

Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR

1965 yılında Trabzon'un Vakfıkebir ilçesinde dünyaya geldi. Samsun'da ortaöğretimini tamamladıktan sonra girdiği Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 1985 yılında mezun oldu. Bir süre Milli Eğitim Bakanlığı'nda felsefe öğretmenliği yaptı. 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 Kırkkale Üniversitesi tarafından gönderildiği Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde, *Das Problem einer natürlichen Dialektik der praktischen Vernunft* adlı çalışmasıyla 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 Dialektiği; Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* gibi kitapları 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
e-mail: 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
I. VARLIĞI ARAŞTIRMA OLARAK FELSEFE	35
1. Metafizik, Ontoloji veya Varlıkbilim.....	35
2. 'Arkhe' Sorunu	39
3. Metafiziğin Tarihsel Gelişimi.....	44
II. 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
III. BİLGELİK UĞRAŞI OLARAK FELSEFE	133
1. Ahlak Felsefesinin Anlamı, Alanı ve Kullandığı Yöntemler.....	134
2. Ahlaki Eylemi Haklılaştırma Tarzları ve Etik Temellendirme.....	153
3. Bilgece Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe	159
KAYNAKÇA	197
DİZİN	201

ÖN SÖZ

Bu çalışma, felsefenin önemli problem ve konularına sistematik bir *Giriş* tir. *Felsefeye Giriş* dersi her şeyden önce temel ve basit konularla kendini sınırlandırılmalıdır. Böyle bir çalışmada felsefenin yapı taşları veya ana bölümleri anlaşılır tarzda belirlenmelidir. Felsefeyle ilgili temel kavramlar, esaslı sorular mümkün olduğu ölçüde sade ve anlaşılır bir şekilde ortaya 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 koymak ve tartışmaktır. Günümüze değin felsefe sahasında öylesine 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 zamanda ilgili alanda kendiliğinden bir *yönelim* de var etmelidir. Ancak bundan sonra bir disiplin için hangi soru, iddia ve yaklaşımların 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 başka 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 bilimlerden) ayırt edebilir, onun kendine özgü disiplinler niteliklerini ortaya koyabiliriz. Böylesi bir değerlendirmenin amacı ne yaptığımız, nasıl bir bilgiyi kazanmaya çalıştığımız, hangi esaslı soruları cevaplandırmak istediğimize dair bir açıklığa kavuşmaktır. 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 çerçeveyi göz önünde bulundurmamıza yardımcı olacaktır. *Felsefe yapma* ya da felsefi sorunları sağlıklı bir şekilde çözümleyebilme ancak böylesi bir bakış açısının bize kazandırdığı *felsefi kavrayışla* mümkündür.

Giriş kısmını, yukarıda da belirttiğimiz gibi, felsefenin varlık, bilgi ve ahlaka dair üç ana dalı izliyor. Felsefeyle eşanlamlı olan 'metafizik' kavramı *Birinci Bölümde*, bu kavrama felsefe tarihi boyunca eşlik eden 'ontoloji' veya 'varlık felsefesi' kavramlarıyla birlikte ele alınıp inceleniyor. Bu değerlendirmeye 'arkhe' kavramının esaslı bir çözümlemesi ekleniyor. Kavramsal çerçeve çizildikten sonra felsefe tarihinde metafiziğe dair ortaya konulan fikirler bizzat filozoflar üzerinden ve kronolojik 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 sınırları 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 sorunların tartışma ve çözümlenmelerimizin dışında kalması söz konusu olacaktı. Bu ise bizim bilgi konusuna dair genel bir bakış ve değerlendirme yapmayı amaçladığımız bir *Giriş* dersinde 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 oluşturmaktadır. 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 görülmelidir.

Doğrusu, felsefenin alanı, soruları ve yöntemleri üzerine derin bir düşünce; keza felsefenin konu ve sorunlarına *tarihsel* ve *sistematik* bir bakış; tutarlı bir tartışma ve kanıtlama bilgisi ve becerisi; önyargılardan, okul, -izm, inanç ve ideolojik kalıplardan uzak, mümkün merteye 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 Sözü* tamamlayalım. 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 farklılaşır. Felsefeye dair çok kapsamlı bir eser olsa bile, bu kitapta 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 (öğretilmeye uygun tarzda) *biz-zat yapmayla, yaşantıyla* ilgilidir.

Lokman ÇİLİNGİR
Kırkkale 2013

GİRİŞ

Problem alanları açısından felsefeyi üç bölümde ele alıp değerlendirebiliriz: *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 öğretisi ve yaşam tarzları üzerinden yapılabilir. Bu tür bilge insanların doğru bildiklerini hayatları pahasına ortaya koymaları, niçin felsefi bir yaşam sürdürdükleri yani insanın yaşamının tümünü aydınlatıcı bir çaba içinde oldukları, iyi bir yaşam peşinden koştukları bizim için pek anlamlı olmayabilir. Bu açıdan bakıldığında, birçok bilge gibi Sokrates'in hayatını bu yolda yürüme uğruna feda etmesini anlamada güçlük çekeriz. Oysa Platon'un Atina'da kurduğu akademinin asıl işlevi, Sokrates'in dillendirdiği 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 (öğretilmeye uygun tarzda) doğrudan *yapmayla, yaşantıyla ilgilidir*. Uzmanlık alanı olarak felsefe doğrudan felsefeden veya bilimler ile kültürel şartlardan kaynaklanan pek çok problemin çözümüyle 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 bedeutet 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 konusu, 'nedir?' sorusu) ile *formel yön* (yöntem, 'nasıl?' sorusu) 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 ortaya konulabilir. Bu yaklaşımın dezavantajı ise alanını sınırlandıramayıdır.

1. Felsefe Nedir?²

Felsefe nedir? Hakikaten hangi felsefeciye sorarsak soralım veya hangi felsefe eserine bakarsak bakalım üzerinde uzlaşabilecek bir tanım bulmak hemen hemen imkânsızdır. Sonuçta her düşünür ve yazar felsefeyi kendi bakış açısından (en azından içinde bulunduğu çağın ve tarihi-sosyal şartların problem alanı üzerinden) ve farklı amaçlarla tanımlar. Belki 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-

2 "Felsefe Nedir?" adlı bu bölüm ilkin *Kutadgubilig*'in 2. sayısında (2002) yayınlanmış olan makalenin bir takım ilavelerle gözden geçirilmiş şeklidir.

nusunun ve kapsamının ne olduğu felsefenin de en önemli problemlerinden biridir. Daha doğrusu ne olduğunu araştırdığımız 'felsefe' kavramı bizzat felsefenin temel konusunu oluşturur. Şimdi 'Felsefe nedir?' sorusuna, felsefenin tarihsel gelişimini göz önünde bulundurarak mümkün cevapları vermeye 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 felsefi düşüncenin kaynağını oluşturur. Bu problemler ve sorulara ilk cevap genelde geleneksel kalıplar içerisinde 'mytos'tan gelir. Bu çerçevede ilk Yunan felsefesi 'mitostan logos'a (akıl) bir geçişi' simgeler.

Genel olarak alındığında 'mytos' kelimesi ilahi, tanrısal olaylar üzerine söylenen söz, ifade ve hikâyelerdir ki, bu haliyle 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 ayırım 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. İlk felsefi düşünceyle, yani insanın bizzat kendi gözlem ve akıl yürütmesine dayalı 'bilimsel' bilgiyle birlikte 'mitler' şüpheyi karşılanmaya başlanır ve yalın masallar uydurma ya da sıradan hikâyeler olarak görülür. Platon ve Aristoteles mitosunu genelde 'uydurma' söz olarak değerlendirir. Ancak İlk Çağ'dan bugüne felsefe mitosuna hep olumlu bir anlam verme eğiliminde olmuştur. Örneğin Platon'da teorik düşüncenin soruları yöneltip, 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 eğilimine 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 anıldığında felsefenin ödevi esas olarak, mitolojiyle kendi açıklaması 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 ifadeden, logosu mitostan ayıran en önemli özelliktir. Fakat diğer yandan günümüzde bile felsefi düşüncenin tüm değerlendirmelerinde 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 karşısında, kendisi, çevresi ve evrene dair merak ve sorularını, mitolojinin verileriyle yetinmeyip kendi aklını kullanarak cevaplamayı 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 yeteneğe olma, el sanatları, politika veya herhangi bir sahada zeki, becerikli, 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 anlam taşıyan 'sophisteai' sonra Platonla birlikte, bugün kullandığımız 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?) kullanmıştır ve 'bilgiyi elde etmeye çalışma' demektir. Sonradan 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 manada yalnızca Tanrı 'bilge'dir, insan olsa olsa ancak gerçek bilgeye benzemeye çalışır veya bilgeliği elde etmeye çabalar. *Sophos* sözcüğünün kullanımından kaçınılması, onun yalnızca Tanrı'ya layık görülmesi, gerçek bilgiyi elde edilmiş donuk bir yapıda yansıtır olmasına, buna karşın araştırma ve gelişmeyi vurgulamaması ve başta Sofistler olmak üzere bazı düşünürlerin 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 önlemek için 'bilgelik' yerine, insani boyutu vurgulamak amacıyla, 'dünya bilgeliği' deyimini tercih edilebilir.

Felsefe bir 'bilim'dir, 'bilimlerin bilimi'dir. Bilgi türü olarak felsefe kendini her zaman, en genel anlamıyla, bir 'bilim' olarak 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 bağımsızlıklarını kazanmadığını da dikkate alırsak geniş anlamıyla felsefenin bir 'bilim', hatta tüm bilimleri altında toplayan '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' olarak ortaya konulmak zorundadır. 'Felsefe nedir?' sorusuna verebileceğimiz ilk cevap, 'Felsefe akıl bilgisidir' veya 'Felsefe akla dayalı bir bilgidir' olur. Burada öncelikle 'felsefe' ve 'akıl' ve hatta en çok aşına olduğumuz 'bilim' kavramlarının açıklanması gerekir. Her bilim *bilgi* ile ilgilenir. Bilgi, yalın *sanı veya kanaatten* farklıdır. Bilgiler, evrensel ve genel geçer 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 kanaata inanır veya inanmaz. Sözcüselimi bir insan kırmızı elbise giymenin kendisine uğur getirdiği şeklinde bir kanaate sahip olabilir. Ona inanırsınız veya inanmazsınız, ancak bunu deneme imkânınız yahut deneme ile sonuç alma şansınız yoktur. 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 problemlerinin sınırlarının tayini ve çözümü için bir araştırma yöntemi 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, başlangıcında 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 bilgisidir. İlk Çağ'da felsefeyle aynı anlamda kullanılan kavramlardan biri de 'theoria' (Latincesi *contemplatio, 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 konumda bulunan 'tanrısal seyir' olarak. Ama teori aynı zamanda '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 'metafizik' kavramını da kısaca hatırlatmak faydalı olacaktır. Öğrencileri 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 varlığı' inceleyen öğretilerdir. Bu kavram Aristotelesçi Skolastikte 'meta', 'trans' ya da 'doğanın ötesinde' manası yüklenerek sıkça 'trans-physiko' diye adlandırıldı ve doğal olanla, bir başka ifadeyle vahiyden bağımsız akıl vasıtasıyla oluşturulan teolojiyle aynı anlamda kullanıldı. Bu haliyle metafizik 19. yüzyıla kadar 'bilimlerin kraliçesi' olarak varlık ve önemini korudu.

Genel olarak 'praxis' teoriye, yalın düşünölmüş gerçeğe karşılık olarak eyleme dönüşen bilgidir. Bizim tavır ve eylemlerimizin 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 praksi ihmal edebilir. Felsefi bilginin bu anlam boyutuna ilk dikkati çeken Sofistler diye adlandırdığımız düşünürler grubudur. Onların genel geçer bilgiye şüpheyle yaklaşması ve tüm kesin yargı ve önermelerin tek tek insanların 'kanaatleri' olduğunu belirtmelerinin yanında 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 değiştirilebilir olan arasında yaptıkları kesin ayırmadır. Bu ayrımın 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, praksi felsefenin ana uğraş alanı yaparlar. Sokrates'in asıl amacı ahlaki hayatta gerçek bilgiye dayalı bir reform gerçekleştirmektir. Çünkü ona göre erdem öğretilir 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 sayesinde insanlar şimdi ve ilkin felsefe yapmaya başladılar; esaslı olarak onlar açık güçlükler karşısında hayrete düştüler, sonra 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 ettiğimiz şeyleri sorgulamaya tabi tutarak kavramaya çalışır. İleride tekrar değineceğimiz gibi, kendimizle, yaşantımızla veya dünyamızla ilgili farklı tecrübeler, değişik sorular sormamıza neden olur. Verilen cevaplar ve çözüm önerileri felsefi düşünceler veya kuramlar olarak karşımıza çıkar. Her bir yöntem veya kuram insan, varlık ve değerler hakkında bize rasyonal ve evrensel bir bilgi sunmaya çalışır. Felsefi görüşlerin hepsinde ortak olan yön, hayrete düşülen olay ve yaşantılar karşısında sorulan sorularla ‘varlığın’ kavranmaya çalışılmasıdır. Buradan denilebilir ki *felsefe insanın insana, doğaya, mutlak varlığa, iyiye, adalete, özgürlüğe ve gerçek bilgiye yönelttiği 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 beraberinde getirir.

Soru sorma insanı sürekli olarak bilgi edinmeye yönelten temel felsefi tavidir. 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 olduğunu’ (Scheler), dolayısıyla maddi ve manevi şartları aşarak onlar karşısında tavır alabileceğini anlar.

Varlığın özü nedir? Gerçek bilginin kaynağı ve değeri nedir? 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 şüpheci olarak farklı olarak felsefi-bilimsel şüpheci 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 araştırmadan, sorgulamadan, şüphe etmeden bir şeyi doğru kabul etmemekle olası hata ve yanlışlardan kurtulmayı öğrenir.

Felsefe, 'araştırmadır'. 'Gerek teorik gerekse pratik sahadaki tüm bilgi birikiminin temelinde yatan neden insanın doğal öğrenme ve araştırma merakıdır' dersek yanlış söylemiş olmayız. Etimolojik olarak felsefenin 'gerçek' bilgiyi elde etmek için yürütülen 'düzenli, sistemli *araştırma*' gayreti olduğunu söylemiştik. Araştıran kimse neyi bilip neyi bilmediğini bilir, yani o bilgisinin sınırlarını bilmek durumunda olan ve aynı zamanda bu sınırları bilginin lehinde genişletmek çabasında olan insandır. Araştırmacı 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, kısacası 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 keşfetmez, o daha ziyade eldeki mevcut bilgi üzerine bir bilgidir. Ancak o eldeki bilgiye şüphecî ve eleştirel bir açıdan yaklaşır. Bunu da kavramlar ve o kavramlar üzerine bina ettiği teoriler 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 olarak, herhangi bir konuyu toptan reddetme, şu veya bu tedbire küfretme, yalın bir inkâr veya hakaret değildir. Özellikle toplumsal açıdan bakıldığında eleştiri, hâkim fikir ve ideolojileri, davranış şekillerini ve sosyal ilişkileri düşünmeksizin, yalın geleneksel tarzda kabul etmeyen felsefi tavrıdır.

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

Nasıl tüm bilimler kendi sahalarındaki araştırmalarla sürrekli 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, diyaloga dayalı bir felsefe yapma için vazgeçilmezdir. Felsefe tarihine olan ilgi yalnızca öğretî ve akımların

bilgi bazında sunulmasından ibaret olmamalıdır; tarihi metinler her bir felsefi konuşma veya tartışmanın karşı muhatabı 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, şüpheli, çözümlenmeli 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' anlamında, bir diyalog değildir.

Felsefe eğitiminde özellikle öğretici ve tarihi klasik metinleri 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 bulundurularak sağlıklı tercih ve yöntemler kullanılmalıdır.

Kısaca, felsefe diğer bilimler gibi öğrenilmez ve öğretilmez. Felsefe *yapılır*, daha düzgün bir ifadeyle, ancak felsefe-yapma öğretilir. 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 olmaksızın çok pragmatik olarak icra edilir.

2. 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 davranışlarına 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 yapmadır*. Yani, felsefe *propaedeutik* diyebileceğimiz, temel bilgiler üzerine yapılan 'giriş' niteliğindeki felsefe ile *profesyonel felsefedir*.

Felsefe tarihine bir göz attığımızda popüler ve ilkesel felsefe 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 karşın, 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 sınırlanmalarının belli formları açısından ayırt edilir. Profesyonel akademik felsefeci her şeyden önce felsefe yapmayı öğreten kişidir.

Akademik bir felsefi etkinlikte, tartışma ve sorunları çözümlenmede kullanılan kanıtlara (argümanlara) dair tutarlı bir yaklaşım sergilenir. Bu, tartışmanın belli bir çerçeveye oturtulması ve konunun aydınlığa kavuşturulması için çoğu zaman gereklidir. Bu şekilde örneğin, ötenazi gibi aktüel olarak tartışılan 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 eğitilmiş bir felsefeci, ilkesel olarak savunulan konuları birbirinden 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, yorumlamayı ve yeniden yapılandırmayı içerir. Yine tarihteki belli felsefi ekol ve tartışmaların araştırılması ile temel kavram ve problemlerin 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', 'özgürlük', 'insan' ve hatta 'sahip olmak' kavramlarının tam bir çözümlemesini şart koşar.

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

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

Sokratik felsefe yapmanın yöntemi sözel, kavram analizi ve belli ilkelere göre yönlendirilen bir konuşma veya diyalogdur. Diyalog, muhatabın örtülü bir şekilde sahip olduğu bilgiyi açık kılmaya, keşfetmeye yönelik sistematik sorulardan oluşur. *Diyalog*, muhatabın örtülü bir şekilde sahip olduğu bilgiyi açık kılmaya, keşfetmeye yönelik sistematik sorulardan oluşur. Sokratik diyalogda iki temel strateji takip edilir: Bir yandan haklılaştırma talebi, bir yandan da 'x nedir?' sorusuna alınacak cevap. 'x nedir?' sorusu, reel tanıma karşın adsal tanıma erişmeyi amaçlar. 'x nedir?' veya 'Adalet nedir?' soruları erdem ve adaletin nerede bulunduğu dair içeriksel bir belirlemeyi talep ederler. Haklılaştırmaya yönelik talep, *logon 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 açıklamalardan 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 Sokratik felsefe yapma diyalektiktir. Diyalektik kavramı burada somut diyalog, argümentatif konuşma, karşı konuşma, aporetik çıkışlar (çıkamazlara yol açan iddialar) şeklinde anlaşılmalıdır.

