fakat Kant’a göre tüm bilgilerimiz deneyimle (tecrübeyle) başlamış olsa bile, bu onların tümüyle deneyimin eseri olduğu anlamına gelmez, çünkü deneyim yalnızca algı içeriklerini bize vermek demek değildir. Deneyim aynı zaman- da bir süreçtir ve zamana işaret eden bu süreç bizde dene- yimden kaynaklanmayan bazı zihinsel form ve kategorilere ihtiyaç duyar. Algı içerikleriyle harekete geçen ve işlevsellik kazanan bu form ve kategoriler, insanın duyumsama ve dü- şünme yetisinin deneye önsel (*a priori*) yapısına işaret ederler.

İnsan bilgisinin iki temeli olduğunu söyler Kant: *Duyarlık* ve *anlık*. Duyarlık yoluyla bize nesneler verilir, anlık ile (kav- ramlar) bu nesneler üzerine düşünülür. Duyarlılığın *a prio- ri* bilgi ilkeleri *zaman* ve *mekân*dır. *Duyarlık*, nesnelerin bizi uyarması nedeniyle tasarımlar edinme yetisi; *anlık*, kurallar (kavramlar/kategoriler) aracılığıyla görüngüleri birleştirme yetisi; *akıl* ise anlığın kavramlarını ilkeler altında birleştirme yetisi (dar anlamıyla) veya bilgi yetisinin tümüdür (geniş an- lamıyla).

Kant’ın *transandantal idealizmine* göre biz yalnızca deney veya tecrübe âlemi dâhilinde bilimsel bir bilgiye sahip olabi- liriz. Bilgimiz bir yandan tecrübelerimiz bir yandan da zihni- mizin yapısıyla sınırlıdır. İnsan ancak tecrübenin mümkün kıldığı şartlara ve aklın *a priori* kavramlarına bağlı olarak bilgi elde edinir. Bunun için bilgi *fenomenal* âlem dâhilinde müm- kündür. Buna karşın *numen* âleme dair tecrübî bir bilgi elde etme imkânı yoktur.

Nesnelerle değil de genel olarak nesneleri *a priori* olarak bilişimizle ilgili bilgiye *transandantal* diyor Kant. Ve bura- dan *transendent* (tecrübi dünyanın sınırlarını aşan-*aşkın*) ve *transandantal* (tecrübe dünyasının sınırları dâhilinde olan- *aşkınsal*) kavramları arasında bir ayrım yapıyor. O, zihni- mizin transendent (aşkın) kullanımını epistemolojik açıdan meşru görmez. Kant’ın kendi tabiriyle, “Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür.” Anlığın *a priori* kategorileri- nin empirik gerçekliğe aşkın kullanılması, onların birer ‘gö- rüsüz kavram’ olarak kullanılması yani bilgisel bir değer ta- şımaması anlamına gelir. Kant bu tür görüsüz kavramlara örnek olarak *Tanrı*, *ölümsüzlük* ve *özgürlük* idelerini verir. Ör- neğin Tanrı, Kant’a göre, tecrübi dünyada kendisine karşılık gelmeyen, yani dolaysız bir algı içeriği olmayan aşkın (tran- sendent) bir düşüncedir. Bu yüzden Tanrı veya özgürlük gibi düşünceler teorik akıl bağlamında bir bilgi değeri taşımaz, çünkü bilgi düşünülür ve duyulur gerçekliğin (rasyonalizm ve empirizm) sentezini gerektirir.

Anlığın kategorilerinin transandantal kullanımı, Kant açı- sından insan aklı ve düşüncesinin meşru ve aynı zamanda kesin bilgi açısından zorunlu bir kullanımıdır. Örneğin an- lama yetimizin bir kategorisi olarak ‘nedensellik’ Tanrı dü- şüncesi gibi *transendent* değil, *transandantal* bir düşüncedir. Nedensellik kategorisi bir duyu izleniminin dolaysız içeriği de- ğildir. Bu anlamda nedensellik her hangi bir empirik kavram ya da yüklem değildir, tüm algı içeriklerinin düşünülmesi ve bilinmesi için zihnimizin gerek duyduğu zorunlu kategoriler ya da evrensel düşüncelerden biridir.

*Saf Aklın eleştirisi,* ‘Transandantal Estetik’, ‘Transandan- tal Analitik’ ve ‘Transandantal Diyalektik’ bölümlerinden olu- şur. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere *Transandantal este- tik* duyarlılığımızın *a priori* formlarını, *Transandantal Analitik* anlama yetimizin *a priori* kavramları ya da kategorilerini ele alır. *Transandantal Diyalektik* ise anlama yetimizin kategori- lerinin empirik olmayan, yani spekülatif kullanımına karşılık gelir. *Transandantal estetik* bölümünde *duyarlılığının a priori* formları olan uzay ve zaman ele alınır. *Uzay* ve *zaman* doğru- dan duyu algımızın içerikleri olmamakla beraber, her türden algı içeriğinin zorunlu ve evrensel formları ya da biçimleri ola- rak, tüm insan deneyiminin a priori (önsel) formlarıdır.

*Saf Aklın eleştirisi*’nin ‘Transandantal Analitik’ bölümün- de ise Kant *anlama* yetimizin *a priori* kategorilerini ele alır. Kategoriler ilkin *nicelik*, *nitelik*, *ilişki* ve *kiplik* kategorileri ola- rak dört gruba, bunlar da kendi içlerinde üçer üçer sınıflandı- rılarak on ikiye ayrılır: Birlik, çokluk, bütünlük (nicelik); ger- çeklik, olumsuzlama, sınırlama (nitelik); töz, neden, karşılılık (ilişki); olanak, varlık, zorunluluk (kiplik). Herhangi bir belir- lenimi algılamak için duyarlılığımızın formlarını, düşünmek ve bilmek için de anlama yetimizin kategorilerini kullanmak zorundayız. Transandantal düşünceler, doğrudan empirik gerçekliğe dayandırılamamakla birlikte, empirik gerçekliğin doğru bir kavranışı için gerekli olan kurucu düşüncelerdir. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Kant bu türden evrensel ve zorunlu düşünceleri, anlama yetimizin kategorileri olarak adlandırır. Bu kategoriler olmadan herhangi bir şeyi düşüne- bilmek ve bilmek imkânsızdır.

*Transandantal Diyalektik* bölümünde ele alınan transen- dent (aşkın) düşünceler ise, her türden insan algısını aşan düşüncelerdir, bunlar empirik gerçekliğe tümüyle aşkın *me- tafizik* idelerdir. Kant bunlara örnek olarak *ölümsüzlük*, *öz- gürlük* ve *Tanrı* düşüncelerini verir. Yukarıda da işaret etmiş olduğumuz üzere bunlar ‘görüsüz kavramlar’, yani empirik bir içerik taşımayan kavramlardır. Bu türden düşüncelere ih- tiyaç duymamızın nedeni, evrensel bütünlüğe ilişkin tutarlı

ve anlamlı bir bilgiye ulaşma çabamızdır. Kant’a göre episte- molojik açıdan meşru olmayan bu türden yöneliş ve çabalar, insan zihni açısından içinden çıkılmaz bazı yanılsama ve çe- lişkilere yol açar. Bu çelişkiler, birbirine karşıt ve uzlaşmaz görünen çıkarım ve tezlerle beslenir. Kant bu türden karşıt ve çelişik çıkarım ve tezlere, *salt aklın çatışkıları (antinomile- ri)* adını verir. Örneğin ‘evrenin zaman ve uzay açısından bir başlangıcı vardır’ tezi (savı) için de, ‘evrenin zaman ve uzay açısından bir başlangıcı yoktur’ antitezi (karşısavı) için de aynı oranda makul ve güçlü argümanlar ileri sürebilir. Fakat ne söz konusu tez ve ne de antitez için meşru bir empirik ka- nıt sunulabilir. Aynı durum evrenin nedeni olabilecek mutlak ve zorunlu bir varlık (Tanrı) ya da determinizm ve özgürlü- ğe dair bir tartışma için de geçerli olacaktır. Kant’a göre bu türden metafizik düşünceler ve tartışmalar gerçek bir bilgiye yol açmamakla birlikte, pratik ve ahlaki sahada düzenleyici işleve sahiptirler.

Kant sonrası Alman İdealizminin en önemli temsilci- leri Johann Gottlieb Fichte (1762-1814); Friedrich Schel- ling (1775-1854) ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770- 1831)’dir. Hegel’in felsefesi Kant sonrası rasyonalizmin doruk noktasıdır. Kant, eleştirel felsefesine uygun olarak numenal ile fenomenal varlık, emprik olan ile rasyonel olan, teorik akıl ile pratik akıl, ödev ile eğilim arasında kesin ayrımlar ortaya koyarak, her alanın sınırlarını belirgin bir şekilde çiz- meyi denedi. Kant sonrası Alman idealist felsefecilerindeki asıl eğilim ise sentez ve sisteme varmaktır. Fichte’nin öznel idealizmi ‘ben’i çıkış noktası olarak almış ve tüm karşıtlık- ları bu *aşkınsal ben* (transandantal ego) üzerinden ortadan kaldırmaya çalışmıştı. Schelling ise, *nesnel idealizm* olarak adlandırılabilecek *özdeşlik felsefesi*’nde, tüm ayrımları bir- leştirme yolunda, nesnellikten hareketle öznelliği, mekanik gerçeklikten hareketle organik ve tinsel gerçekliği temellen- dirmeye ve anlaşılır kılmaya çabaladı. Karşıtları uzlaştırma denemesinde öznel ve nesnel idealizmi Hegel’in *mutlak idea- lizmi* takip eder.

Hegel için felsefe, objelerin düşünce ile görülmesidir. Bu- radan hareketle felsefenin ödevi de varlığın özünü kavramak- tır. Kavramak, duyusal verileri anlamak değil, kavramın ken- di içindeki etkinliğidir, kavramın kendi başına işlemesidir. Bu yüzden kavram bilginin upuygun formudur. Diyalektik hareket düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavramasına yol açar ve bu hareket varlığın kendi bilincine erişip özgürlüğünü kazanmasına değin sürer.4

Kendini geliştirme, diyalektik yasalara göre üç gelişim aşa- masından geçer: *Birinci* aşamada dünya tini (Geist) ‘kendinde olma’ durumundadır (Mantık). *İkinci* evrede tin ‘kendi dışına çıkma’, ‘farklı olma’ halindedir. Burada tin, uzay ve zamana tâbi doğanın biçimine bürünerek kendine yabancılaşır. *Üçün- cü* aşamada ise tin tekrar kendine döner. Tin burada ‘ken- dinde ve kendi için olma’ durumundadır. Bir başka açıdan tinin gelişimi şöyle izah edilebilir: Tanrısal ve tözsel varlıktan doğaya geçiş zaman ve mekân içinde bir geçiş değil, saf dü- şünsel ve mantıksal bir geçiştir. Doğa felsefesi mekânın ve zamanın bir analizinden hareket ederek, sırasıyla mekanik, fiziksel, kimyasal ve organik doğanın incelemesine geçer. Her bir aşama bir sonrakinin zeminini oluşturur ve onda dola- yımlanmış olarak içerilir. Bütün bu gerçeklik ve bilgi alanları birbirlerine içsel bir işleyiş zorunluluğuyla bağlanırlar. İnsan, henüz doğanın uzantısı olarak var olan bir öznel tinsellik ya da bilinçli akılsallıktan, bir nesnel tinselliğe ve oradan da kendi akılsallığının tözsel doğasını kavradığı mutlak tinselliğe doğru evrilir. Hegel tinin gelişiminin son evresinde, *Mutlak Tin* alt başlığı altında insanın sanatsal, dinsel ve felsefi bilincinin ürünlerini ele alır ve inceler.

Hegel, Kant’ın düşünme tarzında yaptığı devrimi son sınır- larına değin vardırır. O, bilinçle başlar. Ancak Hegel’de bilinç sadece, bilmek, anlamak gibi teorik anlamlarda kullanılmaz. Ahlaktan dine, toplumdan sanata, insana ait her şeyi kapsar. İnsan, ‘doğal bilinç’ durumundan çıkarak en üstün (felsefi)

4 Bk. Orman, 2012, s. 76 vd.

bilinç formuna değin kendini geliştirir. Hegel gerçekliği, İn- giliz empristlerinde olduğu gibi, madde ve tözden bağımsız, idelerin ürünü salt ideal bir şey olarak kavramaz. Gerçeklik daha ziyade öğelerin birbirlerine hem mekanik hem de ras- yonel tarzda bağlanmaları sonucu oluşur ve o ancak ben- bilincine sahip tinin gerçekleşmesiyle anlaşılabilir.

İnsan bilinci, duyarlılıktan başlayarak algı, anlama yetisi, akıl ve tine doğru kendi gerçekliğini kavramaya çalışır. Diğer bir deyişle, her bilinç formu diyalektik olarak daha gelişmiş biçimlere yol açmak durumunda olan çelişkileri içerir. Diya- lektik sadece tecrübi bilincin gelişimini değil aynı zamanda ben-bilincinin (aklın) çeşitli formlarıyla ortaya çıkışını da ta- kip eder. Modern devlet, sanat ve dinin ahlaki cemaati mutlak bilginin evreleri olarak ortaya konulur. Böylece felsefe tini, özgürlüğün mümkün olduğu en tam bilincine vardırır. Felsefi bilgi, herhangi bir içsel çelişkisi veya eksiklik içermeyen mut- lak bilinç formudur.

* 1. **Bilgi, Bilim ve Felsefe5**

Herhangi bir sözlüğü açıp ‘bilim’ kelimesinin ne anlama gel- diğine bakarsak, hemen hemen hepsinde ‘bilgi’nin, daha doğrusu ‘sistemli, düzenli bilgiler bütününün’ vurgulandığı- nı görürüz. Örneğin Türk Dil Kurumunun hazırladığı *Türkçe Sözlük*’ün ‘bilim’ maddesinde şunlar yazılıdır: 1) ‘Evrenin veya olayların bir bölümünü konu olarak seçen, deneye dayanan yöntemler ve gerçeklikten yararlanarak yasalar çıkarmaya çalışan düzenli bilgi, ilim.’ 2) ‘Genel geçerlik ve kesinlik nite- likleri gösteren yöntemli ve dizgesel bilgi.’ 3) ‘Belli bir konuyu bilme isteğinden yola çıkan, belli bir ereğe yönelen bir bilgi edinme ve yöntemli araştırma süreci.’

1. Bu bölümün “Bilgi, Bilim ve Felsefe” ile “Farklı bilim Anlayışları ve Bili- min Değeri” alt başlıklarını içeren konular, Ocak 2013’te yayınlanan *Bili- min Doğası ve eğitimi* adlı kitapta bana ait olan “Bilim Felsefesi” başlıklı bölümün gözden geçirilmiş şeklidir.

*Bilgi,* ister salt (sırf kendisi için) isterse bir faydayı temin etmeye yönelik olsun bütün bilimsel faaliyetlerin hedefidir. Kaldı ki bilgi yalnızca bilimin değil felsefeden sanata, dinden mitolojiye en genel bilgi şubelerinin de ortak kavramıdır. Bi- lim de felsefe de bir tür bilgidir. Buradan hareketle *bilim fel- sefesi*nin amacını, bilim veya bilimsel bilgiyi anlama ve açık- lamadır diye gösterebiliriz. Şimdi bütün disiplin ve sahalar bilgiyi elde etmeye çalıştığına göre, *bilgi nedir?*

Bilginin mahiyeti, imkânı, kaynağı, sınırları ve doğrulu- ğunun ölçütünün ne olduğu *bilgi felsefesi*nin (epistemoloji) temel araştırma konularıdır. Felsefe tarihine bakıldığında bilginin ne olduğuna ilişkin yapılan tanımlar arasında hâlâ en işlevsel olanı Platon tarafından ortaya konulandır. Pla- ton, yukarıda da belirtildiği gibi, *Theaitetos* adlı diyalogunda “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak anlaşılan bilgiyi pek yeterli bulmaz, bu yüzden doğru ‘sanı’ya ‘logos’u (aklı) ilave eder. Gerekçelendirilmiş ve güvenilir olan bilginin (*episteme*) yanında doğru olmayan, yeterince haklılaştırılmayan inanca da *sanı* (doksa) der.6 Böylece daha İlk Çağ’dan itibaren sanı- ya (kanaat veya inanç anlamına gelen *doksa*ya) karşılık, doğ- ru, kesin, güvenilir, bilimsel bilgi anlamlarına gelen *episteme* sözcüğü kullanılır. Analitik bir yaklaşımla *bilgi*, bilen (insan) ile bilinen şey (nesne) arasında kurulan bağdır veya bu biliş- sel süreç neticesinde ortaya çıkan üründür.7

Çeşitli alanlarda farklı *bilgi türleri*yle karşı karşıyayız. Bilim de felsefe de bir tür bilgidir. Bilgi türlerinden en yaygın olanı *gündelik bilgi*dir. *Sağduyu* bilgisi de denilen bu bilgi her insa- nın gündelik yaşamda karşılaştığı sorunları çözmeye, ihtiyaç- ları gidermeye yarayan bir bilgidir.8 Genelde deneme yanılma (‘yaşantı’lar) yoluyla kazanılan gündelik bilginin konusu insan hayatıyla ilgili tüm pratikler olabilir. Bu bilginin kaynağı bütün insanların ortak doğası ve ortak tarihi-sosyal tecrübeleridir. Örneğin ister eğitimli isterse eğitilmemiş olsun herkes ateşin

1. Bk. Platon, *Theaitetos*, İstanbul 1997, s. 155.
2. Bk. T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul. 1983, s. 51.
3. Bk. A. K. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yayınları Bursa 2001, 18.

yaktığını, yağmurun ıslattığını bilir. Yine günlük bilgiler saye- sinde herkes neyin yiyip içilmesi gerektiğini, sıcaktan ve so- ğuktan nasıl korunacağını bilir. Bu bilgiler günlük tecrübeler neticesinde kazanılmış olduklarından, episteme seviyesinde bir kesinlik taşımazlar*.* Dolayısıyla gündelik bilgi bilinçli, plan- lı bir etkinliğin sonucu kazanılmadığı gibi güvenilir de değildir. Bilinçli ve düzenli yöntemler kullanarak gündelik bilginin sı- nırlarını aşan iki bilgi türü *bilimsel* ve *felsefi* bilgidir.

Aşağıdaki bölümlerde ağırlıklı olarak inceleyeceğimiz *bi- limsel bilgi*, gündelik bilgiden farklı olarak, bilimsel yöntem dâhilinde gerekçelendirilmesi ve doğrulanması mümkün olan, kesin, güvenilir bir bilgidir. Çevremiz, hatta dünya ve dünya- daki şeyler hakkında gözlem ve deneye dayalı olarak kazanı- lan bilimsel bilgi, evrensel (genel-geçer) bir niteliğe sahiptir. Bilimsel bilgi olgulara dayalı olduğu ve deney yöntemiyle elde edildiği için, olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisini bize gösterir ve gerektiğinde olgulara dönülerek test edilebilir. Öte yandan bilimsel bilginin kesinliği ve değeri sorunu bilim fel- sefesinin sorgulama alanına girer.

Felsefi bilgi, *Giriş*’te de belirtildiği gibi, akla, logosa dayalı bilgidir. Felsefe, insanın yüz yüze kaldığı güçlükler karşısın- da, kendisi, çevresi ve dünyaya dair soru ve endişelerini gide- recek bilgileri elde etme uğraşıdır. Önceleri bir takım hikâye ve mitlerle cevaplandırılmaya çalışılan insan ve evrenin kade- rine dair bu sorular felsefe ile birlikte akla yahut daha doğru bir tanımlamayla insani yetilere bağlı olarak anlaşılmaya ve açıklanmaya başlandı.

En genel bilgi şubelerini göz önünde bulundurduğumuzda aşağıdaki gibi bir sınıflandırma yapabiliriz: Buna göre, *insan, hayat ve varlık* üzerine;

sıradan günlük tecrübelerimize dayalı bir bilgi edindiği- mizde buna *gündelik* bilgi;

hayal gücüne veya geleneksel halk inançları ile masa- lımsı hikâyelere dayalı bir bilgi edindiğimizde buna *mit- sel* bilgi;

vahye dayalı bir bilgi edindiğimizde buna *dinî* bilgi;

akla, tefekküre dayalı bir bilgi edindiğimizde buna felse- fi bilgi;

gözlem, tecrübe ve ölçmeye dayalı bir bilgi edindiğimizde buna *bilimsel* bilgi diyoruz. Bunları aynı zamanda insa- ni varoluşun en temel kategorileri olarak anlayabiliriz.

Ancak başlangıçta bilimsel bilgi ile felsefi bilgi aynı anlama geliyordu. İlkin ‘sophos’ (bilge) vardı, ‘sophia’ (bilgelik) var- dı. Tüm bilgileri kendi çatısında toplayan bir etkinlikti bil- gelik. *Bilgelik* bu bağlamda, insanın hayatta karşılaşacağı problemleri aşacak yetenekte olması; el sanatlarında, siyasi ve toplumsal faaliyetlerde zeki ve becerikli olması demekti. ‘*Sophos*’un yahut sonraları ‘philo-sophos’un (bilge-sever) elde etmeye çalıştığı bilgi bilimsel bilgiydi; insan ve olaylar hakkın- da en güvenilir bilgiydi. Bir bilgi türü olarak felsefe kendini her zaman bir ‘bilim’ olarak görmüştür. İlk Çağ’da özel bi- limlerin henüz felsefeden bağımsızlıklarını kazanmadığını da dikkate alırsak, en genel anlamıyla felsefenin logosa dayalı bir bilim, dahası tüm bilimleri kendi çatısı altında toplayan ‘bi- limlerin bilimi’ olarak görülmesini normal karşılamalıyız. Tha- les, Anaksagoras, Pythagoras, Demokritos gibi İlk Çağ filozof- ları bizim bugün tam olarak bilim insanı dediğimiz kişilerdi ve biz bilimden neyi anlıyorsak onlar da felsefeden aynı şeyi anlıyorlardı. İlk ve Orta Çağ boyunca felsefe (*pratik bilgelik* boyutu hariç) yine bilim olarak görüldü. Daha Aristoteles’te, bugün matematik, fizik ve astronomi diye adlandırılan doğa bilimleri teorik felsefenin alt dalları idi. 18. yüzyılda yaşayan ünlü fizikçi Newton’un fizik, mekanik ve astronomi konu- larını içeren ana eserinin ismi *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*’dir. Bilhassa 19. yüzyıldan itibaren ilkin doğa bilimleri sonra da psikoloji, ekonomi, sosyoloji gibi sosyal veya tarihi bilimler felsefeden ayrılarak bağımsız bir branş haline geldi- ler. Elbette günümüzde felsefeyi ‘bilim’ veya ‘kesin’ bir bilim olarak tanımlamak mümkün değildir. Bugün bir bilgi türü olarak felsefeden daha ziyade (başta bilim olmak üzere öteki bilgi şubelerinin de sonuçlarını dikkate alan) varlık ve hayat

hakkında akla dayalı bir sorgulama ve anlamlandırma uğra- şını anlıyoruz.

Bu izahlardan sonra bilim ile felsefeyi ana hatlarıyla kar- şılaştırabiliriz. Felsefe ile bilimin *benzer* veya ortak yönleri şu şekilde özetlenebilir: Her ikisi de kesin, güvenilir bir bilgi olan *episteme*’yi elde etmeye çalışırlar. Her ikisi de genelde *akla* (logos) dayanır ve kendilerini akla dayanan nedenlerle haklı kılmaya gayret ederler. Her ikisi de bilgiyi elde etmede bilinçli ve sistematik bir yöntem kullanırlar. Her ikisi de kavram ve soyutlamalardan hareketle ilke ve yasalara varmaya çalışır- lar.

Bilim ile felsefenin *farklı* yönlerine gelince: Bilimsel yön- tem, araştırma teknikleri ve bulgular öğretilebilir ve yinelene- bilir iken felsefeninkiler özneldir, herkesin üzerinde uzlaşa- cağı standartlar bulmak zordur. Bilim temelinde teknik oluş- turulabilir ama felsefede bu mümkün değildir, o daha ziyade entelektüel bir etkinliktir. Felsefe hem olguları hem de değer- leri incelerken bilim yalnızca olguları inceler. Bilimin kavram ve soyutlamaları felsefeninkine göre daha az geneldir.

Bilimsel önermelerin doğrulanabilmesine karşılık felsefe- ninkilerin tutarlılık dışında denetlenme imkânı yoktur. Felsefi bilgi akla dayalı olduğu için onun doğruluğunun test edilmesi de ancak akla ve mantığa uygunlukla olur. Daha doğrusu bu- rada önemli olan düşünce tarzının *tutarlılığıdır*, sonuçlardan çok sonuçlara varma biçimidir. Böyle bir bilgi de eleştirel, sor- gulayıcı ve gerekçelendirilmiş bir tarzda kazanılmış olmalıdır.

Felsefe, gördüğümüz, tecrübe ettiğimiz şeyleri sorgulaya- rak, farklı perspektiflerden değerlendirmeye tâbi tutarak kav- ramaya çalışır. Kendimizle, çevreyle ve dünyayla ilgili farklı tecrübeler bilginin konusu yapılır. Her dönem ve toplumda felsefi sorulara yenileri eklenir ve onlara da filozoflarca fark- lı cevaplar verilir. Her bir yeni cevap ve öneri yeni problem ve soruları doğurarak entelektüel etkinliğin devam etmesini mümkün kılar. Bu soru sorma, insanı araştırmaya, öğren- meye ve bilgi edinmeye yönelten temel felsefi tavırdır. Veri-

len cevaplar ve çözüm önerileri felsefi görüşler veya kuramlar olarak ortaya konulurlar. Her bir yöntem veya kuram, insan, varlık ve değerler hakkında bize rasyonel ve evrensel bir bilgi sunar. Böylece felsefe, insanın insana, doğaya, mutlak varlı- ğa, iyiye, güzele, adalete, özgürlüğe ve gerçek bilgiye yöneltti- ği sorular ve bu sorulara aranan cevaplardan oluşan sürekli bir entelektüel uğraştır. Felsefe hem bilmeyi (kuramsal veya bilimsel felsefe) hem de yaşamayı (pratik felsefe veya etik) ge- rektiren bir etkinliktir. Böylece felsefi bilgi ile donanan insan başta kendi yargı ve eylemleri olmak üzere, çevresinde olup biten şeyleri eleştirel bir tarzda değerlendirmesini bilir; baş- kalarınca kolayca yönlendirilmekten ve yanıltılmaktan kurtu- lur; kendini özgür bir şekilde belirlemeyi ve rasyonel ilkelere dayalı bir yaşam sürmeyi başarır.

*Bilimin Yapısı, İşlevi ve Türleri*

Bilimi, 1) dünyayı anlamada ve doğru bilgiye erişmede bir yaklaşım tarzı, bir yöntem olarak (*süreç)*; 2) böyle bir yakla- şım tarzının neticesinde orta çıkan bir sonuç, düzenli bilgiler topluluğu olarak (*ürün*) iki farklı açıdan açıklamak mümkün- dür. Her bilimsel çalışmanın mutlaka hemen bir bilimsel ba- şarı veya sonuç doğurması zorunlu değildir. Kanser ve AIDS gibi bir kısım hastalıkların üzerine yıllardan beri çalışıldığı- nı unutmayalım. Burada bilimsel sonuçlar kadar, dünyaya bilimsel bir tarzda yaklaşma, olguları bilimsel bir yöntem dâhilinde değerlendirme de önemlidir.

*Yöntem olarak bilim*, aşağıda da ayrıntılı olarak göreceği- miz gibi, bir takım zihinsel ve uygulamalı işlemler bütünüdür. Her tür gözlem, varsayım oluşturma, deneyler yapma, kuram ve ilkelere varma bu zihinsel sürecin çeşitli aşamalarıdır.

*Ürün olarak bilim*, ‘düzenli, doğru bilgiler bütünü’ diye ta- nımlanır. Her iki yönünü de dikkate alarak *bilimin belli başlı özelliklerini* kısaca belirtmeye çalışalım:

Bilim olgusaldır. Bilim olgulara gidilerek doğrulanabilir önermeler ortaya koymaya çalışır.

Bilim veya bilimsel bilgi ilerleyicidir. Bilim birikmeli ve artmalıdır.

Bilim nesneldir (objektif). Her ne kadar bilimsel bilgiyi üreten insan olsa da, yine de o mümkün mertebe insan- dan bağımsız ve bütün insanlar için ortak olan bir de- ğere sahiptir. Onun nesnelliğinin dayanağı, konusunun nesnel olmasıdır. Bu yüzden o nesnel olarak *doğrulana- bilir* veya *yanlışlanabilirdir*.

Bilim, sürekli değişme, gelişme ve ilerlemeyi içeren dina- mik bir süreçtir. Olmuş, bitmiş, donuk bir yapı bilimden uzaktır. Özellikle süreç olarak bilim dikkate alındığında, bilimin sürekli bir araştırma faaliyeti olduğu anlamına gelir bu. Böyle bir anlayış doğal olarak bilimsel bilginin mutlak, değişmez olamayacağı sonucuna bizi vardırır. Sürekli gözlem, deney ve araştırmalar eşliğinde ilerleyen gelişen bir sürecin ürünü olduğu anlaşılır.

Bilimsel bilgiler akla, deneye ve gözlemlere dayalı oldu- ğundan her zaman mantıksal bir tutarlılığı da bünyele- rinde taşırlar. Bilimsel bilginin, ait olduğu alt branşlara göre bir kesinlik ölçüsüne sahip olduğunu da hesaba katmalıyız. Bütün bilimsel branşlarda sonuçların ke- sin ‘matematiksel yasalar’ şeklinde ortaya konulmasını beklememek lazım. Matematik ve fizikteki kesinlik veya isabetliliği tarih ve psikoloji bilimleri arasında aramak doğru değildir.

Bilim bize *öndeyi*lerde bulunma imkânı tanır. Yapılan araştırmalar, elde edilen bulgular yani var olanın sağ- lıklı bir şekilde tespit edilmesine paralel olarak ‘olacak olan’ hakkında da sağlıklı tespitlerde bulunabilir.9

Bir bilgi veya yöntemi bilimsel kılan temel şartların var olduğunu söyledik. Örneğin, olgusallık, gözlem ve deneye da- yalı olma ve denenebilirlik gibi. Bunun yanında her bilimin farklı konu ve olaylar alanını incelediğini dikkate alırsak, her

1. Bk. C. Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 2000, s. 19; N. Hızır, *Felsefe Yazıları*, İstanbul 1976.

birinin kendine özgü farklı ilke ve araştırma tekniklerinin bulunması da kaçınılmazdır. Bu bağlamda bir bilim kendi sahasındaki olayları kronolojik bir sıralamaya tâbi tutarak incelerken (tarihi bilimler); bir diğeri neden-sonuç ilişkisine dayalı bir sınıflandırma yaparak araştırmalarını sürdürebilir (doğa bilimleri); bir diğeri de çeşitli tanım, aksiyom ve postu- latlara bağlı olarak bilgiyi üretmeye çalışabilir (mantık veya matematik).

Bilimlerin sınıflandırılmasında ilkin ikili bir ayrım yapılır: Formel ve deneysel bilimler.

*Formel (biçimsel) bilimler* ile düşüncenin formuyla ilgili bir araştırmanın, incelemenin hâkim olduğu mantık ve ma- tematik gibi disiplinleri kastediyoruz. Formel bilimler *tüm- dengelimsel* (dedüktif) bir yapıya sahiptirler. Matematik veya mantıkta içerik (-sel doğruluk) üzerinde değil, önermelerin birbirleriyle olan mantıksal (doğruluk) bağlantısı üzerinde durulur. Bu bilimler örneğin, ‘Acaba A önermesinden tama- men mantıksal hangi sonuçlar çıkar?’ sorusuyla ilgilenir. A önermesinin ‘Her canlı ölümlüdür’ yargısını içerdiğini var- sayalım. Ve eğer ‘Her insan canlıdır’ ise buradan da zorun- lu olarak ‘Her insan ölümlüdür’ sonucu çıkacaktır. Dikkat edecek olursak burada hep kendisinden hareket ettiğimiz bir önerme veya önermeler söz konusudur. Eğer bu sözünü ettiğimiz (öncül) önermeleri varsayarsak, onlardan diğer so- nuçlar zorunlu olarak ortaya çıkar. Böylece formel bilimlerin temeli dedüktif bir akıl yürütmeye dayanır.10 Öncül önerme- lerin sonucu zorunlu kıldığı bir akıl yürütmedir dedüksiyon. Ancak tümdengelim mutlaka bir tümden gelim veya ‘bütün- parça’ ilişkisine sahip olmak zorunda değildir. Sonuç bazen öncüller kadar tümel olabilir, yukarıda ‘Her insan ölümlü- dür’ sonucunda olduğu gibi.

*Deneysel bilimler* biçimsel değil içerik (-sel doğruluk) yönle- riyle ön plana çıkan bilimlerdir. Bunları da kendi arasında a) doğa bilimleri (fizik, kimya biyoloji gibi) ve b) insani ve sosyal

1. Bk. D. Özlem, *Bilim Felsefesi Ders Notları*, İstanbul 2003, s. 34.

bilimler (tarih, psikoloji, sosyoloji ve ekonomi gibi) diye ayırt ediyoruz. Formel bilimlerin tümdengelim yöntemine karşın, deneysel bilimler tümdengelimin yanında ve ondan daha fazla tümevarım yöntemine başvururlar. Deney bilimleri daha ziya- de bir takım olguları gözlemleyerek buradan bir takım sonuç- lara varmak şeklinde bir usul (yöntem) takip ederler. Örneğin Galile değişik derecede eğik düzlemlerden nesneler kaydıra- rak (bu eğim 90 derece olduğunda kayma serbest düşmeye döner), her seferinde bu kaymanın veya düşmenin ne şekilde gerçekleştiğini ölçer. Farklı cisimler veya aynı cisimle değişik durumlarda bu deneyleri tekrarlayarak cismin ½ gt2 formü- lüne uygun olarak düştüğünü tespit eder. Böylece deneysel bilimlerde bir olay hakkında yaptığımız sınırlı sayıdaki göz- lemlerden sınıfın bütününü kapsayan bir genellemeye varma tarzındaki akıl yürütmeye *tümevarım* (endüksiyon) diyoruz. Sınırlı sayıdaki gözlemden aşırı genellemelere varmak elbette mantıksal açıdan haklı çıkarılamaz.