İçeriksel açıdan Sokratik felsefe tanımlayıcı/kurucu normatif 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 kanaatler* üzerine inşa edilen bir *yönelim* var etmektir. *İyi bir hayat* derin düşünceye dayalı, yani üzerine düşünülen ve dolayısıyla 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 zamanda *pratik* olarak da mümkün gördüğünü unutmamak gerekir. *Yaşam bilgisi* 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 kurumunun içsel kavranışı ve toplumsal oluşumlar açısından değil, bunun yanında *kişisel* ve *varoluşsal* açıdan da önemli bir *mesrulaştırma* görevini yerine getirir. Bu anlamda felsefe, hem demokratik kültürümüzün sorumluluğunun bilincinde bir vatandaş yetiştirmeye yönelik eğitim ideali için, hem de *özgür ben-belirleniminin* praksi için *kaçınılmazdır*.³

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

3. Niçin Felsefe?

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

Modern Çağ'da doğa ve deney bilimlerindeki baş döndürücü gelişmeler tek tek bilimlerin felsefeden koparak bağımsız bir branş (alan) olması neticesini doğurur. Bu durum haklı olarak felsefenin kendisine has bir konusunun kalıp kalmadığı, hâlâ ona bir 'bilim' denilip denilemeyeceği sorularının sorulmasına yol açar. Hatta bazı düşünürler felsefeye gerek kalmadığını, artık devrini tamamladığını açık bir şekilde dilelendirmeye başlarlar. Deneysel bilimlerdeki gelişmelere paralel olarak, niçin felsefi bilginin bilimsel bilgide olduğu gibi objektiflik, doğruluk, başarı ve ilerleme ölçütleriyle değerlendirilemediği, aynı konuda farklı hatta birbirine zıt görüşlerin hüküm sürdüğü eleştiri konusu olur. Bu aslında felsefenin de ana problemlerinden biridir ve felsefe tarihi boyunca büyük filozoflar yeni bir temel ve yeni bir yöntem geliştirmek suretiyle kendi çözüm önerilerini ortaya koymuşlardır. Kant'ın transandantal eleştirisi, Hegel'in ideal-diyalektiği, Bergson'un sezgiciliği, Popper'in eleştirel rasyonalizmi ve Heidegger'in varoluşçuluğu bu anlamda ekol teşkil ederler. Keza hermeneutik, 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 filozoflar Yeni Çağ'da felsefeyi sağlam bir temele oturtmayı başarmışlardı, ancak kendilerinin bu felsefi etkinliğinin bizzat sorunsal olacağı akıllarına bile gelmemişti.⁴ Böylece 20. yüzyılın sonunda felsefenin en önemli uğraşı, bizzat kendi konu, amaç ve işlevine yönelik, hatta bütünüyle varlık hakkını ne-

4 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 aldığıını irdelemeye yönelik eleştirel ve kafa kurcalayıcı sorulara cevap aramak oldu.

Durup dururken hiçbir bilim kendi varlık meşruiyetini, önemini, faydalı olup olmadığını sorgulamaya kalkmaz, dolaşısıyla '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 meşruluk sorusu veya krizi felsefenin kendi mahiyetinden kaynaklanan ve ona sürekli olarak eşlik eden en özgün problemlerinden 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 verilmesi, konunun felsefe açısından ne kadar önemli olduğunun en bariz göstergesidir.

'Niçin Felsefe?' sorusu, 'Niçin felsefe yapıyoruz, amacı nedir, ne işe yarar, niçin felsefeye ihtiyaç duyarız?' şeklinde tasviri olarak anlaşılabilceği gibi, 'Niçin felsefe yapma zorundayız?' tarzında normatif olarak da anlaşılabilir. Tüm bu sorular bizim felsefeden ne anladığımızı bağlı olarak cevaplandırılabilir.

İnsanın ruhsal açlığını gidermek önemli bir felsefi görev olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda felsefenin ödevi, 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 cevaplandırılmayan soruları yöneltip cevaplandırmaya çalışmaktır. Bu, insan olmamızdan, belli bir kültürel ve sosyal yapı içinde yaşamamızdan, yaşamla ve ölümle, sevinçle ve elemle, iyile ve kötüyle, özgürlükle ve zo-

5 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 kaçınılması mümkün olmayan bir sorumluluktur.

Baumgartner ve Höffe felsefenin ödev ve işlevini dört temel sahada ele alıp inceler: 1) Bilimsel saha, 2) Toplumsal planlama sahası, 3) İnsan varlığının anlamı sorusuyla ilgili saha, 4) Felsefenin asıl amacının gerçekleşim sahası, eğer felsefeyi “bilginin yöntemsel olarak belirlenen formu ve aynı zamanda insanın, başat insanlık idesine (*Humanen*) bağlı etkinliği”⁶ olarak anlarsak. Bilim açısından felsefenin işlevi, hem bilimsel disiplinler hem de araştırmalar için yeni bir kimlik (*Identitaet*) oluşturmaktır. Bu çerçevede onun ödevi de, bilimlerin insancıl ve yöntemsel anlam perspektifinden hareketle eleştirel, ama aynı zamanda normatif bir *bilim teorisi* kurmaktır. Toplumsal planlama sahasında felsefenin öncelikli amacı, pratik felsefe olarak anlaşıldığı sürece, insanlık idesine toplumsal planlama sürecinde geçerlilik kazandırmaktır. Felsefe, “toplumsal planlamanın teori ve praksisini insanlık idesi dâhilinde araştırmalıdır”.⁷ İnsan varlığının anlamı sorusuyla ilgili olarak felsefe, ‘anlam kazandırma, mutluluk ve özgürlük temelinde norm ve davranış şekillerinin kurucu taslağını’ oluşturma ödevini üstlenmelidir. Felsefi etik, “Yeni Çağın 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 mümkün değildir. Bilimler kullandıkları yöntemin doğruluk ve uygunluğuyla ilgilidirler, ancak hiçbiri doğruluk ve uygunluğun ne olduğu veya doğruluğun ölçütü nedir sorusuyla ilgilenmez. Daha da önemlisi tüm bu bilgilerin insanın bütünlüğü açısından ne anlam taşıdığını ortaya koyacak durumda değiller. Bundan dolayıdır ki, bilimlerin tüm çeşitliliğine rağmen

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

7 Baumgartner ve Höffe, 1980, s. 266.

8 Baumgartner ve Höffe, 1980, s. 270.

men ve tam da bu yüzden 'bilimlerin eleştirisi' diye adlandırabileceğimiz kuşatıcı bir derin düşünceye ihtiyaç vardır. Bu yüzden felsefecinin insanın tarihsel varlığının tüm mümkün problemlerinin tek tek bilimlerde gerçek manada temsil edildiğinden şüphe etmesi doğal karşılanmalı.

Ancak felsefenin daha fazla spekülâtif bir masa başı uğraşı ve bilimlerden kopuk bir disiplin olarak varlığını devam ettiremeyeceği aşikardır. Yani felsefe deneysel bilimlerin sonuçlarını göz önünde bulundurmamak, özellikle sosyal bilimlerle 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 spekülâtif kurgularının içine saplanıp kalmaktan kurtulamaz. Bu arada hatırlatmak gerekir ki, felsefenin kendi alt dallarında (doğa-, hukuk-, dil- ve sanat felsefesi gibi) aşırı kurumsallaşması parçalanmışlığının trajik durumunu artırmaktan başka bir işe yaramaz. Bu yüzden felsefe kendi gerçek işlevini ancak özel bir disiplin olarak varlığını sürdürerek yerine getirebilir.

Felsefenin *bilimlerle ilişkisi* ve *bilimsel işlevinin* ne olması gerektiği İlk Çağ'dan günümüze hep tartışılmalıdır. Bu konuda özellikle çağdaş Alman felsefecileri göz önünde bulundurarak 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 değerlendirilebilir. 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 oluşturur.

2. Felsefeyi 'bilim(ler)in bilimi' olarak, bilimin, teknolojinin, ekonominin, kültürün, bilim-dışı ve bilimsel bilgi enfor-

masyonunun karmaşık sürecine göre düzenleyen ve yönlendirenler. Zimmer ve Spinner bu gruba dâhildir. Endüstri toplumlarında enformatik bilgi tüm sahalarda sürekli artan bir tarzda ve köklü bir şekilde değişmektedir. Felsefe bilimlerin bilimi olarak şu anki felsefe ve bilim teorisinin ömrünü doldurmasından sonra yeni bir düzenleme ve yönlendirme işlevi üstlenmelidir. Böyle bir program felsefeyi çağdaş toplum ve bilim sahasında yeni bir önderlik ve yönelim merkezi yapacaktır.

3. 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, bilimden, 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.

4. Felsefeyi varlık üzerine *prae-*, yani *post-modern* araştırma, bir başka ifadeyle *gnostik* manevi bilimlere 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 temelinde 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 gerçesi, Kambartel'in da belirttiği gibi, 'kesin' bir bilim değildir, 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

9 F. Kambartel, "Was ist und soll Philosophie?" *Konstanzer Universitätsreden* (hrsg. v. G. Hess), Konstanz 1974, s. 6.

ışığına çıkarmak ve onların gerçekleşim imkânları üzerine kafa yormaktır. Aynı konuda Funke'nin Mainz Üniversitesinde 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 alanıyla, inançla, ideolojiyle, bilimle ilgili anlayışların *eleştirisi, kontrolü, düzeltmesidir*". Fakat "felsefe daima *eğer ise ... o zaman* bağlantısında var olur, mutlak kurallaşmış taslaklarda *değil*". Felsefenin ödevi "güvenilir kanaat temelini daima geliştirilen tekrarında kendini gösterir ve felsefenin amacı [daima] yineleyici-eleştirel kalır". "Felsefe süreklilikteki eleştirel 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 eleştirel 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 durumunda olan etik gibi bilimlerin sahasına giren problemleri bile inceleyemez. Çünkü onlara göre felsefeciler artık kazustik olarak başka insanların nasıl davranmaları gerektiğini buyurmak durumunda değiller, kaldı ki geçerli ahlakın her devir ve toplum için aynı olması da mümkün değildir. Bu yüzden ahlaki normların çokluğu ve çeşitliliği şimdiden psikoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi, ahlaki bilincin değişmesinin nedenlerini araştıran çeşitli branş bilimlerinin problem alanına girmiştir. Keza aynı durum hukuk-, devlet-, tarih-, din felsefesi ve pedagoji gibi branşlar için de geçerlidir. Eğer metafizik 'ilk felsefe' olarak uzun süre kabul edilen 'temel bilim' sıfatıyla tanınacaksa, bunun imkânsızlığı kendi durumundan,

10 G. Funke, "Beantwortung der Frage, welchen Gegenstand die Philosophie habe oder ob sie gegenstandlos sei", *Mainzer Universitaets-Reden* 26, Mainz 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 itirazlar dikkate alındığında felsefenin bilimlerle 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 branşlaşması neticesinde felsefeye kalan biricik ödev, Comte'un da belirttiği gibi, 'evrensellik' iddiası, yani tek tek bilimlerin ansiklopedik 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' konumuna 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 ifadesidir. Her sosyal grup kendi konumuna uygun kavramlar, aynı şekilde yöntem ve düşünce tarzları geliştirir. Her düşünce tarzı, felsefi veya kültürel ürün kendilerini oluşturan ve varlıklarını 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 toplumalarda var olan ahlaki ve siyasi değerlerin homojen dünyası modern çağla çözülmüş felsefeye, özellikle pratik felsefeye yeniden yüklü bir görev düşmektedir.

Pozitivizm, bilimsel araştırma sonuçlarının değer yargısından 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 bilimlerin inceleme alanlarının sınırlarını belirlemede ortaya çıkan krizler nedeniyle, kendi varsayımlarını sorgulamaya başladılar. Fizik sahasında Nobel 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 vasıtasıyla varsayılan doğaya dair."¹² Heisenberg'in sözlerini şu şekilde de anlamak mümkün: Felsefi refleksiyon problematik olan 'tümün' aydınlatılmasını temin edebilir, ancak eğer ilkin bu tümde bilimlerin tarafından parçalanmış olan gerçeklik bir araya getirilebilirse. Bu gerçeği Weizsaecker farklı bir şekilde dile getirir: "Eğer: İnsan nedir? sorusu cevaplandırılmazsa, 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' oluşturma çabısından vazgeçmemelidir.

Felsefe, her biri kendi açısından topyekün varlığı kavrama, anlamlandırma iddiasında olan mitoloji, din, sanat vb. sahalara sırtını dönmeyeceği gibi, bunlardan herhangi birini kendi yerine ikame ederek logosu arka plana itecek bir naifliğe de düşemez. Felsefenin ödevi inanç, anlayış ve zihniyet-

11 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968, s. 287.

12 W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, s. 21, aus: H. Noack, *Allgemeine Einführung in die Philosophie* Darmstadt 1972, s. 110.

13 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 felsefenin amacı olamaz, olsa olsa felsefenin asıl amacına, yani klasikleşmiş bir tanımlamayla, dünya, insan ve değerler hakkında genel geçer, temellendirilmiş bir bilgiye erişme çabasıdır.

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

I. VARLIğI ARAşTIRMA OLARAK FELSEFE

Metafizik nedir, neyle ilgilenir, metafiziğin 'ontoloji' veya 'varlıkbilim'den farkı nedir? Bu soruları cevaplandırmaya, 'metafizik' sözcüğünü çözümlenmeye başlayıp sonra da kavramın felsefe tarihsel gelişimi ve sistematik problem alanlarıyla devam etmek istiyoruz.

1. Metafizik, Ontoloji veya Varlıkbilim

Metafizik genel olarak felsefenin *varlığı* konu edinen bölümdür. 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 eserlerinden *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 duyuşal nesnelere konu alan birincisine yani doğa felsefesine (fizik) 'ikinci felsefe' denilebilir.¹

Günümüzdeki eğilim metafizik ile ontoloji kavramları arasında bir ayırım yapmama yönündedir. Şayet bir ayırım yapılacaksa metafiziğin daha genel olduğunu, irade özgürlüğü gibi bazı temaların metafiziğin kapsamasına dâhil olmasına rağmen ontolojinin dışında kaldıklarını söyleyebiliriz. Yani bu anlamda ontoloji metafiziğin bir alt dalıdır. Metafiziğin 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, Düsseldorf 2008, s. 21.*

Ontoloji veya *varlık 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 ayırım için 18. yüzyılı, Christian Wolff'u (1679–1754) beklemek 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: Fiziksel evreni salt akılsal olarak inceleyen *Rasyonel Kozmoloji*, zihinsel sahayı inceleyen *Rasyonel Psikoloji* ve Tanrı ile dini inceleyen *Rasyonel Teoloji*. Lakin geçmişte klasik metafiziğin konusu olan rasyonel kozmoloji bugün 'doğa bilimleri felsefesi', rasyonel psikoloji 'zihin felsefesi', rasyonel teoloji ise 'din felsefesi' adı altında incelenmektedir.² Metafiziğin alanının yukarıda da belirtildiği gibi, *varlık felsefesinden* daha geniş olduğu kabul edilir. Ancak farklı bir açıdan baktığımızda 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 ayırım yapmak gerekirse ontoloji, metafiziğin tek tek nesne ve olaylarla değil de, genel olarak varlık problemiyle ilgili dali olarak anlaşılabilir.

Burada bir parantez açarak ontoloji veya metafiziğin 'varlık bilimi' olmasından ne anlamamız gerektiğine dair kısa bir değerlendirme 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 yaratıklar, cansız doğa, sosyal ve psikolojik süreçler, kurumlar da varlık/var olanlar sınıfına dâhil değil midir? Hatta tarihsel

2 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 ayırıldılar ve ontoloji de tüm bu bilimlerin bir toplamı değildir. O zaman ontoloji var olanla tümüyle özel bir tarzda ilgileniyor demektir. Şayet böyle ise, ontolojinin 'varlık öğretisi' olduğunu söylemek pek de aydınlatıcı olmayacaktır. Bu yüzden ontolojinin 'varlık olmak bakımından varlığı' araştıran bilimdir tarzındaki Aristotelesçi tanımına daha yakından bakmamız gerekecek. Bu tanımda da ontolojide varlığın belli tarzda araştırıldığı vurgulanıyor, ancak tam olarak 'varlık olmak bakımından varlığı' araştırmak ne anlama geliyor? 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 niteliklerini bir kenara koyup, yalnızca biricik bir niteliğini, yani 'varlık' niteliğini inceleme olarak da anlaşılabilir. Eğer böyle anlaşılırsa ontoloji kısaca 'varlık öğretisi' olur. O zaman geriye yalnızca var olanın ne tür bir nesne olduğunu belirlemek kalıyor. Gerçekte var olan şeyin nasıl bir nesne olduğunu belirtmek ontolojinin önemli konusudur. Ama bu açıklama da yetersizdir. Çünkü ontolojide, öteki niteliklerinden tümüyle bağımsız bir şekilde yalnızca nesnelere yalın varlığıyla ilgilendiğimiz doğru değildir. Keza biz varlığın özel nitelikleriyle de ilgileniyoruz, örneğin bir nesnenin maddi olup olmadığıyla ("Felsefe Bölümü" maddi bir nesne midir?" gibi) veya bir nesnenin zorunlu olarak var olup olmadığıyla. Pek çok kişi mesela 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 olanla ilgileniyor da 'var olmayan'la ilgilenmiyor?" tarzında soru ve itirazlar vardır.

Tüm bu sorular kuşkusuz ontolojinin alanına aittir ancak 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 hareket eden nesnelere arkasında yatan ilke veya varlık nedir? 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 sıradüzen var mıdır, varsa hangileri ana kategorileri oluşturur? Kabul etmek gerekir ki, ontoloji hakkında sağlıklı bir yargıya ancak ontolojinin yukarıda bir kısmı belirtilen ana sorularına, 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. İlk dinî ve mitolojik hikâyelerin varlığın başlangıcı ve oluşumu hakkında bir açıklama getirdiklerini, 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 olduğu *hiçliği*, esneyen boşluğu açıklama girişimi var. Aynı dönemde evrenin (*kosmos*) nasıl oluştuğu (*kosmogonia*) sorusuna paralel olarak, *insanın bu dünyadaki yeri ve amacı* konusunda da sorgulamanın başladığını görüyoruz. İlk Yedi Bilge (Thales, Pittakos, Solon vd.) bu türden etik sorulara ciddi cevaplar vermeye çalışıyor. Ancak Yunan doğa filozoflarının 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 yeniden yapılandırılmasıdır.

Metafizik, var olan olarak Tanrı'yı konu edindiğinde teoloji de metafiziğin ana konularından birisi olur. Bir bakıma Aristoteles 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 olması 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 plüralizm.
- *Meta-psikolojik problem*: Monizm, düalizm, kimlik öğretisi, paralelizm.
- *Teolojik problem*: Teizm, panteizm, panenteizm, ateizm.
- *Özgürlük sorunu*: Determinizm, indeterminizm.

2. 'Arkhe' Sorunu

İlk, ilke, başlangıç noktası, egemen, yargıç gibi anlamlara gelen Grekçe 'arkhe' terimi öncelikle İyonyalı doğa filozoflarının araştırmalarında *çeşitliliğin*, *değişimin* temelinde yatan şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Doğâ filozoflarında 'evrenin başlangıcında, kaynağında ne var?' sorusu zamanla 'her şeyin kökeninde bulunan şeyin nasıl bir yapıda olduğu' sorusuna,

buradan da 'varlığın ilke veya ilkelerinin neler olduğu' tartışmasına yol açmıştır.³

Arke kavramı, varlıktan oluş'a geçişin aşamalarını, çokluğun ve değişimin nasıl vuku bulduğunu ve nihayet ilk maddenin kendinden başka sebebi olmaması, yok olmaması, özce aynı kalması gibi açıklamaları içerir. Böylece arke bir yandan 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 yargılamanın dayanağı ilke anlamlarında kullanır.

Arke-araştırması bütün şeylerin ilk ve ana ilkesini bulma uğraşdır. Sokrates-öncesi filozoflar arke temelli iddia ve önerileri çerçevesinde felsefede farklılaşırlar. Bu felsefi girişimde, felsefe ve bilim için hâlâ önem arz eden iki konu gündeme taşınır: 1) *İlk olan ile onu takip edenlerin* (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 addedildi. İlke ile ondan türeyenler arasındaki bu birlik arayışı veya birbirleriyle ilişkilendirilmesi çabası bütün açıklamaların ana modelini oluşturmaktadır. Açıklama, o günden bu yana, bütün bilimsel çalışmalar için, verili olan ilkeye veya nedene geri gitme (indirgeme-türetme) yahut verili bir nedenden sonuç veya etkilerin türetimi anlamına gelmektedir.

3 Dünyanın oluşumuna dair mitolojik öğretilere tüm toplumlarda rastlanır. Sümer asıllı *Babil Yarattılış 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: İlkın uçurum gibi açılan bir boşluk demek olan 'khaos' var oldu, sonra dışı varlık olan 'ana toprak' ile erkek yaratıcı tanrı 'Eros'; bunları ise normal doğum ve ölümler takip etti. Bu *kosmogonileri* ahlaki içerikli ve bilge kişiler tarafından ortaya konulan özlü sözler takip eder.

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

Fenomenal Arke

İlk boyut bizzat verili olanın seviyesinde gelişir veya fenomenal sahada açıklanır. Arke, çokluğun birliğidir. O zaman problem bu *birin* çoklukta kanıtlanmasında kendini gösterir. Ve burada Miletli *doğa filozoflarının* araştırmaları göze çarpar. Thales'e göre su (akıcı ve nemli olan), Anaksimenes'e göre *hava* (gaz formunda olan); Herakleitos'a göre (parlak) *ateştir*. Ateş bütün karşıtların birliği, içinde bütün karşıtların 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 nesnelere bazında her türden niceliksel yayılımın kaynağı olmasından, tüm öteki şeyler için taşıdığı önemden dolayıdır.

Keza ilk olan şey ile öteki şeyler arasındaki bu bağlantı 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 öğretilerine ve bu da modern 'elementlerin periyodik sistemi'ne yani fiziğin parça elementlerinin alt-sınıflandırılması kuramına yol açmıştır. Bir diğer düzlem, değişim ve hareketin karşılıklı *aşma* iddiasında ortaya çıkıyor. Karışım ve çözülme, büyüme ve yokolma burada *birin* 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. 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-tipi* ayırt ediyoruz ve bunu da *transendent/aşkın-arke* diye adlandırıyoruz. Aşkın arke, ona dayalı açıklama yapılanlardan tümüyle farklıdır. O bizzat fenomen değildir ve o bu haliyle fenomenlerin 'arkasında' bulunan şeydir. Aynı zamanda o yetkin olan, kendinde olan, esaslı olan ve fenomenal olandan farklı olandır; mutad 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 *apeironu* (tanımlanamaz, sınırsız, belirsiz, sonsuz olan) gösterilebilir. O, belirsiz olarak belirli olanın veya 'tanımlanan'ın (fenomenlerin) nedeni veya kaynağıdır. Onu belirlemeye, kavramaya, tanımaya yönelik her deneme, onu belirli ve sınırlı kılar ve fenomenlerde sınıflandırmaya tabi tutar.⁴ Bu şekilde 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 metafizik tarihinde temel bir çelişkiye kaynaklık eder. Aşkın arkenin bu paradoksal belirsizliğin-belirliliği karakteri basit tarzda öteki iddiaları da gündeme taşır. Bu tarz bir arke olarak Herakleitos'un *logosu*, çokluğu, değişimin 'arkasındaki' 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 sükünettir, düzensizlikteki düzendir: O her şey ve hiçbir şeydir.

4 Bk. Geldsetzer, 2008, s. 31.

Anaksagoras'ın *nus*'u da, ondan, 'sonsuz olandır' diye sözü ediliyorsa bu özelliği taşıyor; 'o, bütün şeylerin en şeffaf ve safıdır'; 'o, her şeydeki her tür bilgiyi içerir'; 'o, hareket ve oluşun aslı nedenidir' vb. ifadelerde olduğu gibi. Burada biz felsefedeki tüm Tanrı kavramlarının prototipini (ilk örnek) görüyoruz. 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 adlandırılabilir. O, Herakleitos'un *ateş*'inin ve Anaksagorasçı *nus*'un bütün belirlenimlerini taşıyor ama aynı zamanda Anaksimandrosçu *belirsiz olanın* tam karşıtıdır yani mükemmel belirleyen ve bütün belirlenenlerin örnek ve modeli olan arkedir. 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, tanınmayanır, irrasyonel resttir, gerçekte hiç olandır, Platoncu idelerin ve sayı öğretisinin fenomenlere dair iddialarında olduğu gibi.

Parmenides, sonradan bütün Batı biliminin programında içirilmiş olan tüm bu motifleri ve kavramları, büyük bir sentez 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 yalnızca aynı olan ve hep aynı kalan varlığın birlik olarak kavranabileceği anlayışı yatıyor. Ve tam tersi, düşünce varlığı ancak birlik ve hep aynı kalan olarak hesaba katabilir. Bu özdeş olan ise arkedir. Ondan hareketle ve onun katılımıyla varlık olmayan ve hiçlik ile düşünülemeden çokluk ve hareket yani bütün duyusal algılananlar (fenomenler) dünyası açıklanır. Duyusal tecrübe sandır (doksa), hata ve yanlışlıktır. Çünkü o, varlık olarak sayılan bir *hiçliğe* yönelir. Bu şekilde varlık hiçliğin, hakikat hata ve yanlışlığın, düşünce duyusal algılaşmanın, birlik çokluğun, sükûnet ve aynılık hareket ve değişimin karşısında yer alır.

3. 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 suyun değişik biçimleri 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 ilkesi 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 yolundan giderek arkeyi *hava* olarak belirledi.

Milet'in bilinen en ünlü filozofu olan Herakleitos'a (544–584) geldiğimizde varlık anlayışında köklü bir değişimle karşılaşırız. *Değişim*'i, *oluşu* bütün varlığa yayan Herakleitos, evrende her şeyin sürekli bir akış, değişim ve dönüşüm içerisinde 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 söylemek bir çelişkidir diyerek, 'varlık vardır, var olmayan var değildir' sonucuna erişti. Çokluk ve değişim tümüyle bir yanılıdır. Gerçek varlık yani 'Bir olan', sonradan meydana gelmez, ortadan kaldırılamaz ve bölünemezdir. Yine İyonyalı düşünürlerden olup Elea Okulu'nun bir üyesi olan Ksenopanes (570-470), metafiziğin konuları arasına *Tanrı* sorununu da dâhil ederek, Tanrı'nın hiçbir şekilde değişmez, hareket etmez, öncesiz, sonrasız ve sabit olduğunu savundu.

Atomcular ise Herakleitos'un *oluşunu* reddediyorlardı ama evrendeki değişme ve hareketi açıklamak için arkenin (atomların) sayısını çoğaltmaktan ve oluşu bu çok sayıdaki varlıkların birbirleriyle birleşmesi ve ayrılması olarak tanımlamaktan başka çareleri kalmadı.⁵ Kısaca Miletli filozofların varlık anlayışına göre etrafımızdaki çeşitli ve farklı eşyalar aslında aynı ana-maddenin değişik görünüşleridir. Yani *çokluk* aslında *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 onların ilkelere dair önerileri, birçok eski nesil filozofların sözlü felsefesinde dile getirilmişti ama biz bunlardan haberdar değiliz. Onların felsefesi bütünüyle metafiziktir ve onların metafiziği, daha sonra farklı disiplinler ve bilimlerden tarafından ortaya konulan her şeyi kapsar.⁶

Demokritos (MÖ 460–370)

Abderalı Demokritos, Parmenidesçi varlık ve yokluk öğretisinden, *doluluk* ve *boşluk* şeklinde düalistik bir arke öğretisi geliştirdi. Varlığın birliği, atomlar diye adlandırılan 'bölünemez' elementlerin sonsuz çokluğu şeklinde bölümleniyor/parçalanıyordu. Demokritos ebedî olanın doğasında sayıca sınırsız küçük tözler bulunduğunu düşünüyor, sonra bunlara 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 birlik yönünü vurguluyor: "Demokrit, hiçbir atomun ötekenden meydana gelmediğini iddia ediyor. Ancak buna rağmen bü-

5 Bk. A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi III*, İstanbul 2011, s.120.

6 Bk. Geldsetzer, 2008, s. 30

tünün ortak tözü arkedir; yalnızca tek tek şeyler büyüklük ve yapılarına göre ayrılıyorlar”. Ancak onların nitelikleri durum, yapı, düzen olarak; sayıları ise sonsuz olarak verilir onların büyüklükleri de bizim duyularımız tarafından algılanamayacak tarzda çeşitlidir. Burada Parmenidesçi bakış açısıyla tekrar karşılaşıyoruz, yani onların yalnızca düşünülebileceği, buna karşın duyusal olarak algılanamayacakları kabulüyle. Yine atomların doğaları itibarıyla hareketsiz oldukları kabulü Parmenidesçi etkinin bir devamıdır. İlk Epikürosçu öğretisi ile atomlara hareket özelliği yüklendi. Demokritos hareketi bir ‘darbe’ aracılığıyla mümkün kılıyor gibidir. Aristoteles ise bunu Demokritos’tan alınan *boşluk* kavramına dayandırdı.

İkinci arke *boşluktur*. O, aynı zamanda varlık-olmayan, ince veya şeffaf, belirsiz veya sonsuz olan (Anaksimandros’un *apeironu*) olarak gösterilir. Onun, sıkça yorumlandığı gibi, ‘boş bir mekân’ olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği açık bir soru olarak kalıyor. Çünkü bariz bir şekilde konum, 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 –(Kosmosun 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 kavram olan *tesadüf* ve *zorunluluk* gerçekte onda bir problem değildir. İlk Stoahılar 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 Aristoteles ile disiplinler bir yapıya kavuşur.

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 algıladılar; 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, genel ve en güzel biçim olarak adlandırdığı *ideayı* 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. Böylece Platon'da sonradan metafizik diye adlandırılacak alanın yerinde *idealar öğretisi* yer alır, yani bütün varlıkların ve bilginin ve bütün doğru eylemlerin arkesi olarak *iyi idesinin* en yüksek ve en son yeri bulunur.

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

Platon'un idealar öğretisinde biz bütün idealist metafiziğin aslı modelini buluruz. O, Parmenidesçi 'varlık ve düşüncenin özdeşliği' ilkesinden hareket ederek, bu birliği münferit idelerin çokluğuyla açımlar ve bunu da kavramsal ve matematiksel 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 kavramlarının 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 bütün bilgi edinmenin, çabanın, tutumun, eylemin, yaratmanın hedefidir; o bütün tali amaçlar ve araçların birliğidir. Sokratesçi 'etik entelektüalizm'e göre bilgi ve anlayış, iyiyi hakikat olarak tesis için amaç-araç bağlantısı temelinde yürür. Ve ortak Grek güzellik anlayışına göre bu 'iyi' ve 'doğru' Platon'da 'güzel' olarak taçlanır.

Buradan hareketle arke, varlık ve hakikatin, bilgi ve eylemin, aynı zamanda yaratmanın bir birliği olarak tesis edilir. Platon ve bütün Yeni-Platoncular için *Güneş* çokluğun birliğinin 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 etkileri görülebilir.

Bu düşünce tarzı *yokluk* için de bir açıklama getirir. Işığın olduğu yerde karanlık da vardır. Bu, ışığın kaynağıyla arasına 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 duyusal nesnelere için önemli bir tespittir. Onlar bu anlamda önemsizdir, idealar varlıklardan çok uzak mesafede olduklarından gölgedirler (*Mağara* metaforunda olduğu gibi) ama aynı zamanda asli varlıklarından pay almak durumundadırlar.

Bu arke-öğretisinin epistemolojik açılımı bizi tekrar Parmenidesçi düşünce ve duyusal ayrımına vardır. Yalnızca düşünce 'ideal temaşada/seyirde' ideaların varlığını kavrayabilir. Buna karşın duyusal bakış fenomenlere yönelir. Buradan düşünce ile duyusal arasındaki ilişki de belirlenir: Duyusal algı yalnızca 'doğurucu' idesel seyrin yeniden hatırlanması için bir vesile ve nedendir. İdeleri tanımak her şeyden 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 deneyimini duyu-sal tecrübenin hatırlanan resimlerle özdeşleştirilme yöntemini tasvir eder. Bu muhtemelen Hint Felsefesi'nde ve Homerik ifadelerde yer bulan, mitolojik tasvirlerdeki akıştır; ruhun doğum öncesi varlığıdır. Eğer ideler 'hafızada' ise ve hafıza geçmişteki anıları güncelleştirme işlevi görüyorsa, Platoncu ideler ontolojik açıdan bakıldığında geçmişin geleceğe taşınması, şimdide etkin kılınmasıdır.

Aristoteles (384–322)

Aristoteles, 'ilk felsefe' ve 'ilahi bilim' (teolojik episteme) olarak disiplinler metafiziğin kurucusudur ve o bunu 'varlık olarak varlığın bilimi' diye tanımlar. Onun öğrencileri bu disipline, doğal şeylerden sonra gelen (*meta ta physica*) anlamında 'Metafizik' adı verdiler. Aristoteles ilkin bilimlerini *teorik* (temaşaya dair), *poetik* (üretmeye dair) ve *pratik* (eyleme dair) diye üçe ayırır. Teorik bilimler dâhilinde başlıca üç bilim kabul eder: *matematik* (değişmeyen ancak tözsel bir varlığa 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 varlığı, '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 *teoloji* oluşturur. Aristoteles, mantığı (*analitik*) bizzat bilim olarak değil, bütün bilimler için bir 'araç' (organon) 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 oluşu açıklamada yetersiz kalır, adeta değişimin değil, 'değişmemenin 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), *matematik* 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 konulardan ve bütün öteki önemli şeylerin *ilk sebeplerinden* söz eder. Bu metafizik, 'tanrısal bir bilim' (teolojik bilgi) veya 'ilahi olanın bilimi' (daha sonra teoloji fakültesi olarak belirlendiği gibi) olarak gösterilir. Önemli olan onun alanını varlığın ilk nedenleriyle, 'varlık olarak varlıkla' (*on he on*) sınırlandırmasıydı, çünkü bu sonradan metafiziği sürekli olarak ontolojiyle özdeşleştirme sorununu doğurdu. Bu ise Aristotelesçilerin Sokrates-öncesi düşünürlerin arkasında kalması idi. Sokrates-öncesi düşünürler bilginin ve eylemin ilk nedenlerini henüz ayırt etmemişlerdi. İlk bilgi sebepleri olarak Aristoteles kendinden önce üzerine yoğunlaşılın 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 tanımlar. Varlık, farklı şekillerde dile getirilmiş olan bütün kategorilerin en yüksek formudur. En üstün form olan varlığa uygun 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 nesnelere hem madde hem de form olarak vardır. Bunlar bir ve aynı gerçekliğin iki ayrı yönüdür. Gerçek varlık tümeldir ve tümelin bilgisi de *kavramla* elde edilir. Platon'un idealar öğretisi Aristoteles'e göre *öz ile görünüşü, varlık ile oluşu* birbirinden ayırıp koparmıştır. Oysa idealar dünyası duyulur dünyanın içerisinde. 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 maddedir. Bu yönüyle oluş, salt olabilirliğin form sebebiyle gerçekliğe geçmesi olayıdır. Genel (idea-form), ancak özeline içinde geçeklik kazanır; özel de, genel, kendisinde gerçekleştiği için vardır. Bizim kavramda bildiğimiz varlık bu genel özeldir. *Öz*, görünüşlerinde form sayesinde kendi olanağını gerçekleştirir; bu gerçekleşme olayı harekettir. Böylece varlık oluşta meydana gelmiş bir şeydir. Ancak oluş Demokritos'ta olduğu gibi mekanik değil ereksel (amaçsal)dir. Oluş veya varlığın gerçekleşimi için maddi, formel, etkin ve final (amaçsal) nedenlere 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 Demokritosçuluğun devamı gibidir. Atomlar onda, bütün görünen şeylerin birleşimi ve ayrışımını içeren biricik arke olarak geçerlidir. Bununla birlikte Epikürosçular atomların saf bedensel doğasından 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 *kendiliğindedir*. Bilim yalnızca, her şeyin atomlardan nasıl 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 düşerken nedensiz olarak *sapma* gösterirler. Onun kabul ettiği bu doğal olumsallığın etik boyutu *etik özgürlüktür*. İnsani hayatta 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 adlandırılacak.