*Bilimsel Süreç*

Bilginin kaynağı, doğruluğu ve sınırları; buna göre de inanç, kanaat ve yargılarımızın doğası ve temellerinin ne ol- duğu sorusuna felsefe tarihinde verilen cevaplar iki başlık veya ekol altında toplanabilir: Empirizim ve rasyonalizm. *Ras- yonalistler* daima aklı *a priori* (önsel) bir bilgi kaynağı olarak gördüler. Buradan hareketle Platon, Descartes, Leibniz gibi rasyonalistler matematik ve mantıkta olduğu gibi, öteki bilgi alanlarında da *a priori* bilgilere dayalı mantıksal-matematiksel çıkarımlarla doğru bilgiye erişebileceğimizi iddia ettiler. Buna karşın *empiristler* bilgide duyusal ve gözlenebilir olana öncelik verdiler. Locke, Hume ve Berkeley gibi empiristler tüm bilgi- lerimizi duyulara indirgerler. Böylece bir yandan empirik bilgi ve *olgusal doğruluk*tan; öbür yandan rasyonel bilgi ve *akılsal doğruluk*tan söz ederiz. Kant bu iki bilgi kaynağını birleştirme denemesine girişir ama neticede yaptığı empirik bilgiyi rasyo- nel bilgi üzerine temellendirmedir.

Bilginin kaynağı konusundaki tartışma bilimsel yöntemin mahiyeti ve değeri konusunda da devam eder. Rasyonalistler

için bilimsel yöntem dedüktif (tümdengelimsel) bir yapıday- ken, empiristler için indüktif (tümevarımsal) olarak çalışır. Genelde bilimsel bilginin elde edilmesinde takip edilen klasik evreler, özelde ise e*mpiristlere* göre *bilimsel yöntemin aşama- ları* şunlardır:

* Gözlem ve deney yoluyla olguları toplayıp kaydetme
* Toplanan olguları sınıflandırma, karşılaştırma ve yo- rumlama
* İndüksiyon (tümevarım) yoluyla genellemelere varma
* Genellemelerden mantık kuralları gereğince varsayım- lar üretme
* Varsayımları gözlem ve deney yoluyla sınama
* Doğrulanan varsayımları yasalaştırma ve yasalardan açıklayıcı kuramlara erişme.

Normal gibi görünen bu süreç, bilimi tümevarım yoluyla toplanmış olguların bir kataloğu sayma kolaylığına kaçar. Oysa bilim insanını olgular hakkında önceden inşa ettiği ge- nel, kuşatıcı bir *hipotez* yönlendirmiyorsa tümevarımsal ge- nellemeleri toparlaması çok zordur.

Rasyonalistler ise dedüksiyona ağırlık verirler, yani doğ- ru olarak kabul ettiğimiz öncellerden sonucun zorunlu çıktığı akıl yürütme şekline. Oysa kanıtlama yalnızca mantıksal (for- mel) bir işlemdir. Kanıtlama sırasında önemli olan, öncüllerin gerçekten doğru olup olmadıkları değil, doğru kabul edilmiş olmalarıdır. Demek ki bu işlemde sonucun gerçekten doğru olup olmadığını belirlemiş olmuyoruz.

Nerdeyse bütün bilimler için kesin bilgi türü olarak görü- len matematik, dedüktif bir yapıda olan apaçık öncüllere yani aksiyomlara dayanır. Aristoteles, *Mantık’*ında (*İkinci Analitik- ler*) her şeyi kanıtlamanın imkânsız olduğunu, çünkü bunun *sonsuz* bir *geriye gidişi* (regressus in infinitum) gerektirdiğini söylemişti. Bu yüzden o, kendileri kanıtlanmaya ihtiyaç duy-

mayan öncüllerden (aksiyom) yahut *tanımlanamayan*dan ha- reket eder.11 Ancak bu tanımlanamayanın apaçık doğruluğu mantıksal olarak değil sezgisel olarak bilinebilir.

Bilginin elde edilmesi her zaman yalın yöntemsel çalış- manın ürünü değildir. Bir Newton yer çekimi yasasını bulur- ken veya Arşimet “evraka..! evraka..! (buldum..! buldum..!)” diye bağırarak koşarken salt yöntemsel (mantıksal) sonuçları ortaya koymuyordu. Doğrusu bunlar tek başına ne dedüksi- yonla ne de indüksiyonla olan şeylerdi. İşte burada karşımıza ‘buluş bağlamı’ diye adlandırabileceğimiz bir aşama çıkıyor.

Bilim adamlarının bu tür etkinliklerini akıl dışı saymak

H. Reichenbach’a göre, “bulma bağlamıyla doğrulama bağ- lamını birbirinden ayıramamaktan” kaynaklanır. Bununla birlikte “buluş bağlamı mantıksal çözümlemeye gelemez. Yaratıcı dehanın yerini alacak bir buluş makinesi yapma- mıza elveren hiçbir mantıklı kural yoktur.”12 Burada ifade edilmek istenen şey şudur: Bilimsel sürecin bir başlangıcı olarak kabul edebileceğimiz ‘buluş bağlamı’ aklın makul bir şekilde mantıkileştirebileceği yani formülleştirebileceği bir evre değildir. Bu ilk evre bilim adamının yaratıcı hayal gücü- ne, Bergsoncu bir ifadeyle, sezgisine hatta şans ve rastlantı- ya bağlı bir durumdur; çoğu kez de mantıksal bir açıklaması söz konusu değildir.

*Olguya Gitme*

Bilimsel sürecin sezgisel evresinden sonraki aşama iki boyutludur. Bunlardan biri *eylemsel* diğeri ise *zihinsel* nite- liktedir. İlki ‘olguya gitme’ olarak ifade edilebilirken; ikincisi ‘bilimsel açıklama’ adıyla karşımıza çıkmaktadır.

*Olgu*, evrende mevcut olan ve olup biten her şeydir veya olgu gözlemlenebilen şeylerdir. Ancak evrende gözlemleyeme- diğimiz şeyler de olup bitmektedir. Bu yüzden bilimsel çaba olguyu sadece gözlemlenebilen olarak değil gözlemleyemesek

1. Bk. D. Özlem, *Mantık*, 1991, İstanbul, s. 47.
2. H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. C. Yıldırım, İstanbul 1993, s. 156.

de gözlemleyebildiğimiz olaylardan hareketle telkin olunan şeyler olarak kabul etmektedir. Sözgelimi ‘elektronlar’. Bun- lar doğrudan gözlemlenebilen şeyler değildirler. Fakat bilim, farklı maddeler üzerinde yaptığımız gözlemler sonucunda dolaylı yoldan ulaştığımız şeylerdir. Bu açıdan bakıldığında bilimsel çabada iki tür olgudan söz edilmektedir: ‘Algısal ol- gular’ ve ‘çıkarımsal olgular’. Bu ikincisine ‘hipotetik olgular’ da denebilmektedir.13

İster birinci ister ikinci tür olgulara gitme olsun, ‘olguya gitme’ sürecinde ‘gözlem’ ve ‘deney’ olmak üzere birbirini ta- mamlayan iki yolun olduğu görülmektedir. *Gözlem*, empirist tavra göre, ‘olgu toplama’ işlemi ya da süreci olarak anlaşıl- maktadır. Fakat gözlemi sadece bir olgu toplama süreci değil daha çok hipotezi doğrulama için olgular arama süreci olarak anlamak bilimsel süreç için daha doğru bir yaklaşımdır. *De- neyim/deneyleme* ise bir gözlem biçimidir. Deneyimde olgu- ları araştırmak için yapay bir ortam hazırlanır ve bu yapay ortam bize olguları tekrar tekrar gözlemleme olanağı sağla- maktadır. Deneyim ve gözlem vasıtasıyla elde edilen verileri sayısal değerleriyle ifade etmeye ise *ölçme* denir. Ancak sosyal ve tarihi bilimler söz konusu olduğunda deneyim ve ölçme imkânları çok sınırlıdır.

*Yasa, Hipotez ve Teori Kurma*

Bilimsel açıklamanın olguların nedenini açıklama çabası olduğunu artık biliyoruz. Bu noktada karşımıza başka bir sü- reç çıkmaktadır: *Yasalara varma*. Zaten oluş evreninde vuku bulan olguların nedenlerini ortaya koymak demek *genelleme- ye* gitmek demektir. Örneğin suyun kaynamasını ele alalım. Su belli ve yeterli şartlar yerine geldiğinde hep kaynamak- tadır. İşte bu şartlar onun *nedeni* ya da suyun kaynama *il- kesi*dir. Sonuç olarak bu ilkeleri bilimsel süreç bünyesinde ortaya koyan bilim insanı aslında suyun kaynamasıyla ilgili bir tümel ya da genel önerme ortaya koymuş olur. İşte bu ge- nelleyici yargı cümlesi *bilimsel yasa*dır.

13 Bk. Özlem, 2003, s. 53.

Ortaya koyulan önermelerin hepsi yasalaşmak için şanslı değildirler. Gözlem ve deneyleme sürecinde genellemeler, ye- terince tatmin edici bir düzeyde doğrulanamayabilirler. Böyle bir durumda bilim adamının ortaya attığı önerme sadece bir *varsayım* olarak kalır ki işte bu nitelikte önermelere *hipotez* denmektedir.

Hipotezler ve yasalar arasındaki çizgi çok net değildir as- lında. Karl Popper’in de ifade ettiği üzere, eğer bilim kesin ve doğru ifadeler ortaya koyma olmayıp sadece böylesi yargıları elde etme etkinliği ise, aslında yasaların da doğruluğundan emin olmamamız gerekir. Eğer yasalar kesin doğrular olsa- lardı, Aristoteles fiziğinin ortaya koyduğu yasaların Newton fiziğinin kendini göstermesiyle hepten geçerliliğini yitirmeme- si gerekirdi. İş bunun tam tersini gösterdiğinden Popper bu konuda haklı gibi görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında ya- salar da bir varsayımdan öte bir değere sahip değildirler. İşte böyle bir resimde yasa ve hipotezin sınır çizgisi çok net görü- lememektedir. Gerçi *yasalar* doğrulamada daha çok tutarlılık ve geçerlilik gösterirken; *hipotezler* aynı derecede tutarlılığa sahip değildirler. Ancak teknoloji ilerledikçe imkânlar artık- ça bir kısım hipotezler yasa konumuna yükselebilir ve bazı yasalar da zamanla çökebilir. Bu durum Kuhn’un *paradigma değişikliği* veya *bilimsel devrim* dediği şeydir ki, bunun üzerin- de aşağıda durulacaktır.

Bilimsel faaliyetin amacı olgu ve olaylar hakkında hipo- tezler geliştirip bu hipotezleri yine olgulara dönerek doğrula- ma ve böylece olguları açıklamaktır demiştik. Ancak çoğu kez olguları veya olaylar arasındaki nedensel bağlantıları bilme arzumuz bir hipotezin bize sunduğu sınırlı açıklama gücüy- le tatmin olmaz. Evrensel bazda daha kuşatıcı ve esaslı bir bilgiye erişme ihtiyacı doğar. İşte, yasa ve hipotezleri de içine alan mümkün olan en genel ve kuşatıcı açıklama girişimine, bilimin *teori kurma* faaliyeti denir.

* 1. **Farklı Bilim Anlayışları ve Bilimin Değeri**

*Klasik-bilim anlayışı* düşünce tarihinde Aristoteles ve onun takipçileri tarafından temsil edilen görüştür. Aristoteles ilk bilim felsefecisi olarak da kabul edilebilir. Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’i (*Organon*), onun bilim felsefesi üzerine temel çalış- masıdır. Ayrıca *Fizik* ve *Metafizik* adlı eserleri de bilimsel me- todun belirli yönleriyle ilgili çalışmalarını içerir. Aristoteles’te bilim gözlemlerden başlayarak indüksiyon yoluyla gözlenen olguları açıklayıcı bir takım genel ilkelere ulaşma, sonra bu ilkelerden açıklama konusu olguları dedüktif çıkarımla elde etme süreçlerini içermektedir.

*Yeni-bilim anlayışı* olarak adlandırılan süreç ise kimi dü- şünürlere göre Kopernik, kimilerine göre de Galile ile başlar. Bu süreç genelde bilgiye, özelde bilimsel bilgiye öncelik verir.

Bilimi anlama faaliyetinde bulunanları üç grupta topla- mak mümkündür: *Birinci grup*, bilimin tarihi gelişimini in- celeyerek onu anlamaya çalışanlar yani bilim tarihçileridir. *İkinci grup,* bilimsel etkinlikte bulunanların hem bireysel hem de grup olarak özellikleri ve içinde bulundukları sosyal ve kültürel durumları inceleyerek bilimi anlamaya çalışanlardır. Bunlar daha çok bilimsel faaliyete etki eden psikolojik, sosyo- lojik unsurlara dikkat çekerler. *Üçüncü grup* ise bilime mantık veya felsefe açısından yaklaşanlardır. Bunlar bilimi *sonuç* ve *süreç* olarak görenler diye ikiye ayrılırlar. Sonuç olarak bilim organize ve düzenli bir bilgi bütünü olarak kabul edilir (Poziti- vistler). Süreç olarak bilimi görenler ise onun düşünsel ve ey- lemsel işlemlerin bütünü olduğunu söylerler (Popper, Kuhn, Lakatos gibi düşünürler).14 Bilimi açıklama faaliyetinde bulu- nan üçüncü tarzın taraftarları genelde bilim felsefecileridir.

*Doğrulamacılık veya Mantıkçı Pozitivistler*

Bilginin mahiyeti (neliğini), genel geçer bir doğru önerme- nin imkânı; doğru bir bilgi mümkünse bunun kaynağının ne olduğu bilgi felsefesinin (epistemoloji) temel sorunlarıdır. Bi-

1. Bk. C. Yıldırım, 2000, s. 11.

lim ve düşünce tarihi boyunca bu sorulara verilen cevapları iki ana başlık altında toplayabiliriz: Akılcılar ve deneyciler.

*Akılcılık* (rasyonalizm), bilgi edinmede esas rol oynayan öğenin insan aklı olduğunu; aklın duyu verilerinden bağımsız olarak bilgiyi sağlayabildiğini; çünkü doğuştan bizde bazı bil- gilerin mevcut olduğunu savunan felsefi görüştür. Rasyona- listlere (akılcılar) göre insan aklı çıkarımlar yoluyla en sağlam ve en kesin bilgiyi elde edebilmektedir. Akıl, evrene ilişkin dış gözlemin veremeyeceği doğruları bize verebilir görüşü rasyo- nalistlerin temel iddiasıdır.15 Bu görüşün savunucuları olarak Platon, Fârâbî ve Descartes gibi filozoflar gösterilebilir.

*Deneycilik* (empirizm) ise bilginin yegâne kaynağının tec- rübe yani deney ve gözlem olduğunu savunur. Onlara göre akılcıların iddia ettikleri gibi *a priori* olarak (deneyden önce veya doğuştan) edindiğimiz kesin bilgilerimiz yoktur. Çünkü algısal gözlemler olmadan bilgi edinme sürecinin başlaması imkânsızdır. Locke, Berkeley ve Hume gibi deneyci filozofla- rın düşüncelerine bakarsak, duyumlamanın, algılamanın ve tecrübenin bilgi için ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Berkeley, “Algılanmış olmak var olmaktır!” derken; Hume, tecrübeden gelmeyen hiçbir fikrimiz yoktur, en karmaşık ve soyut fikirlerimizin bile (Tanrı ve özgürlük fikri gibi) temelinde tecrübe vardır diyor. Dikkatli bakıldığında burada birbirin- den ayrı iki düşünce tarzının birleştiği ortak bir nokta ken- dini bize göstermektedir. Her iki görüş de güvenilir bilginin ispatının, ister aklın çıkarımları yoluyla olsun ister insanın tecrübeleri vasıtasıyla olsun fark etmez, bir tür ‘doğrulama’ ilkesiyle mümkün olacağını söylemektedir.

*Doğrulama ilkesi*, bir önermenin anlamlı olabilmesi için ya analitik ya da deneyimsel olarak doğrulanabilir olması gerek- tiğini ifade eden bir ilkedir. Bir önermenin doğru olup olma- dığını belirleme imkanı yoksa, bu önermenin anlamı yoktur. Eğer önerme gerçeklikle uyuşuyor ise doğrudur, bilimseldir ve bu yüzden de *anlamlıdır*. Doğrulama ilkesini savunan ve

1. Bk. A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, 2007, s. 41.

bu düşünceyi temellendiren *mantıkçı pozitivistlerdir.* Mantık- çı pozitivizm deyimi, Viyana Çevresi adıyla anılan bir grup düşünürün görüşlerini ifade etmek üzere kullanılır. Fizikçi

M. Schlick, felsefeci R. Carnap, hukukçu F. Kaufmann, fizik- çi V. Kraft, matematikçi K. Gödel, önemli bir düşünür olan

K. Popper (daha sonra mantıkçı pozitivistleri eleştirecek) ve yine büyük bir düşünür olan Wittgenstein bu çevreyle ilişkili sayılabilir.16

Mantıkçı pozitivistlere göre iki tür bilgi vardır: *Bilimsel olan* ve *bilimsel olmayan*. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi eğer bir önerme anlamlıysa bilimseldir ve eğer doğrulanabiliyorsa anlamlıdır. Ve yine eğer bir önerme fizik evrenle uyuşuyor- sa doğrulanabilirdir. Anlamlı olmayan, doğrulanamayan veya fizik evrenle uyuşmayan önermeler *metafiziksel*dirler yani bilimsel değildirler. Mantıkçı pozitivistlere göre felsefe meta- fizik problemlerle uğraşacak bir saha olmaktan çıkarılmalı ve onun tek ve yegâne görevi bilimsel kavramların açıklan- ması ve mantıksal çıkarımların analizi olmalıdır. Aristoteles için ‘bilimlerin bilimi’ olan felsefe artık bilimin bir hizmetkârı olmuştur. Sonuçta mantıkçı pozitivistler gerek bilimi gerek felsefeyi dar kalıplar içerisine sokmuşlar yani kısırlaştırmış- lardır.

*Yanlışlamacılık veya K. Popper*

Başlangıçta mantıkçı pozitivistler arasında yer alan Karl Popper, zamanla onların en etkili muhaliflerinden biri olmuş- tur. ‘Bilim/sel’ ile ‘bilim/sel olmayan’ın ayrımının ortaya ko- yulabilmesine izin verecek bir *ölçütün* aranmasına ve bunun da doğrulama ile ifade edilmesine Popper’in eleştirel olarak yaklaşımı onu bilim felsefesi çevresinde önemli bir düşünür haline getirmiştir. *eleştirel akılcılık* olarak da adlandırılan bu anlayışa göre, bir kuramın bilimselliği onun ‘doğrulanabilme’ özelliğinde değil, geçersiz kılınabilme imkânında ve çürütüle- bilme niteliğinde (*yanlışlanabilme*) aranmalıdır.

1. Bk. Ö. Demir, *Bilim Felsefesi*, Ankara 2000, s. 39; H. Bal, *Bilginin Felsefe- si ve Sosyolojik Boyutları*, Isparta 2004, s. 11; J. Baudouin, *Karl Popper*, çev. B. Gözkan, İstanbul 1993, s. 38.

Popper ‘yanlışlama’ kuralını uygulayabilmek için mantık- çı pozitivistlerin savunduğu ‘dogmacılığı’ ve ‘tümevarımcılığı’ reddetmek zorunda kalıyor. İlkinde Popper, değişmez olarak kabul edilen kuramların da eleştirilebilmesi gerektiğine vur- gu yaparken; ikincisinde sonlu sayıda tecrübeden hareketle oluşturulan tümel önermelerin geçersiz kılınabileceğine dik- kat çekmek istemektedir.17 Buna göre, bir kuram sınanmaya uygun değilse bilimsel değildir.

‘Yanlışlanabilir’ ifadesi ile Popper’in demek istediği, yanlış- lanan önermelerin bilimsel olduğu değildir; yanlış olan öner- melerin bulunup ayıklanması sürecidir. Bu süreç içerisinde önermenin yanlışlığının ortaya koyulabilmesi o önermenin sınanabilmesini zorunlu kılar. *Sınama* kavramı Popper’de ikinci önemli kavramdır. Çünkü sınanamayan bir önermenin bize yeni bir bilgi vermesi mümkün değildir. Örneğin, ‘yarın hava ya sıcak ya da soğuk olacaktır’ gibi bir önerme her şe- kilde doğru çıkacaktır. Çünkü yarın geldiğinde hava sıcaktır ve önerme doğrudur; ya da yarın geldiğinde hava soğuktur ve yine önerme doğrudur. Bu çeşit önermeler Popper düşün- cesinde mantıksal kurgu içinde birden fazla olasılığı taşıdı- ğından sınamaya imkân vermezler bu yüzden yanlışlanabilir değildirler ve bilimsellikle ilişkileri yoktur.

Popper altını çizerek tümevarımın eksik bir yapıda oldu- ğunu göstermeye çalışır. Örneğin, ‘bütün kuğular beyazdır’ önermesini ele alalım. Bu tümel önermeye nasıl ulaştık? Önce bir kuğuya sonra bir kuğuya daha ve sonrasında ör- neğin 1000 kuğuya bakmış olalım. Bakmış olduğumuz ilk bin kuğunun beyaz olması 1001’nci kuğunun beyaz olaca- ğını mantıksal olarak garanti edemez. Bir başka ifadeyle, bu durum tecrübelerimizin dışında kalan sahalarda siyah bir kuğunun bulunmadığını garantilemez. Ancak tek bir siyah kuğu bulunursa bu genelleme yanlışlanmış olur. A. J. Ayer, pratik olarak doğrulanabilirlik ile ilke olarak doğrulanabilirlik arasında ayrım yaparak sorunu aşmaya çalışır.18 Buna göre

1. K. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, İstanbul 2003, s. 107.
2. Bk. A. Ömerustaoğlu, *Bilgi Kuramı. Karl Popper’in eleştirel Akılcılığı Üzeri- ne*, Ankara 2004, s. 36.

bir varsayım kesinlikle doğrulanmadığı ölçüde kesinlikle de yanlışlanamaz.

Kısaca, bir kurama dogmatik bir şekilde bağlanmak ve tümevarımla elde edilen önermeleri genellemek doğrulamacı- ların temel hatalarıdır. Gerek izafiyet kuramında gerekse Ad- lerci psikolojide olsun bir kuramın doğruluğunu ortaya koyan önermeler bulmak kolaydır. Oysa esas zor ve önemli olan bir kuramın iddialarını yanlışlayabilecek önermeler bulmaktır.

*Bilimsel Devrim veya Kuhncu Paradigma*

Aslında bir bilim tarihçisi ve fizikçi olan Kuhn, alternatif bakış açısı arama uğraşında şüphesiz yalnız değildi. Onun yanında çok rahat bir şekilde, Quine’yi, Lakatos’u, Toulmin’i de sayabiliriz. Fakat Wittgenstein’ın ‘dil oyunları’ kuramın- dan da etkilenen Kuhn, bilimsel bakış açısı üzerinde devrim niteliğinde bir etki bırakır.

Thomas S. Kuhn, Popper’in yanlışlamaya ve çürütmeye ilişkin görüşlerini yetersiz bulur. Çünkü bilimsel kuramlar yanlışlamaya karşı oldukça dayanıklıdırlar, bu yüzden belki *aykırılıklar* ve *karşıt örnekler*den söz etmek daha doğru olur. Belli bir yaklaşım tarzı veya yöntemi ancak başka bir yöntem ortadan kaldırabilir. Bu yeni bilimsel anlayışa ‘paradigma’ di- yor Kuhn. Bilimsel başarı, mit, felsefe, gelenek, ilke, bakış açısı, vb. manalara gelen paradigmayı Kuhn yerleşik anlamıy- la “kabul görmüş olan model ya da örnek”19 diye tanımlıyor. Bir bilimsel çalışmada takip edilen yöntem de denilebilir pa- radigmaya. Bilimin gelişmesinin ne pozitivist ne de Popperci bilim felsefesiyle bağdaşacağını söyleyen Kuhn paradigmala- rı, “bir bilim çevresinde belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar”20 olarak görüyor. Kuhn’un amacı klasik bilim anlayışından çıkmak ve ortaya yeni bir bi- lim anlayışı koymaya çalışmaktır. Ona göre bilim iki şekilde

1. T. S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Ulaş (çev.), İstanbul, 1995, s. 63.

20 Kuhn, 1995, s. 42.

yapılır. İlki ‘normal (olağan) bilim’ tarzında; ikincisi ‘olağan- dışı (devrimci) bilim’ tarzındadır.

*Olağan-bilim* deyimini Kuhn, “geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtul- muş araştırma”21 anlamında kullanıyor. Bu başarılar belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak ama- cıyla bir süreliğine temele koyduğu bilimsel ilerlemelerdir. Kuhn’a göre paradigma kavramı olağan bilim deyimiyle ya- kından ilgilidir. Bu dönemde araştırmalar ve buna bağlı olan başarılar, bilim adamları tarafından temel kabul edilir. Aynı zamanda araştırmanın odağında, mevcut bir problem veya paradigmanın kullanımı dâhilinde birlikte etkin olan bilim insanları grubu yer alır. Düşünce birliğinin veya bakış açı- sının ortaklaşa olmasının bu özel türü olağan bilimin temeli, bilimsel topluluğun tipik çalışma modelidir.

Bu dönemde olaya ve olgulara yönelik farklı bakış açıları söz konusu olabilir fakat sadece bir tanesi paradigma halini alır. Olağan bilim döneminde bütün bilimsel tavırları o kont- rol eder duruma gelir. Çalışmalarını yeni paradigmaya göre yürütemeyen ya da yürütmek istemeyenler ya tek başlarına devam ederler ya da yeni bir bilimsel çevreye bağlanırlar. Ba- şarı bir paradigmanın güvenilirliğini arttırırken, başarısızlık pek önemsenmez. Kuhn, olağan bilim dönemini daha çok bir ‘bulmaca çözümü’ olarak değerlendirir.

*Paradigma değişikliği*, yeni bir ‘olağan bilim’ dönemine ge- çişi ifade eder. Bu açıdan da yeni paradigma Kuhn terminolo- jisiyle ‘bilimsel devrim’i ifşa etmektedir. Artık eski paradigma terk edilmiş, yerini yeni paradigma almıştır. Bu açıdan Kuhn düşüncesinde bu devrimsel geçiş eski paradigmanın gelişti- rilmesiyle olmadığından bilimsel süreç ‘birikimli’ bir şekilde gerçekleşmemektedir.22

Her zaman bir paradigmanın kendisiyle bağdaşmayan ve- rileri (anomalileri) mevcuttur. Ancak tek başına bir anoma-

21 Kuhn, 1995, s. 53.

1. Bk. T. Kabadayı, *Bilim Felsefesine Giriş*, Aydın 2009, s. 141.

linin varlığı paradigmayı terk etmek için yeterli değildir. Ne zaman bir paradigmanın çözmede başarısızlığa uğradığı prob- lemlerin sayısı çözdüklerinden daha fazla olursa, o zaman bu paradigma terk edilir. Şayet birden fazla paradigma gündem- deyse hangisinin çözüleceğine felsefi tartışmalar yol gösterir. Her yeni paradigmanın öncekine göre daha rasyonel, daha çok sorun (bulmaca) çözücü olduğuna inanılır. Tekrar süre- ci özetlersek, 1) paradigmanın oluşmasıyla başlayan olağan bilim dönemi, 2) bilimsel bunalım dönemi, 3) bilimsel devrim dönemi ve 4) yeniden olağan bilim dönemi.

*Ana Hatlarıyla Bilimsellik veya Sınır Çizme Sorunu*

Klasik pozitivizmin kurucusu Auguste Comte’a (1798- 1857) göre gerçek bilim, insanlar nesnelerin yapılarıyla ilgili tüm metafizik spekülasyonlardan sıyrıldığında ortaya çıkar. Comte, *pozitivizmden* gerçek nesnelerle ilgilenmeyi anlar. *Te- olojik* ve *metafiziksel* kuruntulardan sıyrılan insan zihni olgu- lara tümevarımsal bir yöntem dâhilinde yaklaşır. 19. yüzyılın sonlarında mantıksal pozitivistler (Viyana Çevresi) diye anılan bilim insanları önce bütün bilimler için sağlam bir temel oluş- turmaya, sonra da metafiziğin anlamsız olduğunu göstermeye çalıştılar. Bu amaçla kullandıkları yöntem, tüm kavramların ve önermelerin mantıksal çözümlemesidir. Mantıksal çözüm- leme bir bakıma bilgiyi doğrulama yöntemidir. Burada kas- tedilen ilkece doğrulamadır, yoksa reel bir doğrulama değil. Bilim ile metafizik arasına bir sınır çizme kaygısıyla hareket eden Rudolf Carnap *doğrulanabilirlik ilkesi*ni keskin bir şekil- de savunur. Ona göre bir önerme anlamlı ise doğrulanabilme- lidir, doğrulanamıyorsa sözde ya da anlamsız bir önermedir. *Deney, tümevarım, anlamlılık* ve *doğrulanabilirlik*, onlar için *bilimselliğin* ölçütleri olmuştur.

Oysa Karl R. Popper’a göre ‘bilim’ ile ‘sözde bilim’ arasın- daki ayrım doğrulayıcı tümevarım işlemleriyle gösterilemez. Çünkü bilimin kullandığı ilke ve yöntemleri sözde bilim, örne- ğin astroloji de kullanabilir. Astroloji de tümevarımı kullanır ama o deneysel bir bilim değildir. Doğrulanabilirlik ölçütüne göre Freud’un psikanaliz kuramı veya Marks’ın tarih kuramı,

Einstein’ın izafiyet kuramıyla aynı bilimsel değere sahiptir. Oysa gerçek bir ölçüt ile ilk ikisinin bir bilim olan astrono- miden çok astrolojiye daha yakın oldukları tespit edilebilir. Hakikaten Popper’a göre deneysel bilim ötekilerden farklıdır. Gerçek bilim ile sözde bilim arasındaki ayrımı ortaya koya- cak olan da bilimsel kuramların *yanlışlanabilir* olma özellik- leridir. Öteki kuram sahiplerinin hangi şartlarda kuramların- dan vazgeçeceklerini belirtmemeleri en büyük eksiklikleridir. *Bilimsellik*, empirik destek sağlamada değil, kuramın hangi koşullar altında yanlış olduğunu belirtmede aranmalıdır. Popper, tümevarıma dayalı doğrulamayı bilimsel açıdan ye- tersiz görür. Bilhassa şu iki nedenden ötürü: *İlkin* tümevarım yineleme yoluyla geleceğin büyük ölçüde geçmişe benzeyece- ği inancını var eder. Oysa bilimsel kuram böyle bir inanca dayandırılamaz. *İkincisi*, bir kuramın doğru olduğu pek çok gözlem vasıtasıyla kanıtlanamaz. Biz buna sadece inanabi- liriz. İnanç vasıtasıyla da bilimle sözde bilim arasında ayrım yapamayız. Deneysel bir kanıtla bir kuramı doğrulayamayız ama onu yanlışlayabiliriz.

*İkinci Doğrulamacılar* diyebileceğimiz bir grup bilim insanı, Viyana Çevresinin doğrulama anlayışından nicelikçe farklı bir doğrulama anlayışına geri dönerek Popper’ı eleştirirler. *Ku- ramsal çoğulculuğu* savunan Paul K. Feyerabend’a göre bi- lim iki temel ilkeye sadık kalmalıdır. Bunlardan ilki, genel kabul gören bakış açısı iyi kanıtlanmış veya çok yaygın olsa dahi, bunlarla örtüşmeyen kuramları bulmak ve geliştirmek zorunludur. İkinci ilkeye göre ise bir kuram, eskimiş yar- dımcı kuramlarca kuşatılmış olduğundan işlevsiz kalabilir. Bu durumda yapılacak en doğru iş, daha gelişkin yardımcı- kuramlarla desteklenen yeni bir kuram oluşturmaktır. Özetle Feyerabend, çok sayıda paradigmanın varlığı ile yardımcı ku- ramların önemini vurgular.

Bu düşünürlerden bir diğeri olan Imre Lakatos, yanlışla- nabilirliğin biricik ölçüt olarak alındığı yerde ortada hiçbir bi- limsel kuramın kalmayacağını savunur. Ama yine de kendi bilimsel hedefini, Popperci yanlışlamacılığı düzeltme ve ya-

pılan itirazlara cevap verme girişimi olarak belirler. Çünkü bir kuramdan, gözlenebilir bazı sonuçlar çıkartmak için söz konusu kuramda içerilenlere bazı ‘yardımcı kabuller’in ek- lenmesi lazımdır. Yardımcı varsayımlar olmadan bir kuramı sınayamayız. Olumsuz bir sonuç bir yanlışlama değildir, tam tersine aykırılığı gidermek ve kuramı düzeltmek için bir fır- sattır. Bu nedenle yanlışlandığı söylenen bir kuram uygun değişikliklerle kurtarılabilir.23

Pierre Duhem, bir öndeyiyi sınamak istediğimizde tek ba- şına yalıtık bir kuramı değil de bütün bir dizgeyi sınadığımızı söyler. Bu durumda sınanan tahmin yanlış olduğunda tek bir kuramın yanlış olduğu sonucuna varmayız. Yanlışlayıcı bir sonuç sistemde bir şeyin yanlış olduğunu söyler ama han- gi kuramın yanlış olduğunu söylemez. Quin’e göre ise tüm inançlarımız bütüncül bir ağ oluşturur. Bu yüzden her bir önerme, bu bütüncül ağa göndermede bulunmaksızın, tek başına yanlışlanamaz. Ona göre en başarılı inançlar dizgesi bilime aittir, çünkü bilim bizim doğru tahminlerde bulunma- mızı sağlar.