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 bireyle her tür ilişki tesis edebilir. Bunun için Empedoklesçi *sempati* ve *antipati* kavramları rol oynuyor. Dar gruplardaki dostluk ve birliktelik; bu Epiküros'un dostlarıyla felsefi sohbetleri 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 olarak 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.

Stoaçılık

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

ontolojilerine Herakleitosçu öğeler ile (*ateş arkesi* ve *logos* anlayışı) Anaksagoras'ın *nus* öğretisini de dâhil ederler. Öğretileri esas itibarıyla *eklektik* (seçmeci) ve *sinkretiktir* (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 *ateştir*. Evrendeki *oluş* kesin bir tarzda Tanrı tarafından belirlenmiştir. Tek tek olayların ve davranışların bu belirlenimi *kaderdir*. *Bilgelik* erdemli olmayı, erdemli olmak da *doğaya uygun yaşamayı* gerektirir.

Felsefeyi ilkin, *mantık*, *fizik* (metafizik) ve etik diye üç bölüme ayırmanın Zenon olduğu söylenir. Sokrates ve Kinik öğretilerden etkilenen Zenon'da asıl önemli olan etiktir. Dolayısıyla fizik ve mantık etiği temellendirmek ve desteklemek içindir.

Her şeyi açıklayan *arke* de burada *atomdur*. Ancak Epiküros'tan ayrı olarak o ruhsal olanı da içerir. En şeffaf en ince atomlar tinsel olanı oluştururlar. Tinsel olan, Anaksagoras'taki *nus* gibi, 'her şeyi bilir ve yönetir', bu şekilde 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 niceliksel olarak değişmezdir. Herakleitosçu ateş öğretisinden hareketle dünyanın bütününde içkin olarak bulunan katı bir yasallığı (gerekirlilik) savunurlar. İçten etki eden bu belirleyici 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 önceden belirlenişi *kaderdir*.

Stoacılığın temelinde *insan* yer alır; o aynı zamanda evrenin de merkezidir. O, hem ruh hem de beden varlığı olarak atomların yetkin karışımıdır, bu şekilde insan, *büyük kozmosun* sembolik modeli olarak *küçük bir kosmos* şeklinde genelleştirilir. İnsan, kendi bedeninde ölü maddeyi, bitkileri ve hayvani varlıkları, ruhunda ise tanrısal soluğu (*pneuma*) içerir. 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 genel bir akıl varlığıdır ve onun işlevi ve rolü toplum dâhilinde karakterize edilir. Ancak kişiliğin tanımlaması esaslı olarak hukuksaldır. İnsani olaylar sahasında da gereklilik (*determinizm*) hakimdir. Bu yüzden *özgürlük* bir yanılsamadır. Etik ve hukuk Stoacılıkta birleşir. *Doğal haklar* aynı zamanda etik maksimlerin de kanonu, ilkesidir. Aklın karşıtı olarak özellikle 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 mücadele esastır. Mutluluğa ancak arzu ve isteklerimizi aştığımızda, ruhumuzu tutkularımızdan kurtardığımızda (*apathia*) erişebiliriz. Bütün insanların birlikte dayanışma içinde olduğunu içeren 'Dünya vatandaşlığı' idesi ve 'genel insan hakları' ve insanlar ile hukukçuların 'temel eşitliği' savunuldu. *Ödevini 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 ettirdi. 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 paralellliğini de görmemezlikten 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 devam etti. Bu bağlamda Platon ile Aristoteles arasındaki fark idealizm ve realizm olarak okunabilir.

Aristoteles'in eserleri Platonunkilerin yorumlanması, bilimselleştirilmesi olarak okunabilir. Bu sonradan Stoacılar tarafından da tekrar gözden geçirildi. Onlar *mantığı* (bilgi kuramı dâhilinde) teorik bilim olarak, doğa bilimlerinin ve davranış 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, gerçekleşme eğilimi vardır. *Bir*, ışık ve sıcaklık yayan Güneş'e benzer. En yüksek, salt iyi olan Bir'den önce *Nous* (düşünen evren) türer; bunu *Evensel Ruh* takip eder; bundan da etkiyen ve kendiliğindenliğe sahip olan *bireysel ruhlar* türer. En son basamakta ise *beden* veya *cisimler* dünyası yer alır.

Orta Çağ felsefesi 14. yüzyılın Yüksek-Skolâstiğine değin ağırlıklı olarak Yeni-Platoncu bir istikamete sahipti. Bu dönemde üniversitelerdeki öğretim sistemi Platoncu eğitim ilkelerinin etkisine tabiydi. İdeler öğretisi felsefe fakültelerinin *üçlü-bilimlerini* (trivium) gramer, retorik ve mantık oluştururken; matematik (aritmetik ve geometri olarak), müzik (harmoni öğretisi) ve astronomi *dörtlü-bilimleri* (quadrivium) meydana getiriyordu.

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

birlikte, onların içinde vardılar (Aristoteles). Realizmin bir başka türünde tümeller nesnelere içinde yer alırlar (Abe-lardus, Albertus Magnus, Aquinolu Thomas). *Nominalizm*'e (adçılık) göre ise tümeller nesnelere 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 adçılarından Occamlı William'ın etkisiyle adçıların lehine sonuçlanmıştır. Bu ne anlama gelmektedir? Gerçekten var olanlar, adçıların dedikleri gibi, tümeller değil de tikeller olduğuna ve tümeller, birbirlerine benzeyen tikelleri gösteren işaretlerden başka bir şey olmadıklarına 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 adçılar sayesinde güvenilir bilginin bir aracı hâline getirilmiş veya başka bir deyişle sağlam bir felsefi zemine oturtulmuştur. Bilgi arayışında yöntem olarak gözlem ve deneyin güçlü bir biçimde gündeme gelişi ve yaygınlaşması, doğa bilimlerinin doğuşunu hızlandırdı. Ayrıca adçılık 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 dördümlü 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 fakültelerde 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 etkisiyle felsefe genelde üçlü ve dördümlü disiplinlerin 'teorik-bilimsel' bölümü olarak anlaşılıp, tecrübi-tarihsel fakülteler-

den (olgu-bilimsel) ayırt edildi. Bu, 18. yüzyıldan itibaren felsefi 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 doğanın (beden-ruh ilişkisi) ilk ilkelerini araştırdı. *Kesin* bilgiye nasıl ulaşabileceğimiz, Descartes'in asıl sorunu idi. Felsefe bize bilimin güvenli temelini sağlamalıydı. Bu da ancak matematiksel bir yöntem dâhilinde mümkün olabilirdi. Kesinlik her türlü şüpheden uzak 'ilk ilkeler' üzerine bina edilebilir. Her şeyden kuşku duyarak felsefe yapmaya başlasam bile şüphede kalmak durumunda değilim. Emin olduğum bir nokta olmalıdır ve o da şu anda şüphe duyuyor olmağımıdır. 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, Aristoteles 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 yayılımdır, bir taraftan da sonsuz düşünmedir. Tüm şeylerin arkasında veya altında duran, tüm varoluşu kendi içinde birleştiren ve kavrayan tek ve sonsuz olandır. Töz, Doğa veya Tanrı bir ve aynı şeydir. Tözün karşısında *modus* (suret) vardır. Modus tözün aksine kendiliğinden var olmayan ve özgür olmayan her şeydir (görüngüler dünyası). Ancak her şeyde Tanrı vardır, evren Tanrı'nın kendisidir (*panteizm/tümtanrıcılık*) (Buna karşın Malebranche'ta evren Tanrı'dadır diyebiliriz, yani bir bakıma sonraları Whitehead'ın da savunacağı

pan-enteist anlayış). Yine de Tanrı ile görünüşler arasında bir ayırım yapılabilir. Buna göre Tanrı 'yaratıcı doğa', görünüşler 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 varlıkların kendilerinden meydana geldikleri bu varlıklara Leibniz, gerçekliğin bölünemez öğeleri anlamında *monad* diyor. Monad, maddi olmayan, tinsel varlık veya tözdür. Metafizik noktalar olarak monadlar gerçek varlıklar veya 'psişik güçler'dir.

Öte yandan Baumgarten gibi karşıt görüşlü düşünürler metafiziği bilgi-felsefesi yani *bilgi bilimi/gneosoloji* ile özdeşleştirir ve insani bilginin *ilk ilkelerinin bilimi* olarak tanımlarlar. 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 yöntemle 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 özünü oluşturur. Ancak eski metafizik spekülasyon dogmalarıyla "sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı" olmuştur.⁸ Dogmatizm ile şüphecilik, akılcılık ile deneyimcilik 'akıl çelici iddialarla' birbirleriyle çetin bir savaşa tutuşurlar. Oysa kâr olarak elde ettikleri boş bir kuruntudan (yanılsama) ibarettir. Meta-

8 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 tarafından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez, çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler; ve gene de onları cevaplayamaz, çünkü onlar insan aklının tüm yeteneğini aşarlar."⁹ Bu sorunun çözümü metafiziğin 'bir bilimin güvenilir yoluna' girmesiyle mümkündür. Bir 'bilim' olarak yeni metafizik her şeyden önce eski metafiziğin temel yanlışlarının 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 bilim olup olmadığı Kant'tan günümüze değin süren felsefi tartışmaların 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 geliştirmesidir. Tinin kendini geliştirmesi diyalektik olarak üç aşamadan oluşur: *Birinci* evrede dünya tini 'kendinde olma' durumundadır. *İkinci* evrede tin 'kendi dışına çıkma', 'kendine yabancılaşma', '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 aşama 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 dışında olma' durumundan, 'kendisi için olma' durumuna geçer. Ancak bireysel insanda tin henüz gerçekten ve tamamen 'kendisi için' değildir. *Nesnel tin* veya ahlaki aşamada tin aile-

dir, toplumdur, devlettir ve bunların içinde geliştikleri tarihtir. *Mutlak tin*, öznel ve nesnel tinin üzerinde, her ikisini de aşacak biçimde mutlak tinin alanı inşa edilir. Tin bu aşamada tamamen kendindedir, 'kendinde ve kendi için'dir. Burada mutlak tin sırasıyla *sanat*, *din* ve *felsefe* olarak gelişir.

Modern Çağ'da metafizik, felsefedeki öteki disiplinler yanında, büyük filozofların katkısıyla tekrar eski meşru yerini kazanır. Eğitim ve öğretime paralel olarak kütüphane ve kaynakçalarda esaslı yerini alır.

Her şeyden önce onun kurumsal işleyişi hem felsefe hem de teoloji fakültelerinde devam ediyor. Buradan özellikle büyük 'metafizik sistemler'den sonra felsefi ve teolojik metafizik arasında verimli etkileşim ve teşvikler geliyor. Alman idealizminin şekillendirdiği metafizik ağırlıklı olarak aynı zamanda *ilahiyat öğretisini* yani ilk ilkeleri, mutlak, tanrısal, evrensel 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 tavrın ifadesi olarak kullanıldı. Bu tarz anti-metafizik düşünce bugün hâlâ özel bilimler ve yarı ideolojik değerlendirmelerde geçerlidir.

Metafiziğin içeriksel ilerlemesi böylece 19. yüzyıldan itibaren 'metafizikler', bir başka ifadeyle 'dünya görüşleri' tarafından gasp edildi; bunlar özel bilimlerle yakın ilişki içerisinde kendi ana kavramlarını her şeyi açıklayan ilkeler olarak stilize ettiler. Bu şekilde metafizik özel bilimlerin emperyal sahaslarında savaşın aracı oldu. Bu metafiziklerin yapısı 'tarihselcilik', '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 sahasına aittir.

Çağdaş felsefede ontoloji veya metafizik sahasında boy gösterip felsefenin öteki sahalarna da tesir eden bazı popüler akımlar söz konusudur. *Oluş veya yaşam felsefesi* içerisinde değerlendirilebileceğimiz 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, insanlığın temel yanlışlarını hakikat gibi sunmaktan başka bir işlev görmemektedir. Nietzsche için, Platon'un 'yer altı mağarası' biricik gerçeklik, gerçekten var olan yegâne dünyadır, insanın 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 perspektifinden 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 gerçekliği anlamının yolu *sezgiden* 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 duran herhangi bir şey yoktur. Her şey sürekli bir oluş ve değişme 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 *süreklilik*dir.

Varoluş felsefesiyle varlık ilkin varlıktan değil bizzat insandan 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 belirlenmiş bir öz veya kadere sahip değildir. İnsan adeta dünyaya fırlatılmıştır. O kendi varoluşunu kendi gerçekleştirmek zorunda 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 irkilir, 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 varoluşunu belirlemek zorundadır. Oysa öteki varlıklar ('kendinde varlık') özüyle birlikte vardılar, bu yüzden kendi bilinçlerine sahip değildiler.

Husserl (1859-1938), felsefedeki fenomen-numen ayrımını ortadan kaldırır ve öznenin bilgi imkanı dahilinde var olan varlığa *fenomen* der. Kant, yalnızca fenomenleri (görüngüler) 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.

II. BİLGİYİ SORGULAMA OLARAK FELSEFE

İnsanın neyi, nasıl bilebileceği ve genel olarak bilip bilemeyeceği 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 sorunu 'varlık ve görünüş'tür. Bütün bilğimiz görüntü bilgisi ise, bildiğimizi sandığımız her şey gerçek değil, yalnızca görünüş müdür? Görüntüyü varlık yerine koyarsanız, oysa görüntü bir çeşit yanılgı, hayal ya da kurmaca olabilir. Bu durumda görüntü benim dışımda bir sebeple vardır ama bu sebep saklıdır. Görüntünün varlığa karşı konumu gerçek suya nazaran serap gibidir. Burada varılacak aşırı bir yargı, 'her şey görüntüdür, yalnızca görüntü vardır' diye iddia etmektir. Ancak bu tezin bilen bilinci iddiasının dışında tutması gerekir. Aksi halde sonuç şu olur: Benim dışımda hiçbir şey yoktur, her şey benim bilincimin saf ürünüdür. Dünya yalnızca bendeki bir tasarımdır. Ancak görüntü radikal özne olarak anlaşılıyorsa onun nesnel sebebi sorgulanmalıdır. Bu görüntüyü varlık saymaya götüren nedir? Dahası, görüngünün, yani bana (özneye) bilgi nesnesi olarak görünen şeyin sebebi o şeyin kendi içinde mi yoksa bende/özne 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 görüngüler alanında, 'kendinde varlığa' dokunmadan çalışmalarını 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 yapılandırılrsa da önceden kendinde 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 organlarını ve beyin gibi insani bilginin fizyolojik koşullarıyla ilgilidir. Fakat nesnelere bize gelen uyarıcıların algılanması henüz bilgi değildir. Algılar ancak zihnin veya anlığın kategorilerinde işlendikten sonra bilgi olarak değer kazanırlar. Varlığın bilincinde olmak veya varlığın, gerçekliğin ne şekilde algılandığı hâlâ cevabı aranan önemli bir sorundur.

Keza insanın her şeyi sınırlı ya da görece bildiğini unutmamız gerekiyor. Bilmede hem öznedenden hem de bilgi nesnesinden kaynaklanan engeller vardır. Bilgide eksiklik veya hataların nedenlerinin bir kısmını mantık kurallarına riayet ederek veya kullandığımız teknik ve yöntemleri gözden geçirerek telafi edebiliriz ancak bir kısmını istesek de ortadan kaldıramayız, 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 kendisini ilkesel olarak inkârı kendisiyle çelişir. "Hiçbir şey bilmediğimizi 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 savunan kimsenin bu çifte varsayımı çürütmesi gerekir.

İnsanların bazıları şunu bazıları 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 bilgisi bilinebilir mi?

Bilgide önemli bir boyut daha var ki, o da şudur: bizim bilimiz *bakış açısıyla* sınırlıdır, en azından mekân dâhilindeki optik algılama için. Dolayısıyla nesnelere görüşümüz konumumuza bağlıdır; çünkü her şey bize farklı perstektifler sunar. Ancak bilimiz yalnızca o anki konumumuza değil, hazır bulduğumuz yönelim noktalarına da bağlıdır. Çünkü bildiğimiz 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 yapımız, düşünce ve duygularımız da bilmemizi etkiler.

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

Bilgiyi kendisiyle tanımlayabileceğimiz daha üst bir kavram olmadığından sözcüğün kullanım şekline ve kavramsal 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 getiren bir süreç veya bu sürecin sonucunda ortaya çıkan üründür. Özne ile nesne arasında *algılama*, *düşünme* ve *açıklama* gibi bilgi aktarı vasıtasıyla bağ kurulur. İçerik ve elde edilmiş

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

Doğruluk düşüncenin bir özelliğidir; buna karşın *gerçeklik*, düşünceden bağımsız olarak var olan şeyin özelliğidir. Doğruluk, 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 olduğu iddia edilemez. Buna karşın 'gül'ün bir *gerçekliği* vardır. Yani 'gül' kendi başına bir varlık olarak ne doğru ne yanlış değerlemesi alır ama o gerçek bir varlıktır. *Anlamlılık* da bu bağlamda 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 bilginin ölçütü olarak ya *uygunluğu* ya *tutarlığı*, ya *tümel uzlaşşı* ya da bilginin sağladığı *yararı* almışlardır.