Thomas Kuhn, Popper’i olağan bilim ile olağandışı bilim arasındaki ayrımı gözden kaçırarak, yalnızca olağandışı bilimi dikkate almakla eleştirir. Oysa bilimsel kuramların seçimin- de Popper’ın mantıksal ölçütü etkili değildir. Çünkü bilimsel topluluğun tercihi, deneyin kuramı yanlışlayıp yanlışlama- dığına göre değil, kendi kararlarına bağlıdır. Yani psikolojik ve sosyal etkiler önemli rol oynarlar. Böylece gerçek bilimle sözde bilimi birbirinden ayırma çabası diye ifade edebileceği- miz *sınır çizme sorunu*, bilimsel yöntem, bilimsel ilerleme ve bilimsel bilginin doğasıyla doğrudan ilgilidir.

*Bilimin Değeri*

Bilim felsefesinin amacı bilim ve bilimsel bilginin sunduk- larıyla bir *dünya görüşü* (veya *ideoloji*) oluşturmak veya bilime

1. I. Lakatos, “Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodoloji- si”, (ed.) I. Lakatos ve A. Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin eleştirisi*, İstanbul, s. 111.

bağlı bir yaşam tarzı ortaya koymak değildir. Yine bilim felse- fesi bilim insanlarının dünya görüşleri veya değer yargılarını serimleme sahası değildir. Bilim felsefesinin biricik amacı *bi- limi anlamak*tır. Ne var ki bu amaca yönelik faklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yolda önemli olan şüphesiz, ‘bilimsel düşünce veya zihniyete’ sahip olabilmektir. Bilimsel zihniyete sahip olan insan hakikate sevdalı, yüzü olgu ve olaylara dönük, yargılarında mümkün mertebe nesnel ve tutarlı olan kişidir.

Bilim felsefecisi, bilimi anlamak veya anlamlandırmak için bilim veya bilimsel bilgi üzerinde refleksiyonda bulunur. Bili- mi anlama, onun işleyişini ve yapısını ortaya koymakla müm- kündür. Bilim felsefecisinin önemli görevlerinden biri de bi- limsel sahada kullanılan yöntemlere eleştirel bakabilmektir. Bilim felsefesi tümevarım, tümdengelim, anoloji (benzetme), sınıflama gibi düşünsel süreçler ile deney, gözlem, ölçme gibi eylemsel süreçleri anlamaya çalışmalıdır. Bunlara dayalı bir faaliyet olarak olguların ve olayların açıklaması ile buluş ve doğrulama bağlamını araştırmalıdır. Ayrıca bilimsel yapının temel kavramları olan teori (kuram), teori seçimi, olgu-teori ilişkisi, bilimsel yasa, hipotez, aksiyom ve postula ile bilimin rasyonel ve deneysel temelleri üzerinde durmalıdır. Bundan başka bilimin diğer bilgi türleri veya insan eylemleri içerisin- deki yeri, kültür-bilim ve bilim-toplum ilişkisi üzerine kafa yormalıdır. Keza medeniyet tarihi içerisinde bilimin yeri ve işlevini değerlendirmek zorundadır.

Klasik Antik Çağ’ın yaygın olan bilim anlayışında öteki bil- gi şubeleri gibi bilim de bilginin oluşturulmasını sağlayan bir araç konumundadır. Buna göre bilimin değeri bilgiye hizmet etmesinden kaynaklanır. Bilgi ise kendi değerini kendi içinde taşır.24 Yeni Çağ’da bilim teknikle iç içedir yahut tekniğin te- melini oluşturur. Yani teknik, bilimin uygulama alanıdır. Bu da İlk Çağ’ın bilgi veya bilim idealiyle çelişmez. Çünkü Yeni Çağ’da teknik, insanın kendi çıkarları bilimin doğayı kullan- ma yolundaki pratik bir hedefi olarak görülmüştür. Galile ve Newton’dan bu yana bilimin parolası olarak kullanılan ‘doğa-

1. E. Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, Ara Yayınları, İstanbul 1990, s. 141.

ya hâkim olma’ düşüncesinde de bilimin hem kuramsal bilgi boyutu (insani aydınlanma ve bilinçlenme bağlamında) hem de pratik hedefi (bilginin teknik kullanımı) içerilmektedir.

İlk Çağ’dan beri bir yandan bilimi, bilimsel bilgiyi tek ha- kiki bilgi kaynağı olarak görenler olduğu gibi öte yandan bi- limden kuşkulanma, onu özellikle yaşam pratiği açısından değersiz hatta zararlı sayma eğilimi de olagelmiştir. Bilime karşı takınılan bu olumsuz tavrın arkasında toplumlara ve koşullara göre farklı nedenler bulunmaktadır. Yakın zaman- lar göz önünde bulundurulduğunda bu olumsuz yaklaşımın genelde, modern bilim ve teknolojinin var ettiği korku ve hoş- nutsuzluktan; Doğu kültürü ve uygarlığının alternatif dün- ya görüşünden ve nihayet Yeni-Marksist anlayışın beslediği eleştirel teoriden kaynaklandığı söylenebilir. Bilim karşıtı bu tavrın ana iddialarını şu şekilde dile getirebiliriz:

Bilimin teknolojideki uygulamalarının yol açtığı sanayi- leşme neticesinde çevre kirliliği had safhaya varmıştır. İnsanlar temiz doğayı, doğallığı ve sade bir yaşamı özler olmuşlardır.

İnsanlığın en büyük felaketi olan atom bombası, nükleer silahlar, kıtalar arası füzeler bilim ve teknolojinin sorum- lu olduğu bir felakettir. Bu durum yalnızca insanların fe- laketine sebep olmamakta aynı zamanda otoriter sistem ve devletlerin güçlenmesine yol açmakta, imkânı ve gücü sınırlı olan toplumların mağduriyetini perçinlemektedir.

Bilim ve teknolojinin yönlendirmesindeki çağdaş mede- niyet, insanlığın birikimi olan entelektüel, ahlaki ve es- tetik değerleri zaafa uğratmış, yerine yenilerini de ikame edememiştir. Hatta bilim, aşırı katı iddialarıyla totaliter bir sistem veya ‘din’ biçimine bürünmüştür. Çağdaş fi- lozofların da vurguladığı gibi, ‘teknik ve bilim’ çoktan bir ‘ideoloji’ olmuştur.

Bilim maddeyi, olguyu öncelemekle materyalist bir dün- ya görüşüne zemin hazırlamakta, manevi ve kültürel değerleri zayıflatmaktadır.

Bilim her zaman insani yaşantının somut, olgusal yö- nünü inceleme konusu yaptığından, yaşantımızın asıl canlı, sıcak, duygusal yanı dışta kalmakta, dolayısıyla insan kendi varoluşsal bütünlüğü içinde kendini tanı- ma imkânından mahrum kalmaktadır.25

Sonuç olarak kesin ve güvenilir bilginin kaynağı olan bilim, her zaman mücadele ettiği önyargılara bizzat ken- disi düşünmeksizin araştırmalarını sürdürmek zorun- dadır. Bu noktada asıl sorumluluk bilim insanlarına düşmektedir. Onlar bilime karşı suçlamalar olduğunda veya bilimin olumsuz sonuçları görüldüğünde kayıtsız kalmak yerine gerekli sorumluluğu üstlenecek cesare- ti göstermelidirler. Bilim, gerçeği araştırma uğraşında başta felsefe olmak üzere tüm bilgi şubeleriyle işbirliği yapmalıdır. Bu bağlamda bilim felsefesinin görevi bilim- sel bilginin yöntem, veri ve hedeflerini test etmektir.

Bilim, teknoloji ve benzeri alanlardaki kullanımının yanın- da insani ve etik bir boyuta da sahip olmalıdır. Bilgisel ay- dınlanmasına vicdani duyarlılığını ekleyen bilim insanı başta kendi yargı ve eylemleri olmak üzere, çevresinde olup biten olayları kuşatıcı ve eleştirel bir tarzda kavramaya başlar; sor- gulamadan, akıl süzgecinden geçirmeden, peşinen kabul veya reddetme alışkanlığından uzaklaşır. Bu tavrıyla da o kendi- ni özgür bir şekilde belirleme ve rasyonel ilkelere dayalı bir yaşam sürme imkânına kavuşur. Tüm araştırma ve bilme çabalarının nihai hedefi insanı olgunlaştırmak veya özgür- leştirmek olmalıdır. Bu amaç da bilgi ya da bilimi *bilgeliğe* vardırmayı şart koşar.

25 Bk. Demir, 2000, s. 95; Yıldırım, 2000, s. 147.

1. **BİLGELİk U⁄RAŞI OLARAk FELSEFE**

*Felsefe,* akıl, sezgi ve insani tecrübe temelinde hayatı, varlı- ğı ve özellikle varlık karşısında insanın konumunu anlamaya yönelik bir uğraştır. Buna karşın *bilgelik* derken (bu kavram- ların felsefe tarihinin başlangıcında eş-anlamlı kullanıldıkla- rını unutmadan) daha ziyade ‘iyi, olgun bir insan’ ve ‘iyi bir yaşam’ ideali etrafında şekillenen bir yaşam pratiğini anlıyo- ruz. Bilgelikte, bilginin yanında belki ondan daha çok kişisel tavır ve erdemler etkin bir rol oynamaktadır. Keza *bilge* olmak çok *bilgili* olmaktan başka bir şeydir. Bilgelik, bilgisiz olmaz elbet, ancak tek başına bilgi asla insanı bilge yapmaz. *Bilgelik* bir bakıma *hem bilme hem de doğru olanı yapmadır.*

Genelde felsefe yapmanın üç farklı şeklinden söz edilir: *Dünya-bilgeliği* olarak felsefe, *yaşam tarzı* olarak felsefe ve *bi- lim* olarak felsefe.1 *Dünya-bilgeliği* olarak felsefe, Kantçı bir ifadeyle, ‘herkesin ilgilendiği’ problemlere yönelik felsefi meş- guliyettir. Burada zamanın problemlerini felsefenin yöntem ve bakış açısıyla ele alış söz konusudur. *Yaşam tarzı* olarak felsefe bir *bilgelik öğretisi*dir, gerçi özel olarak Avrupai gele- nekte, yani *bilgi* ve *bilinçlilik* üzerinden yürüyen bir bilgelik etkinliği olarak. *Bilim olarak felsefe*den ise, akademik öğretim ve araştırma alanlarında olduğu gibi, genelde günümüz felse- fesinin ana temaları anlaşılıyor.

Biz burada fazla ayrıntıya girmeden bir bütün olarak *bilge- lik* ile bir tür bilgiye dayalı bilgelik olan *felsefi bilgelik* arasın- daki geçişleri (tarihsel süreci göz önünde bulundurarak) or- taya koyup, felsefenin çoğu zaman ihmal edilen bu yönünün önemi ve işlevini belirtmeye çalışacağız. Antik Çağ bu bağ- lamda ilk durağımız olacaktır. Çünkü Antik Çağ gerek kadim Çin, Hint, Mısır ve Mezopotamya kültürleriyle *genel bilgeliğin*

1 Bk. Böhme, 1994, s. 13.

gerekse Milet ve Atina kaynaklı bilgiye dayalı *felsefi bilgeliğin* çıkış ve serpilme noktasıdır. Ancak medeniyetler üzerinden farklı bilgelik türlerini tasvir etmeyi başka bir çalışmanın ko- nusu yapmayı, bunun yerine burada öncelikli olarak felsefi bilgeliğin ortaya çıktığı antik dönemde etik okulların sorunu ele alış ve çözme uğraşlarında üzerinde durdukları temel kav- ram ve sorunları tespit etmeyi, doğrudan ‘bilgece bir yaşam tarzı’nı çözümlemeyi ve mümkün mertebe örnekler üzerinden konuyu aydınlatmayı uygun gördük.

Şimdi, evvela günümüzde felsefe dersinin klasik bölümle- mesinde *ontoloji* (metafizik) ve *epistemoloji*den sonra üçüncü ana dal olarak anılan *etiğin* (bizim bir yönüyle ‘bilgeliğe ça- balama’ olarak formüle ettiğimiz) ne olduğunu ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışalım.

1. **Ahlak Felsefesinin Anlamı, Alanı ve kullandığı Yöntemler**

Ahlak veya etik, günümüzde herkesin dilinde bir sözcük oldu; gazete sayfalarında, talk-şovlarda bilimsel çalışmalarda sü- rekli gündeme geliyor; etik komisyonlar ve etik danışma ku- rulları oluşturuluyor. Denilebilir ki, zamanın acil sorunları (ahlaki ve siyasi yozlaşma, çatışma veya savaşlar, tıp veya bio-teknolojinin çeşitli problemleri vb.) çok yönlü ahlaki bir oryantasyon ihtiyacını doğuruyor.

Ahlak aynı zamanda günlük olaylarla ilgilidir. Her birimiz kendimize veya başkalarına karşı yapılan kasıtlı ve yalan ha- berlere şiddetle karşı çıkarız. İyi bir davranışı, dost ve ak- rabalarımız için yapılmış gibi överiz. Sıkça kendi hayatımız veya başkalarının hayatı için, ‘bir şeyi yapma ya da yapmama’ noktasında bir karara varırız. Ara sıra kendi kendimize, doğ- ru olanı yapıp yapmadığımızı, karar ve eylemlerimizi kendi vicdanımızda veya başkalarının nazarında haklılaştırıp hak- lılaştırmadığımızı sorarız. Başkalarının bize karşı adil dav- ranmasını ve saygı duymasını bekler; bu olmadığında tepki

gösterir, uygun olan kural ve tavırların ortaya konulmasını talep ederiz. Bazen başkalarının bizim davranışımızı etik ola- rak yanlış veya haksız diye eleştirmesini dikkate alırız. Bu durumda genelde ya bir haklılaştırmaya gideriz ya da en azın- dan bir özür beyan ederiz. Biz, övgü ve yergiler gibi, ahlaki de- ğerlemelerin hem vericisi hem de alıcısı konumundayız, yani etik düşüncelerin hem öznesi hem de nesnesiyiz. O zaman nedir bu ‘ahlak’, ‘ahlak felsefesi’ veya ‘etik’?

‘Ahlak’ veya ‘ahlak bilimi’ bizde Batı dillerindeki ‘moral’ (*morals*) kavramına karşılık olarak kullanılır. Ahlak, Arapça ‘hulk’ kelimesinin çoğulu olup din, tabiat, huy ve karakter gibi manalara gelir. Buna karşın ‘moral’ kelimesi kaynağında irade, bilhassa Tanrı veya hükmedenlerin insan üzerindeki iradesi, dolayısıyla buyruk ve kanunlar ve sonra da yerleşik töreler ve alışkanlıklar anlamına gelir ki, zamanla ‘ethos’ söz- cüğüne paralel olarak kişinin hayat tarzı, niyet ve karakter özelliklerini belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Günümüzde ise ahlak veya töreden genel olarak, belli insan toplulukla- rının karşılıklı ilişkilerinde benimsemiş oldukları davranış kuralları, kabuller ve ilkeler anlaşılmaktadır. ‘Moral’ kavramı Yunancadaki ‘ethos’ sözcüğünün Cicero tarafından Latinceye uyarlanmış halidir. Ethos’tan türetilmiş olan ‘etik’ ise, *öznel* yönüyle bireyin niyet, anlayış ve tutumunu, *nesnel* yönüyle de ahlak, töre ve alışkanlıkları niteler. Her iki yönü kapsaya- cak tarzda *etik, ethos’un veya ahlaki olanın bilimidir*.

*Ahlak* veya *töre* iyi ve kötünün ne olduğunu söylemekle yetinirken, *ahlak felsefesi* bir davranışın iyi veya kötü olduğu yargısına nasıl varıldığını inceler. Ahlak felsefesi insanı, onun tutum, tavır ve davranışlarını gerek ferdi gerekse toplumsal sahada inceleme konusu yapar. İnsan eylemlerinde etkin olan istek ve arzuları ve nihayet onların arkasında duran *ni- yet* ve *amaçları* sorgular. İyinin-kötünün, erdemli ve erdemsi- zin ne anlama geldiğini belirleyerek genel ilkelere varmaya ça- lışır. Sonra da ortaya konulan bu ilkenin her bir ahlaki olgu için zorunlu bağlantılar kapsayıp kapsamadığı, *genel geçer bir ilke* olup olamayacağı araştırılır. Bu bağlamda *etik*, felsefi

bir disiplin olarak, *ahlaki olanın eleştirel aydınlatılması ve te- mellendirilmesidir.*

Yukarıda da vurguladığımız gibi, etikle günlük yaşamda çok çeşitli şekillerde karşı karşıya geliriz. Hemen hemen her gün medyada embriyon araştırmaları, ötenazi veya hayvan ve çevre sorunları üzerine tartışmalara tanıklık ederiz. Gücün siyasette bir araç olarak kullanılması benzer sorunlardan bi- ridir. Acaba mesleki kariyer yapmak veya kendini geliştirmek için eş ve çocuklar terk edilebilir mi? Muhtemelen *down send- romu* hastalığına sahip bir çocuğu aldırmak gerekir mi? İnsan haklarını ihlal eden bir ülkede tatil yapmak doğru mudur? Keyif alacağım bir eğlence partisine gitmektense hastanedeki akrabalarımı mı ziyaret etmeliyim? Bu ve benzeri sorularla sıkça karşılarız ve buradan ahlak felsefesinin ana soruların- dan ilki formüle edilmiş olur: *Nasıl davranmam gerekir?*

Bu soru *normatif* bir yapıya sahiptir, yani soru olguların araştırılması anlamında bir gerçekliğe değil, aksine normatif bir geçerliliğe sahiptir. Ve o teorik bir bilgiden çok, *pratik bir uygulamaya* gönderme yapar. Söz konusu olan, hangi davra- nışın doğru olduğuyla ilgili pratik bir sorudur. Buradan hare- ketle felsefi etiğin ilk karakteristiği ortaya çıkar: Etik, pratik felsefeye aittir ve normatif bir geçerliliğe işaret eder. Felsefi etiğin ödevi öncelikle davranışlarımıza *oryantasyon* sağla- maktır. Soru daha ziyade neye bağlı olarak şu veya bu şe- kilde davranacağımla ilgilidir. Başka türlü ifade edildiğinde, ne tür bir norm ve ne tür bir geçerlilik sorusudur asıl olan. ‘Nasıl davranmalıyım?’ sorusu ahlaki amaçla yöneltildiğinde, yapılan eylemin ahlaki olarak doğru veya ahlaki olarak iyiye uygun olup olmadığıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda ona so- mut, doyurucu cevaplar verilmesi önem arz eder.

Varsayın ki doktorsunuz ve ciddi bir hastalığa yakalanan hastanıza, sizce makul nedenlerden dolayı, gerçek hastalı- ğını söylemiyorsunuz. Bu ve benzeri durumlarda şu soruyu sormadan yapamazsınız: ‘Ne yapmam gerekiyor?’ Belki de siz, şu veya bu şekilde davrandıktan sonra şöyle sorabilir- siniz: ‘Doğru mu davrandım?’ veya ‘Gerçekte nasıl davran-

mam gerekiyordu?’ Belki öteki insanlar, sizin doğru davranıp davranmadığınızdan kuşku duyuyorlardır; her ne kadar siz davranışınızda ilkin herhangi bir sorun görmemiş olsanız da. Ancak zaman ve nedenlerden bağımsız olarak doğru davra- nışa yönelik soru ortaya konuluyor: Eğer siz ciddi bir şekilde son soruya ikna edici bir cevap vermeye kalkarsanız ve geçi- ci veya yetersiz gerekçelendirmelerle yetinmezseniz, o zaman düşüncelerinizi etik argümantasyon sahasına yükseltmek zo- rundasınız.

Eylemlerini ve onların akli nedenlerini yönlendirebilen varlık olarak, ‘neyin doğru veya yanlış’ olduğu sorusuyla kar- şı karşıyayız. Biz daima belli bir durumda ‘ne yapacağımı- zı veya yapmamız gerektiğini’ ya da ‘eylemimizin doğru mu yoksa yanlış mı’ olduğunu sorarız. Doğru veya yanlış yapma imkânı doğrudan *pratik özgürlükle* bağlantılıdır. Çünkü bir yönüyle özgürlük doğru veya yanlış yapmanın koşuludur. Di- ğer bir deyişle, pratik özgürlük, ‘Neyi yapmamız gerekiyor?’ veya ‘Belli bir durumda doğru olan eylem hangisidir?’ sorula- rını cevapladığımızda mümkün olur.

Eylemlerimiz salt davranış olarak alınamaz veya kendimizi özgür olmayan bir birey olarak kabul edemeyiz. Çünkü biz eylemlerimize özgür bir şekilde karar veririz, velev ki bunlar intihar gibi kendi özgürlüğümüzü ortadan kaldırıcı sonuçlara yol açsa da. Şüphesiz bu karar doğal olarak ‘doğruluk’ ölçü- tü açısından değerlendirilmelidir. Sonuçta, ‘Ne yapmam ge- rekir?’ veya ‘Belli bir durumda nasıl davranmalıyım?’ pratik sorusu kaçınılmazdır. *Felsefi etiğin görevi* tam da bu noktada başlar: ‘*Kesin* olarak ne yapmamız gerekir?’ Bu ödev birbirine bağlı olan iki boyuta sahiptir: Tam olarak ne yapmamız ve yapmamamız gerektiğini tespit etmek ve *neden* bizim bunu yapmak veya yapmamak zorunda olduğumuzun sebeplerini ortaya koymak.

Günlük dilde *ahlaki olanı* ifade etmek için kullandığı- mız pek çok kelime vardır. Genelde bu kelimeler *ahlakla il- gili deyimler* olarak adlandırılır. Bu çerçevede biz ‘iyi-kötü’, ‘erdemli-erdemsiz’, ‘haklı-haksız’, ‘özverili-bencil’ kelime

çiftlerini ve yine ‘yasak’, ‘emir’, ‘ödev’, ‘sorumluluk’, ‘vic- dan’, ‘günah’, ‘güven’, ‘pişmanlık’ vb. gibi sözcükleri kulla- nırız. Ancak bu tür kelimeler sıkça ahlak dışı anlamlarıyla da karşımıza çıkarlar. Örneğin iyi bir terzi veya kötü bir yazı karakterinden söz ederiz. Bu kelimelerin ne zaman ahlakla ilgili ne zaman ahlak dışı bir anlamda kullanıldıklarını ayırt etmek gerekir.

Dikkat edilirse yukarıda kullanılan iyi ve kötü gibi kav- ramlar ahlaki olanla ilgili belli bir kararı, yargıyı dile geti- rirler. ‘Yalan söylememelisin!’, ‘Muhtaçların yardımına koş- malısın!’, ‘Çevreyi kirletme!’ gibi ifadeler hep bu türden yar- gılardır. Biz bir karara vardığımızda, farklı tutum veya dav- ranış ihtimalleri arasında bir tercih yaparız. Bir davranışı terk ettiğimizde de bir karara varmış oluruz. Hatta belli bir meseleye dair bir karara varmamayı düşündüğümüzde bile, gerçekte o meseleyle ilgilenmeyeceğimize veya onu kendi akışına bırakacağımıza dair bir karara varıyoruz demektir. Ahlaki yargıların bir başka özelliği de onların öncelikli ola- rak davranışlara, sonra da şahıs ve toplumsal oluşumlara, yani sosyal sahadaki ilişkiler ağı, kurumlar, düzen ve ku- rallara yönelik olmasıdır. Bu çerçevede insan hayatı bir dizi kararlar ve yargılardan oluşur.

Acaba ahlaki kararlarımız nasıl oluşmaktadır? Onları be- lirleyen doğuştan gelen bir yeteneğimiz var mı? Yargılarımız nesnel, genel geçer, yoksa bütünüyle öznel midir? Ahlaki ta- lepler ne anlama geliyor? Mesela, neden yalan söylememeli? Neden muhtaçlara yardım edilmeli? Neden bir şeyleri görev edinmeli insan? Ahlak felsefesi bu tür sorular yardımıyla ni- hai cevaplara yönelir, doğru karar ve davranışların neler ol- duğunu belirler, daha doğrusu onların temellendirilip temel- lendirilemeyeceğini araştırarak ilkelere varmaya çalışır.

Şimdi sırasıyla ahlaki ön-anlayışta ‘doğal/işlenmemiş’ bir şekilde yer alan ve felsefi bir ahlakın nesnesi konumunda olan ‘(iyi) niyet’, ‘vicdan’, ‘bilinç’, ‘özgürlük, ‘ödev ve sorumlu- luk’ kavramlarını inceleyelim.

*Niyet*

Ahlak sahasındaki araştırmasına sıradan insanın ahlak bilincini temele alarak başlayan Kant, gerek dünyada gerek onun dışında kendi başına, sınırsız, mutlak değeri olan şe- yin yalnızca ‘iyi irade (niyet)’ olduğunu söyleyerek, iyi niyeti en yüksek ahlaki ilke olarak deklare eder. “İyi irade, etkisin- den, elde ettiklerinden veya hedeflenen herhangi bir amaca ulaşmaya uygun olmasından dolayı değil, ama yalnızca ira- de (isteme) olarak, yani kendi başına iyidir.”2 Böylece Kant’a göre ahlaki değer, ancak iradi eylemin niyetinin niteliğinde aranabilir.

Eylemde bulunan kişinin vicdanı pratik ahlaki yargıların ölçüsü olarak alınırsa, ahlaki iyi vicdana uygun olan, ahlaki kötü de vicdana aykırı olan şey olur. Bu durumda temiz vic- dan veya iyi niyet her tür ahlaki eylemin ölçütü, dolayısıyla ahlaklılığın dayandığı biricik değer olur. Gerçekten *insan için bu dünyada iyi niyet, temiz vicdan ve hoşgörüden daha yüce erdemler olamaz*, ancak bu değerler içeriksel olarak boşaltıl- dıklarında, yani ‘doğru’ olmayan yargı ve eyleme eşlik ettik- lerinde *doğacak sapma ve kargaşadan daha kötü bir şey ta- savvur edilemez*. Neticede insan niyetinin saflığına sığınmak ile onun kendisini düşüreceği yanılgıdan sakınmak arasında gidip gelir.

Çoğu kez insanların iyi niyet ve samimiyetinden şüphe et- mek mümkün değildir, fakat nasıl oluyor da bazen iyi niyet ve samimiyet her tür yanlış ve kötülüğe zemin teşkil ediyor. Diğer taraftan kasıtlı ve kötü niyetle yapılan bir eylemin ah- laki sonuçları bazen, bilinçsiz ve iyi niyetle yapılan eylemler- den daha zararsız olabiliyor. Acaba eylemde bulunanın kastı ve kötü niyeti aşikar olduğunda, gerekli önlemi alabilme im- kanı mı, bu tür bir ‘ahlaka aykırı tavrı’ neticeleri açısından bakıldığında diğerinden daha zararsız kılıyor? Bir örnek ver- mek gerekirse: Göçük altında kalan bir insanın zamanında müdahale etmeyen veya etse bile yeterli beceri ve donanıma

2 Kant, 2002, s. 8.

sahip olmayan kurtarma ekibi tarafından ölüme terk edildi- ğini düşünelim. Şimdi bu kurtarma eylemine katılan insan- lara sorulduğunda, hepsi tüm iyi niyetleri ve güçleriyle göçük altında kalan insanı kurtarmaya çalıştıklarını söyleyecekler, ve onların iyi niyetinden de gerçekten kimsenin şüphesi ol- mayacaktır. Ancak ortada bilinçsizliğin, tedbirsizliğin, yanlış teknik kullanımının veya önceden gerekli tedbir ve donanı- ma sahip olmamanın neden olduğu bir ölüm vakası vardır. Bu sonuçtan şüphesiz kurtarma ekibinden, o ekibi yeterince teknik araç-gereç ve beceriyle donatmayan yöneticilere kadar herkes sorumludur. Demek ki iyi niyet, ancak ve ancak doğru bilgi ve rasyonel eyleme eşlik ettiği sürece ahlaki bir değere sahiptir. İşte bu noktada ahlak felsefesinin cevaplaması ge- reken asıl soru karşımıza çıkar: ‘doğru bilgi’ ve ‘iyi/rasyonel eylem’ ne demektir?

*Vicdan*

Yukarıda da vurguladığımız gibi, her sıradan insan şu veya bu şekilde iyi ve kötünün ne olduğuna dair bir bilince sahiptir ki, bu onu iyiye yöneltip kötüden uzak tutan nedendir. İşte bu kendiliğinden, özel bir ahlak veya felsefe eğitimi alınmak- sızın sahip olunan iyi bilgisine gündelik dilde *vicdan* diyoruz.

Bu konuda geniş kapsamlı çalışmalarıyla tanınan Thomas von Aquin’e göre “vicdan (*conscientia*) gerçek anlamda [...], davranışlarımızı yönlendirmede kullandığımız bilgi (*scientia*) aktıdır.”3 Kitaplı dinler açısından vicdan daha ziyade ahlaki bir refleksiyon, insanda ‘Tanrının sesidir’. Pratik açıdan ba- kıldığında ise o, insanın sırf kendisi için kullanımda olan akıl- dır. Bu yüzden olsa gerek kişinin vicdanı bir başkasının ne yapması gerektiğiyle pek ilgilenmez.

Vicdana dair soruları cevaplamak için izlenecek en doğ- ru yol, günlük hayatta vicdanla ilgili tecrübelerden hareket etmek olacaktır. Bu bağlamda sıkça kullanılan ‘iyi-temiz vic- danlı’, ‘kötü vicdanlı’, ‘vicdansız’ gibi deyimleri inceleme ko- nusu yapmalıyız.

3 Thomas von Aquin, 1952-62, I-79, 13.

Vicdan, yukarıda da vurgulandığı gibi, öznel, kişiye özgü ve her şeyden önemlisi içsel bir ahlaki yargı veya yargı mer- ciini dile getirir. Her yargı gibi vicdani yargılarımız da doğru veya yanlış olabilir. Önemli bir ayrıntı da, vicdani yargıların doğru veya yanlışlığının mantıki olarak temellendirilebilme güçlüğüdür. Tüm vicdani yargılar özgürlüğü şart koşar. An- cak vicdan özgürlüğü talebi, eğer vicdanın öngördüğü davra- nışlar, başkalarının davranış ve hedefleriyle çelişir veya onla- ra zarar vermeye başlarsa problem oluşturur.

‘İyi-temiz vicdan’ kişiyi sorgulamaz, azap çektirmez, sesime kulak ver diye dürtmez. Buna karşın belli bir huzur ve güven verir. ‘Kötü vicdan’ bilhassa kötü bir davranışı takip eder ve ‘böyle davranmamalıydım!’, ‘bunu yapmak zorunda değildim’ şeklinde insan bilincine veya benliğine baskı yapar. Dolayı- sıyla kötü vicdan kişinin kendi kendisiyle kavgalaşmasına yol açar ve bu kavga kişiye acı veren bir yaralamadan çok güçlü bir suçlamaya, sorgulamaya kadar yükselebilir. “Kötü vicdan benimle mümkün olan alternatiflere dair tartışmaz (‘bu başka türlü yapılabilirdi’), aksine beni olumsuz değerlendirilen bir eylemimden sonra mahkum eder (‘sen şöyle kötü davrandın’). Bu tür bir mahkumiyetle kendimi suçlu hissederim.”4 Suç kavramı özgürlük olmaksızın anlamını yitirir. Çünkü ancak özgür olan, bir eylemi yapma veya terk etme alternatifine sa- hip olan kişi suçlanabilir.

Vicdan kişiyi, öngördüğü tehlikelere karşı korumak için, kendi “sesi” veya “çağrısına” itaat etmeye zorlar. Vicdanın en önemli özelliklerinden biri de, insanın bir kısım eylemle- rini sorgulayıp, reddederek, suçlanmayan ve reddedilmeyen “doğru” düşünce ve davranışa kapı aralamasıdır. Yani vicdan çoğu kez bir detektör misali yalnızca kötü eylemle karşılaştı- ğında bizi uyarır.

Vicdanın mahiyetinin ne olduğu, kaynağının insanda yok- sa ilahi bir kaynakta mı aranması gerektiği, insan davranış- ları için insan haricinde yüksek bir ilke kabul edilip edile-

4 H. Holzey (Hrsg.), Gewissen?, Basel/Stuttgart 1975, s. 156.

meyeceği ya da vicdanın sesinin insanı yanılgıya sürükleyip sürüklemeyeceği ahlak felsefesinin olduğu kadar din, psiko- loji ve sosyoloji gibi bilimlerin de ana tartışma konusudur. Aynı toplumdaki fertlerden birinin vicdan namına yaptığı bir eylemi, bir diğerinin yine onu ileri sürerek terk etmesi bu ko- nudaki belirsizlikleri daha da artırmaktadır. Yine ne ölçüde vicdanın dış faktörlerden, mesela eğitimden, toplumsal ilişki- lerden, hayat tarzlarından etkilendiği cevap bekleyen sorular- dır. Kısaca, vicdan kavramının çok yönlülüğü ve ona dair de- ğerlendirmelerin çoğu kez birbiriyle çelişiyor olması, mahiyeti ve işlevine dair soruları ahlak felsefesi açısından kaçınılmaz kılmaktadır.

*Bilinç*

Ahlakla ilgili olay ve nesnelere dair yargılarımızın mercii olan vicdan, aynı zamanda ‘ahlaki bilinç’imizin bir ifadesidir. Felsefe öncesi kavrayıştaki veya her sıradan insandaki ahlaki bilinç, ahlak felsefesinin temel dayanak ve aynı zamanda araş- tırma konusudur. ‘Bilinç’ genel olarak nesnelerin tasavvuru olarak anlaşılırken, ahlaki ve hukuki gereklilik ‘ben-bilinci’ kavramıyla dile getirilmektedir. O dar anlamıyla kişinin her tür iç duyuş, düşünce ve algılama etkinliklerini kapsar. Bilinç bizim, her çeşit tecrübe ve yaşantımızı bir biriyle bağlantılı ve bütün olarak algılamamızı sağlayarak, geçmiş, hal ve gelece- ğe dair genel bir dünya görüşü veya hayat anlayışına sahip olmamıza yardımcı olur. Biz bir nesne ve olaya dair tam bir bilinçlilik haline onu yalın olarak algıladığımız zaman değil, ancak onu aynı zamanda iç duyuş ve kavrayışımızın nesnesi yaptığımızda erişiriz.