- Başta Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin savunduğu *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 çelişmesine bağlıdır. Olgularla uyuşma yeterli ve güvenilir değildir bu anlayışa göre. Burada önemli olan içsel ilişki, *a priori* kavram ve akıl yürütmelerdir.
- *Demokratik* anlayış da diyebileceğimiz tümel uzlaşşıya göre doğruluğun ölçütü insanların seçimleri, uzlaşşmaları 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 tecrübeye 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 yorumun olması veya önermeler arasında bütünlüğün bulunması anlamına gelir.

Buna karşın *geçerlilik*, birden fazla önermeden oluşan akıl yürütmenin (yani 'çıkarmım) zorunlu olup olmamasıyla ilgilidir. Kısaca, kavramlardan oluşan tek bir önerme veya önermelerin bir arada *tutarlılığı*; birden fazla önermeden oluşmuş çıkarımın ise *geçerliliği söz* konusudur. Sonuç olarak doğruluk bilgi felsefesiyle; tutarlılık ve geçerlilik ise önermeler mantığı 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 adlandırılırlar. Bu ayrım bilginin *deneyden önce* veya *deneyden sonra* elde edilmesi olarak da yapılabilir. Rasyonalistler *a posteriori* (deneye bağımlı) bilgiye yönelik şöyle bir itirazı dillendiriyorlar: 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 öznedede içerildiği, dolayısıyla bize yeni bir bilgi kazandırmayan yargılardır. 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 kazandırdıkları için olumsal, *a posteriori*, olgusal ve tasvir edicidirler. Analitik ve sentetik bilgilerin *a priori* veya *a posteriori* olup olmadığı ve *sentetik a priori yarguların* ne denli mümkün olduğu bilgi kuramının önemli sorunlarından biridir.

Bilginin imkânı derken ilkin insani bilgiyi kastediyoruz. Yukarıda da vurgulandığı gibi, insani bilginin ilk şartı fizyolojik 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 aracılığıyla bir bilgi öznesinde yansımadır. 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 zamanda 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. Dolayısıyla bir tek bilgi *nesnesinden* kaynaklanan engeller değil, bilgi *öznesinden* kaynaklanan maniler de vardır. Ancak bunlar genelde bizim suçumuz değildir, doğamız gereğidir.

Bilgi felsefesinin temel sorunu bilginin imkânı (olanağı) konusunda ortaya çıkar. Çünkü her tür felsefe akımı bu soruya verdikleri cevaba göre kendini konumlandırır. Hakiki, kesin bir bilginin imkânını kabul edenler 'dogmatikler', kabul etmeyenler de 'kuşkucular' olarak adlandırılırlar. Gündelik 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 eleştirmeden ve sorgulamadan bağlanan kişidir; buna karşın kuşkucu

insan olaylar ve öğrendikleri karşısında daha temkinli, ölçülü ve eleştirel yaklaşan kişidir. Hatta toplumlar bazında bir toplumun 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 doğru bilginin imkân ve gerçekliğine olan inancı ifade ederken, *kuşkuculuk* ise doğru bilginin gerçekliğine yönelik işkil ve tereddüd ifade eder. Doğru bilginin olanaklı olduğunu söyleyenler, daha sonra bu bilginin, aşağıda açıklanacağı üzere, neye dayalı (akla mı, tecrübeye mi, sezgiye mi, vb.) olarak kazanıldığı noktasında ayrışır.

Kuşkucu Yaklaşımlar

Bilginin imkânı noktasında kuşkucu yaklaşımları farklı başlıklar altında ele alıp inceleyebiliriz. İlk olumlu diyebileceğimiz 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 araştırmacı 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 anlayış ve bilgi kaynaklarını iyice irdilemeden, akıl süzgecinden geçirmeden sahiplenip savunmamalıdır. Bu yüzden felsefeci, gerek bizzat felsefede ortaya konulan çeşitli düşünce ve akımlar, gerekse gündelik hayatın döngüsü içinde önünde hazır bulunduğu 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 olmanın tam karşıtı tavidir. Eleştirel ve kuşkucu tavrın düşünce tarihinde en önemli temsilcisi Sokrates'tir. O, Atinalıların

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

Bir yöntem olarak kuşkuculuk, kuşkuyu bir amaç, bir hedef olarak değil de, bir araç olarak ele alır. Felsefede yöntemsel 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 Kurtuluş)*'da ayrıntılı olarak dile getirir. Gazâlî, kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilmeyen bilgiyi araştırırken ilk olarak sahip olduğu tüm bilgileri ve bu bilgileri elde etmekte kullandığı bilgi yetilerini gözden geçirir. Duyu ve tecrübe vasıtasıyla kazandığı bilgileri gözden geçirdiğinde onların kendisini kandırabileceğini gözlemliyor. Sözgelimi, suya batırılmış düz bir çubuk eğri olmadığı halde eğri görünüyör veya uzun süre itimat ettiğim bir arkadaşımın aslında beni aldattığını, dürüst birisi olmadığını öğreniyorum. Duyu ve tecrübelerimin 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 olduğumuz bilinçlilik hali ile öldükten sonra sahip olacağımız bilinçlilik hali arasındaki fark paralellik arz ediyor mu? Neticede Gazâlî'ye göre akıl hiçbir zaman bizi şüphelerimizden emin kılamaz. Muhtemel tek bir kesinlik vardır, o da Tanrı'nın insan kalbine yerleştirdiği doğal bir ışık (sezgi) veya nurdur.

Descartes (1596-1650) yöntemsel kuşkuculuğu epistemolojisinin temeline yerleştirir. Descartes bilgi arayışına tüm bildiklerinden köklü bir kuşku duyarak başlar. Her türlü fiziksel ve metafiziksel belirlenime, algı ya da akıl yürütmeye yönelik aşırı kuşku, insanı düşünen bir özne olarak kendi varoluşunun kesinliğinden şüphe duymaya yöneltir. Descartes ilkin o zamana kadar sahip olduğu tüm bilgi ve anlayışlardan, sonra duyu deneylerine dayalı bilgidan kuşku duyar. Şu

andaki yaşantısının bir düş veya rüya hali olabileceğini söyler. Kendisini olduğu gibi tüm insanları da aldatan 'kötü bir cin'in söz konusu olabileceğinden bahseder. Descartes kuşkudan kurtulmak için sağlam bir zemin aramaktadır. Kuşku duyan kişinin, kuşku duymasından veya düşünen bir ben olmasından kuşku duyulamayacağına göre, arandığı sağlam dayanak bulunmuş demektir. Buradan o "Düşünüyorum o halde varım!" önermesine varır. İlk düşünen benliğinden, sonra dış dünyadan, sonra da Tanrı'dan emin bir şekilde yoluna devam eder.

Aşırı veya radikal kuşkuculukta (septisizm), kuşku bir yöntem değil, tüm akıl yürütme sürecini baştan sona belirleyen bir ilke, tüm felsefi düşünme sürecini yönlendiren bir tavrıdır, ahlaki bir hedeftir. Aşırı kuşkucu filozoflar her tür doğru bilginin imkânından kuşku duyarlar. Kuşku, kesin bilgi arayışının hem başlangıcında hem de sonucunda elde olandır. Nesnel ve genel geçer bilginin imkânına dair kuşkucu filozoflara örnek olarak Protagoras ve Gorgias gibi Sofistler ile Pyrrhon, Karneades, Sextus Empiricus gibi aşırı kuşkucu filozoflar gösterilebilir.

Öznel ve yararçı bir bilgi anlayışına sahip olan Sofistler aynı zamanda kesin ve değişmez bir bilginin imkânına da inanmazlar. Protagoras (485-420), "İnsan her şeyin ölçüsüdür!" 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 kuşkuculuğu hiççiliğe kadar vardırıır. Ancak şüpheciliği meslek edinenler Pyrrhon (365-275) ve Timon (325-235), Karneades (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, neyin yanlış ve neyin gerçek neyin sahte olduğuna dair doyurucu 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 kendisini hiçbir zaman bilemeyiz, biz onları ancak bize göründükleri 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 alınacak en makul tavır her tür bilgi arayışından uzak durmak, tüm yargıları askıya almaktır.

Doğru bilginin mümkün olduğunu söyleyenler (*dogmatikler*) bunun genelde *duyu ve deneye*, *akla* veya *deneye ve akla* ya da *sezgiye* dayalı olarak elde edildiğini söylüyorlar. Bilginin kaynağı konusundaki epistemolojik akımları ana hatlarıyla 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 doğuştan bir takım *a priori* öğeler içermediğini, boş bir levha gibi olduğunu, tüm bilgilerimizin, duyumların deneyle işlenmesiyle oluştuğunu söylerler. Hatta onlara göre en soyut matematiksel 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, adlandırıp, tanımlayarak birer duyu algısına dönüştürürüz. Empirizme göre bütün bilgimizin kaynağı bu algılarımızdır. Bilgilerimizin 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 doğruluğun 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 ilkel 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 olduğu 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 alınması gereken soru şu: Bilimsel ve felsefi düşüncelerimizin 'zorunluluk' ve 'genel geçerlik/evrensellik' iddialarını yalnızca bireysel ve görelî (zaman ve mekâna bağımlı) bir içeriğe sahip 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 sorunludur. Çünkü deneycilerin perspektifinden insan bilgisi esas olarak empirik, görelî ve tarihsel bir değer yükliüdür.

Rasyonalizm (Akılcılık)

Akılcılık, düşünen beni, özneyi, zihni yeti (meleke)leri epistemolojik sürecin temeline yerleştirir. Ve bütün rasyonalistler dili düşünmenin, akıl yürütmenin, dolayısıyla bilgi edinmenin 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 etmesidir. Empirizm duyu ve deneye dayalı olmayan düşünce ve yargıları anlamlı bulmuyordu. Rasyonalizme göre ise organik doğamızın ürünü olan duyu içerikleri, kendi başlarına bir değer ve anlam taşımazlar. Kaldı ki duyu verileri zaman ve şartlara 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. Rasyonalistler, 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 vasıtasıyla dış dünyadan aldığımız duyuları işleme, anlamlandırma, kısaca bilgi haline sokma imkânımız olamaz. Bu açıdan bakıldığında aklın doğruları bireysel yaşantılara dayalı empirik doğrular olmaktan çok, bunların bilinmesi için haddizatında önceden var olması gereken zorunlu ve genel geçer doğrulardır. 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 koşul olarak ileri sürüldüğü yaklaşım ağırlıklı olarak Immanuel Kant tarafından temsil edilir. Kant empiristlerle birlikte bilgimizin başlangıcının deney olduğu noktasında görüş birliği içindedir. Ancak deneyden aldığımız içerik tek başına bilgiyi oluşturmaya yetmez, bu içerikleri düzenleyecek olan yani deneyimin yapısı veya formunu veren yeti, *anlama yetisidir*. Zihin tarafından sağlanan form olmadan deneyimin verdikleriyle bilgi sahibi olamayız. Rasyonalistler deneyin payını, empiristler de anlık veya kavramların payını görmezden gelirler. Oysa Kant'ın tabiriyle, "Görüsüz kavramlar boş, kavramsız

görüler de kördür.” Bu yüzden kavramlarımızı duyuşal hale getirme, yani görüde (sezgide) onlara nesne ekleme; görülerimizi de anlaşılır kılma, yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır. Kısaca her tür bilgi için duyuşlardan gelen içeriğin zihninin *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? Gazâli ve Descartes'ın da belirttiği gibi, hem algılarımız hem de aklımız bizi yanıltabilir. Örneğin suya batırılan kaşığın kırık görünmesi bir algı yanılgısına, bilimsel bir varsayım veya kuraldan zamanla vazgeçilmesi akıl yanılgısına işaret etmektedir. Bilgi konusundaki bu iki yanılgı türünü içinde barındırmadığı düşünölebilecek bir bilme biçimi olmalıdır ve bu da sezgiciliktir. Aslında Descartes ısrarlı bir şekilde “Düşünüyorum, o halde varım” a bir akıl yürütme sonucu erişmediğini; bu sonucun her tür çıkarsama veya akıl yürütmenin kendisinden hareket edeceği ‘sezgisel’ ilke olduğunu söylüyordu. Dolaylı dile getirildiğinde, Descartes sezgisel bilgiyi 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 (*entüsyonizm*), asıl ve hakiki bilginin kaynağının duyu algısının ve akıl yürütmenin dolaylılarını gerektirmeyen dolaysız sezgi olduğunu savunur. Ancak sezgiciler arasında sezginin ne tür bir bilgi yetisi olduğuna dair görüş birliği yoktur. Genelde sezginin duyuşal ve akısal olandan farklı ve üstün, herhangi bir akıl yürütmeye gerek duymadan, aracısız bir kavrayışla bilgiyi doğuran bir yeti olduğunu kabul ederler.

Sezgiciliğin sistemleştircisi olan Bergson, bilimsel bilgi dediğimiz akla ve zekâya dayalı, kavramsal, analitik bilginin statikleştirci, donuklaştırıcı, parçalayıcı olduğunu, bu yüzden bize gerçekliği asla veremeyeceğini, sadece şema ve su-

retini sunduğunu söyler. Bizzat gerçekliği ancak sezgi verebilir. Çünkü sezgi donuklaştırmadan ve kavramsallaştırmadan bilen bir bilgidir. Sezgi insanı gerçek oluşun ve sürenin içine çeker ve hiçbir fayda götmeyen bir sempatik yönelişle doğrudan hakikati kavramamızı sağlar.

Pozitivizm

Klasik pozitivizmin kurucusu kabul edilen A. Comte (1798-1957), klasik metafiziğin olgusalılığı aşan her tür bilgi modeline karşı çıkıyor, metafiziğin ahlaki sahada bile bir değeri olmadığını savunuyor. Kant'ın teorik alanda imkânsız gördüğü ancak pratik alanda zorunlu olarak var saydığı metafiziği Comte tümüyle değersiz bulur. Ona göre insan zihni 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 olgularını açıklamak için teolojik, yani ilahi güç ve sebeplere başvururken, metafizik dönemde olgularını açıklamak için metafizik kavram ve güçlere başvurmuşlardır. Teolojik dönem evrensel varoluşun açıklanmasında daha çok dinsel açıklama modellerinin 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 gerçekliğe dayanarak açıklamak gerekir.

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

Pragmatizm

Pragmatizm çağımızda, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde geliştirilen bir akımdır, deyim yerindeyse Amerikalıların ulusal felsefesidir. Yunanca 'pragma' (eylem) kelimesinden türeyen pragmatizmi W. James, "ilk şeylerden, ilkelere, kategorilerden ve sözde zorunluluklardan vazgeçen ve son şeylere, meyvelere, sonuçlara ve olgulara yönelen bir tutum" olarak tanımlar.¹

Pragmatizme göre doğruluğun ölçütleri fayda, değer, başarıdır. Pragmatist, 'Bu doğru mu?', 'Bu mantıklı mı?' sorularını değil, 'Bu yaşantım ve çıkarlarım için ne anlama geliyor?' sorusunu yöneltir. Pragmatizm bütün teorik doğruluğu pratik, pragmatik zeminde temellendirmeye çalışır. Bilginin faydacı açıdan ilk ele alınışına antik dönemin göreceli bilgi anlayışına sahip Sofistlerinde rastlanır. Yeni Çağ'da bilginin bir yarar, araç ya da bir işlev olarak görülmesi, kapitalist sanayi toplumuyla güçlenen bir olgudur. İlerlemeci tarih anlayışı, bilimin her şeyi keşfedeceğine olan inanç, teknolojik gelişmelerin artan doğrusal seyri, tüm teorik çabanın pratik hedeflere hizmet etmesi gerektiği düşüncesini yaygınlaştırmıştır. Pragmatizm aynı zamanda liberal demokrasinin çoğunluk fikriyle de uzlaşmaktadır; burada yarar, araç ya da işlev toplumsal 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. Örneğin pragmatizmin ilk temsilcisi C. S. Peirce'e (1839-1914) göre pragmatik sözcüğü 'deneysel' sözcüğüyle eşanımlıdır. Peirce dilsel/mantıksal bakımdan anlamlı olan bir önermenin pragmatik açıdan anlamlı olmayabileceğini söylüyor. Bir önermenin doğruluğunun biricik kanıtı onun pratik olarak işe yaramasıdır. W. James (1842-1910), teori ve varsayımların karşılaşılan problemleri çözmek için yapılan önerilerle olduğunu, 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. Pragmatizmin bir diğer ünlü temsilcisi J. Dewey (1859-1952) doğruyu deneyde sorununu çözmeye yarayan araç olarak algılar. Üstelik 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 bilginin varlığını yadsırlar. Rasyonel bir bakış açısından ise pratik yarar ve gündelik ihtiyaçların dayandığı bilgiler, gerçek bilgiyi (epistemeyi) değil, yalnızca sanıyı ve bireysel doğruları gösterirler. Bu çerçevede Platoncu idealizmin küçümsediği bu tikel ve görelî sanılar, fakat özellikle de çoğunluğun sanıları, sofizm ve pragmatizmin çıkış noktasını oluşturur. Son olarak belirtmek gerekir ki, olgu ile değer arasında yapılmış olan ayırım açısından pragmatizm radikal bir tavır çizer. Buna göre pratik değerlere hizmet etmeyen bir bilginin olgusal anlamda da bir doğruluk değeri yoktur.

2. Tarihsel Perspektif

Bilgi felsefesine ilişkin kavramsal ve kuramsal açıklamalardan sonra düşünürlerin bilgi anlayışı üzerinden konuyu açıklamaya devam edelim.