Bilinç, genel olarak, insanda farkındalığın, duygunun, al- gının ve bilginin merkezi olarak kabul edilen yetidir. Zihnin kendi içeriklerinin farkında olduğu, içe bakış yoluyla bilinen, duyumları, algıları ve anıları ihtiva eden bölümü olarak da ta- nımlanabilir. Bir yandan insanın veya öznenin kendi üzerine dönüp, kendisini kendi düşüncesiyle kavraması, öte yandan kişinin kendisine bir nesne olarak dışarıdan bakması duru-

mu. Yukarıda da belirti, kendi içimizde ya da kendi dışımızda geçen bir şeye ilişkin sezgi. İnsanın kavram, imge, duygu tü- ründen aktüel zihin hâlleri. Buna ek olarak, bilincin, sırasıyla *bilgi*, *duygulanım* ve *iradi eylem* olarak, üç temel etkinlik türü ya da işlevden oluştuğu söylenebilir. Ayrıca herkesin taşıma- sı, ortak bir dili kullanan tüm insanların bu inanca bir baş- kası için de sahip olması durumuna *ortak bilinç* adı verilir. Yine, bir topluluğun, tinsel ya da manevi kişilik olarak, gerek olaylar, gerekse hak ve ödevler alanında hissettiği şeyler bü- tününe *kolektif bilinç* adı verilir. Öznenin kendi eylemlerinin ahlaki değeri ya da çeşitli eylem tarzları hakkında yargıda bu- lunma gücüne, kendi ahlakıyla ilgili değerlendirme gücüne, ödev ya da ahlak yasasının ifadesi olan içimizdeki sese ise *ahlak bilinci* denir.

Sıradan insanın ahlak bilinci ahlaki normların temellen- dirilmesini şart koşar. Çünkü ahlaki kurallar ancak onların temellendirilebileceğine dair inandırıcılıklarını muhafaza et- tikleri ölçüde yürürlükte kalabilir. Ahlaki kural ve taleplerin geçerliliği sorgulanmaya başlandığında da, etik’in ahlaki yar- gılar üzerine refleksiyonu kaçınılmaz olur. Bu gereklilik daha ziyade bir toplumda ahlaki değer ve normlara dair uzlaşma ortadan kalktığında ve birbirleriyle uzlaşmaz ahlaki görüşle- rin çokluğu hakim olduğunda kendini hissettirir. Ancak tam tersi bir durum söz konusu olduğunda, yani bir toplumda ah- laki değerlere dair yaygın bir anlaşma var olduğunda da, bu uzlaşmanın ne ölçüde doğru olup olmadığı noktasında ahlak felsefesine ihtiyaç duyulur. Ayrıca günümüz modern toplum- larında teknik ve tıbbın ortaya çıkardığı yeni imkanlar sürekli olarak yeni çatışma konuları doğurmaktadır. Bu tür çatışma ve problemleri sıradan insan bilincinin çözmesi mümkün de- ğildir. Tıbbi etik, genetik veya ekolojik etik gibi etik alt dalları bu sahalardaki problemleri çözme maksadıyla ortaya çıkan yeni disiplinlerdir. Dolayısıyla sıradan insan aklı veya bilinci, Kant’ın da belirttiği gibi, spekülatif bir ihtiyaçtan değil, pratik nedenlerden dolayı kendi sınırlarını aşıp felsefenin alanına girmeye zorlanır.

*Özgürlük*

Özgürlük, ahlak felsefesinin imkânının temel şartıdır. Çünkü şu veya bu yargıya varma ya da herhangi bir davra- nışı yapma ya da terk etme alternatifine sahip olmayan kişi- nin ahlaki taleplerle karşı karşıya kalması mümkün değildir. Dahası, bir eylemin ahlaken ‘iyi’ bir eylem olabilmesi için, yalnızca *özgürlükle olması* yeterli değil aynı zamanda *özgür- lüğü amaçlaması* gerekmektedir.5 Bu nedenle ahlak felsefesi özgürlüğü varsaymak zorundadır. Acaba ahlak felsefesi için vazgeçilmez olan özgürlüğün mahiyeti nedir?

Özgürlüğe dair herkesin üzerinde anlaşılabileceği bir tanı- ma varmak imkânsız gözüküyor. Hatta bu konuda ortaya ko- nan tanımlar yalnızca birbirleriyle örtüşmemekle kalmayıp, çoğu kez kendi içlerinde de çelişkilidirler. Yine özgürlüğün hukuk, felsefe, siyaset gibi farklı disiplinler açısından yüklen- diği anlam farklıdır. Günlük dile göz atıldığında özgürlüğün bu problematik yapısı hemen fark edilir.

Bir mahkûm veya esir için özgür demek, o kelimelerin an- lamlarıyla çelişir. Ancak söz konusu kişi veya kişilerin yüksek seviyede bir iç-düşünce özgürlüğüne sahip olabilecekleri de düşünülebilir. Elbette bu durumda ‘eylem’ özgürlüğü olma- yan kişinin gerçek manada özgür olup olmadığı sorusu kar- şımıza çıkar. Yine biz mahkûm olmayan bir insanı özgür diye nitelendiriyoruz, oysa aynı insan tabi olduğu sosyal ilişkiler ağı içinde çok yoğun bir bağımlılık (özgür olmayış) baskısı al- tında bulunabilir. Bir başkası da kalkıp insanın gerçek ma- nada özgürlüğe ancak, iradesini onu belirlemeye çalışan her tür dürtü, arzu ve hırstan uzak tuttuğu ölçüde erişeceğini sa- vunabilir, her ne kadar bu tür bir özgürlük anlayışı ilk etapta özgürlükle çatışıyor gibi görünse de.6

Özgürlük kavramının genelde doğurduğu güçlükleri bir yana bırakarak, konumuz açısından, ahlaki sahada ne anla-

5 Krş. Pieper, 1999, s. 51.

6 Özgürlüğün mahiyeti ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. N. Öner,

*İnsan Hürriyeti*, Ankara 1982.

ma geldiği veya böyle bir özgürlük anlayışının felsefi bir etiğe niçin gerek duyduğunu kısaca belirtmeye çalışalım.

Ahlaki sahada insan bir dizi ahlaki emir ve yasaklarla karşı karşıyadır ki, onların içeriği ya vicdana ya da onunla bağlantısı içinde dini veya örfi değerlere dayalı olarak olu- şur. Özgür insan hiçbir şeye bağımlı olmayan, ahlaki alan- da bile bütünüyle kendi iradesiyle yönünü çizebilen kişidir. Ancak yukarıda genel olarak değinilen özgürlüğün birbirine zıt yapısı yeniden bir problem olarak karşımıza çıkar. Ahlaki özgürlüğü, arzuladığını yapma ve arzulamadığını terk etme veya farklı alternatifler arasında bir tercih yapabilme gibi ba- sit, farklılaşmamış, kuralsız ‘keyfi’ ya da ‘tercih’ özgürlüğüne indirgeyemeyeceğimize göre geriye tek bir alternatif kalıyor, o da ahlaki özgürlüğü insanın *ahlaki nitelikleriyle* irtibatlan- dırmak.

Günlük ahlaki tecrübelerimiz bize, her sıradan insanın iyi ve kötüye dair bir ön bilgiye, bir pusulaya sahip olduğunu gös- teriyordu. Bu pusulayı bize sunan vicdan veya onun farklı bir şekilde ifadesi olan ahlaki bilinçten başkası değildir. Öyleyse ahlaki özgürlüğümüzün kaynağını bilinç veya vicdanımızdan başka bir yerde arayamayız. Başka bir ifadeyle, ahlaki emir ve yasaklar ahlaki bilinç veya vicdanımızın sesinin doğrudan bir belirlemesi olmadıktan sonra özgür sayılamazlar. Burada şüphesiz bir “itaat”, “boyun eğme” söz konusu, ancak bu itaat kişinin kendi kendisini belirlemesi, bilincinin içselleşmesi ve dolayısıyla ben-bilincine erişmesi demek olan bir itaattir ki, insanın bağımlılığının değil, aksine özgürlüğünün göstergesi- dir. Bu durum, Kant’ın tabiriyle, iradenin (pratik aklın) bizzat özgürlük adına kendini sınırlaması veya kendi kendine bir yasa koymasıdır.

Yine de ahlak felsefesi aşağıdaki sorulara açık cevaplar vermek zorundadır: ben bilinci ve vicdan özgürlüğünde ken- dini bulan ahlaki özgürlük bir yanılsama olabilir mi? İnsan iradesini belirleyen motiflerin ahlakiliğinin ölçütü ve özgür- lükle ilintisi nedir? İnsan bütünüyle özgür davranabilir veya insan iradesi özgür olarak belirlenebilir mi? Ahlaki özgürlük

doğası gereği sınırsızlık, mutlaklık iddiasında olduğuna göre, bireyin özgürlüğünün özgürlük adına başkalarının özgürlü- ğüyle sınırlandırılmasının doğurduğu çelişki nasıl ortadan kaldırılacaktır? Sınırsız bir ahlaki özgürlük ve sınırlı eylem özgürlüğü şeklinde bir ayrım ne derece tutarlıdır?

*Ödev ve Sorumluluk*

Ödev ile eğilim arasındaki karşıtlıktan hareket eden Kant, ahlaki sahanın temel fenomenini gereklilikte (*Sollen*) görür. Buna göre bir eylemin ahlaksal değeri doğrudan doğruya ödev bilincine dayanır, yani bireyi bir eylemi yapmaya yönel- ten eğilim değil de ödevse, bu eylemin ahlaki bir değeri var demektir. Ödev, “[ahlaki] yasaya saygı gereği yapılan bir eyle- min zorunluluğudur.”7 Ancak buradaki zorunluluk, doğa zo- runluluğu değil, insanın noumenal varlığıyla ilgili olan, ahlak yasasına bağlı zorunluluktur.

Hayatın her sahasında olduğu gibi etik sahada da, değişen sosyal olay ve şartlara göre yürürlükte olan geleneksel ahlaki değer ve yargılar zamanla çözülmekte, yerlerine yenileri gel- mektedir. *Sorumluluk* kavramının ahlak felsefesinde ağırlık kazanmasında, bir taraftan özellikle Birinci Dünya Savaşın- dan sonra gelişen sosyal olaylar, diğer taraftan Kant’ın ödev ahlakına karşı git gide artan olumsuz tepkiler önemli rol oy- namıştır. Ödev deyiminin reddedilmesinin bir başka nedeni de, bireyi belli bir ahlaki veya sosyal otoriteye tabi kılmasına karşın, onun diğer insanlarla ilişkilerindeki karşılıklılığı yete- rince kapsamıyor olmasıdır.

Gerçi Kant sorumluluk kavramını doğrudan kullanmaz, onun yerine Orta Çağ’da popüler olan ‘imputatio’ deyimine yer verir. “İmputatio, pratik yasayla ilişkisi içinde, bireyin özgürlüğünden kaynaklanan eylemin yargısıdır.”8 İmputatio kavramı doğrudan sorumluluğa (*Verantwortung*) karşı gel- meyip, daha ziyade bir eylemin ahlaki neticesine katlanma (*Zurechnung*) şeklinde anlaşılmaktadır. Günümüzde dahi ba-

7 Kant, 2002, s. 15.

8 Kant, 1991, s. 66.

tıda sorumluluk kavramı bu tarihi çerçevesine uygun olarak tanımlanmaktadır.9

Son zamanlarda sorumlulukla ilgili iki temel problemden biri onun tarihselliği, diğeri de dil ile bağlantısıdır. Gerçi onun tarihselliği insanın bizzat sorumlu olarak katıldığı açık, değiş- ken bir dünya ve toplum hayatına atıfta bulunmaktadır. An- cak tüm yazarlar insanın doğa ve tarihle bağlantısında aynı zamanda özerk olduğunun da altını çizmektedirler. İnsana gerçek değerini sağlayan da bu özerkliğidir. Dil ise bu düşü- nürlere göre insanın onun içinde ve onun vasıtasıyla dünya- daki sorumluluğunu kazandığı biricik araçtır.

Tam bir sorumluluk kişinin hem kendisine hem de başka- larına karşı eylemlerindeki sorumluluğu kapsar. Başkalarının eylemleri karşısında duyulan sorumluluk duygusu bilhassa haksızlık, şiddet veya özgürlüğümüzün sınırlandırılması hal- lerinde kendini gösterir. Bazen bireyin sorumlu davranması, ona içinde yaşadığı toplumda biçilen rolleri benimsemesi ve geçerli normlara uygun davranması demektir; iyi bir baba, iyi bir eğitimci veya iyi bir politikacı gibi. Bu değerlendirme- de aslında temel bir ahlaki maksim, yani ‘iyi bir hayat’ ilkesi yatmaktadır. Sorumlu bir hayat bu çerçevede iyi bir hayat tarzıyla örtüşmektedir.

Statü ve rollerle bağlantısı çerçevesinde bireyin toplum- sal sorumluluğunun önemli bir boyutu ortaya çıkar. Somut bir olayla örneklendirmeye çalışırsak: Bir mahkeme sürecin- de yargıç hukuk kurallarına uygun davranmakla ödev veya sorumluluğunu, dolayısıyla yargıçlık rolünü yerine getirmiş olur. Ancak yargıcın gerçek sorumluluğunu göstergesi kural ve tüzükleri harfiyle uygulamanın ötesinde, sanığa karşı bir insan olarak takındığı tavır, gösterdiği inisiyatiftir. Kant’ın terminolojisiyle ifade edersek, ‘ödeve uygun bir eylem’ ile ‘so- rumluluktan kaynaklanan eylem’ farkıdır bu. Kişi sorumlulu-

9 Mesela W. Brugger (1967) yazmış olduğu Felsefe Sözlüğünde sorumlulu- ğu, “insanın irade özgürlüğünün ve bu özgürlükten kaynaklanan davra- nışın yüklendiği sorumluluğunun (Zurechnung) zorunlu bir neticesi” diye tanımlıyor.

ğun kendini aşan boyutlarıyla, birlikte ve içinde yaşadığı aile, işyeri, çeşitli sosyal grup ve cemiyetlerde karşı karşıya gelir. Keza komşu bir ülkede yaşanan deprem veya Afrika’daki aç- lık felaketi de bizi sorumluluk sahibi bir insan olarak tavır almaya zorlar.

Felsefi bir ahlak açısından sorumluluk kavramının kapsa- dığı bir problem de, ‘belli bir merci karşısında duyulan sorum- luluk duygusu’ konusunda ortaya çıkar. Böyle bir mercinin tasavvuru, ancak bu merci sorumluluğun ahlaki temel ka- rakterine işaret ediyorsa doğru olabilir. Aksi takdirde sorum- luluk insanın özgür varlığı üzerine bina edilen bir zorunluluk olmayıp, heteronem (yaderk) bir ilke olacaktır. Bu bağlamda insanın Tanrı karşısındaki sorumluluğu, felsefi etik ile dini etik arasında hala çözüm bekleyen bir problemdir.

Sorumluluk duygusunu doğuran en önemli nedenlerden biri, farklı faktörlerin etkisiyle oluşan ilişkilerimizin ‘başka türlü de olabileceği’ ihtimalidir. Sorumluluk böylece, başka türlü de olabilecek insan eylemlerine dair seçici bir istikameti gösterir. Başka türlü olabilme imkanı, başka türlü olması ‘ge- rektiği’ düşüncesini doğurur. Buradaki gereklilik, sorumlulu- ğun akıl ile temellendirilebilir yönü olarak karşılıklı ilişkiler- deki ideal modeli tasvir eder. Gereklilikle birlikte aynı zaman- da sorumluluk kavramından ödev kavramına geçilmiş olur.

Sonuç olarak, ahlaki olanı oluşturan felsefe öncesi sahaya ait çeşitli yargı ve değerler felsefi bir refleksiyona veya kav- ramsal belirlemeye ihtiyaç duyarlar. Bu gereklilik *ilkin* felse- fenin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, eğer felsefe tüm gerçekliği kavramsal olarak değerlendirme çabasıysa, ahlak felsefesi veya onun konusunu oluşturan insanın ah- laki kanaat ve eylemleri bu çerçevenin dışında tutulamaz. *İkinci* neden ise insanın günlük yaşantısı içinde karşı karşıya kaldığı, ahlaki olana dair karar verme ve bu karara uygun davranma olgusudur. Gerçi sıradan bir insan dahi neyin iyi neyin kötü olduğunu az veya çok bilir. Hatta o, Kant’a kulak verirsek, ahlaki meselelerde çoğu kez felsefeciden daha şaş- maz bir pusulaya sahiptir. Ancak yargılama gücü bir sürü

yabancı, konuya özgü olmayan düşüncelerce kolayca ayar- tılabilir. Böylece sıradan insan aklı, diyor Kant, spekülatif nedenlerden değil, “aksine pratik nedenlerden dolayı, kendi sınırlarının dışına çıkmaya ve pratik felsefenin sahasına gir- meye itilir.”10 Yani yaygın ahlak (halk bilgeliği) neticede felsefi bir ahlaka geçişi zorunlu kılar.

Felsefi bir ahlaktan beklenilen, ahlaki olanın özünü teşkil eden ‘iyi’nin ne anlama geldiğini, ahlaki bilinç ve yargının na- sıl oluştuğunu, irade, niyet, ödev ve sorumluluk kavramları- nı, özgür eylemin niteliğini ve bilhassa, niçin insanın ahlaki davranmak zorunda olduğunu açıklamaktır. Etiğin önemli bir ödevi de, gerek temel ahlaki eylem ve olguları göreceli, şartlı yapılarının ötesinde enine boyuna inceleyerek, gerekse farklı ahlak sistemlerini ayrı ayrı analize tabi tutarak genel kural ve ilkelere varmaya çalışmaktır. Kısaca, ahlaki pratiğin teorisini, bilimini tesis etmektir.

*İyi veya erdemli Bir Yaşam*

‘İyi veya başarılı bir hayat nasıl olmalıdır?’ sorusu, İlk Çağ’dan günümüze pek çok düşünürün ahlak felsefesinin ana temasını oluşturur. Platon diyaloglarında dönüşümlü olarak iyi ve mutlu hayat ifadelerini kullanır.11 Mutluluk ona göre iyiye sahip olmaktır, iyi ise herkesin istediği şeydir.12 Aristo- teles *Nikomakos etiği* adlı eserine, “bütün insanlar mutluluğu elde etmeye çabalarlar”, sözleriyle başlayıp, “tüm insani çaba ve eylemler eğer son bir amaç yoksa anlamsız olurlar” belir- lemesiyle düşüncelerini teleolojik bir temele oturtur. Ancak öbür taraftan o, ‘nasıl bir hayat?’ sorusunu farklı hayat tarz- ları arasındaki bir tercihe indirgeyerek somutlaştırır.13

Normal koşullarda her insan ‘nasıl yaşamalıyım?’, ‘nasıl bir hayat tarzı benim için iyidir veya arzuya değerdir?’ soru- suyla karşı karşıyadır. Böyle bir soru doğrudan doğruya kendi hayatımızla ilişkili olduğundan, onu daima belli bir zaman ve

10 Kant, 2002, s. 23.

1. Krş. Platon, Gorgias 492d; Devlet 303b.
2. Krş. Akarsu, 1982, s. 84 vd.
3. Aristoteles, *Nikomakhos’a etik*, Ankara 1998, 1, 1094a, 3.

mekânda ve belli bir hayat tarzı ile bağlantısı içinde algılarız. Yani, sıradan bir insanın ilgisi her zaman içinde bulunulan koşullar altında en iyi bir hayat tarzını yakalamaya yöneliktir. Eğer bu soruyu Aristoteles’te olduğu gibi, ‘çocuklarım ve ço- cuklarımın çocukları için nasıl bir hayat arzuluyorum?’ şek- linde anlarsak, o zaman iyi bir hayatın bütün insanlar için de iyi ve tercih edilebilir hayat olduğu noktasına varmış oluruz.

‘Nasıl bir hayat?’ sorusu, yukarıda da vurgulandığı gibi, aynı zamanda hayatımızın bütününü kapsayan bir perspek- tife sahiptir. Bu nedenle biz bir hayat tarzını değerlendirirken yalnızca şimdiyi değil, aynı zamanda yaşantı ötesi zaman ve koşulları da hesaba katarız. Başka bir ifadeyle hayat, şu an içinde yaşanılan zaman haricinde, geçmişe ait tecrübeler ve geleceğe dair tasarım ve planlarımızı da kapsar.

Genel olarak bizi iyi bir hayat sorusunu sormaya yönel- ten güdüler nelerdir, diye sorulduğunda verilecek cevapları üç kategoride toplayabiliriz: *İlk* neden duygu durumlarımızın, bizim için neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda belirleyici olmasından kaynaklanır. Yani bizim için iyi olan, bizde belli olumlu duygular doğuran şey oluyor. İyi bir hayat sorusunu yöneltmemize yol açan *ikinci* bir güdüsel neden ise, bizim şa- hıs olarak, kendi duygu ve arzularımızdan bağımsız bir şekil- de, bir bakıma duygu durumlarımızı karşımıza alarak, onları değerlendirebilme yeteneğimizdir. Böyle bir sorgulama daha ziyade, duygularımız farklı istikametlere yöneldiği ve arzula- rımızın doyumu hayal kırıklığı doğurduğu durumlarda ortaya çıkar. Herhangi bir arzu veya duyguyu taşıyıp taşımamamız gerektiği noktasında da, benzer bir güdülenim içerisindeyiz. *Üçüncü* bir motif de, ‘metafizik anlam sorusu” diye adlandırı- lan, içinde bulunduğumuz ve değiştirme imkânından mah- rum olduğumuz, insani varlığımızın koşullarıyla ilgili olum- suzlukların doğurduğu sorgulama halidir. Bu yüzden, diyor Ursula Wolf, “bir kişinin hayatını anlamlı bir şekilde devam ettirmesi, yalnızca severek yaptığı değil, aynı zamanda ortaya koyduğu çok çeşitli [duygu nitelikli] eylemlerin belli bir bü-

tünlüğünü şart koşar.”14 Bu noktada ‘iyi bir hayat’ sorusu, ‘nasıl biz belli koşullar içindeki bir dünyada, belli bir varo- luşsal yapıya sahip sonlu-ölümlü bir varlık olarak daha iyi yaşayabiliriz?’ formuna bürünür. Bu nedenle denilebilir ki, iyi bir hayatın nasıl olduğuna dair sorgulama ve hayatımızın bütününü kapsayıcı genel bir anlamlandırma çabası, çoğu kez karşı karşıya kaldığımız varoluşsal problemlerin eseridir.

Bu noktada hayatın anlamı üzerine genel bir taslak ortaya konulabilir. İnsan bio-psiko-sosyal bir varlık olarak topyekün hayatına bir anlam verme çabası içindedir, yani bu varoluşsal bir zorunluluktur. Ancak, pratikte bu anlam sahaları arasın- da bir derecelendirme yapılması, insanın yapısı veya varlık koşullarından dolayı kaçınılmazdır.15

Buna göre insan *ilk aşamada*, biyolojik bir varlık olarak kendi doğal gereksinimlerini karşılamaya yönelik bir anlam aşaması oluşturur. Bu bir bakıma hedonistik düzey olup, bi- reyin gereksinim ve dürtülerinin karşılanması, sağlığı, huzu- ru, acı ve hüzünden uzak durması hedeflerini gerçekleştirme- ye yöneliktir. Bu anlam aşamasının, nesnelcilerin de ısrarla vurguladığı gibi, başlı başına bir ahlaki ölçüt oluşturamaya- cağı, aksi takdirde bencil dürtü ve duyguların genel bir ahlaki ilke yapılmış olacağı aşikârdır.

Anlam verme sürecinde *ikinci aşamayı*, sosyal bir varlık olarak insanın diğer insanlarla girişmiş olduğu ilişkileri neti- cesinde belirlenen amaç ve hedeflerine yönelik eylemler oluş- turur. Birinci anlam sahası üzerine bina edilmiş, yani onu dı- şarıda bırakmayan bir sosyal anlamlandırma aşaması insana aile, karşılıklı yardımlaşma, eğitim, kültür, iktisat ve hukuk alanlarında iyi davranış hedefleri sunacaktır. Bilhassa ahlak felsefesinde Yeni Çağ yararcıları tarafından, ‘en fazla insanın en fazla mutluluğu” diye formüle edilen bu görüş, tüm avan-

1. U. Wolf, Das Problem des moralischen Sollens, Berlin 1984, s. s. 161.
2. Bu tür bir derecelendirme farklı içerik ve boyutta da olsa İlk Çağ’dan gü- nümüze pek çok düşünür tarafından yapılmıştır. Örneğin Platon ruh ve devleti üç parçalı (itkiler/işçiler-istek ve irade/askerler-akıl/yöneticiler) düşünürken, Kant insan varlığında kültürleşme, sivilleşme ve ahlakileş- me diye üç aşamalı bir gelişme kabul eder.

tajlarına rağmen, yine de insan varlığını her yönüyle kuşata- cak bir anlam perspektifi oluşturmaktan uzaktır.

O zaman hem ferdi hem de sosyal anlam aşamalarını içi- ne alan, ama aynı zamanda onların ötesinde, insanın inanç, değer ve ideallerinin çizmiş olduğu hedefleri de kapsayan bir *üçüncü anlam aşaması*na ihtiyaç vardır. Ancak bu aşamayla insan olgun, erdemli, tek kelimeyle ahlaklı bir varlık olması- nın eylemsel anlam çerçevesini belirleyebilir.16 Bu üç anlam aşamasını kavrayan insan, günlük hayat pratiği içinde hem kendi bireysel gereksinim ve sorumluluklarını, hem toplum- sal sorumlulukları, hem de akıl ve gönül sahibi bir varlık olmasından kaynaklanan ahlaki ve dini sorumluluklarını hakkıyla yerine getirebilir. Böylece o, hayatının her aşama ve boyutundaki ihtiyaç ve taleplere topyekûn bir anlam taslağı çerçevesinde karşılık verebilen, yani gerçek manada bilinçli eylemde bulunan, *özgür* bir insan olur.

Özetlemek gerekirse, iyi veya erdemli bir hayat *pratikte* her anlam aşamasının ihtiyaç ve hedeflerine karşılık gelen eylemleri içeren, *teoride* ise tüm bu eylem ve hedefleri belli bir anlam taslağı içinde bize sunabilen bir hayattır. Bu çerçe- vede *son hedef* veya *en yüksek iyi* insan hayatının tüm varlık aşamalarını kapsayan bu anlamlandırma sürecinin kavram- sal bazda ifadesidir. Dolayısıyla, *erdemli bir hayat* bu genel çerçeveyle örtüşen bir hayat tarzı olurken, *kısmi mutluluk* belli bir anlam sahasında, o sahanın gerektirdiği anlamsal hedeflere erişmenin var ettiği doyum ve hoşnutluk hali, buna karşın *genel* veya *ahlaki mutluluk* da, tüm anlam aşamala- rında belirlenen hedeflere uygun davranışın (dolayısıyla da en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye yönelik çabanın) sonucunda oluşan, insanın kendi varlığından hoşnut olması halidir. Di- ğer bir deyişle, insani varlığın ve topyekün hayatın anlamını kavramanın yolu ahlaken iyi ve başarılı bir yaşam tarzından geçer.

1. Bu aşama aynı zamanda ‘metafizik anlam sorusu’na cevap teşkil eder.
2. **Ahlaki Eylemi Haklılaştırma Tarzları ve Etik Temellendirme**

Bir eylemin ahlakiliğini göstermek veya ahlaki bir yargıyı oluşturmak için, eylemi ve eylemde ifadesini bulan ahlaki yargıyı haklı kılabilecek ‘makul/iyi’ gerekçeler öne sürülür. Pieper’ın yaptığı sınıflandırmayı baz alarak bu meşrulaştırıcı gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz.17

* 1. *Somut Bir Gerçekle İlişkilendirme*

Çoğunluk tarafından sorgulanmadan kabul edilen, *genel bir normu* ya da *genel bir değer yargısını* dile getirdiği için sık- ça rastlanan en tipik temellendirme biçimidir: ‘Yaşlılara, ha- milelere, yardıma muhtaçlara, ihtiyaç duyduklarında yardım etmek gerekir’.

Bu genel kuralları sosyal bir uzlaşma benimsetir ve ahlaki bakımdan böylesine bir eylemde bulunma zorunluluğu sor- gulanmaz; önemli olan eylemin etkisi, başarısıdır. Eylemimizi gerekçelendirirken dayandığımız örnek olay kendi içinde ör- tük de olsa bir ahlaki yargıya, bir değer yargısına, yani olması gerektiğini iddia ettiğimiz şeye dayanır.

* 1. *Duygularla İlişkilendirme*

Ahlaki kanıtlamalar çoğu zaman duygu yüklü olmaları- na ve psikolojik destek sağlamalarına rağmen, bir eylemin ahlakiliğini gene de duygulara dayandırarak açıklayamayız. Duygular bir eylem için iyi gerekçeler olarak geçerli olacak- sa, sürekli hangi değer yargısının bu gerekçelerde ya da bu gerekçelerin ardında gizlendiğini sormak, ardından bu değer yargısını ortaya koymak gerekir.

* 1. *Olası Sonuçlarla (Yararla) İlişkilendirme*

Bu ilişkilendirme yararcılık temeline dayanır. Buna göre bir eylem kendisiyle ilgili bütün kişi ya da kişiler açısından en büyük faydaya ve en az zarara yol açan eylem ya da davranış olarak gösterilebildiğinde ahlaki meşruiyeti kanıtlanmış olur.

17 Krş. Pieper, 1999, ss. 157-171.

* 1. *Ahlaki Değer ve Normlarla İlişkilendirme*

Burada herkesçe benimsenmiş olduğundan hiç kuşku duymadığımız eylem örneklerine dayanırız. Normun ahlak il- kesiyle uyumlu olduğu konusundaki uzlaşma mevcut olduğu sürece geçerliliği meşrudur ama ihtiyaçlar ve bakış açısı de- ğiştikçe normlar kıymetten düşebilir (‘Örf ve adetler büyüğe saygıyı buyurduğu için …’, ‘Dürüstlük erdem olduğu için…’)

* 1. *Ahlaki Yetkinlikle İlişkilendirme*

Bir eylemi ahlaki olarak temellendirmek için çoğu zaman belli kabul görmüş kişi ya da mercilerin otoritesine başvur- duğumuz olur (‘Hocam söylediği için…’, ‘Gazâlî öyle yazdığı için…’). Ancak ahlaki konularda hiç kimse eylemlerini temel- lendirme yükümlülüğünü başkasına devrederek kişisel so- rumluluktan kurtulamaz. Aynı şekilde bir kimse kendi ahlaki yetkinliğini şaşmaz bir ahlaki merci gibi göremez ve kendi ta- leplerini temellendirmeden başkalarına ne yapması gerektiği- ni dikte edemez (Gazâlî’yi örnek alabilirsiniz ama bu aklınızı kullanma yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz.)

* 1. *Din ve Vicdanla İlişkilendirme*

Vicdana dayandırmak eylem ve davranışlarımızı meşru kılmanın en yaygın ve benimsenmiş yoludur; ama vicdan da şaşmaz değildir, dolayısıyla vicdanın buyurduğunu ve yasak- ladığını *ele*ş*tirel bir de*ğ*erlendirme*den geçirmek gerekir. Acaba vicdanımız olarak dile gelen, eğitim süreci boyunca edindi- ğimiz buyruk ve yasaklamaları kendimize mal edip farkında olmadan içselleştirdiğimiz otoritelerin sesi midir? *Yoksa v*ic- dan dediğimiz şey, içinde kendince özgürce belirleyen ahlaki yetkinliği mi dile getiriyor? Her hâlükârda vicdani nedenlerle alınmış bir kararı benimseyebilmemiz için bu kararı almış ki- şinin vicdanını öne sürerek bizden keyfi bir davranışı gizliyor olmaması gerekir.

*etik Temellendirme*

Ahlaki veya etik *temellendirme* en genel anlamıyla (ahlakî- dinî) öğüt; töre, ahlak ve etik üzerine derin bir düşünce ve

buradan da ahlaki kavram ve yargıları meşrulaştırmaya yö- nelik eleştirel bir yöntemdir. Böylece temellendirme ahlak ve töre üzerine ahlaki öğütün katılmasıyla gerçekleşen felsefi bir düşünce tarzıdır. Bir önerme veya eylem normu eğer geçerli- liği rasyonel bir akıl yürütümün (argümantasyon) bütünlüğü içerisinde ortaya konulursa temellendirilmiş olur. Mantıksal çıkarıma hizmet eden önermelerin temellendirilmesine kanıt (argüman) denir. Temellendirme kavramını çoğu kez *kanıt* kavramına indirgeme eğilimi vardır.

Eylem normları veya amaçlarının ortaya konulmasına yö- nelik temellendirmeye ise *haklılaştırma* veya *gerekçelendirme* denir. Ahlaki tavır, düşünce ve eylemlerin temellendirilme- si ve gerekçelendirilmesi yalnızca ahlak felsefecilerinin değil, aynı zamanda günlük yaşantısı içinde hemen hemen herke- sin karşılaştığı bir sorundur. Acaba istisnai durumlarda ya- lan söylenebilir mi? Şartlar ne olursa olsun insan öldürme ahlaken savunulabilir mi? Bu ve benzeri sorular basit bir şekilde ‘evet’ yahut ‘hayır’ diye cevaplandırılamazlar. Bunun için tutarlı, sağlam gerekçelendirilmiş bir tarzda ortaya konu- lan cevaplara ihtiyaç duyulur. Bu bağlamda temellendirme, niçin insanların belli bir ahlak sistemine bağlı olduklarını ve onu doğru bulduklarını gösterebilme demektir.

1. *Akılcı-erekçi Temellendirmeler*

İlk Çağ düşünürleri evrende aklın (*logos*) hüküm sürdü- ğüne, evrende var olan bu düzen ve uyumun insan ve top- lum yaşamında da olması gerektiğine inanıyorlardı. İnsan, *makro-kosmos* (büyük evren) içinde *mikro-kosmos* (küçük evren) olduğundan ahlaki yaşam kosmosla, kozmik evrenle uyum içinde bir yaşam olmalıydı. Ahlaksal yaşam da bir çeşit doğal yaşam sayılıyor, varlık düzeni ile ahlak düzeni, *doğa yasası* ile *ahlak yasası* arasında tam bir paralellik kurulu- yordu. Bu çalışmanın I. Bölümünde belirtilmiş olan, İlk Çağ doğa filozoflarının *arke* anlayışında, örneğin Anaksagoras’ın *nus* görüşünde, Herakleitos’un *logos*unda ve Aristoteles’in *en- telecia*sında bunu, yani bir plana göre hareket eden akılsal- evrensel yapıyı görmemiz mümkündür. Keza, ahlaki eylem-

lerin hedefinin *mutluluk* olarak konulması da bu çerçevede değerlendirebilir.

1. *Akılcı-Ödevci Temellendirmeler*

İlk Çağ’ın yararcı, hazcı, Epikürosçu ve Stoacı ahlakçıla- rından Yeni Çağ’ın doğalcı, duygucu ve pragmatist ahlakçıla- rına kadar çoğu ahlak öğretisi, ahlaki eylemin nihai hedefini *mutluluk* olarak görürler. Kant’a göre ise *ahlaklılık*, istek ve arzuların tatmini diyebileceğimiz (bireysel) mutlulukla ilgili bir şey olamaz. Ahlaklılık ancak insanın, (pratik) akla, irade- ye, doğru eyleme, ödev bilincine, kendi koyduğu özerk yasaya uymasıyla mümkündür.

1. *Duyusal-Hazcı Temellendirmeler*

Duyumcu ve hazcı bir anlayışa sahip olan Kyrene Okulu ve Epikürosçular mutlu olmayı nihai hedef olarak koysalar da, hazzı elde etme yolunda ayrılırlar. Kyrene okulu hazzı ola- bildiğince artırmayı önemserken, Epiküros veya Epikürosçu- lar daha ziyade ölçülü bir haz yaşamını, aklın yol göstericili- ğinde acılardan uzak durmayı ve ruh sükûnetini amaçlarlar.

1. *Doğalcı-Yararcı Temellendirmeler*

Yeni Çağ etikçilerinin (özellikle Mill, Bentham, Hume gibi İngiliz ampiristlerin) temsil ettiği ahlaki anlayışta, haz ve elem duygusu ile Stoacılardan gelme ‘doğa’ kavramı ahlaki eylem- lerin temeli olarak ele alınır. Buna göre ahlaksal yaşam insan doğası ve insanın doğal ihtiyaçları dikkate alınmadan temel- lendirilemez. *İyi*, insanın doğal ve toplumsal ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayan en üstün faydadır. Bacon, Hobbes, Loc- ke, Hume gibi düşünürleri de dâhil edeceğimiz bu devir etik- çileri ahlaki sahada akıldan ziyade *duygu*ya önem verirler.

1. *Dinî Temellendirmeler*

Gerek Orta Çağ Hristiyan felsefesinde Augustinus ve An- selm gibi düşünürlerde gerek İslam dünyasında Gazâlî ve Eş’arî gibi düşünürlerde inanç ilkeleri ahlaki ilkelerin temeli- ni oluşturur. *Ahlaki iyi*, Allah’ın emrettiği; *kötü* ise yasakladığı

şeydir (‘ilahi buyruk kuramı’). Bu bakış açısından *vicdan* çoğu zaman *Tanrı’nın* insanın içindeki *sesi* olarak anlaşılmıştır.18

Son olarak, ahlaki, etik olayları araştırmada takip edilen üç ana yöntem veya kuram hakkında kısaca bilgi vermek is- tiyoruz.

*Normatif etik*

Normatif etik ahlaki sorulara cevaplar arayan etiğin bir alt disiplindir. O ilkeleri formülleştirme ve temellendirmeyi dener ki, bunlar bize bütünüyle son kertede *neyi yapmamız* veya *terk etmemiz* gerektiğini söyler. (Ancak biz normatif etiği geniş anlamda alırsak onun pragmatik sorulara da cevap aradığı- nı söyleyebiliriz.) Normatif etik ifadesinin dile getirdiği gibi o, betimsel olmayan (yani tecrübî ve salt tasvir edici olmayıp) aksine norm koyan (*praeskriptive* veya buyurucu) bir disiplin- dir. O, ‘ne olduğunu’ değil, tersine ‘ne olması (yapılması) ge- rektiğini’ söyler. Bu yönüyle doğal bilimlerden farklılaşır ama hukuk ve iktisat gibi bazı disiplinlerle benzerdir.

İnsan normatif önermeler oluşturabilir ve temellendire- bilir. Bu tür önermeler normatif etik için geçerlidir. Aslında biz etik derken genel olarak normatif etiği anlarız. Bu yüzden ‘betimsel etik’ sözcüğünü çoğu kez tırnak içerisinde kullan- malıyız. Çünkü betimsel etik, etiğin özel bir bölümü değildir. Pratik felsefede, hangi ahlaki kurallar ve tasavvurların kendi toplumumuzda veya başka toplumlarda geçerli olduğu değil, ahlaki olarak iyi veya doğru olanın ne olduğu önemlidir. Yani etik, ‘Nerede hangi iyi veya doğru geçerlidir?’ diye sormaz, ‘İyi veya doğru nedir?’ diye sorar. Bu yüzden o betimsel etiğe na- zaran pratik bir disiplindir. Yalnızca normatif önermelerden, emirlerden veya ahlaki değerlerden hareketle ‘ne yapmamız gerektiğini’ belirleyebiliriz.19

1. Geniş bilgi içi bk. L. Çilingir, “Ahlaki Temellendirme”, *Felsefe Ansiklope- disi*, ed. A. Cevizci, İstanbul 2003, Cilt I, ss. 151-158; ayrıca L. Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Ankara 2002.
2. Bk. F. Kutschera, *Grundlagen der ethik*, Berlin/New York 1982, s. 41.

*Betimsel etik*

Biz moral ilkelerden, değer sistemleri ve hukuk sistemle- rinden söz edebiliriz. Bunların ortaya çıkması veya işlevi an- cak toplum bazında araştırılabilir. Pek tabi farklı değer sis- temleri veya ahlaki sitemler, normatif yargılar ortaya konul- madan karşılaştırılabilir. Eğer ben, ‘Herkes yaşama hakkına sahiptir.’ diyorsam bununla, böyle bir hakkın var olduğunu ifade eden normatif bir önerme ortaya koyuyorum. Buna karşın, ‘Anayasaya göre, herkes yaşama hakkına sahiptir.’ dediğimde ise normatif bir yargı ortaya koymuyorum, böyle bir hakkın oluştuğunu söylemiyorum yalnızca anayasada ne varsa onu söylemiş oluyorum. Yani, ‘buyruk’ veya ‘iyi’ değer- lemesi içermeyen cümleler *normatif* olarak adlandırılmıyor. Norm ve değerler üzerine verilen normatif olmayan önermeler *betimsel (deskriptif) etik önermeler* olarak belirtilebilir. Norma- tif ifadeler içeren verili/geçerli norm sistemlerini deneysel yol- larla inceleyen bu etik koluna betimleyici etik diyoruz. Bu tür araştırmalar özellikle sosyoloji, antropoloji, tarih veya hukuk gibi disiplinlerde önemli bir rol oynar. Bu yüzden “betimsel etik felsefi olmaktan ziyade sosyal-tarihsel bir disiplin konu- mundadır” şeklinde yaygın değerlendirmeler mevcuttur.

*Meta-etik*

Meta-etik, ahlaki sorular ve argümanlar ile bunların ce- vaplarını formüle eden *dili* analiz etmeye çalışan etik disip- lindir. O, aynı zamanda, ‘Cevapları ahlaki sorular üzerinden temellendirmek mümkün müdür? Etiğin öteki disiplinlerden ayrıt edici yönü nedir?’ gibi etiğin bilim-kuramsal varsayım- larını aydınlatmayı dener. Bununla birlikte, ahlaki kulla- nım tarzının aydınlatılması için ‘gereklilik’, ‘sorumluluk’ ve ‘iyi’ gibi kavramlar çözümlenir. ‘Anlam’ ve ‘temellendirme’ de meta-etiğin önemli konuları arasındadır. Normatif etik ile meta-etik arasındaki fark amaç koymaya ilişkin olarak anla- şılabilir. Çoğu kez meta-etik araştırmaların konusu normatif kuramlardır; bu bağlamda normatif etik olmaksızın bir meta- etikten söz etmek anlamsızdır.

Ahlaki yargıların kanıtlanması, gerekçelendirilmesi ve haklılaştırılması etik *temellendirme* sorunu ile ilgilidir. Te- mellendirme sorunu yalnızca teorik-bilimsel bir öneme sahip değildir; aynı zamanda pratik bir anlam taşır. Eğer belli bir durumda iki farklı eylem tarzından hangisinin ahlaken daha iyi olduğu açık değilse, o zaman ben, bu veya şu şekilde dav- ranmak için nedenler araştırırım, yani benim kararımı temel- lendirmek, gerekçelendirmek zorunda kalırım. Bu özellikle, mutlaka karar verme zorunda olduğum bir olay ve vereceğim kararın ahlaken pek doğru olamadığı hallerde söz konusu- dur. Örneğin, kararlaştırılan saatte arkadaşımla buluşmak ile yardıma muhtaç bir kimseyi kendi haline terk etmek duru- muyla karşı karşıya kaldığımda. Temellendirme sorunu doğal olarak anlam sorunu ile sıkı bir bağlantı içindedir. Bir ifade- nin temellendirilip temellendirilemeyeceği daha baştan onun anlamlı olup olmadığına bağlıdır. Ahlaki yargılar, doğru veya yanlış yargılar olarak görüldüğünde, temellendirme sorunu ortaya çıkar, çünkü temellendirme demek genel anlamda, bir yargının doğruluğunu kanıtlamak demektir.

1. **Bilgece Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe**

‘Bilgiyi elde etmeye çabalama’ felsefenin yalnızca bir boyu- tudur. Felsefe kavramı, ‘bilgelik sevgisi’ veya ‘bilgeliğe çaba- lama’ olarak da tanımlanabilir. Felsefenin bu iki esaslı yönü (*bilgiye* çabalama ve *bilgeliğe* çabalama) günümüzde olduğu gibi, düşünce tarihinin çoğu döneminde de birbirinden kopuk hatta karşı karşıya gelmiş bir görünüm arz etmektedir.20 Fel- sefe yapmanın tümüyle farklı algılanan bu iki boyutunu bariz bir şekilde şu örneklerde görmek mümkündür: Yazıya dök- meden veya seminer faaliyetlerinde bulunmadan profesyonel anlamda felsefe yapmak imkânsızdır. Buna karşın felsefenin ilk temsilcileri, sözgelimi Sokrates, tek satır bile yazmamıştır.

Şimdi bu ön hatırlatmadan sonra, genel olarak bilgelikten ne anlaşılıyor? Acaba her zaman geçerli bir bilgelik tanımı

20 Bk. Böhme, 1994, s. 20.

ortaya konulabilir mi? Bilgeliğin bilgi ve davranış temelleri nelerdir? Yahut insanı bilgece bir yaşama sevk eden nedir? Bilgelik ne işe yarar? Bir söz veya davranışı bilgece kılan şey nedir? yahut bilgeliğe eşlik etmesi gereken unsurlar hangile- ridir? Farklı bilgelik çeşitlerinden söz edilebilir mi? Bilgelik her yaşta ve çağda peşinden koşulası bir erdem midir? Daha- sı bilgeliğin çağdaş bir modeli mümkün müdür? Ve nihayet *yaşam tarzı* ve özelde *felsefi yaşam tarzı* ne demektir?

*Bilgelik*, insan, toplum ve evren hakkında kazanılan bil- giye uygun bir yaşam tarzını gerektirdiğinden sanatı, bilimi, felsefe ve dini de içine alan ortak insani tecrübedir. *Yaşam tarzı olarak felsefe* bu bağlamda bilgeliğin çeşitli yollarından yalnızca biridir. Bilgide kişisel dönüşümü başlatan bir etki söz konusudur ve bilgiden hareketle eylemde bulunularak fi- ziksel bir duruma erişilir. Yani bu yolda bilgiyle ilişki asla öğ- renmenin bir göstergesi değildir, o daha ziyade *bizzat kendini eğitme*nin bir yoludur. Bu yüzden bu tarzda felsefe yapmak için *özel talimler*, bilhassa ‘ruhsal alıştırmalar’21 gereklidir. Erişilmesi gereken durum veya kişisel seviye, klasik olarak *özerklik* (içsel özgürlük), *dinginlik* ve *bağımsızlık* (*autarkeia*, *ataraxia* ve *autonomie*) diye adlandırılan hallerdir. Erdemli- liğin nihai hedefi şüphesiz *insanın* tam bir *özgürleşmesidir*.

*Yaşam tarzı*, hayata bakış açımız, hayatı anlama ve yorum- lama biçimimiz, sosyo-kültürel tercihlerimiz ve bunları orta- ya koyma şeklimizdir. Yaşam tarzları veya biçimleri genelde kültürel şartların çerçevesini, psikolojik kavrayışı ve doğal biyolojik atmosferi belirtir ki bunlar da her zaman değişime açıktırlar. Daha ziyade tüketim alışkanlıkları boyutunda ve sosyolojik açıdan gündeme gelen ‘yaşam tarzı’ kavramını Da- vid Chaney, “insanların neler yaptıklarını, niçin yaptıklarını ve bunu yapmanın kendileri ve başkaları için ne anlama geldiğini açıklamaya yardımcı olan davranış dizgesi” olarak tanımlar.22

1. Bk. P. Hadot, *Philosophie als Lebensform*. *Antike und Moderne exerzitien der Weisheit*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 2005, ss. 18-23; ayrıca bk.

P. Hadot; *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, Ankara 2011, s. 15.

1. D. Chaney, *Yaşam Tarzları*, çev. İ. Kutluk, İstanbul 1999, s. 13.

O yaşam tarzını, ‘yeni toplumsal kimlikler’ kavramıyla açmaya çalışır. Buna göre toplumsal kimliklerin seçiminde grup üye- lerinin değer yargıları, davranış biçimleri ve beğenileri belirle- yicidir ve bu seçim de esaslı olarak kültürel bir zeminde ger- çekleşir. Yaşam tarzları kitle toplumunda ortaya çıkan sosyal belirsizlikler üzerine bir çeşit düzenli denetim görevi yapan bir beklentiler dizisidir. Tüketim toplumu içerisinde yaşam tarzı insanın bireysel yaklaşımını ve kendiliğindenlik bilincini dile getirir. Ancak biz burada yaşam tarzı kavramını ağırlıklı olarak felsefi, pratik boyutuyla ele almaya çalışacağız.

Felsefi yaşam tarzının hedefi bizzat *yaşamın biçimidir*; onun ötesinde kalan ve onun ürünü veya sonucu olan bir şey değildir. Felsefi bir hayatın amacı olarak bilinçlilik ön- celikle varoluş üzerine bina edilir. “Bilinçli bir şekilde insan bir nesnenin karşısına konulur ve bu şekilde *Ben* ile *Ben- olmayan* arasındaki fark ortaya çıkar. Kendinde bilinç olarak bilinç refleksiftir; o, içsel-benliğin dolayımsızlığını, insanı biz- zat kendinden ayırt ederek ve kendi kendisini konu yaparak kırar. Nesne ile özellikle kendi duygulanımlarıyla araya me- safe koyuş, eylemin özgürleşmesini mümkün kılar.”23 Bu yol üzerinde eylemler anlamlandırılır ve hedeflere yönlendirilir. Ancak Sokrates’te olduğu gibi, refleksiyonda nesnel bilgi ni- hai bir istikamet değildir. Önemli olan kişisel dönüşümdür ki bu ancak, Sokratik diyalog tekniğinde olduğu gibi, ruhsal bir *talim* neticesinde kazanılabilir: Bu talim, değişimi mümkün kılan bir bilinçlilik veya içsel bir uyanıklılık halidir ve öncelik- le içsel kontrolü tesis etmeye yarar. Bilinçlilik bu şekilde içsel bir aydınlanma veya sürekli bir uyanıklılık durumudur. Her ne kadar bilinç önce ayrım ve refleksiyon ile kazanılıyorsa da o tekrar dolayımsızlığa akar. Amaç, “varlığı bilince getirmek değil, bilinci varlığa getirmektir”.24

Felsefenin ortaya koyduğu yaşam tarzı yalnızca belli bir ahlaki tavra karşılık gelmez, aynı zamanda o *her an* yaşan- ması ve bütün hayatı değiştirmesi gereken bir *varoluş biçimini*

23 Böhme, 1994, s. 206.

24 Böhme, 1994, s. 207.

ortaya koyar. Böhme’den hareketle *felsefi bir hayat* sürmenin veya felsefi varoluşun klasik idealinin üç temel özelliğinin var olduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan *ilki,* refleksiyon veya bi- linçte bulunur. Filozof, düşünce vasıtasıyla hem kendisiyle hem de dünyayla arasına bir mesafe koyar. Bu her şeyden önce, günlük yaşantının tutkularından, arzularından ve top- lumsal bağlarından çözülmek anlamına gelir. Bu şekilde *öz- nelliğin aşılması* mümkün olur. Şeylere ve kişinin kendisine bakış nesnel ve her şeyi içine alan genel bir bağlantı içeri- sinde düzenlenir, sonra da neticeler bir bir *şimdiki zaman*da veya kişisel bağlamda değerlendirilmeye tabi tutulur.

*İkinci özellik*, felsefi yaşam tarzıyla gösterilmiş olan, hük- medici *içsel* bir *merciin* inşasıdır. Kendine hükmedebilme fel- sefi varoluşun en önemli göstergesidir. Eylemin kaynağı olan içsel merci ruh, irade, akıl, Ben veya vicdan olarak adlandı- rılır. Bu merciin eğitilmesiyle insan, onu sıradan olmaya zor- layan zarif veya cesurca davranışların çeşitliliğinden çözülür ve kendi eylemlerinin kaynağı oluverir. Bu ise kişinin ‘kendini bilme’ yolunda bedenine hâkim olması anlamına gelir.

Klasik felsefi idealin *üçüncü özelliği* ‘normal insani ya- şam’dan kaynaklanıyor olmasıdır.25 Filozoflar için ne itibar ne onur ne de zenginlik ve güç değerlidir, onların esas amaçla- rı yalnızca iyi olmak ve bilgece bir yaşam sürdürmektir. Uç noktada formüle edildiğinde felsefi yaşam *ölüme* yönelik bir yaşamdır, yani dünyevi olandan esaslı bir uzaklaşmadır. An- cak bu zevkten tümüyle uzaklaşmayı gerektirmez. Tersine fi- lozof, kanaatkârlık sayesinde doyumun yüksek bir seviyesine erişebilir, çünkü o *fazlasını* ummamaktadır. Belki de bilge, fazlasını istemeyerek zevke en fazla sahip olan kişidir.

Yaşam tarzı olarak felsefe her şeyden önce bireysel yet- kinlikle dolu bir varlığa erişme yolunda ‘kişisel bir bakım’dır. Bu doğal olarak refah ve saygınlığa karşı ilgisizliği yani top- lumsal, siyasi, ekonomik kayıtsızlığı öngörür. Öte yandan filozof, insani varlığın somut gerçekliğiyle arasına koyduğu

25 Bk. Böhme, 1994, ss. 24–25.

mesafeden ötürü, başka insanlar için iyi bir öğütçü olabilir. Platon’un, “Toplumu yöneten ve yönlendiren kişi filozof olma- lıdır!” argümanı da filozofun bu özelliğinden güç alır. Ancak bilgenin yaşam tarzı ve dünyaya karşı takındığı tavır, ister istemez günlük hayatın veya maddi ihtiyaçların yönlendirdiği halkın tavrıyla örtüşmez ve sonuçta da yaşam tarzları arasın- da bir *çatışma*26 kaçınılmaz olur.

Bu son noktayla ilgili olarak klasik felsefede çeşitli alterna- tiflere rastlamak mümkündür. Örneğin Aristoteles felsefi ya- şam tarzından (*bios theoretikos)* söz ediyor. Onun için bilimsel çalışmaya hasredilmiş bir hayat ve ruhsal bakış, mutluluğun gerçek adresidir. Stoacılar varlığın doyurulmasını bizzat iyi’de tecrübe ediyorlar yani onlara göre *sarsılmazlık* ve *özgürlük* duygusu insanı içsel bir kurtuluşa vardırır. Epikürosçular ise *şimdiki an*’a yoğunlaşarak geçmiş ve geleceğin kaygılarından uzak kalmaya çalışırlar.

Yaşam tarzının Antik Çağ’da ne anlama geldiğini daha iyi kavrayabilmek için Stoacıların ‘felsefe üzerine söylem (*dis-*

1. Yaşam tarzları sürekli değişiklik içermektedir; ancak onlar rölatif de olsa belli bir sabit çerçeveye sahiptirler. Biz genelde iki farklı tasavvur üzerin- den yaşam tarzından söz ediyoruz. İlki, insanın kendi bakış açısını böylece de bireyin dünyadaki varlığını açıklamak durumunda olan *bireysel yaşam konsepti*dir. Böyle bir yaşam taslağı yaşam biçimini esaslı olarak tekil tarz- da belirler ve çevresindeki yaşam tarzlarından kısmen bağımsızdır. Ötekisi ise yaşam tarzının kolektif konseptini oluşturur. Bu daha çok, çeşitli ya- şam biçimlerinin iç içe geçtiği *sosyal boyuttur*. Bu sonuncusu toplumsal pratikte *geleneksel* ve *çağdaş* olmak üzere iki ana kategoride karşımıza çıkar. Ancak dışa yansıması homojen görünse de her bir kategori ilkin kendi içerisinde sonra da birbiriyle *çelişik*-*çatışmalı* bir durum arz etmek- tedir. Öte yandan, geleneksel yaşam tarzı, hem doğal kültürel akış hem de küreselleşme gibi hızlandırıcı faktörlerin etkisiyle modern yaşam tarzına doğru bir dönüşüm içindedir. Özelde toplumumuzdaki yapıya göz atacak olursak, ülkemizde geleneksel ve çağdaş yaşam tarzının birbirine karşı konumlandığını görürüz. Bunlar çoğu zaman sembol ve sloganların arka- sında birbirine geçmiş karmaşık bir yapı oluştururlar. Ancak biraz daha yakından bakıldığında bu temel ayrımın zamanın ideolojik ve kültürel akımlarına bağlı olarak farklı şekillerde adlandırıldığına şahitlik ediyoruz, aynen son dönemlerde *seküler yaşam tarzı* ile *dini-muhafazakâr yaşam tarzı* adlandırmasında olduğu gibi. Keza bu genel kategorilere ekonomiden bilime kadar pek çok faktörün kendi tercih alanlarını da dâhil etmek gere- kir. Geniş bilgi için bk. B. Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit*

*- Differenz – Gewalt*, Berlin 2001.

*kurs*)’ ile ‘bizzat felsefe’ arasında yaptıkları ayrıma bakmak la- zımdır. Stoacılara göre felsefenin bölümleri yani *fizik*, *mantık* ve *etik* bizzat felsefenin bölümleri değildirler, tersine yalnızca *felsefi söylem*in bölümleridirler. Şunu kastediyorlar: Eğer fel- sefe öğretimi söz konusuysa, mantık kuramı, fizik kuramı ve etik kuramı gündeme gelir. Söylemin talepleri, bunlar aynı zamanda mantıksal ve pedagojik bir yapıdadırlar, bu tarz bir ayrımı zorunlu kılarlar. Ancak *bizzat felsefe*, felsefi yaşam tarzı, daha fazla parçalara bölünebilir bir kuram değildir, ak- sine bütüncül bir faaliyettir; bu içinde, mantığı, fiziği ve etiği de içeren bir yaşantıdır. Bu durumda bir mantık kuramıy- la doğru düşünme ve konuşma yöntemi ortaya konulmuyor, aksine insan doğru düşünüyor ve doğru konuşuyor; insan bir doğa kuramı oluşturmuyor, aksine büyüleyici kozmosu gözlemliyor; insan bir etik kuramı tasarlamıyor, aksine doğru ve haklı davranıyor. Gerçek felsefi yaşam, felsefi söylemden tümüyle farklı bir gerçeklik alanına sahiptir. Kısaca, felsefe üzerine söylem bizzat felsefe değildir.27 Bu farklılaşma teorik ve pratik felsefe ayrımının da temelini oluşturur.

Teorik felsefe ile (felsefe yapmak anlamında) pratik felsefe arasında bir uçurumun olduğunu görüyoruz. Benzer bir du- rum sanat sahasında da fark edilebilir. Sanatçılar, kuralların kullanımından memnun gibi görünüyorlarsa da, soyut sanat kuramları ile sanatsal ürünler arasındaki derin uçurumdan şikâyetçidirler. Helen ve Roma felsefesi belli bir yaşam tarzı, bir yaşama sanatı ve varoluş biçimi olarak ortaya konulur. Gerçekte antik felsefe, en azından Sokrates’ten beri bu yöne ağırlık vermektedir. Bu bağlamda Sokratik bir yaşam stilin- den söz edilebilir.

Sokratik yaşam tarzının ifadesi olan *Sokratik diyalog* belli bir *alıştırma* tarzını ortaya koymaktadır. Temelde ‘iyi ve er- demli bir hayat’ üzerine muhatabını soru sormaya zorlayan

1. “Bir kimsenin bir tutkusunu tedavi etmeyen filozofun sözünün hiçbir anlamı yoktur.” demekle Epikürosçular da sessiz bir şekilde bu ayrımı kabulleniyorlar. Epikürosçuların felsefe anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Hadot 2011, s. 117 vd.

ve böylece kişinin kendi kabul ve söylemlerine dikkat kesilip bilinçlenmesini sağlayan bir yöntemdir bu. Felsefenin bir ya- şam tarzı ve içsel bir özgürlük arayışı olarak *Sokratik yöntem*28 çağdaş eğitim anlayışının da ayrılmaz bir parçasıdır. *Giriş Bö- lümü*nde de belirtmeye çalıştığımız gibi, ilkin Sokratik yön- temde somut olgulardan, *fenomenlerden* hareket edilir. Sonra tecrübelerin gündeme taşınan yorum örneklerinin anlaşılma- sı ve aydınlatılması için *hermeneutik* yöntem izlenir. Nihayet olarak, somut diyalog, kanıtlamalı konuşma, karşı konuşma, *aporetik* çıkışlar şeklinde gelişen *diyalektik* yöntem uygula- nır. Mahiyet itibariyle Sokratik yöntem daha ziyade genel ve somutlaşmış temel kanaatlerden hareket ederek mümkün olan ‘*en iyi yaşam’* veya ‘*en doğru yaşayış tarzı’*na dair bir *yönelim* var etmeye çalışılır.

Platon felsefeyi, ‘ölümü tecrübe etme’ olarak tanımlarken aynı yaklaşımı sergilemektedir. Her ne kadar Aristoteles’in saf bir kuramcı olduğu iddia edilse de, onun için felsefe yap- ma sırf felsefe üzerine bir söylem olarak kalmaz veya yalnızca varlık ve olgulara dair bilgilerin toplanması değildir, aksine felsefe onda aynı zamanda ruhun kalitesini açığa çıkaran ve içsel bir dönüşümü mümkün kılan bir etkinliktir.29 Şimdi ilk defa yaşam tarzını etiğin konuları arasına dâhil eden İlk Çağ’ın iki büyük sistemci filozofu Platon ve Aristoteles’in ya- şam tarzı kavramından ne anladığına biraz daha yakından bakalım.

Antik Çağ’da, *zevkî*, *pratik/politik* ve *teorik/felsefî* olmak üzere üç farklı yaşam tarzından söz ediliyordu. Platon bu üç yaşam tarzı arasında, onların doğal düzenine uygun bir har- moni oluşturmayı denedi. Ona göre toplum veya devlette ol- duğu gibi insanın içinde de üç ayrı bölüm ve bunlara karşılık

1. Geniş bilgi için bk. Horster, 1994; Nelson, 1996; H. Steinfath, ‘Selbstbe- jahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis, in: *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/M 1998; J. P. Brune, “Bildung nach Sokrates: Das Paradig- ma des Sokratischen Gesprächs”, in: Karl-Otto Apel, Holger Burckhart (Hrsg.): *Das Prinzip Mitverantwortung. Würzburg* 2001, ss. 271-298.
2. Bk. D. J. Saccio, *Felsefeye Giriş. Hikmetin Yapıtaşları*, çev. K. K. Karataş, İstanbul 2010.

gelen üç farklı yaşam tarzı vardır.30 İnsanın bilgiyi isteyen, ira- de eden (öfkelenen) ve arzulayan yanlarıdır bunlar. “İşte onun için başlıca üç çeşit insan vardır deriz: Bilgisever, ünsever ve parasever insan”. Her üç insanın hayata bakışı ve ondan al- dığı zevk farklıdır. “Demek oluyor ki, sözünü ettiğimiz üç çeşit zevkin en hoşu, bilgi edinen tarafımızın zevkidir ve bu tarafı başta gelen adam en hoş hayatı sürer.”31 Platon’un, sonuncu- sunun varlığın tacını oluşturduğu yönündeki vurgusu, geniş kapsamlı bir değerler felsefesine yol açtı.

Platon insan ruhunun bu üçlü yapısını *Phaidros* diyalo- ğunda açıklığa kavuşturuyor. Burada ruhun yapısı, iki güçlü at tarafından çekilen bir at arabasına benzetiliyor. Bu ruh arabasını çeken atlardan biri çirkin ve inatçı (yağız at) öteki ise asil ve usludur (beyaz at).32 Arabanın sürücüsü atların diz- ginlerini hangi istikamete yönlendireceğini biliyor. Benzetme Platon’un nereye varacağını bize gösteriyor: İnsan ruhu bir değerler yapısına sahiptir. Ruhun en kötü bölümünü itkiler/ iştahlar oluşturur ve bu bölüm her hâlükârda dışta tutulma- lıdır; buna karşın uysal bir şekilde başa (yönetime) itaat eden taraf iyidir. Ancak en iyi taraf insan ruhunun hem baş olan hem de ruhsal olan (yönetici-ruh) yönüdür.

Ruhun bir savaş arabası şeklinde canlandırılmasına pa- ralel olarak *Devlet*’te müteakip benzetmeler ortaya konulur. Mesela, insan ruhunun iyi bir çoban veya başarılı bir köpek olarak koyunları yabani hayvanlardan koruması gibi. Platon için önemli olan, bu üç yaşam tarzının insan gurupları ola- rak kendine özgü bir yapı dâhilinde ortaya çıkması ve bunda her birinin belli bir amaç ve zevke yönelmiş olmasıdır. Bu üç grubun temsilcisi olarak üç insandan veya bunların temsil ettiği yaşam tarzlarından hangisinin daha tercihe şayan oldu- ğunu sorar Platon. Böylece o hayatı üç yaşam tarzı dâhilinde

1. Çok yakın bir benzetmeyi eski Hint kaynaklarında da bulmak mümkün. Geniş bilgi için bk. H. Dempe, *Philosophie als Lebnesform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens*, (hrsg.) Frieder Lötzsch, Berlin 2006, s. 36.
2. Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu/M. A. Cimgöz, İstanbul 1980, 583 a/270.
3. Bk. Platon, *Phaidros,* çev. H. Akverdi, İstanbul 1997, 246 b/51 vd.

bölümlenmiş bir dünya olarak kabul eder.33 Bununla birlikte aşağı katmanlar, üstün bilgi ve tecrübeye sahip yukarı kat- mandakilere güvenmeli ve onlara tabi olmalıdır. Ancak bu şe- kilde, yani herkesin üzerine düşeni yapmasıyla *adalet* güven- ce altına alınmış olur.

Platon’un teleolojik bakış açısı burada kendisini belli eder. Bununla o tümüyle Sokrates’in öğretisine tabi gibidir, yani ruhsal düşüncenin baskın gücünü kabul eder. Ancak Sokrates’e karşılık Platon temelde her zevke kuşkuyla bakar. Her ne kadar Platon saf katışıksız zevke bilgi sahasında yer verse de, siyasi eylemin var ettiği zevki güvensizliğin vesile- si sayar.34 Burada Platoncu felsefenin *asketik* eğilimi kendini gösterir. Bütün duyusal yani saf olmayan karmaşık zevkler kötüye hizmet etmektedir, bu yüzden insan onlardan uzak durmalıdır. Platon felsefi yaşam tarzını, adaletsizliğe hizmet eden diğer iki yaşam tarzıyla tam bir karşıtlık içerisinde gö- rür. Bu iki farklı yaşam tercihi arasında karşılıklı bir ilişki veya anlayış söz konusu olamaz, tersine kaçınılmaz bir tarz- da, her birinin temel ilkeleri ve kabulleri birbiriyle çelişir. Bu şekilde Platon sonunda ruhu ikili bir bölümlemeyle *insani* ve *ilahi doğa* diye ikiye ayırır.35 Şan şeref peşinden giden, zengin- likte kendini bulan duyusal zevklere dayalı yaşam tarzı geçici dünyevi iyiliklere, felsefi yaşam tarzı ise dünyayı aşan değiş- meyen hakikatlere yönelir.

Aristoteles, yaşam biçimlerinin bizi iyiye ve mutluluğa var- dıran yollar olduğunu belirttikten sonra hocası Platon gibi, üçlü bir ayrım yapar: “Belli başlı yaşam biçimleri üç tanedir:

1. Platon’un temel yaklaşımını hayat dâhilinde yorumlayan cesur bir ge- nelleştirmeyi *Devlet*’in 4. Kitabı’nd*a* (435 a/125) buluyoruz. Burada üç insani yönelim çeşitli halk toplulukları üzerinden örneklendirilerek etkili bir tarzda dile getirilir: Güney halklarından Fenikeliler ve Mısırlılarda ka- zanma ve duyusal zevkler; kuzey halkları Trakyalılar ve İskitlerde savaşçı ruh; Helenlerde ise ruhsal tecrübeye yönelik sevgi yani felsefe ön planda- dır.
2. Platon, *Mektuplar VII*’de de belirttiği gibi, hayatı boyunca yaşadığı acı siyasi tecrübeler onun iktidar ve itibar hırsının ifadesi olarak algıladığı politik yaşam tarzına olumsuz yaklaşmasına neden olmuştur. Bk. H. J. Störig, 2011, ss. 143–144.