Doğa Filozofları

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

her türden felsefi arayış netice itibariyle bilinçli ya da bilinçsiz bir bilme, anlama faaliyetidir. Bilmek her zaman varlık düzleminde 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 gerçeklik olarak arke, arke bahsinde de açıklanmış olduğu gibi, evrende var olan her belirlenim ve hareketi var eden ve dolaşısıyla 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 arayan 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 esashi düşüncüyü bulmaktır. Herakleitos için duyulur dünyadaki *oluş* ve *çelişkili varoluş* akıl (logos) tarafından kavranabilir bir öz taşırken, Parmenides oluş ve çelişkiyi duyusal bilgi sayıp dışlar ve doğru bilginin içeriği olan varlığı tüm oluş ve çokluktan soyutlar. Böylece Herakleitos 'oluş', Parmenides ise 'varlık' düşüncesini 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 önünde bir engel olarak görürsek, tıpkı daha sonra ortaya çıkan Sofistler gibi Herakleitos'un ontolojisini kuşkucu bir epistemolojik tavrın zemini kılabiliriz. Fakat Herakleitos çelişki ve hareketin gerçek bilgeliğin önünde bir engel olmadığını, tam tersine gerçek bilgeliğin ve akılsallığın bu çelişki ve hareketi kavramakla mümkün olduğunu söylüyor.

Buna karşın Elea Okulu'nun en ünlü temsilcisi Parmenides ve öğrencisi Zenon (490-430) kendi ontolojilerinde 'oluş' düşüncesine karşı 'varlık' düşüncesini savunup temellendirmeye 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. Parmenides açısından asıl bilgelik ve doğru bilgi, hiç değişmeden özdeş ve bir kalan varlığın bilgisidir ve duyularımızın bize bildirdiği tüm çokluk ve hareket bir yanılgıdan ibarettir.

Sofistler

İlk kez felsefenin bakışını doğadan insana, insanların ihtiyaç ve sorunlarına yönelten Sofistler, düşünce ve bilmenin koşul, imkân ve sınırlarını sorgulamaya başlamışlardır. Yine Sofistlerle ivme kazanan bir konu da ahlaki ve sosyal değerlerin 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 sentezlemeye kalkıştırlar 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 bilginin 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 bilgiyi güvensiz bulup dışlamasından apayrı sonuçlara vararak, tümüyle öznel, bireysel ve göreceli bir bilgi anlayışı oluşturdular. Herakleitos ve Parmenides'in yadsıdığı dünyayı yani algısal dünyayı tek gerçek dünya kabul ederler. Bireysel algılarımız her şeyin oluş ve çelişki içerdiğini, aklımız ise oluş

halindeki dünyada kesin ve genel geçer bir bilginin mümkün olmadığını söylediğine göre geriye kuşku duymaktan gayri 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 tetiklemiştir.

Ünlü sofist Protagoras'a (482-411) göre bizim gördüğümüz ve algıladığımız görünüşlerin dışında başka bir evren ve gerçeklik yoktur. "İnsan her şeyin ölçüsüdür!" Burada kastedilen 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 yararçı bilgi anlayışından hareketle inşa edilir.

Sokrates (469-399), sürekli mücadele ettiği Sofistlerle insanı problem edinme, diyalektik ve hitabet tekniğini kullanma 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 sürmektedir. Kavramın ya da konuşmanın içeriğine dair günlük yaşamdan aşına olduğumuz somut olay ve tasvirler, düzgün

bir akıl yürütme dâhilinde irdelenmeye, ortaya çıkan çelişkiler giderilmeye çalışılmaktadır. Ele alınan kavramın içeriğini tikel, bireysel ve günlük tecrübeye dayalı yanlış görüşlerden temizleme uğraşı, aynı zamanda evrensel ve zorunlu kavramlara 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 *Thaetetos* diyalogunda bilgi ilkin, genel kanaate uygun olarak, 'gerekçelendirilmiş doğru sanı/inanç' olarak tanımlanır. Buna göre bilgilerimiz 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* denir. Platon'un çizgi yöntemine göre bilgilerimiz en alt kesinlik seviyesinden en üst kesin olana değin sıralanır. Bu hiyerarşik sıralamada en altta *sanı* (yansılar) yer alırken onu *inanç* (görünen şeyler), *çıkarış* (matematikselsel 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* diyalogunun sonunda bilginin, 'ne algı ne doğru sanı ne de gerekçelendirilmiş doğru 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 belirttiği gibi, bilgi Platon için daha önceden zihinde bulunan şeyi bir açığa çıkartma, bir hatırlama işidir. İnsanlar doğuştan bazı rasyonel düşünce ve bilgilere sahiptirler. Ancak bunların bilinç alanına çıkması için ehil bir ebeye, bir filozofa ihtiyaç vardır. Platon'un *Menon* adlı diyalogunda Sokrates okuryazar olmayan bir köleye bir matematik problemini anımsatma ve doğurtma yöntemiyle çöz-

dürmüştür. Çünkü Platon'a göre insan ruhu bu dünyada beden denilen hapisaneyeye düşmeden önce tüm akılsal bilgilere sahipti. Beden veya duyuşsal âlemle birlikteliğın sebep olduğu unutmaya ya da bulanıklık, uygun teknik ve sorularla ortadan kaldırılıp hakiki bilgiler tekrar canlandırılabilir. Düşünce ve akılla ulaşılabilen bu bilginin özünü ve içeriğini *idealar* oluşturur. 'İdea' yahut 'eidos', görüntü, şekil, form, tip, tür, biçimlendirici doğa, fikir, düşünce, tasarım, kavram gibi anlamlara sahiptir. İdea'nın bir bakıma, söz, yasa, akıl, düşünce, kavram, idea anlamlarına gelen 'logos' ile bir anlam bütünlüğüne sahip olduğunu da belirtmeliyiz. Bu yönüyle idea tümel veya evrensel olma niteliğine sahiptir. Bir diğerk 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. Örneğın 'Her insan ölümlüdür' dediğimde, ölümlü olma niteliğini insanların tümüne evrensel ve zorunlu bir şekilde yüklemiş oluyorum.

Ancak idealar Platon'da yalnızca kavramsal bilginin konusu 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 biçimlendiren aşkın tözlerdir. Yukarıda da vurgulandığı gibi, tikel, nesnel veya görelı olanlar Platoncu epistemoloji açısından bilgiye (*episteme*) değil, saniya (*doxa*) işaret ederler. Bu bağlamda Platon'un bilgi kuramı açısından bilgi ile sanı arasındaki ayırım büyük bir önem taşır. Platon açısından 'doğruluk olarak doğruluğı' ya da 'evrensel olarak doğruluğın' ne olduğunu bilmediğimiz sürece, herhangi bir tekil ifadenin erdemli olup olmadığını bilemeyiz. Herhangi bir duyulur gerçekliği bilmemize 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 duyuş 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 duyuusal algıları tümüyle de reddetmez, çünkü algılar en azından *hatırlamamıza* vesile olur. *Gerçek bilgi akı bilgisidir*, değişmez olanı, tümel olanı, ideaları ancak akıl verebilir.

Aristoteles'e (384–322) göre de bilgi *tümelin* bilgisidir ancak tümeler 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 analizini yaparız. Aristoteles'e göre beş duyumuza karşılık gelen beş tane de potansiyel gücümüz vardır. Söz gelimi *gözümüz* renkleri görür, çünkü *gözümüz* renklere potansiyel olarak sahiptir. Hayal gücü ile duyu organları ile alınan algılar imgeler haline dönüştürülür. Ancak imgeler kendi başlarına var olamazlar, yalnızca yargı formlarıyla birlikte var olurlar. Bu yüzden imgeler de yanlışın sebebi sayılmazlar. Hatırlama geçmişte elde edilenleri tekrar zihin alanına taşır. Anlık (anlama yeteneği) iki aşamalı çalışır. İlk o zihinsel formu kavrar. Bu forma bir kavram karşılık gelir. Sonra da yargıda kavramları bir araya getirerek çıkarımlarda bulunur. İşte yanlış burada 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, *cinsini* belirlemiş oluruz. Cinsi belirlenmiş varlığın yakın türü ile ayrımı gösterilerek onun ne olduğu tanımlanmış olur. Örneğin, 'İnsan 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 yanlıştır. 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 koymasidir. Dile getirdiğimiz önermelerin içeriğinin nesnel bir karşılığı varsa bir doğruluk değeri 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. Düşünsel doğruluk düşünceler arasındaki tutarlılık ve uyumluluk olarak kendini gösterir. Aristoteles'in mantığı bir kıyas mantığıdır. Kıyas mantığı bir tür çıkarım ve tümdengelim mantığıdır. Biri büyük ve biri küçük iki öncül önermeden hareketle bir sonuç önermesine varmak kıyas mantığının özünü oluşturur. Tümdengelim 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 ontolojik düzlemde ve hem de epistemolojik düzlemde vazgeçilmez bir hareket noktasıdır. Bilgilerimizin içeriğini oluşturan ontolojik gerçeklik on kategori dâhilinde kavranabilir: *Töz* (o, insandır), *nitelik* (esmer tenlidir), *nicelik* (1.75 boyundadır), *görelilik* (küçük kardeşinden daha uzundur), *yer* (evdedir), *zaman* (öğle vakti kalkacak), *durum* (şu an uyuyor), *iyelik* (elinde 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 belirlenimlerine 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 oluşturan bu evrensel biçim ya da formlar bireysel ve maddi olanın içinde yer alırlar. Yani idealar duyulur dünyanın bireysel tözlerini biçimlendiren içsel formlardır. Platon'un varlık dünyası ve oluş dünyası, bilgi dünyası ve sanı dünyası arasında varsaydığı kesin ayırım, Aristoteles'in öngördüğü *form* ve *maddede* birlikteliğiyle aşılmaya çalışılır.

Aristoteles'e göre ruh, yaşama gücü ve yetisi olan bir bedenin *entelekheiasıdır*. 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 bağlamda bir hiyerarşi oluştururlar. Hiyerarşinin en altında *bitkisel 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) belli düzeyde gelişmiş yetilere sahiptirler. Aristoteles'in ruhsal biçimler hiyerarşisinin bir üst aşamasında *insan ruhu* bulunur, çünkü insan ruhu diğer hayvanlardan farklı olarak akıl (nous) yetisine sahiptir.

Akıl, insanı hayvansal varoluşunun çok ötelere taşıyabilir, çünkü insanın ruhsal yetileri arasında yalnızca akıl hem ontolojik hem de epistemolojik bir düzlemde tanrısal bir karakter taşır. Aristoteles için akıl, ruhun tüm yetileri içinde bedenden 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 üzerine yükselir ve öncesiz sonrasız evrensel biçimlerin ayırımına varabilir. Akıl etkin bir güç ve yetenek olarak, insan ruhunun bütününe ve bedene hükmeder. İnsan akli 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 varoluşudur. Bedensel varoluş aklın bireysel öznedeki etkinliği için zorunlu bir zemin olmakla birlikte, aklın mutlak ve tüm sırlarından arındırılmış tanrısal etkinliği için bir engel durumundadır.

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 başlangıç noktası ve temeli olan Tanrı'dır. 'Bir' yalnızca epistemolojik 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, kendi 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 bilgisinden üstündür. Plotinus için ilahi hakikat, bilginin içeriği olmaktan inancın ve kişisel tecrübenin konusudur.

Patristik Felsefe

Augustinus (354–430), Patristik Felsefenin en önemli temsilcisi sayılır. Tutkulu bir gençlik yaşamından sonra, sırasıyla Mazdeizm, kuşkuculuk, ve Yeni-Platonculuğun etkisinde kalır ve en sonunda koyu bir Hristiyan olur. Amaç hakikate veya gerçeğe sahip olmaktır ve bunun ba biricik yolu insanın gerçeğe tüm benliğiyle *inanmasıdır*. Yine Augustinus, dış evrenin gerçek mi yoksa görünüş mü olduğundan şüphe edebiliriz ancak 'kendimizin var olduğundan' asla şüphe edemeyiz, diyerek Descartes'ı önceliyor. O, 'anlamak için inanyorum'

anlayışıyla, inancı akıl ve felsefenin önüne yerleştirir. Ancak bu söylenenler Augustinus'un akli ve akılsal bilgiyi küçümsemediği anlamına gelmez. Akıl Tanrı'yı bilebilir, çünkü bu amaçla akli bize veren Tanrı'dır. 'Anlamak için inanıyorum' anlayışı ve daha sonra gelişecek 'İnanmak için anlıyorum' anlayışı da insanın bilgisinin mahiyeti ve amaçlarına yönelik bir belirlemedir. 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 sahiptir. İnsan, akli aracılığıyla Tanrı'yı tanyabilir ama bu yeterli 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 imanıya ona teslim olması gerekir. Orta Çağ felsefesi boyunca aklın inanç karşısındaki ikincil konumu devam edecektir. Çünkü Orta Çağ Hristiyan felsefesinin birincil ödevi dinî hakikat ve inançları temellendirme ve savunmadır.

Skolastik Felsefe

Bilindiği gibi tümellerin (genel nitelikler, özler, tür ve cinsler) gerçekten mi var oldukları, düşüncede mi yoksa dilde mi var oldukları sorunu tüm Orta Çağ'a hâkim olur. *Realizm*, tümellerin var olduğunu (radikal realizm: Platon; ılımlı realizm: Aristoteles); *kavramcılık*, tümellerin gerçekten değil de yalnızca düşüncede/zihinde var olduklarını; *nominalizm* (adçılık) 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 evrenseli, tüm ayrımların kendisinde olumsuzlandığı mutlak birlik olarak tanımlar. Erigena için insan akli 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* ortaya koyabilmektir. Gerçek bilginin realiteye uygun olması olduğuna göre, her düşünce mutlaka bir varolana dayanır. Her varolan da 'mutlak bir varlığı' yani Tanrının varlığını şart koşar. Öyleyse tanrının varolmadığını düşünemeyiz. Böylece Anselmus, Tanrı'nın varlığını onun ontolojik tanımından çıkarır.

Kavram realizminin karşısına, Orta Çağ Skolastik Felsefenin bir diğer akımı olan nominalizm (adcılık) çıkmıştır. Roscellinus (1050–1122) ve Occamlı William (1300–1349) nominalizmin önemli temsilcileridir. Roscellinus için evrensel kavramlar, bireysel şeyleri sınıflamamıza imkân tanıyan ve söz konusu sınıfın her bir üyesi için geçerli olduğu düşünülen ortak yüklemeler ya da niteliklerin adıdır. Kavramlar yalnızca zihnimize özgü öznel düşünceler ve adlardır. Onların bu öznelliği aşan bir gerçeklikleri yoktur. Nominalizm epistemolojik bağlamda asıl gerçekliği bize verenin algılarımız olduğunu ve düşüncenin bu algı içeriği üzerinde şekillendiğini ve var olduğunu savunur. Occamlı William'ın kavramcılık (terimcilik) 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 her şeyin merkezinde Tanrıyı gören anlayışından farklı bir rota çizer. Bir öğretiyi ya da iddiaya, vahiy yoluyla bildirildiği için değil, akla uygun düşüşü için inanmalıyız. Dahası herhangi bir inanç ve fikirden kuşku duymanın günah olmadığını, tersine doğruya

ulaşma çabası açısından gerekli olduğunu savunur. Abelardus tümeller (evrenseller)in bireysel şeylerde onların içsel özü olarak var olduğu anlayışıyla, yine Aristoteles'e yakın bir bakış sergiler.

Skolastik Felsefenin ve Orta Çağ'ın en büyük düşünürlerinin başında gelir Thomas Aquinas (1225–1274). Skolastiğin ilk döneminin parolası olan 'Anlamak için inanıyorum' görüşünde 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 bilinebilir yani tanıtlanabilir. Ancak bilgi ve bilim Thomas'a göre İnanç tapınağının giriş holünü aydınlatabilir. Tapınağının içini ise ancak vahiy aydınlatır. Bilginin en son hedefi Tanrıyı bilmektir.

Bilginin çıkış noktası olarak ise tecrübeyi kabul eder Thomas. 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 *düşünmenin yasaları ile varlığın yasaları aynıdır* ve bu yasaların başında da 'çelişmezlik' yasası gelir. Tanrı hariç tüm diğer nesnelere 'öz (essentia)' ile 'varoluş (existentia)' ayrıt edilir. Tümeller sorununda ise Thomas 'ılımlı' realizm diyebileceğimiz 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 tümel kavramlar nesnelere özünü oluştururlar ve nesnede yer alırlar.

Yeni-Platonculuk ile Aristotelesçiliğin İslam dininin temel inançları üzerinden bir okunuşunu gerçekleştiren düşünürler 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, Aristotelesçi 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 bağımsız 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 olmaya çalışır. Tümellerin var olabilmesi için akla ihtiyaç vardır. Ancak akıl bunları kendi başına soyutlama gücüne sahip değildir, bunun için akıl zorunlu olarak tikellere ihtiyaç duyar.

Fârâbî'ye göre bilginin üç kaynağı vardır: Duyu, akıl ve nazar. Akıl ve duyu bizi dış dünyaya dair bilgilendirirken, nazari veya kuramsal bilgi bizi şeylerin ana ilkelerine dair aydınlatan 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 geliştirir. Buradan hareketle o akıl yürütmeyi de 'zorunlu' (metafizik 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 Sinâ 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 ayırım yaparak, sınırlı haliyle aklın, inançta etkin olamayacağını savunur. Akıl ancak sonlu olanı kavrayabilir, sonsuz olanı kavramak için daha üstün bir yetiye ihtiyaç vardır. Bu ise Gazâlî'ye göre kalbî bilgidir, kalp gözüdür, sezgidir, dinî tecrübe bilgisidir. Ancak kalp bize kesin, kendisinden kuşku duyulmayacak mutlak hakikate dair bilgileri verebilir.