35 Dempe, 2006, s. 39.

Bu sözünü ettiğim [haz] yaşam[ı] ve siyaset yaşamı, üçün- cüsü de *teoria* yaşamı.”36 Sonra Aristoteles bunlardan, teorik yaşam tarzı (*bios theoretikos*) ile siyasi yaşam tarzı (*bios politi- kos*) üzerinde ayrıntılı olarak durur. Her iki yaşam tarzını bir- biriyle karşılaştırdıktan sonra, bütün çabaların nihai hedefi olan mutluluk açısından teorik yaşam tarzının politik yaşam tarzından daha yüksek bir dereceyi oluşturduğu sonucuna varır. İnsan için mutluluğun ne olduğu insanın *ergon’*unun, işinin veya işlevinin ne olduğu tam olarak belirlendikten son- ra açıklığa kavuşabilir. Buradan hareketle Aristoteles erdemi, “ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği”37 diye tanımlar. Böylece, ahlaki iyinin erdeme sahip olmada değil, *etkinlikte* aranması gerektiğinin altı çizerek, yaşantı ve eylemin önemine vurgu yapar. Erdemin içeriğine göre yaşam tarzının istikametini belirleyen Aristoteles erdemi, alışkanlık- la oluşan *karakter (ahlaki)* erdemleri ve eğitimle edinilen *dü- şünce (dianoetik)* erdemleri diye iki kategoride ele alıp inceler.38 Teorik yaşam düşünce erdemlerinin ürünü olup, insanı ilahi bir mutluluğa eriştirebilecek yegâne yaşam tarzıdır.

Atina ve öteki şehir devletçikleri sırayla Makedonların ve Romalıların eline geçmiş olsa da buralardaki felsefi ve bilim- sel hayat ana hatlarıyla varlığını devam ettirmiştir. Genelde felsefe tarihçileri Antik Çağ’ın belli bir yaşam tarzı oluştur- duğunu fazla dikkate almazlar. Onlar felsefeyi daha ziyade *felsefi* bir *söylem* olarak algılıyorlar. Bunun nedeni diyor Hadot, felsefenin Orta Çağ ve Modern Çağ’daki gelişiminde aranmalıdır.39 Dinî ve mistik akımlar bu süreçte önemli bir rol oynar.

Hristiyanlık dini Batıda II. asrın başlangıcından itibaren bir felsefe veya Hristiyanca bir yaşam tarzı olarak ortaya konulmaya başlanır. Bunu tersinden okuduğumuzda, eğer Hristiyanlık bir felsefe olarak sunulabiliyorsa, bu felsefenin

1. Aristoteles, *Nikomakhos’a etik*, çev. S. Babur, Ankara 1998, I. 4-5.
2. Aristoteles, 1998, I. 7.
3. Aristoteles, 1998, II. 1. 39 Bk. Hadot, 2005, s. 170.

Antik Çağ’da bir yaşam tarzı olarak kavranabileceğinin de bir kanıtıdır. Felsefe ile Hristiyanlık dini karşılaştırıldığında, eğer inanç mutlak aklın yasalarına uygun olarak sürdürülen bir hayatta vücut buluyorsa, bilge bir Hristiyan aynı zamanda bir filozof olarak da görülebilir. Çünkü o, logosun yasalarıyla, ila- hi akıl ile uyum içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Hristi- yanlık, felsefe olarak geçerli olabilmek için bundan başka an- tik felsefeden borç aldığı bazı elementleri de kendisine dâhil etmelidir. Yani Hristiyanlık vahyin aklını Stoacıların kozmik aklı ve Aristoteles’in zekâsı ile uyumlu hale getirmelidir. Ay- rıca bir kısım ruhsal talimlerin Hristiyanlıkça benimsenmesi şarttır. Böyle bir uyuma yönelik tavır İskenderiyeli Clemens’te açık bir şekilde görülür ve manastırlarda geliştirilerek uygu- lanır. Manastırlarda Platoncu ve Stoacı alıştırmalar bariz bir şekilde kendini gösterir: Kendi varlığına ve nefsine dikkati yo- ğunlaştırma, derin düşünme ve vicdan geliştirme talimleri, ölümü tecrübe etme eğitimi, keza ruhsal huzura ve sarsıl- mazlığa verilen önem hep bu çerçevede düşünülmelidir. Ni- hayet Orta Çağ’da manastır hayatı, Hristiyanca yaşam tarzı olarak Hristiyanlık felsefi konseptine dâhil edilir. Bütün bun- lar o dönemde felsefenin bir bilgi teorisi olarak değil, daha ziyade yaşanan bir bilgelik, akla uygun bir yaşam tarzı olarak algılandığı anlamına gelir.

Ama belli bir süre sonra aynı Orta Çağ’da üniversitelerde, inanç üzerine bina edilen teoloji ile akıl üzerine bina edilen geleneksel felsefe arasındaki geçiş ve dönüşümlere son veri- lir. Felsefe artık daha fazla ‘en yüksek bilim’ değildir, aksine teolojinin hizmetçisi konumundadır; teoloji felsefeyi kavram- sal, mantıksal, doğa bilimsel ve metafiziksel materyal olarak kendi kullanımına sunar. Sanat ve edebiyat fakülteleri, ilahi- yat fakültelerine hazırlıktan başka bir işlev görmezler. Eğer manastırlardaki felsefi faaliyeti bir kenara koyarsak, felsefe Orta Çağ’da saf kuramsal ve soyut etkinlik olarak şekillen- meye başlar; artık o daha fazla bir yaşam tarzı olarak kavran- maz. Antik felsefedeki ruhsal talimler felsefenin bir bölümü- nü oluşturacak yerde Hristiyan ruhsallığının bir parçası olur.

Yeni-Platoncu mistisizmin Hristiyanlık mistisizmine tesir ettiğini görüyoruz, özellikle Meister Eckhart’a. Antik dönemle karşılaştırıldığında felsefenin içeriğinde çok esaslı bir dönü- şüm gerçekleşir. Öte yandan teoloji ve felsefe, Orta Çağ kili- sesi tarafından kurulan üniversitelerde öğretilmeye başlanır. Ancak her ne kadar Antik Çağ’ın öğretim mekânları üniversi- te olarak gösterilmek istense de (Antik Çağ’ın başlangıcında Doğuda ortaya çıkan istisnai uygulamalar hariç tutulduğun- da) bu gerek kavramsal gerekse kurumsal bazda hiçbir za- man tam olarak gerçekleşmez. Üniversitenin önemli bir ka- rakteristiği, profesörlerin istihdam edilmesi, kalıplaşmış bir eğitim verilmesi ve branş elemanlarının meslek erbabı tara- fından yetiştirilmesidir. Öğretim, doğrudan insan eliyle insa- nın eğitimini temele alan, insana yönelik bir etkinlik değildir; aksine belli meslek erbabını yetiştirmek için seçkin insanlar tarafından sunulan, öğrenciyi değil öğretmeni temele alan, mutlak doğruluk iddiasında olan, ezberci bir niteliğe sahiptir. Aslında bu antik dönemin sonuna doğru ortaya çıkan, Orta Çağ’da geliştirilen ve günümüz felsefesinde de izlerine rastla- nılan ‘Skolastik tavır’ diye adlandırdığımız yöntem veya bakış açısından başka bir şey değildir.

Teolojik anlayışın hükmettiği Skolastik üniversiteler 18. yüzyılın sonuna kadar etkili olmuştur. Bu yüzden olsa gerek

16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Descartes, Spinoza, Maleb- rance, Leibniz gibi gerçekten yaratıcı filozoflar üniversitelerin dışında yetişmişlerdir. Bu süreç sonucunda felsefe teolojiden bağımsızlığını kazanır ama yaşam tarzı olarak felsefeyi dışla- yan Skolastik tavır farklı bir boyutta varlığını devam ettirir. Teorik felsefi söyleme karşı farklı bir teorik söylemle karşı ko- nulur. Yeni felsefi anlayış 18. yüzyılın sonuna doğru Wolff, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel ile üniversiteye taşınır. Fel- sefe, Nietzsche ve Schopenhauer gibi bir iki istisnai düşünür hariç üniversiteye bağlı kalır. Bergson, Husserl ve Heidegger de bu sonuncu gruba dâhil edilebilir. Bu olgu çok önemlidir. Çünkü felsefi söylem üzerine üretilen felsefe antik felsefeden farklı bir çevre ve atmosferde gelişmiştir. Modern üniversite

felsefesi (felsefe yapanların kişisel yaşam stilleri hariç tutul- ması kaydıyla) doğal olarak bir yaşam tarzı veya yaşam biçimi değildir. Resmi eğitim sistemi bu felsefenin ana malzemesi, yaşam alanıdır; filozofların bağımsızlığı sürekli bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Bu bağlamda Schopenhauer’ın üniversite ve üniversite profesörlerine yönelik eleştirilerini hatırlamak ye- terlidir.

Aynı sorun veya tartışma modern felsefede de devam eder. Fakat bu durum modern felsefenin farklı şekillerde antik fel- sefenin birkaç varlıksal yönlerini yeniden kavramaya çalış- madığı anlamına gelmez. Örneğin Descartes *Meditasyonlar*’da bunu yapıyor. Keza Spinoza’nın *etik*’i sistematik ve geometrik biçimiyle felsefi söyleme uygundur. Denilebilir ki, onun bu söylemi antik felsefeyle işlenmiş olan insan varlığını radikal tarzda değiştiriyor ve ona mutluluğu kazanmada takip edece- ği yolu göstermeye çalışıyor. Schopenhauer ve Nietzsche’nin felsefesi de yaşam tarzında esaslı bir değişikliği talep ediyor. Bundan başka her iki filozof büyük ölçüde antik geleneğe ta- bidirler. Nihayet Hegelci felsefenin etkisi altında genç Hegel- ciler ve Marx, teori ve praksisin ayrılamayacağını ve dünyaya yönelik aktif insani etkinin temel tasavvurları ortaya çıkar- dığını iddia ediyorlar. 20. yüzyılda Bergson’un felsefesi ile Husserl’in fenomenolojisi sistemden daha çok yöntem üzerin- de durarak, dünya algımızı değiştirmek istiyorlar. Heidegger tarafından başlatılan ve Varoluşçular tarafından geliştirilen felsefi hareket, ilkesel olarak özgürlük sorununu ve insan ey- lemini felsefi sürece dâhil ediyor; gerçekte o ağırlıklı olarak felsefi bir söylem olsa da.

Antik dönemde bir insanı filozof olarak nitelendirmek için onun felsefi söyleminden ziyade yaşam biçimini göz önünde bulunduruyorlardı. Bir başka ifadeyle, felsefi bir yargı ancak belli bir yaşam biçimi olarak ortaya konulduğunda anlam ka- zanıyordu. Chrysippos, Epiküros veya Stoacılar hep bu çer- çevede değerlendirilmelidir. Aynı zamanda bir bilge olarak gö- rülen Uticalı politikacı Cato, her ne kadar o hiç yazmamış ve bir eğitim faaliyetinde bulunmamış olsa da, tümüyle Stoacılık

ilkeleri dâhilinde hayatını idame ettirmiştir. Yine birçok ünlü devlet adamı Stoacılığı pratik yaşamlarına uyarlamışlardır. Onlar Stoacılar gibi konuşuyor, hareket ediyor ve onlar gibi bir dünya görüşünü savunuyorlardı; yani onlar kozmik akla uygun bir yaşam sürdürmenin uğraşını veriyorlardı.40 Antik felsefe insanlara belli bir yaşam tarzı sunuyor, buna karşın modern felsefe biçim ve yapı olarak yalnızca uzmanların an- layabileceği teknik bir dil ortaya koyuyor. İnsan istediği gibi felsefeyi tanımlama, istediği yaklaşımı seçmede özgürdür. Ancak antik dönemde yapılan ve Descartes ile Spinoza’nın da sadık kaldığı tanım, felsefenin bir ‘bilgelik talimi’ olması gerektiğidir.

Kısaca felsefenin yönlendirdiği asıl insani istikamet bilge- lik halidir. Buna göre antik gelenekte farklı felsefi okullardaki (Sokratesçilik, Platonculuk, Aristotelesçilik, Epikürosçuluk, Stoacılık, Kiniklik ve Septiklik gibi) ‘yaşam modelleri’, bilge- liğe vardıran çeşitli yollardır; düşünce ve kuram dâhilinde oluşturulan ve buradan da somut insani varlığa, pratik ya- şantıya uyarlanan bilgelik arayışının farklı biçimleridir.

*Geleneksel ve Genel Bilgelikten Özel Bilgeliğe Geçiş*

Antik Çağ’da filozoflar ‘alim’ ya da ‘bilge’ olarak adlandırı- lırdı. Onlar, başta hayatın anlamı olmak üzere köklü, esaslı sorulara cevap arıyorlardı. Asya’da ‘bodhisattva’, ‘yogi’ veya ‘guru’ ile ‘şaman’; Ön-Asya’da ‘sophos’;41 Afrika’da ‘büyücü doktor’ *bilge (hekîm)* diyebileceğimiz insanlardı.42 Keza vahyi dinlerde ‘peygamberler’, ‘hikmet sahibi’ insanlar olarak gös- terilir. Halk arasında özellikle yaşlı erkekler, ‘büyük babalar’,

40 Bk. Hadot, 2005, s. 173.

41 Bu noktada ‘sofist’ sözcüğüne bir parantez açmak gerekiyor. ‘Sophia’ veya ‘pratik bilgelik’ten türetilen ‘sofist’ sözcüğü başlangıçta aşağıla- yıcı veya olumsuz bir anlam taşımıyordu. Bu ilk kullanımında o, belli bir sanat türüne kâmilen sahip olan kişi için verilen sıfattı. Sofist; MÖ

5. yüzyıldan itibaren Antik Yunan’da, kültürel ve toplumsal sanatlarda pratik veya kuramsal yetkinlik gösteren insanları nitelemek için kulla- nılır. Bu bağlamda Yedi Bilge’ye, ozanlara, yasa koyuculara, hekim ve sanatkârlara bilge kişiler (*Sofisteai*) denilmekteydi. Geniş bilgi için bk. L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. A. Cevizci, İstanbul 2010.

42 Bk. Saccio, 2010, s. 33.

‘dedeler’ ama bazen de yaşlı kadınlar, ‘analar’ (‘Ahi Ana’ ör- neğinde görülebileceği gibi) ‘bilge kişi’ imajına sahiptirler. Bil- geliğin her toplumda görülen bu şekline ‘halk bilgeliği’43 adını verebiliriz. Özellikle halk bilgeliği söz konusu olduğunda bil- ge, bazen herkesin derdine uygun reçete yazan kişidir. Gö- rünüşte bu görecelik bilgelikle çelişiyor gibi olsa da aslında herkesin derdi farklı olduğundan aynı reçetenin herkese deva olamayacağı aşikârdır.

Çoğu düşünür bilginin bir çeşit ‘doğru inanç’ olduğunu söyler. Buna göre doğru inancı yanlış inançtan felsefi etkin- liğin temelinde olan akıl ve tecrübe ayırt eder. Ancak bilgi- den farklı olarak inançta bir yargının doğrulanması öznel bir kabule dayanır.44 Yani inançta son noktada belirleyici olan, inanan kişinin onun doğru olduğuna dair kanaatidir. Bu yüzden inançta delil getirme zorunluluğu yoktur. Ayrıca bazı inançlar ‘saf, katıksız inanç’ diye adlandırabileceğimiz ve yal- nızca ‘öyle kabul etme’nin yeterli olduğu inançlardır. Örneğin bir insan içinde şeytanın yaşadığına inanabilir. Ancak yine de biz güvenilir inancı güvenilir olmayandan ayırt edebilecek sağlam yöntemler bulmak zorundayız. Gerek teorik gerekse pratik felsefe için bilginin yokluğu düşünülemez; oysa bilgelik boyutunda bilginin yeterli koşul olmadığını görüyoruz. Bilgi, inanç ve pratiğin içerik ve kapsamından hareketle *halk bilge- liği*nden *evrensel bilgeliğe* kadar farklı bilgelik türlerinden söz etmemiz mümkündür.45

1. Bazen aynı anlamda ‘köy bilgeliği’ deyimi de kullanılmaktadır. Ancak bu- rada ‘halk bilgeliği’ yaşanılan mekâna veya medenilik seviyesine bağlı bir tespit olmayıp, daha ziyade ‘yerelliği’ vurguladığından onu kullanmayı köy bilgeliğine nazaran tercih ettik.
2. Kant’ın tanımlamasıyla, bir yargı hem öznel (sübjektif) hem de nesnel (ob- jektif) açıdan yetersizse ‘sanma’; öznel açıdan yeterli ama nesnel açıdan yetersizse ‘inanma’; hem öznel hem de nesnel açıdan yeterliyse ‘bilme’den söz ederiz Kant buradan hareketle inanmayı da üçe ayırır: ‘Spekülatif dogmatik inanç’, ‘pragmatik inanç’ ve ‘ahlaki pratik inanç’. Bunlardan yalnızca sonuncusu ahlaki bir değere sahiptir (I. Kant, *Arı Usun eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s. 373).
3. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nin ‘Önsöz’ünde (çev. İoanna Kuçuradi, Ankara 2002, ss. 2-3), Antik Yunan Felsefesinin *fizik*, *etik* ve *mantık* diye üç temel bilimi ayırt ettiğini; bunlardan fiziğe ‘doğaya ilişkin dünya bilgeliği’, etiğe de ‘ahlaka ilişkin dünya bilgeliği’ denilebileceğini

Bilgeliğin bir takım ayırt edici vasıfları vardır. Yani bir in- sanın bilge olmasının belirli bilgi ve eylem koşulları mevcut- tur ve bunların herkesin gözlemleyebileceği bir takım nite- likler olduğu kabul edilir. Ancak farklı kültürlerdeki çeşitli bilgelik figürleri ve bilgeliğin herkes tarafından hemen fark edilemeyecek yönleri bu kabule ihtiyatlı yaklaşmamızı gerek- tirir. Güney Amerikalı bir bilge ile Hintli veya Çinli bir bilge- den aynı tavırları bekleyemeyiz.

Doğru yaşama ve kurtuluşa yönelme *Hint bilgeliğinin* esa- sını oluşturur.46 Hintli düşünür ve bilgeler hakikate erişme yolunda yaşantı ve sezgiye, akıl ve teoriden daha fazla önem verirler. Özdisiplin, perhiz, sükûnet, tam bir yoğunlaşma gibi *talimlerle* hakikate erişmeye çalışırlar. Budha, metafizik veya teolojik bir sistem inşa etmeyi denemedi. O felsefi bir sistem- den ziyade bir hayat tarzı ortaya koydu; anlayışı eylemden, varlığı fiilden ayırt etmeyen, hikmet, doğru davranış ve doğru zihinsel eğitimi içeren bir hayat tarzıydı bu. Budha öğreti- sini, fiziksel acı ve hastalıklar ile ruhsal endişe ve ıstırapla- rın yol açtığı ‘acı’ kavramı üzerine bina etti.47 Budizm’e göre hayat baştan aşağı acılarla doludur. Yaşamak acı çekmektir. Acıların kaynağı doyumsuz istekler ve tutkulardır; bunların nedeni de ‘bilgisizliktir’. Her tür istekten, hırstan, nefretten sıyrılabilen aydınlanmış, bilge kişi istencin bu kısır döngü- sünden kurtulabilir. Acıların son bulması *yeniden doğumun* aşılmasına bağlıdır. Ancak asıl hedef, hep acı çeken kişinin

söyler. Kant ikinciyi ‘Ahlaksal Dünya Bilgeliği’ veya ‘Ahlak Metafiziği’ ola- rak da adlandırır. ‘Sıradan insan aklı’ veya ‘sıradan anlama yetisi’ seviye- sinde sahip olunan bilgi ‘Yaygın Ahlak Felsefesi’ni oluşturur. Buna göre ‘Halk Bilgeliği’ sıradan akıl seviyesinde sahip olunan bir erdemdir. Ancak Kant *Temellendirilme*’nin ‘Birinci Bölüm’ünde ahlak konusunda sıradan aklın yargısıyla yetinilemeyeceğini; bu bağlamda *halk bilgeliği*nden (eği- lim ve ayartmalardan uzak durmak için) *felsefi bilgiye*, *dünya bilgeliği*ne geçiş yapılması gerektiğini vurgular: Masumiyet, “Suçsuzluk olağanüstü bir şeydir, ama ne yazık ki, kendini pek koruyamıyor, kolayca baştan çı- karılıyor. Bundan dolayı, bilgiden çok yapıp etmelerden oluşan bilgeliğin bile bilime gereksinimi vardır.” (s. 20).

46 Bk. Störig, 2011, s. 76.

1. Bk. M. Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 116; ayrıca bk. Saccio, 2010, s. 99.

iyi bir yaşamla daha üst basamakta yeniden dünyaya gelmesi değil, bu doğuş-ölüm zincirinden kurtulmak için çaba sarf et- mesidir. Kurtuluşu seçen kişinin dünya işlerini bırakarak bir köşeye çekilmesi, yaşama isteğini yenmesi, nefsini köreltmesi gerekir. Kurtuluş için bu kadarı da yetmez, derin bir bilgi ve sezgi de bu çabalara eşlik etmelidir.

*Çin bilgeliği*, Hint düşüncesinden faklı olarak, *dünyaya sırtını dönmeyen* bir anlayışı temsil eder. Bu anlayışın teme- linde, gerek bireysel yargı ve eylemlerinde gerekse toplum- sal ilişkilerinde etkin bir konumda olan *insan* yahut *bilge* yer alır.48 Mencius’a atfedilen bir deyişle, “Bilge beşeri ilişkilerin zirvesidir.”49 Aslında bilgeliğin mahareti, bu dünya ile öte dün- ya düşüncesinin doğurduğu çelişkiyi aşabilmede yatar. Bu sentezi gerçekleştiren insan, “içsel olarak bilgelik ve dışsal olarak da krallık” karakterine sahiptir.50 Felsefe bu anlayışta yalnızca bilinmesi gereken değil, aynı zamanda kesin olarak *tecrübe edilmesi gereken* bir bilgelik olarak kavranır.

Kadim Çin düşüncesinde hâkim olan üç geleneğe (Kon- füçyanizm, Taoizm ve Çin Mahayana Budizmi) göre *hikmet*, insanın elde edebildiği, bu yüzden de aktarılması gereken bir değerdir. Oysa Batı felsefe geleneği hikmeti, ‘philo-sophia’ bileşik sözcüğündeki vurguya uygun olarak, insani yetersiz- lik nedeniyle, hiçbir zaman yetkin bir şekilde erişilemeyecek olan, bu yüzden de sevilen, peşinden gidilen, araştırılan bir şey olarak kabul eder. Çin felsefesindeki bu üç gelenek, ‘bilgi’ ve ‘hikmet’ arasında ayırım yapmakla birlikte kısmen hikme- ti farklı yorumlar. Diğerlerine nispetle bilgiye daha fazla yer veren *Konfüçyanizm*’e göre hikmet, göksel âleme referansla, kişinin kendisini ve kendi kaderini daha iyi anlama istika- metinde kazandığı bilgi ve kavrayışların var ettiği bir yaşama becerisidir. *Taoizm* için hikmet, Tao’nun kurallarını anlama ve izleme noktasında kişinin özgür olması iken; *Çin Budizmi* onu, aydınlanma tecrübesi içinde kişinin kendi Budha tabia-

1. Bk. F. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. F. Aydın, İstanbul 2009, s. 9. 49 Yu-Lan, 2009, s. 10.

50 Yu-Lan, 2009, s. 11.

tını uyandırması olarak görür.51 Genel olarak Çin felsefesi saf kavramsal ilgiden (*theoria*) uzaktır ve daha ziyade pragmatik güdülerle hareket ederek, insan kaderini yönlendirecek *pratik hikmete* yönelir.

Grek dünyasında bilgeliğin bir değer olarak oluşmasında en önemli halkalardan biri ‘Yedi Bilge’ dediğimiz düşünürler dönemidir. Bilgeliğin ‘bilgi’ temelli olmaktan ziyade masalım- sı ve öğüdümsü bir nitelik taşıdığı bu dönem, bilimin değil pratik hayatın ön plana çıktığı, ‘Kendini bil!’, ‘Dürüst olmak güçtür!’ gibi doğrudan pratik hayata yönelik ve yaşama sanatı ilkelerinin geçerli olduğu; akıl kadar anlama, hayal etme ve sezginin de rol oynadığı bir yapıya sahiptir.

Başlangıçta, yani Sokrates’te, bilgiye ve bilgeliğe çabalama bir bütünlük arz ediyordu. Bugün felsefe için bu birlik, eğer o bilime karşı bir bilgi formu olarak sınırlandırılırsa mevzuba- histir. Herkes bilge olmak ister ve yaşlılık döneminde erişilir görünen bilgelik hali, herkesçe anlaşılırdır. Ancak bütün kap- samıyla ele alındığında bilgelik çok nadirdir ve tek bir ölümlü dahi ona erişebilmiş değildir. Doğaldır ki burada kastedilen ‘her şeyi bilmek’ anlamındaki *ilahi* bilgeliktir. Sokrates bu ni- telikte bir bilgeliğin insana değil, yalnızca Tanrı’ya mahsus olduğu noktasında ısrarcı idi. Oysa *insani/beşeri* bilgelik der- ken, özellikle *halk bilgeliği* anlamında, olgun yaşlarda erişile- bilir bir insani varoluşu kastediyoruz.

Genel anlamda bilgelikten söz edildiğinde ondan iki şey anlaşılmalıdır diyor Böhme: Bir yanda ‘şeyleri aşabilen’ bir yetenek, bir yandan ‘başkalarına öğüt verme’ yeteneği.52 Baş- kalarına öğüt verebilmek her şeyden önce bilgi temelinde mümkün görünüyor; ancak şeyleri, olayları aşabilme kişisel seviyeyle ve yaşam tarzıyla ilgili bir durumdur. Öncelikle be- lirtmek gerekir ki, bilimle ne birinin ne de ötekinin doğrudan bir bağlantısı vardır. Eğer biz bilginin başkalarına öğüt ver- meye dâhil olduğunu düşünürsek, o zaman *bilimden* ziyade

51 V. Shen, “Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum”, çev. Burhanettin Tatar, *Bilimname,* Sayı VI, 2004/3, s. 51.

52 Böhme, 1994, s. 21.

‘yaşam tecrübesi’nden söz ediyoruz demektir. İnsanın eriştiği *kişisel seviye*, insanın neyi bildiğine bağlı değildir. Gerçekten insanın bilim adamı olarak sahip olduğu seviye ile ahlaki ni- telikleri dolayısıyla sahip olduğu seviye birbiriyle doğrudan bağlantılı değildir. Biri çok iyi bilim adamı ama kötü bir in- san olabilir veya tersi. Buradan hareketle denilebilir ki bilge- lik öncelikle *bilginin eğitimiyle* ilgilidir, bilimle doğrudan bir bağlantısı yoktur. Bu tespitten hareketle bilgeliğin başka bir boyutu karşımıza çıkıyor: Avrupai tarz felsefe veya *felsefi bil- gelik*. Hint ve Çin toplumlarının bilgelik öğretilerini felsefe üst kavramı altında toplamak, Avrupa merkezli bir yaklaşımın ta kendisidir. Bugün kullandığımız anlamda felsefe kavramı Greklerin aydınlanma dönemine karşılık gelir ve sonrasında Avrupa’da ‘felsefe’ adı altında gelişen her şey hep bu temel üzerine bina edilir. Whitehead haklı olarak, bütün sonraki felsefeyi Platon’a düşülmüş dipnot olarak gösterir.

Ancak başka kültürlerde de benzer gelişmeler söz konu- sudur. Yakınlık, felsefe kavramından ziyade ortak bir amaç, yani *bilgelik ideali* sayesinde mümkün olabilir. Buna göre, Taoizm, Hinduizm ve Budizm gibi kadim kültürlerin bilgelik öğretileri ‘felsefe’ olarak değerlendirilebilir demek yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü bizzat felsefe, bilgeliğin pek çok yolun- dan yalnızca biridir. Gerçekten felsefe bilgeliğin özel bir şek- lidir. Bu yolun özel oluşu, bilginin buna eşlik etmesindendir; gerçi öyle bilgi ki, bu bilgi ya bizzat bilimdir ya da bilimsel bir niteliğe sahiptir.

Sokrates, hem felsefi bir yaşam tarzıyla (hayatında felse- feye vücut kazandırmakla) hem de şu veya bu bilimin değil, bilginin bilimselliğinin ilk vurgulayıcısı olarak kendinden sonrakilerin ana modelidir. Sokratik diyalog ve yöntem, yuka- rıda da belirtildiği gibi, yalın sanı ile gerçek bilgiyi birbirinden ayırt etme esasına dayanır. Bir şeyi gerçekten bilen bir kişi, buna dair sebepleri de gerekçelendirmiş bir şekilde ortaya koyabilmelidir. Temellendirilmiş bilgi ise *bilim*dir. Bu strateji ne ölçüde bilgeliğe çabalamaya hizmet ediyor diye soruldu- ğunda, cevabı Sokrates’in ana parolası verir: Erdem= bilgi.

Ancak erdem ne türden bir bilgidir? Çünkü herhangi bir konu veya sanata dair bilgi insanı mutluluğa vardıramaz. Örneğin, Sokrates öncesi doğa filozoflarının ilgilendiği türden soyut kuramsal bilgi, bireyin yaşamına uygunluğu veya katkısı söz konusu olmadığından mutluluk açısından işlevsel değildir. O zaman insanın kendine has doğasını gerçekleştirmeye yara- yan, onu *eudamonia*ya eriştiren, yani insanı iyi kılan biricik bilgi, *iyi* ve *kötü*nün ne olduğunu bize bildiren bilgidir. İşte bu Sokrates’in *phronesis* veya *sophia* adını verdiği bilgidir, yani *bilgeliktir.*53 Her şeyden önemlisi, bilgelik veya onun esasını oluşturan erdem çalışmayla, alıştırma ve talimle, sıkı bir di- siplinle kazanılabilir. Erdem böylece söylemden ziyade eyle- min konusudur. Erdemli çabanın sonucu da bilgeliğin hedefi olan esenliktir, mutluluktur. Şimdi Aristoteles’in bilgelik sı- nıflamasına daha yakından bakalım.

Yukarıda da belirtildiği gibi, mutluluk (*eudamonia*) veya insani iyiyi ‘ruhun (aklın) erdeme uygun etkinliği’54 olarak ta- nımlayan Aristoteles, bundan sonra da ruhun ‘akli olan’ ve ‘akli olmayan’ iki yönüne binaen iki temel erdem ve bunlara karşılık gelen iki farklı bilgelik türü ortaya koyar. ‘Ahlaki (ka- rakter) erdemler’e karşılık gelen ‘pratik bilgelik’ ve ‘entelektü- el (*dianoetik*) erdemler’e karşılık gelen ‘teorik bilgelik’. Bun- ları ‘yaşama bilgeliği (*phronesis)’* ve ‘felsefi bilgelik (*sophia*)’ diye de adlandırabiliriz. Her ne kadar *pratik bilgelik*55 insanın kendisi için iyi ve yararlı olan şeyleri (insanı iyi ve mutlu bir yasama vardıracak yolları bulma anlamında) doğru olarak hesap edebilmesidir. O insanın düzgün bir şekilde düşünüp

1. Bk. Versenyi, 2010, s. 138 vd.
2. Aristoteles, 1998, 1098a.
3. *Phronesis (pratik bilgelik)* bir bilim değildir, çünkü yaşam bilgesi başka türlü olması mümkün olabilen nesneler üzerinde düşünüp taşınırken, *bilim (episteme)* konu olarak kendisine başka türlü olması mümkün ol- mayan nesneleri seçer. Phronesis*, tekhne (pratik yapabilme/sanat)* de olamaz. Gerçi hem pratik bilgelik hem de sanat (*tekhne*) nesnesi başka türlü olabilecek konulara ilişkindir. Ancak *tekhne*’de yaratma ve buna uygun yetenek mevzubahis iken, *phronesis*’te eylem yani yapıp etme söz konusudur. Yaratmada amaç kendisinde değil, üretilen şeydedir. Oysa erdemli eylemin bizzat kendisi amaçtır. Krş. W. D. Ross, *Aristoteles*, çev.

A. Arslan, İstanbul 2011, s. 316 vd.

tartmasına yarayan *ahlaksal doğru görüş*56 olarak karakter er- demlerinin ana ilkesi, ölçüsü konumundadır. Keza, yaşama bilgeliğine sahip kişi (*phronimos*) aynı zamanda kendisi ve bü- tün insanlar için *en iyi* hayatın *theoria* hayatı olduğunu, en yüksek mutluluk için nihai olarak bu hayat tarzına, teorik bilgeliğe yönelmesi gerektiğini bilir.

Hakiki bilgelik *teorik* bilgeliktir (*sophia*). Teorik veya felsefi bilgelik, bilginin en tam biçimidir. O, en yüksek varlık biçim- lerinin bilgisidir ve insani iyileri (*phronesis)* tespit etmekten ziyade, en yüksek hedeflere yönelir ve ilahi, değişmez şeyleri araştırır. Felsefi bilgelik, en değerli nesnelerdeki *nous* ile bi- limsel bilginin (*episteme*) birliğidir. *Phronesis*, doğru arzuyla birlikte hakikati ararken; *sophia* gerçeğin kendisini amaçlar. *Phronesis’*e sahip olan (yani erdemi doğru kurala uygun ha- reket etme olan) kişi *sophia’*ya sahip olan kişinin düşündüğü (başka türlü olması mümkün olmayan) şeyler üzerine düşün- mez. Bu yüzden felsefi bilgelik yaşama bilgeliğinden üstün- dür ve insan için en ideal hayat tarzını (*teoria* yaşamını) içerir. Ancak her iki bilgelik biçimi de erdem üzerine bina edildiği için kendiliğinden iyidir ve bir şekilde her ikisi de insanı mut- luluğa vardıracak yolları gösterir. Kaldı ki herhangi bir ahlaki erdem (Sokratik anlamda) pratik bilgeliği, pratik bilgelik de tüm ahlaki erdemleri gerekli kılar. Pratik bilgelik en azından bize hakiki mutluluğa erişmek açısından doğru amaçları seç- tirdiğinden, insana nihai amacı olan *teoria* yaşamının yolu- nu açar. Saf seyir veya temaşayı biz ancak bizdeki ilahi yön yani aklımız sayesinde yaşayabiliriz, yalnızca o bizi sonsuz tanrısal mutluluğa eriştirebilir. Kısaca, Aristoteles’te *pratik bilgelik* (bedensel ve ruhsal bütünlüğü içindeki) insanın gün- lük hayatla, aileyle, ekonomiyle ve devletle ilgili işlerde doğru olan bilgiyi ve bunlara ilişkin insani mutluluğu; *teorik bilgelik* ezelî-ebedî ve değişmez varlıklara yönelik bilgiyi ve bunların doğurduğu sürekli mutluluğu içerir. Bu bağlamda pratik bil- gelik, bilimsel ve felsefi bir yaşam için uygun hal ve şartları var ettiğinden teorik mutluluğa tabidir. Ancak ne pratik bil-

56 Krş. B. Akarsu, 1982, s. 106.

gelik ne de özellikle teorik bilgelik doğrudan mutluluğu elde etmenin aracıdır; mutluluk bunların *işletilmesiyle*, *talimiyle* oluşan şeydir.