Francis Bacon (1561-1626) Yeni Çağ biliminin ve felsefesinin temel taşlarını oluşturan düşünürlerden biridir. Doğa bilimlerinde, Skolastik dönemin yöntemi olan tümdengelim yerine 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 insanın *doğaya hâkimiyetidir*. Doğaya da ancak onu tanıyarak, bilimin 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 arındırılması; *ikincisi* ise doğru düşünme ve araştırma yönteminin bilinmesi ve uygulanması. Bacon'a göre doğru yargılamamızı, evren hakkında sağlam bir tasavvura sahip olmamızı engelleyen bir takım yanlışlar, hata sebepleri, putlar veya *idoller* vardır. Mutlaka kurtulmamız gereken idollerin *ilk* grubunu insan doğasında yerleşik olan ve bu yüzden bütün insanlar için geçerli olan *kabile* veya *soy idolleri* oluşturur. İkinci grup idoller tekil insanın kendi doğasından, kendisine has mizacından, tutumundan kaynaklanan *mağara* idolleridir. Üçüncü grup yanlışlar topluluk yaşamından, dilin, sözcüklerin düşünce üzerindeki etkisinden kaynaklanan *pazar yeri* idolleridir. Son yanlışlar grubu ise eski otoritelere dayanmaktan, eski kuramlara bağlılıktan kaynaklanan *tiyatro* idolleridir. Aklın bu yanlışlardan arındırılması yalnızca negatif bir adımdır. Asıl pozitif adım, yukarıda belirtilen, sağlam bilimsel yöntemin inşası ve uygulanmasıdır. Doğa bilimlerinde bizi başarıya willeracak bu yöntemde sırasıyla çalışma hipotezlerinin oluşturulması; 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 aksine bireysel özneyi, düşünen insanı felsefi sisteminin temel yapımasıdır. 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 gelmesi anlamına gelir.

Descartes bilgi felsefesine yöntem sorunuyla başlar. Yöntemsel kuşkuyu kesin bilgiye erişmenin temelini 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 epistemolojik araştırma ve soruşturmalarının merkezine alır. Rasyonalistler bilen öznenin akılsal düşünme yetisi, empiristler ise algılama yetisi üzerinde şekillenen bir bilgi felsefesi inşa ederler. İlkın 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 zihin ve beden arasındaki bağlantı ve ilişkinin, mutlak töz olan Tanrı aracılığıyla kurulduğunu savunurlar. Bu filozoflar 'vesileciler' 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 amaçsal veya mekanik nedenlerini tam anlamıyla bilmek mümkün değildir. Ne ruhun ölümsüzlüğü ne de Tanrı'nın varlığı bilinebilir 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 yaşamımızda 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 üzerine 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 ontolojik 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 vardır. 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 kadar *yayılmıdır* 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 anlayışa Spinozacılık veya Panteizm (*Tümtanrıculuk*) diyoruz. Tanrı 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 dayalı bu tür bilgiler yetersiz olmakla beraber pratik yaşamımızın sürdürülmesi için önem taşırlar. Bu türden bir bilgi nesnel arasındaki nedensel ilişkilerin açık ve temellendirilmiş bir bilgisi olmaktan uzaktır. *İkinci* seviyede yani genel nosyonların olduğu kavrama düzeyinde, akıl yürütme ve temellendirme 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

2 Spinoza, *Etika* I, 15. Önerme 42, çev. H. Z. Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 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 konuma 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 yasahlığını rasyonel bir tarzda dile getiren bir metafiziktir. Bu metafizik zorunlu olarak bilimsel araştırmanın paralelinde ve işbirliğinde yürümek zorundadır. Leibniz akılsal ve olgusal doğruluk arasında ayırım yapar. İnsan için *akıl doğruları a priori*dir (önsel), yani doğuştan gelen bilgilerdir. *Olgu doğruları* ise *a posteriori*, yani tecrübeye dayalı olarak kazanılan bilgilerdir.

Leibniz, *Bilgi, Doğruluk ve İdeler Üzerine* adlı eserinde bilginin 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 gördüğümde hatırlayamıyorsam bu 'bulanık' bilgi olur. Yeniden gördüğümde 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 öge 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 düşünülemez diyeceği doğrulardır. Akıl doğruları çelişki ilkesine, olgu doğruları ise yeter neden ilkesine dayanır. Öte yandan dünyada kötülüğün 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 bütününe kendisinde taşır. Monadların 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, *tevazu* (insanın neyi bilip bileneceğine dair bilinç) ile araştırma ve öğrenmeden alınan *hazdır*. 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 deneyle kazanılan gerçekler üzerinden test edilebilir. Doğuştan fikirlere sahip olduğumuz doğru değildir. İnsan zihni doğuştan boş bir levha (*tabula rasa*) gibidir. Doğuştan olan yalnızca yeteneklerimizdir. Locke'a göre düşüncülemizin bütün içerikleri dış (*sensation*) ve iç duyumlardan (*reflection*) meydana gelen basit fikirlerdir.

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

Locke, *duyu ideleri* (dış deney) ile *refleksiyon idelerini* birbirinden 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. Basit ideler içerisinde de *birincil nitelikleri* (sayı, şekil ve hareket gibi) ve *ikincil nitelikleri* (ses, renk ve tat gibi) birbirinden ayırt eder. Birincil nitelikler nesnelere kendilerine aitken, ikincil nitelikler bireysel durumları yansıtır. Buna göre bilme yetilerini 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 *birleştirme* yetisi ve 6) ortak ideleri oluşturan *soyutlama* yetisi. Bilgi 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 organlarımızla algıladığımız dış gerçekliğin bilgisini sunar. Duyularımız bize örneğin ısı, ses, renk, tatlılık, acılık ya da sertlik, yumuşaklık gibi farklı duysal nitelikleri verirler. İnsan anlığı bu dış deneyimden kaynaklanan duysal nitelikler üzerinde düşünerek, iç deneyim idelerini oluşturur: *Algılama*, *kuşku lanma*, *düşünme*, *inanma* ve *bilme*. İç deneyimimize ilişkin düşüncelerimizin kökeni dış deneyimimizden kaynaklanan düşüncelerdir. Bu tür karmaşık düşüncelerimize örnek olarak Tanrı idesi verilebilir. Tanrı düşüncesi de doğuştan değildir. O, varlık, güç gibi düşüncelerimizin genişletilmesi ya da sonsuzluk düşüncesiyle bir araya getirilmesiyle oluşturulur.

Locke gerçekliğin en son doğasının bilinmeyeceği düşüncesindedir ve bu anlamda onun metafizik bilgi konusunda bir bilinemezci olduğu söylenebilir. Duyularımızın içeriğini oluşturan 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 bağlamda 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 çıkarıma dayalı zorunlu bilgimiz yoktur. Duyulur gerçeklik alanı 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 edildiği konusunda anlaşırırlarken, bu bilginin kaynağı noktasında farklılaşırlar. Locke ve Berkeley, algıyı, bilgi edinmenin tek yolu olarak görmüşlerdir. Bilginin içeriğini algı yoluyla edinilen idelerin oluşturduğu konusunda da düşünce birliği içindedirler. Ancak bu idelerin nereden geldiği sorununda apayrı ve çelişik sonuçlara varmışlardır. Locke, deneyciliğin son sınırlarına vardırıan 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 kavrayamadığımızı göre, bu içeriğin kökeninin hangi niteliklere sahip olduğunu da bilemeyiz. Dolayısıyla Berkeley, Lock'tan hareket etse de, onun *ilkcin* duyusal olarak algılanan nitelikleri nesnel diye görmesi ve ikincil niteliklerden saymasına; yine hareket ve yayılmayı birincil nitelik kabul edip ötekilerin önüne koymasına itiraz etmiştir. *İkinci* olarak 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 algılanmalarına bağlıdır. Bunların kendilerini algılayan zihinlerin dışında varolmaları düşünülemez. Berkeley'e göre, ağaçların, dağların, ırmakların kısacası tüm duyulur nesnelere, anlık tarafından algılanmalarının dışında, doğal ya da gerçek bir

varoluşları yoktur. Cisimlerin varoluşlarını kavramak için ne yaparsak yapalım sonunda, sadece kendi idelerimizi düşünürüz. Ancak zihin, tam da nesnelere kendisi tarafından algılandıkları sırada, kendisini unutarak, bu nesnelere düşünülmezsizin varolduklarını kavrayabileceği yanılgısına düşer. Oysa Berkeley'e göre, madde gibi, ağaçların, dağların, ırmakların yani düşünmeyen şeylerin, kendilerini düşünen bir zihin olmaksızın mutlak olarak varolmaları imkânsızdır. Ay, güneş, ağaç...vb. tüm nesnelere biz onları algıladığımız sürece vardır ve onları artık algılamadığımız zaman yok olurlar. Şüphesiz biri tarafından artık algılanmamış olsaydılar var olmayacaklardı, var olmaktan çıkacaklardı. Çünkü, var olmak algılanmış olmak ya da algılanmaktır.

Demek ki algının varolması için algılayan bir varlığın olması gerekir. Yani şeyler yalnızca tasarımlar ise, bu tasarımların kendisinde bulunduğu bir varlığın da olması gerekir. Berkeley buradan, 'yalnızca tasarımılayan, düşünen tözlerin yani ruhsal tözlerin var olabileceği' sonucuna varır. Fakat Berkeley'in spiritüalizmi, nesnelere dünyasını bir kuruntu, yalın bir görüntü de saymaz. Tasarımların bir dış nedeni de olacaktır, yani bu tasarımların sebebi kendimiz olamayız. Şimdi bu neden maddi olamayacağına göre manevidir, tinseldir. Sonlu ruhlardaki tasarımları meydana getiren bu sonsuz neden Tanrı'dır. Tanrı böylece dış dünyanın objektifliğinin garantisi olur. Doğa yasası da, Tanrı'nın oluşturduğu bir 'tasarımlar düzeni'nden başka bir şey değildir. Nesnelere 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 empirizmini son sınırlarına kadar vardırırdı. O, Berkeley'in, 'soyut kavramların insan zihninde dahi olmadığı' düşüncesiyle Locke'un dış deney ile iç deney arasında yaptığı ayrımı temele alır. Hume da bilincin içindekileri *izlenimler* (duyumlar, duygulanımlar) 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 geçmesi ilk aşamada *hafızada* olur. *Yanılma*, izlenimlere aykırı ideleri veya idelere aykırı izlenimleri birbirine bağlamaktan kaynaklanır.

Tasarımları birbirine bağlayan ilke *çağrışım*dır. Çağrışımın temel yasalarının ilki, *benzerlik* ve *farklılıktır*. Tüm yasalar bu bağlantı faaliyetinden oluşur. Matematik bilimi de bu yasaya göre oluşur. İkincisi, *uzay ve zamanda yakınlıktır*. Örneğin yanyana gördüğümüz nesnelere herbiri bir diğerini düşünmeye sevk eder. Üçüncüsü, *neden ve etki* ilkesidir; ateşi gördüğümüzde onun yaratacağı ısıyı düşünürüz. Cisimler dünyasının varoluşu nedensellik yasasıyla açıklanabilir. Doğruluk, tasarımlar ile nesnelere dünyası arasındaki uygunluk 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 algılamamızın bizde varedtiği bir kanı veya inançtır. Buna göre *doğruluk*, çağrışım yasalarına göre algılar arasında doğru olan bağlantıların kurulmasıdır.³

Hume, *töz* kavramını da bu çerçevede değerlendirir. Descartes, sonlu tözlerin (madde ve ruh) ve sonsuz tözün (Tanrı) varlığını kabul ediyor ve bunların bilinebilirliğini savunuyordu. Locke, tözlerin varlığını kabul etmekle birlikte onların bilinebilirliği noktasında Descartes'a katılmıyordu. Locke, maddi tözleri tasarımlara indirgeyip ortadan kaldırmıştı. Buna karşın 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 başka bir şey değildir. Şimdi bu kompleks 'töz' olarak nitelendirmenin manası yok. Bizim algılarımızdan gayri açık tasarımlarımız olmadığına göre, *töz* dediğimiz olsa olsa duyumlarımızı pekçok defa hep aynı biçimde birleştirmemiz veya bağlamamız 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 görünmelerine dayanır.

Hume, töz konusunda kullandığı argmantasyonun bir benzerini *nedensellik* sorununda da kullanır. Töz, ona karşılık gelen bir izlenim olmadığı için yoktu. Bunun gibi, 'neden-efki bağlantısı idesi'ne karşılık gelen bir izlenim yoktur. Örneğin, *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 *birbirinin ardından geldikleridir*. Bu yüzden nedensellik de, töz gibi, asla algılanamaz, yalnızca düşünülebilir. Buna rağmen, nasıl oluyor da böyle bir tasarıma sahip olabiliyoruz, sorusunun cevabı, alışkanlıkta aranmalıdır. Her seferinde *b* olayının *a* olayının ardından gelmesi bizde böyle bir alışkanlık veya inanç varediyor. Yani öznel olan bir şeyi nesnel olarak varsayıyoruz. Kant, Hume'un 'nedensellik' ilkesine yönelik eleştirilerinin kendisini dogmatik uykusundan uyanmasında etkili olduğunu söyler.

Kant (1724–1804)'ın felsefesi *Kopernikçi Devrim* ile karşılaştırılabilir. *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 temel, daha doğrusu özerk bir ilkenin (*iyi trade*) ahlaki formüle 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 zihni tecrübenin (deneyimin) ürünü olarak bize erişen duyu verilerini duyarlılığın *a priori* formları (zaman ve mekân) ve anlama yetisinin transandantal kategorileri yoluyla biçimlendirerek bilgiye dönüştürür. Kant bu anlayışıyla yalnızca

kendisini dogmatik kuşkularından uyandıran Hume'un kuşkuculuğuyla değil, aynı zamanda kendisine kadar felsefede var olduğuna inandığı dogmatizm ve metafizikle de esaslı bir hesaplaşmaya girer. Bu bağlamda Kant'ın felsefesi natüralizm ile idealizm, nedensellik ile özgürlük, mekanizm ile teoloji ve nihayet rasyonalizm ile empirizm arasında süregelen eski kavga'nın *eleştircilik (Kritisizm)* adı altında bir değerlendirilmesinden ibarettir.

Saf Aklın Eleştirisi adlı eserde eleştirilen ve bu eleştiri çerçevesinde sınırları çizilip tanımlanan şey bizzat bilginin kendisidir. Genel olarak empiristlerin karşı çıktığı şey, rasyonalist ve klasik idealist gelenekte hüküm süren akılsallık ve bu akılsallığa bağlı olarak evrensellik ve zorunluluk vurgusunun epistemolojik açıdan bir başlangıç ve zemin oluşturamayacağıdır. Empiristler bu anlamda tüm bilgilerimizin deneyimle başladığı ve bu zemin üzerinde olgunlaştığı konusunda da hemfikirdirler.

Empiristler gibi Kant da tüm bilginin deneyimle başladığını 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 zamanda bir süreçtir ve zamana işaret eden bu süreç bizde deneyimden kaynaklanmayan bazı zihinsel form ve kategorilere ihtiyaç duyar. Algı içerikleriyle harekete geçen ve işlevsellik kazanan bu form ve kategoriler, insanın duyumsama ve düşünme yetisinin deneye önsel (*a priori*) yapısına işaret ederler.

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

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

Nesnelerle değil de genel olarak nesnelere *a priori* olarak bilişimizle ilgili bilgiye *transandantal* diyor Kant. Ve buradan *transendent* (tecrübî dünyanın sınırlarını aşan-aşkın) ve *transandantal* (tecrübe dünyasının sınırları dâhilinde olan-aşkunsal) kavramları arasında bir ayrım yapıyor. O, zihnimizin *transendent* (aşkın) kullanımını epistemolojik açıdan meşru görmez. Kant'ın kendi tabiriyle, "Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür." Anlığın *a priori* kategorilerinin empirik gerçekliğe aşkın kullanılması, onların birer 'görüsüz kavram' olarak kullanılması yani bilgisel bir değer taşımaması anlamına gelir. Kant bu tür görüsüz kavramlara örnek olarak *Tanrı*, *ölümsüzlük* ve *özgürlük* idelerini verir. Örneğin Tanrı, Kant'a göre, tecrübî dünyada kendisine karşılık gelmeyen, yani dolaysız bir algı içeriği olmayan aşkın (*transendent*) 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 açısından insan akli ve düşüncesinin meşru ve aynı zamanda kesin bilgi açısından zorunlu bir kullanımıdır. Örneğin anlama yetimizin bir kategorisi olarak 'nedensellik' Tanrı düşüncesi gibi *transendent* değil, *transandantal* bir düşüncedir. Nedensellik kategorisi bir duyu izleniminin dolaysız içeriği değildir. 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', 'Transandantal Analitik' ve 'Transandantal Diyalektik' bölümlerinden oluşur. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere *Transandantal Estetik* duyarlılığımızın *a priori* formlarını, *Transandantal Analitik* anlama yetimizin *a priori* kavramları ya da kategorilerini ele alır. *Transandantal Diyalektik* ise anlama yetimizin kategorilerinin empirik olmayan, yani spekülâtif kullanımına karşılık gelir. *Transandantal Estetik* bölümünde *duyarlılığının a priori* formları olan uzay ve zaman ele alınır. *Uzay* ve *zaman* doğrudan duyu algımızın içerikleri olmamakla beraber, her türden algı içeriğinin zorunlu ve evrensel formları ya da biçimleri olarak, tüm insan deneyiminin *a priori* (önsel) formlarıdır.

Saf Aklın Eleştirisi'nin 'Transandantal Analitik' bölümünde ise Kant *anlama* yetimizin *a priori* kategorilerini ele alır. Kategoriler ilkin *nicelik*, *nitelik*, *ilişki* ve *kiplik* kategorileri olarak dört gruba, bunlar da kendi içlerinde üçer üçer sınıflandırılarak on ikiye ayrılır: Birlik, çokluk, bütünlük (nicelik); gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama (nitelik); töz, neden, karşılıklık (ilişki); olanak, varlık, zorunluluk (kiplik). Herhangi bir belirlenimi algılamak için duyarlılığımızın formlarını, düşünmek ve bilmek için de anlama yetimizin kategorilerini kullanmak zorundayız. Transandantal düşünceler, doğrudan empirik gerçekliğe dayandırılmamakla 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 düşünmek ve bilmek imkânsızdır.