*Bilgelik Talimi Olarak Felsefe*

*Philo-sophos* (bilgelik-sevgisi) sözcüğü eski Grekler ve Ro- malılar için böyle bir felsefi anlayışı ortaya koyacak vurgu- ya sahipti zaten. Özellikle Platon’un eserlerinde tasvir edilen Sokrates, ilahi anlamda bir bilge değildi ama bilgeliği elde et- menin, bilgece yaşamanın ne olduğunu biliyordu. *Düşünce talimi olarak felsefe* buna göre belli bir hedefe erişmeyi dene- yen varoluş tarzının irade gücü, yani bilgeliktir. Bilgelik oldu- ğu için de insanların çoğu için erişilmez olan şeydi aslında. Felsefe, yaşam şeklinde köklü bir değişim ve dönüşüm talep eden, ruhsal ilerlemeyi konu edinen bir yöntem öneriyordu. Böylece yaşam tarzı, felsefenin hem *aracı* yani bilgeliğe eriş- mek için girişilen her tür deneme ve uğraş, hem de *amacı* yani bizzat bilgelikti.

Bilgelik, sıkça vurguladığımız gibi, yalnızca *bilgiyi* temsil etmiyor aynı zamanda yeni bir varoluş tarzına karşılık geliyor. Paradoks tam da burada karşımıza çıkıyor. Antik düşünürler bilgeliğin tüm kapsamıyla erişilmezliğinin farkında olmaları- na rağmen, ruhsal ilerlemeye çaba göstermenin gerekliliğine inanıyorlardı. İnsan bu en yüksek amaca, kendinde bilgeli- ğe, sürekli ve kalıcı olan bir durum olarak erişemese de, en azından onu belli anlarda tecrübe edebileceğini ve eylemlerini yönlendiren aşkın bir norm yapabileceğini bilir.

Bilgelik ideali, ruh sükûneti (*ataraksia*), içsel özgürlük (*autarkie*) ve kozmik bir bilinci beraberinde getiren bir yaşam şeklidir. Felsefe öncelikle kaygıya karşı bir iyileşme pratiği su- nuyor. Bu yaklaşım ilkin Platon’un öğrencisi Ksenokrates’te sonra Epiküros, Stoacılar ve Septiklerde ortaya çıkıyor. Sep- tikler de, öteki filozoflar gibi, ruhsal barışı sarsılmazlıkta ve yargıların eminliğinde aramaktaydılar.

Bilgece bir tavır olarak felsefe, bağımsızlık ve işsel özgür- lüğün kazanılabildiği bir yöntem, Ben’in yalnızca kendisine

bağımlı olduğu bir durum olarak anlaşılıyor.57 Bu motif veya bu şekilde oluşan bir bilinç Sokrates’te, Kiniklerde, dahası saf *seyre dalış* olarak Aristoteles’te, Epiküros ve Stoacılarda ba- riz bir şekilde göze çarpar. Bazen bu hale, Septiklerde olduğu gibi, her bir düşünce reddedilerek erişilir. Epikürosçuluk ve Stoacılıkta bu temel yaklaşıma, (kozmosun/evrenin bir bölü- münü oluşturan bilinç ve evrenin sonsuzluğuna yayılan Ben olarak) *kozmik bilinç* de eklenir. Antik zamandaki bilge her *an* kozmosta yaşıyor olduğunun farkındadır ve kendisiyle uyum- lu olmak zorunda olduğu evrenin akışına riayet eder.

Antik dönemde felsefe sürekli bir alıştırma olarak orta- ya konuluyor: O yaşamın her *an*’ını kontrol altında tutmayı ve her bir an’a verilen üstün değerin bilincinde olmayı, keza insana kozmosun perspektifinden bakmayı öngörüyor. Bil- gelikteki alıştırma antik etik ekollerde ve mistiklerde sıkça görebileceğimiz gibi, gerçekte kozmik boyutu şart koşuyor. Buna karşın *sıradan* insan dünya ile irtibatını yanlış kuru- yor, sınırlı olan zaman ve mekâna mahkûm oluyor; dünyayı daha fazla olduğu gibi (nasıl ise o şekilde) algılamıyor, tersine arzularını tatmin edebileceği bir araç olarak görüyor.

Bilge, manevi bir *halihazırdalık* ile tümü gözlemleyen kişi- dir. O, evrensel bir bakış açısına göre düşünür ve davranır. Öte yandan o bizzat *tüme* ait olduğuna dair bir duygu veya algıya sahiptir. Bu *kozmik bilinç* antik dönemde evrenin bi- limsel bilgisine karşın farklı bir konumu içerir. Bilimsel bilgi nesnel ve matematikseldir, buna karşın kozmik bilinç ruhsal bir alıştırmanın sonucudur. ‘Dünyanın totalitesine dalmak’58 diye Hadot’un adlandırdığı bu hal, kozmosun devasa akışı dâhilinde ve bütünün perspektifinde bireysel varlığı bilinç- lendirmeye hizmet eder.

Antik düşünürün hayat anlayışını ve yaşam tarzını belirle- yen birbiriyle bağlantılı üç temel ilişki söz konusudur: Kişinin kendiyle ilişkisi, kozmosla ilişkisi ve öteki insanlarla ilişkisi.

57 Bk. Hadot, 2005, s. 166.

58 Hadot, 2005, s. 175.

Bazı ekollerde zayıf gibi görünse de üçüncü ilişki sahası an- tik gelenekte oldukça zengin ve eğiticidir. Bir kısım modern felsefe tarihçileri antik felsefeyi bir kaçış, bir kendi içine çe- kiliş olarak görmek isterler: Platoncularda idealar sahasına yönelme, Epikürosçular ve Kiniklerde politik yaşamdan uzak- laşma, Stoacılarda ise kadere teslim olma. Hakikatte bu de- ğerlendirme Hadot’a göre iki açıdan doğru değildir: Öncelikle antik felsefe sürekli olarak belli bir grupta tatbik edilen bir felsefedir; *Fisagorcu toplulukta, Platoncu sevgide, epikürosçu dostlukta veya Stoacı ruhsal yönelimd*e olduğu gibi. Antik fel- sefe topluluk halinde bir etkinliği şart koşuyor. Bir topluluk ki bütün üyeleri ortaklaşa araştırıyorlar, karşılıklı olarak bir- birlerine yardım ediyorlar ve aralarında sıkı bir manevi bağ kuruyorlar. Öte yandan çoğu filozof, hatta Epikürosçular, devlete etki yapmaktan, toplumu dönüştürmekten, vatandaş- lara kılavuzluk etmekten geri durmamıştır. Siyasi kavrayış- lar farklı olduğundan, devleti, kralı veya sultanı etkilemeye yönelik daimi bir çaba söz konusudur. Özellikle Stoacılıkta insanlığın hizmetinde olma, doğru davranma ve toplumsal ödevler üzerine bilinçlenme çok önemlidir. Daha da önemli- si böyle bir düşünmeyi sürekli ve işlevsel kılmak için daima tetikte ve uyanık olmalıyız ve kadere rıza göstermeliyiz. İster kozmik akıl olsun ister her insanda ortak olan akıl olsun her birine yönelmiş olan bir ve aynı bilgeliktir. Doğru davranmak, insani topluluğun hizmetinde olmak ve mümkün olduğunca siyasi tutkulardan uzak durmak felsefi bir yaşamın gereğidir. Başka bir ifadeyle, felsefe üzerine bina edilmiş olan bir hayat topluma karşı içsel bir sorumluluk var eder.

Böylece felsefi yaşam tarzı bize ezber bir şekilde öğrenilmiş soyut ilkeleri şimdiki an’ın canlı hissiyatına aktarıp varoluş- sal bir bilince nasıl eriştirebileceğimizi, hayatın karşımıza çı- karttığı sorunları nasıl çözebileceğimizi gösteren bir pratiktir. Antik felsefenin insandan temel talebi kendini bizzat dönüş- türmesidir. Felsefe iyiye yönelmedir, değişimdir, düşünce ve hayat tarzında esaslı bir devrimdir. Bu bazen, Sokrates’te ol- duğu gibi, bilgenin hayatı pahasına da olsa peşinden gitmek- ten geri kalamayacağı zor bir tercihtir.

*An’ı Yaşamak ve Sade Bir Yaşam*

*Şimdiki zaman* veya *an*, yaşam tarzı olarak felsefenin mer- kezinde yer alır. Ancak *an* yalnızca felsefenin değil, bilgelik- le ilişkilendirebileceğimiz pek çok dinî ve mistik anlayışın da ağırlık noktasını oluşturur.

Antik insan bugünün insanından daha az kaygı ve kor- kulara sahip değildi. Onlar da bizim gibi, *şimdiki an*’ın sıkın- tılarından, doyumsuzluklarından, geleceğin belirsizliğinden ve kaçınılmaz olan ölümden mustariptiler. Çare olarak antik filozoflar, Epikürosçular ve Stoacılar başta olmak üzere, kay- gıdan uzaklaşmayı, iç özgürlüğe erişmeyi öneriyorlardı. İnsa- nın hedeflerini bizzat belirleyebilmesi amaçlanıyordu. Gös- terdikleri çözüm yolu insanı gelmiş ve geleceğin baskısından kurtarmayı, yalnızca şimdide yaşatmayı mümkün kılıyordu. Greklerin şimdiki an’ı, biraz sanatsal ama kesin olarak felsefi bir idealdi. O, filozoflar tarafından çaba sarf edilen bir duru- ma karşılık geliyordu, yani bilgelik durumuna. Stoacılar ile Epikürosçular arasındaki öğretisel farklara rağmen, her iki okul yaşanan an’ın tecrübe edilmesi noktasında yapısal bir benzerliğe sahiptiler.

Platon’un *bilgesi*, duyusal dünyadan sonsuz dünyaya yö- nelik daimi bir çabanın içerisindedir. Ancak bilge duyusal dünyada yaşadığı süre içinde sonsuz âlemle irtibatı ancak ideleri temaşayla, her bir an’ı seyirle kurmaktadır. Bilgenin içinde yaşadığı zaman, an’ın tecrübesi olarak herhangi bir zaman dilimi değildir, aksine zamanın ve sonsuzluğun bu- luştuğu yüceltilmiş an’dır. Şimdiki zamanın, daha doğrusu an’ın bu tarz bir kavranışı daha sonra mistiklerde ve teist varoluşçulardan Kierkegaard’da etkili olmuştur.

Stoacılıkta ve Epikürosçulukta *felsefe yapma* sürekli, asla sona ermeyen, yaşamla aynileşen ve her an yenilenmek zo- runda olan bir süreçtir. Her iki durumda bu süreç *dikkati yönlendirme* olarak tanımlanabilir. Stoacılıkta dikkat amacın saflığı, bir başka ifadeyle insani iradenin evrensel akıl veya iradeyle uyuşması üzerine yoğunlaşıyor. Epikürosçuluk dik-

kati zevke, nihai olarak varoluştan duyulan sevince yönel- tiyor. Ancak dikkatin yoğunlaşması ve hedefe erişebilmek için çok çeşitli alıştırmalar yapmak gerekir. Her şeyden önce daima değişen yeni olay ve olgular karşısında bilinçlenmeyi mümkün kılan, yaşamı anlamlandıran, vicdani keskinleşti- ren ve zamana karşı tam bir tavır aldıran, yaşam ilkesel öner- melerin derin bir tefekkürü ve içselleştirilmesi şarttır.

Gerçekte Stoacılar ve Epikürosçular *an*’ın, geçmişin olum- suz anıları tarafından karartılmasına ve belirsiz olan gelece- ğin boş beklentilerince huzursuz edilmesine fırsat vermeden *şimdiki zamanda* yaşanmasını tavsiye ediyorlar. Her iki felsefi istikamet için, içinde bulunulan an mutluluk için yeterlidir; çünkü o, bağlı olduğumuz ve bize ait olan biricik gerçekliktir. Stoacılar ve Epikürosçular her an’a büyük önem veriyorlar: Onlar için belli bir anda gerçekleşen bilgelik sonsuzlukta ge- lişen gibi tam ve yetkindir; an, sonsuz zaman diliminin sa- hip olduğu değere sahiptir. Özellikle Stoacı bilgeler için her bir an’da kozmosun totalitesi içkindir. Hem Stoacılar hem de Epikürosçular şimdiki an’ı, geçmişi ve her şeyden önce gele- ceği bir kenara atma pahasına elde ediyorlar. İki ekol de mut- luluğun yalnızca şimdiki an’da elde edileceğini, mutluluğun bir anlık görüntüsünün, daima gelişen mutlulukla aynı oldu- ğunu ve benzer şekilde mekânsal bir engel olmaksızın onun bulunabileceği veya bulunması gerektiği anlayışını taşıyorlar. Buradan hareketle her iki okul şimdiki an’ın arka planındaki kozmik akışa ve varoluşun en küçük an’ına sonsuz bir değer atfediyorlar.

Soruna genel olarak baktığımızda antik ve aynı zamanda günümüz insanını derinden sarsan manzara şudur: Zamanın baskısı insanı bunaltıyor, gelecek belirsizdir, ölüm ise bizi sü- rekli tehdit etmektedir. Bu vahim durum ancak antik felsefe- nin (kozmik olayların gerçekleştiği evren içindeki oluştan ha- reketle) çok yüksek seviyedeki bir varoluşun tam ve sonsuz bir bilincine erişme ideali kabul edilirse kavranabilir ve aşılabilir.

Bu noktada Epikürosçuluğa özel bir parantez açmak ge- rekiyor. Epikürosçuluk gerçekten klasik felsefenin canlandır-

dığı aşkınla irtibatlı yaşam tarzından oldukça farklı bir anla- yışa sahiptir. Epikürosçu yaşam tarzı *zevk*e yöneliktir, daha doğrusu zevkle dolu bir varoluşa. Ancak bu zevk kavramı asla aşırılık ve ayartıcılık özelliği içermez. O ne doyurulan arzu ve isteklerin niteliğine ne de bunların gerçekleştirildikleri zaman aralığına bağlıdır, yani zevkin niteliği doyurulan arzuların ni- teliğinde aranmaz. En iyi ve etkili zevk, bedeni acılardan ruhu da kaygılardan uzak tutan, en emin şekilde doyuma vardıran zevktir. Bu da doğal ve zorunlu olan isteklerin doyurulma- sıyla, yani doyurulmaları hayatın muhafazası için esaslı ve kaçınılmaz olanlarla kazanılır. “Acımama, üşümeme ve susa- mama: Her kim böyle bir durumdan hoşnut olur ve bu hali devam ettirirse, o mutluluk açısından Zeusla yarışabilir”. Yine, “Zeus’u mutlu kılan”, diyor Epiküros, “kendi varlığıyla ilgili sonsuz sürenin bilgisi değildir, tersine varlığının biricik olan şimdiki an’ıyla ilgili tattığı zevktir ve bu sonsuzca zevk gibi tam ve mükemmeldir. İnsan da aynen Zeus gibi ölümsüz olur, çünkü ölüm hayatın bir bölümü değildir.”59

Ancak budala insanların peşinden koştuğu zenginlik ve şöhret gibi hevesler, onları an’ı yaşamaktan alıkoyup geçmiş ve geleceğin belirsiz diyarına sürekler. Oysa saf ve etkili zevk hissi, örneğin bir açlık ve susuzluğun giderilmesinde yaşa- nılan, an’da basit bir şekilde kazanılabilir. Zevk yalnızca do- yurulan arzuların niteliğinden değil, aynı zamanda zamanın akışından da bağımsızdır. O, mükemmelleşmek için zamana ihtiyaç duymaz. Epikürosçular açısından zevk zaman kate- gorisinde yer bulmayan bir gerçeklik olarak kabul edilir. Epi- kürosçu sevincin sırrı nihayet sonsuz zevk hissini yaşamada bulunur; bu bilinçli bir şekilde oluşur ve yalnızca bir an’lıktır.

Bir yerde geçmişi hatırlama, suçluluk hissi ve kaygı bir yerde de geleceğe yönelik umut ve korku yaşanan an’ın key- fini kaçırdığından, Epikürosçular şimdiki zamanın sınırları dâhilinde kalmayı deniyorlar. Onlar, rahatlamayı öngören ve her bir olumsuzluğu gideren bir *bilgelik öğretisi* sunuyorlar. Görünüşte çok kolay ama aslında yerine getirilmesi zor olan

59 Aktaran: Hadot, 2005, s. 110.

pek çok istekte bulunuyor bu öğreti: O arzuları aklın yargısı- na tabi tutmayı ve yalnızca kesin olarak tatmin edilenlere izin vermeyi şart koşuyor. Gerçekte yaşam tarzının tam bir dönü- şümü söz konusudur ve bu dönüşümün çok önemli bir bo- yutu bizim zamana dair kavrayışımızı değiştirmekten geçiyor.

Epikürosçuların gözünde insanların ekseriyetini oluştu- ran ahmaklar, ruhsal hastalıklara duçardırlar; dizginsiz ve katıksız bir istekle para, güç ve duyusal zevk peşinden ko- şarlar. Bu tutkuların hepsinin ortak özelliği şimdiki zamanda doyurulmamalarıdır. Bu yüzden diyor Epiküros, ahmakların hayatı doyumsuzluk, şükürsüzlük ve kaygı doludur. Binae- naleyh, bizi bilge yapan da ahmak kılan da an’ı kavrama ve yaşama biçimimizdir. Epikürosçu zevkin sırrı, Epikürosçu *iç- sel huzur*, her an’ı yaşanacak en son an ama aynı zamanda ilk an’mış gibi algılamada yatıyor.

Stoacıların vurgusu, an’ın zevkini çıkarmadan çok *ruh- sal sükûnet* arayışında ortaya çıkıyor. Ancak buradaki *şimdi* belirleyici bir role sahip ve Stoacılar Epikürosçuların an’a yoğunlaşan, geçmiş ve geleceği kenara koyan talimine ge- nelde katılıyorlar. Mark Aurel, insanın yalnızca şimdiki za- mana tesir edebileceğine, geçmiş ve geleceğin insanın kendi gücü dâhilinde olmadığına, bu şekilde onlarla ilgilenmesinin âlemi ve anlamı olmadığına inanır.60 Onun şimdi’ye yoğun- laşan stratejisi özellikle huzursuzluklardan uzaklaşma ve ölüm korkusuna karşı bir savunma işlevi görür. Bu şekilde gelecekten ve geçmişten uzaklaşan ve ölüm korkusundan sıyrılan tavırlarıyla Stoacılar gerçek yaşamı şimdi’nin varlı- ğında bulurlar.

Seneca’ya göre de her doğan günü kaygısız bir şekilde bek- leyen insan (kaygısız bir şekilde çünkü o biliyor ki geçip git- miş günde o yapması gerekenleri yapmıştır ve daha fazla bek- lentisi yoktur) tam anlamıyla mutludur ve kendisinin gerçek hâkimidir. İnsan her günün akşamında, ‘Ben bugünü yaşa- dım!’ veya ‘Bugün benim hayatımın son günüdür!’ diye kendi-

60 Bk. Hadot, 2005, s. 202.

ni hesaba çekebilmelidir.61 Bu aynı zamanda kişinin kendisini hayatın bir sonu olduğuna dair bilinçli olmaya bir çağrıdır; zevk almanın sonsuz değeri şimdiki an’da var olmada ortaya çıkar. Burada yeniden *sınırlı* ile *sınırsız zaman arasındaki çe- lişki*yle karşılaşıyoruz. Bilgi sınırlı zaman içerisindedir ancak sınırsız zaman içerisinde olan şeyi kavrar. Bu yüzden bilge zamandan bağımsız olan, sürekli ve sonsuz olan doğanın ba- kış açısına sahiptir.

Orta Çağ’da zaman sorununu en fazla irdeleyen filozoflar- dan biri Augustinus’tur. Aristoteles’in mutlak (döngüsel, do- layısıyla sınırsız) zaman anlayışına karşın Augustinus izafi, ölçülebilir bir zaman anlayışı savunur.62 Augustinus, ‘Zaman nedir?’ sorusuna şöyle cevap verir:

“Zamandan söz ederken ne dediğimizin farkındayız ve bir başkası zamandan bahsettiğinde onun da ne dediğini anlıyo- ruz. Bu demektir ki, zamanın ne olduğunu sorulmazdan evvel biliyoruz, ancak zamanın ne olduğunu soran kişiye zamanı nasıl açıklayacağımız bilmiyoruz.”

Augustinus’a göre zamanın varlığından şüphe edemeyiz, geçmiş gelecek ve şimdiki zamanlar var; ancak ‘geçmiş’ za- man geçtiği için artık yoktur, ‘gelecek’ de henüz gelmediği için yoktur. Bu sorunun çözümü, geçmiş ve gelecek her ne- redeyseler orada ‘şimdiki’ zaman olarak varolmalarında ya- tıyor. Yani esas olan an’dır, ‘şimdiki zaman’dır. Dolayısıyla biz geçmiş şeylere ilişkin şimdiki zaman (*anı/hatıra*), şimdiki şeylere ilişkin şimdiki zaman (*anlık seziş*) ve gelecek şeylere ilişkin şimdiki zamandan (*beklenti*) söz edebiliriz. İnsan açı- sından zaman böylece üç zaman aralığında vardır. Yalnızca Tanrı, ilahi bir şimdiki zamandadır. Yani Tanrı’nın kendisi için zaman diye bir şey yoktur, o her şeyi kendi sabit ve eze-

1. Krş. Hadot, 2005, 111; ayrıca bk. Hadot, 2011, s. 190. Aslında, “Hiç ölmeyece- ğini zanneden kişi gibi (dünya için) çalış, yarın öleceğinden korkan kimse gibi de (dünyaya bağlanmaktan) kaçın!” hadisiyle dile getirilen İslami anlayış da, ölüm ve yaşam karşısındaki bu kuşatıcı tavrı formüle etmektedir.
2. Aristoteles ve Augustinus’ta zaman kavramı için bk. T. Kabadayı, “Eski- çağda ve Ortaçağda Başlıca Zaman Öğretileri”, FLSF, sayı: 3/2007 Ba- har, s. 155-66.

li ebedi olan ‘şimdisi’ içinde kavrar. Keza bütün zamanları Tanrı yaratmıştır, bu yüzden zaman çizgisel ve sonlu olarak kabul edilmelidir.

An’ı algılamaya yönelik Antik Çağ’ın belli başlı etik okul- larının tavrını genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, konu- nun Orta Çağ’da İslam dünyasında tasavvufi düşünce gelene- ği içerinde erişmiş olduğu duruma kısaca değinmek istiyoruz.

Klasik İslam mistisizminin esasını panteizmden ziyade *pan-enteizm*63 diye adlandırabileceğimiz, bütün varlığı kendin- de toplayan, ezelî, ebedî ve yaratıcı olan yalnızca bir ‘Allah’, ‘Hak’ yahut ‘Kadir-i Mutlak’ inancı oluşturur. Buna göre, Al- lah hariç bütün varlıklar gerçek veya kalıcı değildir. *Zaman* dediğimiz şey de, olayların peşi peşine gelmesinden, daha doğrusu yalnızca zihinde var olan an’ların birbirini takip etmesinden kaynaklanan bir yanılsama, bir soyutlamadır. Hakiki zaman, ‘Mutlak Zaman’ veya ‘An’ı Daim’dir. Ezel ve ebed onda birleşir. Bütün varlıklar her an doğmakta ve yine her an, an’ı daim üzerinden Mutlak Varlık’la birleşmektedir. Bu bakımdan zaman her noktası bir başlangıç ve son olarak kabul edilen bir daireye benzetilir. Mutlak Zaman’a erişmek için geçici ve aldatıcı olan zaman ve mekandan, Mevlânâ’nın tabiriyle, ‘Varlık Âlemi’nden kurtularak, ‘Yokluk Âlemi’ne, ‘Huzur’u Daim’e geçiş yapmak gerekir.64

Mevlânâ’ya göre arif ve hikmet sahibi insan âlemde bulu- nan her şeyin her an değişim içinde olduğunu, bütün âlemin her an var olup her an yok olduğunu bilir. *Mesnev*i’de bu yaklaşım şöyle dile getirilir:

*Demek ki senin için her an ölüm ve geri […] dönüş var. Mustafa: ‘Dünya bir andır’ buyurdu.*

*Bizim düşüncemiz havada O’ndan bir oktur. Havada nasıl durur? [Yine] Allah’a gelir.*

1. *Panteizm* ile *pan-enteizm* arasındaki benzer ve farklı yönleri karşılaştır- mak için bk. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 179–200.
2. Kadim toplumların zaman algısı için bk. A. E. Uysal, “Bazı Eski Edebi- yatlarda Zaman Telâkkileri”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII, 1-2, s. 190-1.

*Dünya her solukta yenilenir, bizse durur[gibi görünmesi] yüzünden bu yenilenmeden habersiziz.*

*Ömür ırmak gibi yeniden yeniye [akıp] gelir. [Ama] bedende bir sü- reklilik gösterir.*

*O, elinde hızla salladığın [sopanın] kıvılcımı gibidir; hızdan dolayı sürekli bir şekle sahiptir.*

*Ateşli sopayı uygun bir şekilde sallarsan, ateş göze upuzun [bir çizgi gibi] görünür.*

*Bu sürenin uzun oluşu [Allah’ın] yaratışının hızındandır.*65

Ahmet E. Uysal, “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Misti- sizminde Zaman Düşüncesi”66 adlı makalesinde Mevlânâ’nın burada, genel kabul gören ‘Dairevi Zaman’ anlayışından fark- lı bir zaman anlayışı ortaya koyduğunu söylüyor. Her şeyi içi- ne alan ‘Zaman Çemberi’ bir noktada başlayıp tekrar o nok- taya dönmesine karşılık, Mevlânâ’nın tasvir etmeye çalıştığı zaman anlayışında bütün âlem, âlemdeki her varlık belli bir an için vardır ve bu an içinde birlik, çokluk olarak ve çoklukta birlik olarak kendini gösterir. Bu yaratma ve yoketme işi hızlı ve sürekli olduğundan biz her şeyi (resimlerin hızlı bir şekilde birbirini takip ettiği sinema filminde olduğu gibi) devamlı gö- rürüz. Mevlânâ *Mesnev*i’nin bir başka yerinde şimdiki zama- nın önemini şu etkili sözlerle ortaya koyar:

*ey arkadaş, sufi vaktin oğludur; yarın deyip durmak yol şartından değildir.67*

Mevlânâ, bilgenin an’ın bilincine varan ve onu en iyi şe- kilde değerlendiren kişi olduğunu, insani varoluşun hakiki yönüne gönderme yaparak şöyle seslendirir:

*Yaşadığın zamanın fırsatını elden kaçırmadınsa vaktin adamı da, genci de, yaşlısı da sensin.68*

Bir bakıma insanı bilge veya sıradan bir kişi kılan şey an’a yüklediği anlamdır. Mevlânâ’yı geçici an ve mekân’ın üzerine yükselten ‘aşk’tır. O, aşkla sıyrılır bütün dünya sebeplerin- den, aşk öğretir ona bu dünyanın gerçek olmadığını. Aşkta

1. Mevlânâ, *Mesnevî,* çev. H Kırlangıç, Konya 2007, Cilt I, 1143–1149.
2. A. E. Uysal, “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Dü- şüncesi”, *dergiler.ankara. edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf* .
3. Mevlânâ, *Mesnevî,* I, 133.
4. Mevlânâ, *Rubâîler,* II, çev. M. N. Gencosman, Ankara 1971, s. 132.

kaybolur zaman ve mekân ve aşkta yakalanır *gerçek an*. Kısa- ca aşk, sevgi ve mutluluğun tümüyle hissedildiği an’dır.

Türk mutasavvıflarının duyusal olarak algıladığımız geçici zaman ile mutlak zaman (An’ı Daim) arasında yaptığı ayrıma, Gölpınarlı’nın, *Melâmi edebiyatı Metinleri I*69 adlı eserinde ak- tardığı ve Abdulkadir Belhi’ye ait olduğu düşünülen bir şiirde şöyle vurgu yapılır:

*Kime kimfeyz erer ol feyz eriştir An-i dâimden Zamanın bâtınıdır An-ı dâimden eder iksa*

*Bu çerh dolabı hem ol An-i daim üzre devreyler Ki her devrinde bin suret ile zahir olur a’zâ Kamu eşyaya hakim An-i daimdir Zaman içre Ki her mazharda zahir An-i daim sırrıdır cana erer feyzi vucud insana daim An-i daimden*

Geçmiş ve geleceğin yanında an veya halin de hakkıyla de- ğerlendirilmedikten sonra ziyan olacağını söyleyen Erzurum- lu İbrahim Hakkı, bu görüşünü *Tevzifname*70 adlı şiirinin bir bölümünde şu şekilde mısralara döker:

*Maziye göçüp gitme Müstakbele hem dalma Kâl ile dahî olma Mevlâ görelim neyler Neylerse güzel eyler.*

Goethe’nin Zelter’e yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, an- tik sanat ve yaşam tarzının karakteristiği, şimdiki an’da ya- şama yeteneğinde ve buna dair bilgiye sahip olmanın gerekli- liğine yaptığı vurguda aranmalıdır. Goethe böylesi bir zaman algısını ‘sağlıklı an’ olarak nitelendirir.71 İnsan teknolojik ge- lişme ve özgürleşmeye paralel olarak modern yaşamdan daha rahat ve huzurlu bir kullanımı umabilir ama maalesef bu mümkün olmuyor. Tam tersine modern insan *şimdi*’de daha az yaşıyor.

1. A. Gölpınarlı, *Melâmi edebiyatı Metinleri I,* İstanbul 1932; aktaran: A. E. Uysal, “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşünce- si”, *dergiler.ankara. edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf* .
2. S. Ateş, *İslam Tasavvufu*, İstanbul 1992, s. 154. 71 Hadot, 2005, s. 104.

Günümüz insanının şimdi’de kaybolması, antik düşü- nürler veya mistiklerin başardığı anlamda ‘an’ı yaşama sanatı’ndan mahrum olmalarından kaynaklanıyor biraz da. Aynı şey dil ve iletişimde de söz konusudur. İnsanlar ken- di aralarında oluşturdukları iletişimde bile şimdi’de yaşamı- yorlar. Gözler daha ziyade geleceğe dair planlar ve mümkün sonuçlar üzerine yoğunlaşıyor. Dil sahasında bu, *işaret* ile *anlam* arasındaki ilişkide kendini gösterir. Konuşma genelde bir şey üzerine konuşma olarak yapılır. Ancak üzerine konu- şulan şey bizzat dilde değildir.72 Var olma çabasında şimdiki zamanın öteki zaman dilimlerine karşın bir önceliği vardır. Bu önceliği göz önünde bulundurmadan varoluşumuzu ye- terince gerçekleştiremeyiz. Bu yolda yetkinleşme çabası da bilgelik dediğimiz erdemin ta kendisidir.

*Sade Bir Yaşam*73

Aslında, farklı yönleriyle hayatın uyumlu birliğinin ölçütü- nü oluşturan *felsefi* yaşam tarzı *basit* bir yaşam idealinin de ana ilkelerini içerir. Fakat burada basit sözcüğünden neyin kastedildiğinin açık bir şekilde ortaya konulması ve onun uy- gulanabilirlik boyutunun gösterilmesi gerekir.

‘Sade’, ‘basit’ sözcüğü, çoğu yabancı dilde olduğu gibi, Türkçede de çift anlamlı bir kullanıma sahiptir. O ilk anla- mıyla sıradan, bayağı, önemsiz, öteki yönüyle ise sade, yalın, gösterişsiz, kendi kendine yeter, erdemli bir yaşama karşılık gelir. Buradan yaşam tarzı olarak ilki sıradan, *dışsal* basit bir yaşama, öteki ise dışsal basit yaşamın dayanağı olan *insanın* tümüyle kendine özgü olan *içselliğine* işaret eder. Ancak çoğu zaman *basit bir insan* hem sade yaşayan hem de biraz saf veya zavallı olan insanı niteler.

Basit yaşamak, mütevazı ve tasarruflu yaşamak, fazla para harcamamak, fazla mal mülke ihtiyaç duymadan ha-

72 Bk. Böhme, 1994, s. 204.

1. Bu alt başlık büyük ölçüde *Ilgaz Felsefe Günleri Ulusal Sempozyumu’*nda (5 Kasım 2010) tarafımızdan sunulan ve *Yaşayan Felsefe* (der. Ö. Boz- kurt) adıyla sempozyum bildirileri kitabında yayımlanan “Bilgeye Hergün Bayram” adlı tebliğden faydalanılarak oluşturulmuştur.

yatını idame ettirmek demektir. Bazıları ondan doğayla iç içe olmayı, kırsal yaşamı, sağlıklı ve doğal beslenmeyi anlarken, bazıları insanı kendine yabancılaştıran telefon, televizyon, otomobil gibi araç ve gereçten uzak durmayı anlar. Keza basit yaşam çoğu zaman karmaşıklığın, çokluğun, lüks ve zengin- liğin karşıtıdır. Yine o teknik ve medeniyetin karşısında doğal ve asli olanı temsil eder.

Felsefi ve dinî metinlere bakıldığında *sıradan dışsal yaşa- m*ın ön planda olduğu fark edilir. Basit bir yaşam bu anlamda her zaman sade, alçakgönüllü, lüks ve gösterişten uzak bir yaşam olarak anlaşılır. Bunun zengin olmaktan ziyade fakir- liğe daha yakın durduğu görülür. Fakirlerin basit yaşamı pek çok tehlike ve huzursuzluktan uzak, kişinin yetilerini verimli bir şekilde kullanmayı mümkün kılan bir sadeliktedir. Fazla şey istemeden, ihtiyaçlarını sınırlandırarak yaşamasını öğre- nen kişi, sade bir yaşam tarzını sürdürmeyi mümkün kılan bir doğaya kavuşur. Buna karşın, mistik bir yaklaşımla, zen- ginlerin yaşamının varlıktan ötürü sıkıntı verici, pek çok der- de gebe, çoğu zaman ayartıcı ve kötülüklere zemin teşkil ettiği düşünülür. Ayrıca zenginlik, insanın yalın zevkine hitap eden ihtiyaçlarını yüceltir ve çeşitlendirir.

Basit yaşamın adeta önkoşulu sayılan *kanaatkârlık* İlk Çağ’dan beri bütün kültür ve inanç çevrelerinde hâkim bir kavramdır. Bu bağlamda ‘Nasıl bir yaşam?’ sorusuna an- tik etik ekoller, başta Sokratesçi Okullar, Epikürosçular ve Stoacılar olmak üzere, ‘sade’, ‘doğaya uygun’ bir yaşam diye cevap verdiler. Diyojen’in, Büyük İskender’i, sade yaşantı- sına halel getirmemesi konusunda uyarması manidardır. Keza sıkça kaba zevkçilikle suçlanan Epiküros bile *yaşamın tadını çıkarmayı*, bedeni acılardan ruhu da gereksiz duygu ve korkulardan uzak tutmaya bağlar. O, kaba zevklerin pe- şine düşmeyi, aşırılığı ve ölçüsüzlüğü yaşamın gayesi olan mutluluğun önündeki en büyük engeller olarak görür. İs- tek ve arzularını susturabilen kişi dünyevi güçler tarafından baskı altına alınamaz. İhtiyaçlarını sınırlandırmayı öğrenen kişi kimseye bağımlı olmadan az şeyle mutlu olmasını bilir.

Yani kanaatkârlık bizi gerçek özgürlük ve ruh dinginliğine eriştirir.

Basit bir yaşam *dini*, *manevi yaşam*ın da idealidir çoğu kez. Dindarlar, fakirlik ve belli ölçüde açlığın kendileri için vazge- çilmez yaşam kuralı olduğuna inanırlar. En azından bu hal dindarlığın, erdemliliğin göstergesi olarak kabul edilir. Keza fakirlik, ahlaklı ve erdemli kalabilmenin de ön şartıdır. Ha- kikaten bütün dinî ve mistik akımlarda basit yaşam tarzının yüceltildiğine tanıklık ederiz. Hint fakirlerinden Müslüman mistik ve sufilere, Hristiyan keşişlerinden Yeni Çağ’daki sos- yalist komünlere kadar, doğru bir yaşamın ölçüsüdür *sadelik* ve *kanaatkârlık*. İslam Peygamberi ve onu takip eden dört ha- life döneminde hem bireysel bazda hem de devlet yönetiminde sade bir yaşamı temele alan bir yönetim anlayışı ve dünya gö- rüşü hâkim olmuştur. Ancak Emevilerle birlikte İslam toplu- munda, İbn Haldun’un tabiriyle, dünyayı ve lüksü önceleyen ‘devlet’ ve yönetim tarzı tercih edilmeye başlanmıştır.74

Pek çok tarikat ve manastır basitliği kendi topluluklarına girmenin ön şartı olarak kabul etmiştir. 18. ve 19. yüzyıllar- daki sosyalist komünler basitliği kendi ideolojilerinin simgesi haline getirmişlerdir. Gerek İlk Çağ’da gerekse günümüzde pek çok toplum vardır ki, bütün üyelerine zorunlu olarak basit bir yaşam tarzını dikte etmişlerdir. Platon’dan Geor- ge Orwell’a bir kısım hayalî toplum tasarımlarından, Antik Sparta, Prusya, Küba ve Çin’e değin gerçek devlet ve toplum sistemlerine kadar basit bir yaşam tarzı idealize edilmiş ve uygulamaya konulmak istenmiştir.

Doğa ile medeniyet arasındaki gerilim, özellikle Fransız devrimi ve on dokuzuncu asırdaki endüstrileşmeye tepki olarak, kırsal yaşama olan özlemi artırmıştır. Rousseau’nun “Doğaya dön!” çağrısı Yeni Çağ’da basit yaşamın parolası ol- muştur. Edebiyat ve sanat eserleri de bu dönemde sürekli olarak şehir ile köy/kır yaşamı arsındaki farklılığı vurgula-

1. Bk. L. Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun’da İdeal ve Reel Siyaset*, Ankara 2009.

mıştır. Örneğin *Robinson Cruse* doğayla iç içe ama doğaya hükmedebilen güçlü bir insan figürü çizer. Olayın günümüze yansıyan güncel siyaset ağırlıklı boyutu çevrebilimi (ekoloji) sahasındadır. Yeni bir *ekolojik ahlak* ile birlikte basit yaşam yeni bir yaşam felsefesinin parolası olmuştur.

Sade yaşamla tümüyle kendini toplumdan soyutlayan münzevi bir yaşam tarzını birbirine karıştırmamak gerekir. Özellikle bazı mistik ekollerde aşırı çileci tavırlar veya katı bir perhizle kendini gösteren bu anlayışın sadelikten sapmayı da beraberinde getirdiği aşikârdır. Doğrusu böylesi bir yaşam tarzı ne bireye huzur getirir ne de toplumsal yaşama artı bir değer katar. Bu yüzden sade yaşam şekli toplumsal boyutu dikkate almak, onunla uyum içinde olmak zorundadır. *Ölçü- lülük* ve *orta yol* olarak sade yaşam şehir ve köy hayatı, sa- nayileşme ile çevre kirliliği arasında doğru tercihler yapmayı gerektirir.

Örnek bir sade yaşamın izleri kendi kültürümüzde ziya- desiyle görülebilir. Özellikle 12. ve 14. yüzyıllar arasında, Anadolu’da siyasi, iktisadi ve sosyal şartların katlanılamaz olduğu bir dönemde yaşayan Ahmet Yesevî, Hacı Bektaşi Veli, Yunus Emre ve Mevlânâ Celaleddin gibi bilge erenler *umut- suzluğa*, *hoşgörüsüzlüğe* ve her tür *kötülüğe* karşı mücadele etmişlerdir. Ağırlıklı olarak *tasavvufi* bir gelenek içinde yeti- şen bu bilgeler, sade bir yaşam tarzı olarak pratiğe aktarılmış bir dünya görüşünü toplumda hâkim kılmanın uğraşı içinde olmuşlardır.

Felsefenin kuramları felsefi bir yaşama hizmet etmeli ve basit bir şekilde pratiğe uyarlanabilmeli ki *yaşayan* bir *fel- sefe*den söz edebilelim. Antik dönemin öğretileri kısa ve he- men kavranacak bir öze sahip olduklarından güçlü bir fiziksel etkiye veya dönüşüme yol açabiliyorlardı. *Felsefi söylem* de, bütün gerçekliğin yaratıcı ve sistematik bir açıklamasını orta- ya koymaktan ziyade, *ruhsal dönüşüm*ü başlatacak bir etkiyi oluşturacak yapıda olmalıdır. Bilgece dile getirilmiş kısa ve özlü cümleler sıkça etkili formüller içerisinde en önemli ve pratik tesirli öğretileri içerirler. Bunlar aslında insanın haya-

tını idame etmek zorunda olduğu yaşam alanının ana çerçe- vesini çizerler.

Bilgeliğe çabalama, erişilir olup olmadığı tartışmalarından bağımsız olarak, bilgeliğin geliştirilebilir veya geliştirilmesi ge- reken bir erdem olduğu kabulüne dayanır. Antik etik okulla- rın kuram ve uygulamalarını ağırlıklı olarak bu istikamette anlamalıyız. Onları farklı ve bu denli önemli kılan da bu özel- likleridir. Disipliner açıdan meseleye baktığımızda *ahlak fel- sefesi* için *yaşanabilir* bir *bilgeliğin* imkânı ve formüle edilmesi önemli ve öncelikli konulardan biri olsa da, bu yolda o kendi başına yeterli değildir. Keza, bilgeliğin geliştirilmesi resmi ku- rumlardaki *ahlak eğitimi*nin de hedefleri arasındadır, ancak bu amacın bilgi aktarımından öteye gidemeyen ve müfredatın katı kuralları arasında bocalayan eğitim sisteminin harcı ol- madığı da aşikârdır. Öte yandan bilgelik eğitiminde veya daha doğru bir tabirle taliminde *dinî ve mistik* ekoller kayda değer bir başarıya sahip olmuşlardır; her ne kadar bilgelik sırf bu sahalara terk edilecek bir uğraş olmasa da. O ancak içeriğine uygun şekilde başta *felsefe* olmak üzere bütün bilme ve buna paralel olarak eylem pratiklerini konu edinen disiplinlerin or- tak katkısıyla geliştirilebilir ve günümüz toplumlarında uygu- lanabilir bir rol model olarak ortaya konulabilir.

**kAYNAkÇA**

Akarsu, B., *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982. Aristoteles, *Nikomakhos’a etik*, çev. S. Babur, Ayraç Yayınları, An-

kara 1998.

*Metafizik*, (übers. V. H. Bonitz), Reinbek bei Hamburg 1976.

Arslan, A., *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007.

Ateş, S., *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992. Aydın, S. M., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.

Bal, H., *Bilginin Felsefesi ve Sosyolojik Boyutları*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2004.

Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, çev. H. Arslan, Vadi Yayınla- rı, Ankara 1995.

Baudouin, J., *Karl Popper*, çev. B. Gözkan, İletişim Yayınları, İstan- bul 1993.

Baumgarntner, H.M./Höffe, O,: “Zur Funktion der Philosophie”, in:

*Was ist Philosophie?* (hrsg. K. Salamun), Tübingen 1980.

Böhme, G., *einführung in die Philosophie,* Suhrkamp Verlag, Frank- furt am Main 1994.

Brugger, W., *Philosophisches Wörterbuch*, 13. Auflage, Freiburg 1967. Brune, J. P., “Bildung nach Sokrates: Das Paradigma des Sokratisc- hen Gesprächs”, in: Karl-Otto Apel: Holger Burckhart (Hrsg.):

*Das Prinzip Mitverantwortung. Würzburg*, Königshausen & Ne- umann, 2001, s. 271–298.

Bubner, R., “Was kann, soll und darf Philosophie?”, in: Wozu Philo- sophie? (hrsg. H. Lübbe), Berlin/New York 1978.

Chaney, D., *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk, Dost Kitabevi Yayın- ları, İstanbul 1999.

Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, İstanbul 2010. Copleston, F., *Felsefe Tarihi –Platon,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayıne-

vi, İstanbul, 1995.

Çilingir, L., *Niçin Felsefe?*, Elis Yayınları, Ankara 2007.

*Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009.

“Ahlaki Temellendirme”, *Felsefe Ansiklopedisi*, A. Cevizci (ed.), Etik Yayınları, İstanbul 2003.

*Fârâbî ve İbn Haldun’da İdeal ve Reel Siyaset*, Araştırma Ya- yınları, Ankara 2009.

“Bilgeye Hergün Bayram”, *Yaşayan Felsefe*, Ömer Bozkurt (der.), Otto Yayınları, Ankara 2011.

“Bilim Felsefesi”, *Bilimin Doğası ve eğitimi*, Ankara 2013.

Çüçen, A. K., *Mantık*, Asa Yayınları, Bursa 1999.

*Bilgi Felsefesi*, Asa Yayınları Bursa 2001.

Demir, Ö., *Bilim Felsefesi*, Vadi Yayınları, Ankara 2000.

Dempe, H., *Philosophie als Lebnesform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens*, Hrsg. Frieder Lötzsch, Lit Verlag, Berlin 2006.

Funke, G., *Beantwortung der Frage, welchen Gegenstand die Philosop- hie habe oder ob sie gegenstandlos sei* (Mainzer Universitaets- Reden 26), Mainz 1966.

Geldsetzer, L., *Metaphysik*, *Teil I einleitung, Antike Metaphysik*, Düs- seldorf 2008.

Gökberk, M., , Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

Gölpınarlı, A., *Melâmi edebiyatı Metinleri I,* Remzi Kitaphanesi, İs- tanbul 1932.

Habermas, J., *erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968.

Hadot, P., *Philosophie als Lebensform*. *Antike und Moderne exerzitien der Weisheit*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2005.

*İlkçağ Felsefesi Nedir?*, Dost Kitabevi, Ankara 2011.

Heidegger, M., *Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Den- kens*, in: Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, s. 61-80.

Heisenberg, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955,

s. 21, aus: H. Noack, *Allgemeine einführung in die Philosophie,*

Darmstadt 1972, s. 110.

Hızır, N., *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1976. Hiriyana, M., *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi

Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Holzey, H*.* (Hrsg.), *Gewissen*?, Basel/Stuttgart 1975.

Honneth, A., *Wozu Philosophie? Antworten des 20. Jahrhunderts in der Diskussion*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 47. Jahrgang 1999, Heft 3, s. 479-490.

Horkheimer, M., *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, aus gew. Essayys, Frankfurt/M 1968.

Horster, D., *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*. Opla- den: Leske und Budrich, 1994

Izutsu, T., *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

Kabadayı, T., *Bilim Felsefesine Giriş*, Adnan Menderes Ün. Yayınları, Aydın 2009.

Kabadayı, T. “Eskiçağda ve Ortaçağda Başlıca Zaman Öğretileri”,

*FLSF*, sayı: 3/2007 Bahar, s. 155-66.

Kambartel, F., “Was ist und soll Philosophie?”, *Konstanzer Universi- taetsreden* (hrsg. v. G. Hess), Konstanz 1974.

Kant, I., *Arı Usun eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstan- bul 2010.

*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi, Türki- ye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2002.

Kaynakça 199

Kranz, W., *Antik Felsefe*, çev. S. Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.

*Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar,* çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.

Krings, H., Baumgartner, H. M., Wild, C. (Hrsg.), *Handbuch philosop- hische Grundbegriffe*, München 1973.

Kuhn, T. S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş, Alan Yayıncı- lık, İstanbul 1995.

Kutschera, F., *Grundlagen der ethik,* Berlin/New York 1982. Lakatos, I., “Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Meto-

dolojisi”, I. Lakatos ve A. Musgrave (ed.), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin eleştirisi*, Paradigma Yayın- ları, İstanbul 1982.

Lenk, H., *Philosophie als Fokus und Forum*, in: Wozu Philosophie? (hrsg. H. Lübbe), Berlin/New York 1978.

Liebsch, B., *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit - Differenz – Ge- walt*, Akademie Verlag, Berlin 2001.

Lübbe, H., *Wozu Philosophie? Aspekte einer aergerlichen Frage*, in: Wozu Philosophie? (hrsg. H. Lübbe), Berlin/New York 1978. ss. 127-148.

Mengüşoğlu, T., *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 31983. Mevlânâ, *Mesnevî,* I*,* 1143-1149, çev. H. Kırlangıç, Konya Kültür Ya-

yınları, Konya 2007.

*Rubâîler,* II, çev. M. N. Gencosman, Kültür Bakanlığı Yayınla- rı, Ankara 1971.

Nagel, T., *Was bedeudet das alles? eine ganz kurze einführung in die Philosophie*, Stuttgart 2012.

Nelson, L., *Die sokratische Methode*, Verlag Weber, Zucht & Co, Kas- sel 1996.

Noack, H., *Allgemeine einführung in die Philosophie*, Darmstadt 1972. Oelmüller, W. (Hrsg.), *Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn/

München/Wien/Zürich 1988, s. 79-93, 169-171.

Orman, E., *Bilgi Felsefesi Ders Notları (Açık Öğretim)*, İstanbul 2012. Ömerustaoğlu, A., *Bilgi Kuramı. Karl Popper’in eleştirel Akılcılığı Üze-*

*rine*, Araştırma Yayınları, Ankara 2004.

Öner, N.: *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1982.

Özlem, D., *Mantık*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.

*Bilim Felsefesi Ders Notları*, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2003.

Pieper, A., *etiğe Giriş*, çev. V. Atayman/G. Sezer, İstanbul 1999. Platon, *Theaitetos*, MEB Yayınları, İstanbul 1997.

*Devlet*, çev. S. Eyüboğlu/M. A. Cimgöz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

*Phaidros,* çev. H. Akverdi, MEB Yayınları, İstanbul 1997.

Popper, K., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, YKY Yayınları, İstanbul 2003.

Reichenbach, H., *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. C. Yıldırım, Bilgi Yayınları, İstanbul 1993.

Reicher, M. E, *einführung in die Ontologie*, Manuskript zur Vorle- sung, Graz 2004.

Ricken, F*, Allgemeine ethik*, Stuttgart 1989.

Riedel, M. (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. 1. Geschichte, Probleme, Aufgaben. Freiburg 1972, Bd. 2. Re- zeption, Argumentation, Diskussion. Freiburg 1974, 1972-4.

Ross, W. D., *Aristoteles*, çev. A. Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011.

Saccio, D. S., *Felsefeye Giriş. Hikmetin Yapıtaşları*, çev. K. K. Kara- taş, Kaknus Yayınları, İstanbul 2010.

Schrey, H-H, *einführung in die ethik*, Darmstadt 1977.

Shen, V., “Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum” (çev. B. Tatar),

*Bilimname,* Sayı VI, 2004/3, ss. 51-73.

Spinoza, *etika,* çev. H. Z. Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, tarihsiz. Steinfath, H., “Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis”,

in: *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/M 1998.

Störig, H. J., *Dünya Felsefe Tarihi*, çev. N. Epçeli, Say Yayınları, İs- tanbul 2011.

Ströker, E., *Bilim Kuramına Giriş*, Ara Yayınları, İstanbul 1990. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, (Marietti) 3 Bde., lat./deut.

(1952-1962).

Uysal, A. E., “Bazı Eski Edebiyatlarda Zaman Telâkkileri”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII, 1-2.

“Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Dü- şüncesi”, *dergiler.ankara. edu.tr/dergiler/26/1038/12532. pdf*.

Versenyi, L., *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. A. Cevizci, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010.

Wolf, U., *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984. Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

Yu-Lan, Fung, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. F. Aydın, İstanbul Bilgi Üni- versitesi Yayınları, İstanbul 2009.

**DİZİN**

**A**

A peiron 42

Adorno 26

Ahlak yasası 155

Ahlaki iyi 156

Ahlaki temellendirme 154

Ahlaklılık 156

Ahmet Yesevî 194

Akademik 21; felsefe 22 Akıl çelici iddialar 58 Akılcılık (rasyonalizm) 121

Albertus Magnus 56

Algısal olgular 118

Alman idealizmi 107

An’ı Daim 188

An’ı yaşama sanatı 191 Anaksagoras 43, 110, 155

Anaksimandros 14, 42, 44

Anaksimenes 14, 44

Anaksogoras 53

Andronikos 35

Anlamlılık 66

Anselmus 89

Antipati 52

Apologie 21

Apsu 40

Aquinolu Thomas 56

Aristoteles 13, 15, 18, 21, 35,

39, 40, 41, 45, 50, 55, 57,

84, 120, 122, 155, 163,

165, 167, 179, 181

Aristotelesçilik 90

Arke-araştırması 40

Arşimet 117

Aşkın Arke 42

Ateizm 39

Atomculuk 52

Augustinus 87, 89

Aurel 186

Aydınlanma 19, 48

Ayer 123

**B**

Bacon 156

Bağımsızlık 160 Basit bir yaşam 191 Baumgarten 58

Baumgartner 27, 28

Belirsiz olan 43

Bergson 61, 75, 170, 171

Berkeley 98, 121

Betimsel (*deskriptif*) etik 158 Bilge 14

Bilgeliğe çabalama 159

Bilgelik 10, 11, 15, 17, 53, 80,

131, 133, 172, 180, 195;

ideali 180; öğretisi 133, 185; uğraşı olarak felsefe 9

Bilgiye çabalama 159

Bilim teorisi 27

Bilimlerin bilimi 15

Bilimlerin eleştirisi 28

Bilimsel bilgi 66, 110

Bilimsel devrim 119

Bilimsel yasa 118

Bireycilik 52

Bireysel ruh 55

Bireysellik 33

Birincil nitelikler 97

Boşluk 46

Böhme 11

Budha 174, 175

Budizm 174, 177

Büyük kozmos 53

**C-Ç**

Carnap 122

Chaney 160

Chrysippos 171

Cicero 135

Comte 60, 126

Çıkarımsal olgular 118

Çıkarış 82

Çin bilgeliği 175

Çin Budizmi 175

Çüçen 108

**D**

Dairevi Zaman 189

Dasein 62

Decartes 115

Demir 131

Demokritos 41, 45, 47, 51, 110

Dempe 166

Deneyci-Akılcılık 74

Deneycilik (empirizm) 121

Descartes 25, 48, 57, 71, 75, 92,

94, 96, 170, 171, 172

Determinizm 39

Devlet 21

Dewey 78

Dikkati yönlendirme 183

Dinginlik 160

Dinî bilgi 66, 110

Dinî, manevi yaşam 193 Diyalektik 22, 24

Dogmatikler 68, 72

Dogmatizm 69

Doğa filozofları 41, 44, 78, 79

Doğa yasası 155

Doğal haklar 54

Doğal tarih 57

Doğaya uygun yaşama 53 Doğru bilgi 82

Doğru inanç 173

Doğrulama ilkesi 121

Doğrulamacılık 120

Doğrulanabilirlik 123

Doğrulanabilirlik ilkesi 126

Doğruluğun ölçütü 66

Doğruluk 66

Doğuş-ölüm zinciri 175

Dörtlü-bilimler 55

Duhem 128

Duyu ideleri 96

Düalizm 39

Dünya vatandaşlığı 54

Dünya-bilgeliği 133

Dünya-da olma 62

Dünyanın totalitesine dalmak 181

Düşünce 11; erdemleri 168 Düşünce talimi olarak felsefe 180

**E**

Ebelik sanatı 21

Eckhart 170

Egzistanz 62

Eklektik 53

Ekolojik ahlak 194

Elea Okulu 44, 80

Eleştirel 11

Eleştirel akılcılık 122

Eleştiri (kritik) 20

Eleştiricilik (Kritisizm) 102

Empedokles 41

Empirizm (Deneycilik) 72, 73

Entelekheia 86

Epiküros 52, 156, 171, 181

Epikürosçu dostluk 182 Epikürosçu yaşam tarzı 185 Epikürosçular 156, 163, 182

Epikürosçuluk 51, 181

Erigena 88

Erzurumlu İbrahim Hakkı 190 Esoterik 35

Eşitlik 33

Ethik 7

Etik entelektüalizm 48

Etik özgürlük 52

*eudamonia* 178

Evrensel bilgelik 173

Evrensel Ruh 55

**F**

Fârâbî 22, 39, 90, 91

Felsefe eğitimi 20

Felsefe yapma 8, 9, 11, 21, 183

Felsefenin Sonu 26

Felsefi bilgelik (sophia) 133, 134,

177, 178

Felsefi bilgi 66

Felsefi söylem 164, 194

Felsefi yaşam tarzı 160, 161,

163, 191

Fenomen 41, 62

Fenomenal arke 41

Feyerabend 28, 127

Fichte 105, 170

Fisagorcu topluluk 182

Funke 29

**G**

Galile 129

Gazâlî 70, 75, 91, 154

Geçerlilik 67

Geldsetzer 35

Genel bilgelik 133

Genesis 51

George Orwell 193

Gerçek an 190

Gerekçelendirme 19, 155

Gerekircilik 54

Geriye gidiş (*regressus in infini- tum*) 116

Gneosoloji 58

Goethe 190

Gorgias 71, 81

Gödel 122

Gündelik bilgi 66, 109

**H**

Habermas 32

Hacı Bektaşi Veli 194 Hadot 160, 181

Haklılaştırma 23, 155

Halihazırdalık 181

Halk bilgeliği 173, 176

Hatırlama kuramı 49

Hayret etmek 17

Hayvani ruh 86

Hegel 25, 59, 105, 106, 170

Heidegger 26, 62, 170, 171

Heisenberg 32

Herakleitos 14, 41, 42, 43, 44,

45, 79, 80, 155

Herder 13

Hesiodos 38, 40

Hıristiyanlık 54

Hiçlik 43

Hikmet 15, 175

Hinduizm 177

Hint bilgeliği 174

Hobbes 156

Homeros 13

Honnefelder 29

Honneth 25

Horkheimer 31

Horster 24

Höffe 27

Hristiyan felsefesi 88

Hristiyan ruhsallığı 169

Hume 25, 99, 121

Husserl 62, 170, 171

Huzur’u Daim 188

**İ**

İbn Rüşd 91

İbn Sînâ 90, 91

İbni Haldun 193

İçsel huzur 186

İçsel özgürlük (*autarkie*) 180 İdealar 47, 83; öğretisi 47

İdealist felsefe 59

İdealizm 39

İdeoloji 32, 68

İki-dünya öğretisi 42

İkinci Doğrulamacılar 127

İkincil nitelikler 97

İlahi bilgelik 176

İlahi bilim 49

İlahi buyruk kuramı 157 İlk felsefe 30, 35, 49

İlkesel felsefe 22

İndeterminizm 39

İnsan hakları 54

İnsani iyi 178

İnsani-kültürel teknik 24

İnsani/beşeri bilgelik 176

İnsanlık idesi 27

İrade 23

İslam Felsefesi 15

İslam mistisizmi 188 İyi bir hayat 24

İyi idesi 47

İyi ve başarılı bir yaşam 33

**J**

James 77

**k**

Kader 53

Kambartel 29

Kanaat 15

Kanaatkârlık 193

Kant 19, 22, 25, 30, 58, 62, 74,

97, 101, 105, 170, 173,

174

Karakter (ahlaki) erdemleri 168 Karneades 71

Kartezyen 57, 93

Kaufmann 122

Kavram realizmi 89

Kavrayış 82

Kendinde varlık 62, 63, 64 Kendisi için varlık 62 Kıyas mantığı 85

Kimlik felsefesi 39

Kinikler 181, 182

Kişisel bakım 162

Klasik-bilim anlayışı 120

Konfüçyanizm 175

Konseptüalizm (kavramcılık) 55

Kosmogoni 40

Kozmik bilinç 181

Kötü cin 71

Kraft 122

Kritos 21

Ksenokrates 180

Ksenophanes 44

Kuhn 28, 120, 124, 125, 128

Kuşkucular 68

Kuşkuculuk 69

Küçük kosmos 53 Kynik (Kinik) felsefe 54

**L**

Lakatos 120

Leibniz 25, 58, 95, 96, 115

Leukippos 41

Liebsch 163

Locke 96, 97, 121, 156

Logos 13, 42

Lübbe 26

**M**

Mağara metaforu 48

Makro-kosmos (büyük evren) 155

Mantıkçı pozitivistler 107, 120,

122

Marx 171

Masumiyet 174

Materyalizm 39

Mencius 175

Mengüşoğlu 108

Meta-etik 158

Metafizik 18, 35, 36, 49

Metafizik ideler 104

Mevlana Celaleddin 188, 189,

194

Mikro-kosmos (küçük evren) 155 Mitsel bilgi 109

Monad 39, 58

Monizm 39

Mutlak 43

Mutlak idealizm 105

Mutlak tin 60

Mutlak zaman 188

Mutlak zaman (An’ı Daim) 190 Mutluluk 156, 168, 178, 180,

184

Müslümanlık 54

Mytos 13

**N**

Neden ve etki ilkesi 100 Nedene geri gitme 40 Nelson 24

Nesnel tin 59

Nesnellik 65

Newton 110, 117, 129

Nicolas Malebranche 93

Nietzsche 61, 170, 171

Nominalizm (adcılık) 56, 88 Normal (olağan) bilim 125 Normatif etik 157

Numen 62

Nus 43

**O-Ö**

Occamlı William 89

Oelmüller 29

Olağan-dışı (devrimci) bilim 125 Olguya Gitme 117

Ontoloji 7

Organan 49

Organon 50

Ölümden sonraki hayat 36 Ölümsüzlük 59, 103, 104

Ömerustaoğlu 123

Özerklik 160

Özgür ben-belirlenimi 24

Özgür irade 23

Özgürleşme 160

Özgürlük 23, 33, 39, 54, 59,

103, 104, 121, 163

Özlem 114

Öznel tin 59

Özneler arası gerçeklik 65

**P**

Pan-enteist 58

Pan-enteizm 39, 188

Panteizm/tümtanrıcılık 39, 53,

57, 94, 188

Paradigma 124; değişikliği 119,

125

Paralelizm 39

Parmenides 43, 44, 45, 47, 79, 80

Pascal 93

Patristik Felsefe 87

Phaidon 21

Phronesis 179

Piepmeier 29

Pierce 77

Pisagorcular 43

Pittakos 38

Platon 11, 13, 14, 15, 22, 30,

47, 48, 50, 55, 61, 82, 83,

108, 115, 163, 165, 166,

167, 180, 193

Platoncu epistemoloji 83

Platoncu idealizm 80

Platoncu sevgi 182

Platonculuk 53, 54

Plotinus 39, 55, 87

Plüralizm 39

Poetik 49, 50

Politik yaşam 182

Popper 25, 119, 120, 122, 123,

128

Popüler felsefe 22, 23

Pozitivizm 31, 76

Pragmatizm 77

Praksis 16

Pratik bilgelik 172, 178, 179

Pratik bilimler 50

Profesyonel felsefe 22

Protagoras 17, 71, 81

Pyrrhon 71, 72

Pythagoras 14, 110

**Q**

Quadrivium 55

Quin 128

**R**

Radikal kuşkuculuk (*septisizm*) 71

Rastlantı 52

Rasyonalizm (Akılcılık) 73

Rasyonel Kozmoloji 36

Rasyonel Psikoloji 36

Rasyonel Teoloji 36

Realizm 88

Refleksiyon ideleri 96

Robinson Cruse 194

Ruh sükûneti (*ataraksia*) 180 Ruhçuluk 39

Ruhsal dönüşümü 194

Ruhsal sükûnet 186

**S-Ş**

Saccio 165

Saf seyir 179

Saf seyre dalış 181

Salt aklın çatışkıları 105 Sanatsal bilgi 66

Sanı (*doksa*) 15, 43, 108

Sarsılmazlık 163

Sartre 62

Scheler 18

Schelling 105, 170

Schlick 122

Schopenhauer 170, 171

Sempati 52

Seneca 186

Sentetik-a priori Yargılar 67 Septikler 181

Sextus Empiricus 71

Sezgicilik 75

Sezgicilik (*entüisyonizm*) 75 Sınır çizme sorunu 128 Sinkretik 53

Siyasi yaşam tarzı 168 Skolastik 17

Skolastik Felsefe 88, 89, 90

Sofistler 15, 17, 71, 80, 81

Sokrates 11, 17, 22, 69, 81, 82,

161, 164, 167, 176, 177,

181, 182

Sokratik diyalog 82, 161, 164

Sokratik Diyaloglar 81 Sokratik felsefe yapma 24 Sokratik yaşam tarzı 164 Sokratik yöntem 24

Solon 38

Sophia (bilgelik) 110

Sophos (bilge) 15, 110

Sosyal adalet 33

Spinner 29

Spinoza 39, 57, 93, 94, 170,

171, 172

Spinozacılık 94

Staudinger 28

Stoa Okulu 52

Stoacı alıştırmalar 169

Stoacı Bilgelik 54

Stoacı ruhsal yönelim 182 Stoacılar 156, 163, 181

Stoacılık 52

Stoalılar 13

Ströker 129

Sudur (taşma) 94

Şimdiki an 163

Şölen 21

Şüphe etmek 19

**T**

Tabula rasa 96

Taimat 40

Tanrısal seyir 16

Tanrısal soluk 53

Taoizm 175, 177

Tarihi yöntem 22

Tavır olarak kuşkuculuk 69 Teizm 39

Teknik bilgi 66

Temel eşitlik 54

Temel yasa 44

Temellendirme 19, 159

Teodise 95

Teori 16

Teorik bilgelik 178, 179

Teorik bilimler 50 Teorik yaşam tarzı 168 Tesadüf 46

Thales 14, 38, 44, 110

Theogonia 38, 40

Thomas Aquinas 90

Timon 71

Transandantal felsefe 58

Transandantal idealizm 103

Transandantal Analitik 104

Transandantal Diyalektik 104

Transandantal Estetik 104

Trivium 55

Tutarlılık kuramı 66

Tümel uzlaşı 66

Tümeller çatışması 56

Tümeller sorunu 55

**U-Ü**

Uygunluk ilkesi 66

Uysal 189

Üç hal yasası 60 Üçlü-bilimler 55

Ürün olarak bilim 112

**V**

Varlık Alemi 188 Varlık olarak varlık 15 Varlık ve görünüş 63 Varoluş felsefesi 62

Vicdan 157, 162

Vico 13

Viyana Çevresi 107, 122

**W**

Weizsaecker 32

Welsch 29

Wetz 29

Whitehead 57, 61, 177

Wolff 36, 170

**X**

x nedir? 23

**Y**

Yahudilik 54

Yanlış bilgi 82

Yanlışlama kuralı 123

Yaratıcı hamle 61

Yaratılış Destanı 40

Yaşam bilgeliği 11

Yaşam bilgesi 24

Yaşam felsefesi 61

Yaşam modelleri 172

Yaşam tarzı 160, 162, 183 Yaşama bilgeliği (*phronesis*) 178 Yaşamın tadını çıkarma 192 Yaşanabilir 195

Yedi Bilge 38, 172, 176 Yedi özgür sanat 56 Yeni-bilim anlayışı 120

Yeni-Platoncular 48, 94

Yeni-Platonculuk 53, 54, 87, 90

Yeni-Pozitivizm 29, 76

Yeniden doğum 174

Yıldırım 113, 131

Yokluk 48

Yokluk Alemi 188

Yönelim 7

Yöntem olarak bilim 112 Yöntem olarak kuşkuculuk 70 Yunus Emre 194

Yüksek-Skolâstik 55

**Z**

Zaman Çemberi 189

Zelter 190

Zenon 52, 80

Zimmer 29

Zorunluluk 46