Transandantal Diyalektik bölümünde ele alınan transendent (aşkın) düşünceler ise, her türden insan algısını aşan düşüncelerdir, bunlar empirik gerçekliğe tümüyle aşkın *metafizik* idelerdir. Kant bunlara örnek olarak *ölümsüzlük*, *özgürlük* ve *Tanrı* düşüncelerini verir. Yukarıda da işaret etmiş olduğumuz üzere bunlar 'görüsüz kavramlar', yani empirik bir içerik taşımayan kavramlardır. Bu türden düşüncelere ihtiyaç duymamızın nedeni, evrensel bütünlüğe ilişkin tutarlı

ve anlamlı bir bilgiye ulaşma çabamızdır. Kant'a göre epistemolojik açıdan meşru olmayan bu türden yöneliş ve çabalar, insan zihni açısından içinden çıkılmaz bazı yanılsama ve çelişkilere yol açar. Bu çelişkiler, birbirine karşıt ve uzlaşmaz görünen çıkarım ve tezlerle beslenir. Kant bu türden karşıt ve çelişik çıkarım ve tezlere, *salt aklın çatışmaları (antinomileri)* 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 kanıt sunulabilir. Aynı durum evrenin nedeni olabilecek mutlak ve zorunlu bir varlık (Tanrı) ya da determinizm ve özgürlüğe 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 temsilcileri Johann Gottlieb Fichte (1762-1814); Friedrich Schelling (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, empirik olan ile rasyonel olan, teorik akıl ile pratik akıl, ödev ile eğilim arasında kesin ayrımlar ortaya koyarak, her alanın sınırlarını belirgin bir şekilde çizmeyi 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 karşıtlıkları bu *aşkınsal ben* (transandantal ego) üzerinden ortadan kaldırmaya çalışmıştı. Schelling ise, *nesnel idealizm* olarak adlandırılabilir *özdeşlik felsefesi*'nde, tüm ayrımları birleştirme yolunda, nesnellikten hareketle öznelliği, mekanik gerçeklikten hareketle organik ve tinsel gerçekliği temellendirmeye ve anlaşılır kılmaya çabaladı. Karşıtları uzlaştırma denemesinde öznel ve nesnel idealizmi Hegel'in *mutlak idealizmi* takip eder.

Hegel için felsefe, objelerin düşünce ile görülmesidir. Buradan hareketle felsefenin ödevi de varlığın özünü kavramaktır. Kavramak, duyuusal verileri anlamak değil, kavramın kendi 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 aşamasından 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. *Üçüncü* aşamada ise tin tekrar kendine döner. Tin burada 'kendinde 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 düşünsel 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 dolaşmış 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 sınırlarına değin vardırıır. O, bilinçle başlar. Ancak Hegel'de bilinç sadece, bilmek, anlamak gibi teorik anlamlarda kullanılmaz. Ahlaktan dine, toplumdaki 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, İngiliz empiristlerinde olduğu gibi, madde ve tözden bağımsız, idelerin ürünü salt ideal bir şey olarak kavramaz. Gerçeklik daha ziyade öğelerin birbirlerine hem mekanik hem de rasyonel 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. Diyalektik sadece tecrübi bilincin gelişimini değil aynı zamanda ben-bilincinin (akılın) çeşitli formlarıyla ortaya çıkışını da takip 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 mutlak bilinç formudur.

3. Bilgi, Bilim ve Felsefe⁵

Herhangi bir sözlüğü açıp 'bilim' kelimesinin ne anlama geldiğine bakarsak, hemen hemen hepsinde 'bilgi'nin, daha doğrusu 'sistemli, düzenli bilgiler bütünü'nün' vurgulandığını 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 nitelikleri gösteren yöntemli ve dizgesel bilgi.' 3) 'Belli bir konuyu bilme isteğinden yola çıkan, belli bir ereğe yönelen bir bilgi edinme ve yöntemli araştırma süreci.'

5 Bu bölümün "Bilgi, Bilim ve Felsefe" ile "Farklı bilim Anlayışları ve Bilimin Değeri" alt başlıklarını içeren konular, Ocak 2013'te yayınlanan *Bilimin 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. Bilim de felsefe de bir tür bilgidir. Buradan hareketle *bilim felsefesinin* amacını, bilim veya bilimsel bilgiyi anlama ve açıklamadır diye gösterebiliriz. Şimdi bütün disiplin ve sahalar bilgiyi elde etmeye çalıştığına göre, *bilgi nedir?*

Bilginin mahiyeti, imkânı, kaynağı, sınırları ve doğruluğunun ölçütünün ne olduğu *bilgi felsefesinin* (epistemoloji) temel araştırma konularıdır. Felsefe tarihine bakıldığında bilginin ne olduğuna ilişkin yapılan tanımlar arasında hâlâ en işlevsel olanı Platon tarafından ortaya konulandır. Platon, 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 sanıya (kanaat veya inanç anlamına gelen *doksaya*) karşılık, doğru, kesin, güvenilir, bilimsel bilgi anlamlarına gelen *episteme* sözcüğü kullanılır. Analitik bir yaklaşımla *bilgi*, bilen (insan) ile bilinen şey (nesne) arasında kurulan bağıdır veya bu bilişsel 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 bilgidir*. *Sağduyu* bilgisi de denilen bu bilgi her insanın gündelik yaşamda karşılaştığı sorunları çözmeye, ihtiyaçları 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 eğitilmiş isterse eğitilmemiş olsun herkes ateşin

6 Bk. Platon, *Theaitetos*, İstanbul 1997, s. 155.

7 Bk. T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul. 1983, s. 51.

8 Bk. A. K. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yayınları Bursa 2001, 18.

yaktığını, yağmurun ıslattığını bilir. Yine günlük bilgiler sayesinde herkes neyin yiyip içilmesi gerektiğini, sıcaktan ve soğuktan nasıl korunacağını bilir. Bu bilgiler günlük tecrübeler neticesinde kazanılmış olduklarından, episteme seviyesinde bir kesinlik taşımazlar. Dolayısıyla gündelik bilgi bilinçli, planlı bir etkinliğin sonucu kazanılmadığı gibi güvenilir de değildir. Bilinçli ve düzenli yöntemler kullanarak gündelik bilginin sınırlarını aşan iki bilgi türü *bilimsel* ve *felsefi* bilgidir.

Aşağıdaki bölümlerde ağırlıklı olarak inceleyeceğimiz *bilimsel bilgi*, gündelik bilgiden farklı olarak, bilimsel yöntem dâhilinde gerekçelendirilmesi ve doğrulanması mümkün olan, kesin, güvenilir bir bilgidir. Çevremiz, hatta dünya ve dünyadaki şeyler hakkında gözlem ve deneye dayalı olarak kazanılan 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 felsefesinin sorgulama alanına girer.

Felsefi bilgi, *Giriş*'te de belirtildiği gibi, akla, logosa dayalı bilgidir. Felsefe, insanın yüz yüze kaldığı güçlükler karşısında, kendisi, çevresi ve dünyaya dair soru ve endişelerini giderecek bilgileri elde etme uğraşdır. Önceleri bir takım hikâye ve mitlerle cevaplandırılmaya çalışılan insan ve evrenin kadere 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 edindiğimizde buna *gündelik* bilgi;

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

vahye dayalı bir bilgi edindiğimizde buna *dinî* bilgi;

akla, tefekküre dayalı bir bilgi edindiğimizde buna felsefi bilgi;

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

Ancak başlangıçta bilimsel bilgi ile felsefi bilgi aynı anlama geliyordu. İlk 'sophos' (bilge) vardı, 'sophia' (bilgelik) vardı. Tüm bilgileri kendi çatısında toplayan bir etkinlikti bilgelik. *Bilgelik* bu bağlamda, insanın hayatta karşılaşacağı problemleri aşacak yetenekte olması; el sanatlarında, siyasi ve toplumsal faaliyetlerde zeki ve becerikli olması demektir. 'Sophos'un yahut sonraları 'philo-sophos'un (bilge-sever) elde etmeye çalıştığı bilgi bilimsel bilgiydi; insan ve olaylar hakkında en güvenilir bilgiydi. Bir bilgi türü olarak felsefe kendini her zaman bir 'bilim' olarak görmüştür. İlk Çağ'da özel bilimlerin henüz felsefeden bağımsızlıklarını kazanmadığını da dikkate alırsak, en genel anlamıyla felsefenin logosu dayalı bir bilim, dahası tüm bilimleri kendi çatısı altında toplayan 'bilimlerin bilimi' olarak görülmesini normal karşılamalıyız. Thales, Anaksagoras, Pythagoras, Demokritos gibi İlk Çağ filozofları 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 konularını 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 geldiler. 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 uğraşını anlıyoruz.

Bu izahlardan sonra bilim ile felsefeyi ana hatlarıyla karşılaştırabiliriz. 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 çalışırlar.

Bilim ile felsefenin *farklı* yönlerine gelince: Bilimsel yöntem, araştırma teknikleri ve bulgular öğretilbilir ve yinelenir iken felsefeninkiler öznedir, herkesin üzerinde uzlaşacağı standartlar bulmak zordur. Bilim temelinde teknik oluşturulabilir ama felsefede bu mümkün değildir, o daha ziyade entelektüel bir etkinliktir. Felsefe hem olguları hem de değerleri incelerken bilim yalnızca olguları inceler. Bilimin kavram ve soyutlamaları felsefeninkine göre daha az geneldir.

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

Felsefe, gördüğümüz, tecrübe ettiğimiz şeyleri sorgulayarak, farklı perspektiflerden değerlendirmeye tâbi tutarak kavramaya çalışır. Kendimizle, çevreyle ve dünyayla ilgili farklı tecrübeler bilginin konusu yapılır. Her dönem ve toplumda felsefi sorulara yenileri eklenir ve onlara da filozoflarca farklı cevaplar verilir. Her bir yeni cevap ve öneri yeni problem ve soruları doğurarak entelektüel etkinliğin devam etmesini mümkün kılar. Bu soru sorma, insanı araştırmaya, öğrenmeye ve bilgi edinmeye yönelten temel felsefi tavidir. 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 varlığa, iyiye, güzele, adalete, özgürlüğe ve gerçek bilgiye yönelttiği 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) gerektiren bir etkinliktir. Böylece felsefi bilgi ile donanan insan başta kendi yargı ve eylemleri olmak üzere, çevresinde olup biten şeyleri eleştirel bir tarzda değerlendirmesini bilir; başkalarının kolayca yönlendirilmekten ve yanıltılmaktan kurtulur; 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 yaklaşım tarzının neticesinde orta çıkan bir sonuç, düzenli bilgiler topluluğu olarak (*ürün*) iki farklı açıdan açıklamak mümkündür. Her bilimsel çalışmanın mutlaka hemen bir bilimsel başarı veya sonuç doğurması zorunlu değildir. Kanser ve AIDS gibi bir kısım hastalıkların üzerine yıllardan beri çalışıldığını unutmamalıyız. Burada bilimsel sonuçlar kadar, dünyaya bilimsel bir tarzda yaklaşma, olguları bilimsel bir yöntem dâhilinde değerlendirme de önemlidir.

Yöntem olarak bilim, aşağıda da ayrıntılı olarak göreceğimiz 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 tanımlanır. 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 nesnedir (objektif). Her ne kadar bilimsel bilgiyi üreten insan olsa da, yine de o mümkün mertebe insandan bağımsız ve bütün insanlar için ortak olan bir değere sahiptir. Onun nesnelliğinin dayanağı, konusunun nesnel olmasıdır. Bu yüzden o nesnel olarak *doğrulanabilir* veya *yanlışlanabilir*dir.

Bilim, sürekli değişme, gelişme ve ilerlemeyi içeren dinamik 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 olduğundan her zaman mantıksal bir tutarlılığı da bünyelerinde taşırlar. Bilimsel bilginin, ait olduğu alt branşlara göre bir kesinlik ölçüsüne sahip olduğunu da hesaba katmalıyız. Bütün bilimsel branşlarda sonuçların kesin 'matematiksel yasalar' şeklinde ortaya konulmasını beklememek lazım. Matematik ve fizikteki kesinlik veya isabetliliği tarih ve psikoloji bilimleri arasında aramak doğru değildir.

Bilim bize *öndeyilerde* bulunma imkânı tanır. Yapılan araştırmalar, elde edilen bulgular yani var olanın sağlıklı 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, olgusalılık, gözlem ve deneye dayalı olma ve denenebilirlik gibi. Bunun yanında her bilimin farklı konu ve olaylar alanını incelediğini dikkate alırsak, her

9 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 postulatlarla bağlı olarak bilgiyi üretmeye çalışabilir (mantık veya matematik).

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

Formel (biçimsel) bilimler ile düşüncenin formuyla ilgili bir araştırmannın, incelemenin hâkim olduğu mantık ve matematik gibi disiplinleri kastediyoruz. Formel bilimler *tümdengelimsel* (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 tamamen mantıksal hangi sonuçlar çıkar?' sorusuyla ilgilenir. A önermesinin 'Her canlı ölümlüdür' yargısını içerdiğini varsayalım. Ve eğer 'Her insan canlıdır' ise buradan da zorunlu 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 diğeri sonuçlar zorunlu olarak ortaya çıkar. Böylece formel bilimlerin temeli dedüktif bir akıl yürütmeye dayanır.¹⁰ Öncül önermelerin sonucu zorunlu kıldığı bir akıl yürütmedir dedüksiyon. Ancak tümdengelim mutlaka bir tümünden gelim veya 'bütün-parça' ilişkisine sahip olmak zorunda değildir. Sonuç bazen öncüller kadar tümel olabilir, yukarıda 'Her insan ölümlüdür' sonucunda olduğu gibi.

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

bilimler (tarih, psikoloji, sosyoloji ve ekonomi gibi) diye ayırt ediyoruz. Formel bilimlerin tümdengelim yöntemine karşın, deneysel bilimler tümdengelim yanında ve ondan daha fazla tümevarım yöntemine başvururlar. Deney bilimleri daha ziyade bir takım olguları gözlemleyerek buradan bir takım sonuçlara varmak şeklinde bir usul (yöntem) takip ederler. Örneğin Galile değişik derecede eğik düzlemlerden nesnelere kaydırarak (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 $\frac{1}{2} gt^2$ formülüne uygun olarak düştüğünü tespit eder. Böylece deneysel bilimlerde bir olay hakkında yaptığımız sınırlı sayıdaki gözlemlerden sınıfın bütününe 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 olduğu sorusuna felsefe tarihinde verilen cevaplar iki başlık veya ekol altında toplanabilir: Empirizm ve rasyonalizm. *Rasyonalistler* daima akli *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 duyuşsal ve gözlenebilir olana öncelik verdiler. Locke, Hume ve Berkeley gibi empiristler tüm bilgilerimizi duyuşlara indirgerler. Böylece bir yandan empirik bilgi ve *olgusal doğruluktan*; öbür yandan rasyonel bilgi ve *akılsal doğruluktan* söz ederiz. Kant bu iki bilgi kaynağını birleştirmeye denemesine girişir ama neticede yaptığı empirik bilgiyi rasyonel bilgi üzerine temellendirmedi.

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

için bilimsel yöntem dedüktif (tümdengelimsel) bir yapıdayken, empiristler için indüktif (tümevarımsal) olarak çalışır. Genelde bilimsel bilginin elde edilmesinde takip edilen klasik evreler, özelde ise *empiristlere göre bilimsel yöntemin aşamaları* şunlardır:

- Gözlem ve deney yoluyla olguları toplayıp kaydetme
- Toplanan olguları sınıflandırma, karşılaştırma ve yorumlama
- İndüksiyon (tümevarım) yoluyla genellemelere varma
- Genellemelerden mantık kuralları gereğince varsayımlar üretme
- Varsayımları gözlem ve deney yoluyla sınama
- Doğrulanmış varsayımları yasalılaştırma ve yasalardan açıklayıcı kuramlara erişme.

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

Rasyonalistler ise dedüksiyona ağırlık verirler, yani doğru olarak kabul ettiğimiz öncellerden sonucun zorunlu çıktığı akıl yürütme şekline. Oysa kanıtlama yalnızca mantıksal (formel) 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 görülen matematik, dedüktif bir yapıda olan apaçık öncüllere yani aksiyomlara dayanır. Aristoteles, *Mantık*'ında (*İkinci Analitikler*) 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 *tanımlanamayandan* hareket eder.¹¹ Ancak bu tanımlanamayanın apaçık doğruluğu mantıksal olarak değil sezgisel olarak bilinebilir.

Bilginin elde edilmesi her zaman yalın yöntemsel çalışmanın ürünü değildir. Bir Newton yer çekimi yasasını bulurken veya Arşimet “evraka..! evraka..! (buldum..! buldum..!)” diye bağırarak koşarken salt yöntemsel (mantıksal) sonuçları ortaya koymuyordu. Doğrusu bunlar tek başına ne dedüksiyonla 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 bağlamını birbirinden ayıramamaktan” kaynaklanır. Bununla birlikte “buluş bağlamı mantıksal çözümlenmeye gelemmez. Yaratıcı dehanın yerini alacak bir buluş makinesi yapmamıza 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 formüleştirebileceği bir evre değildir. Bu ilk evre bilim adamının yaratıcı hayal gücüne, Bergsoncu bir ifadeyle, sezgisine hatta şans ve rastlantıya 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* niteliktedir. 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 gözlemleyemediğimiz şeyler de olup bitmektedir. Bu yüzden bilimsel çaba olguyu sadece gözlemlenebilen olarak değil gözlemleyemsek

11 Bk. D. Özlem, *Mantık*, 1991, İstanbul, s. 47.

12 H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. C. Yıldırım, İstanbul 1993, s. 156.

de gözlemleyebildiğimiz olaylardan hareketle telkin olunan şeyler olarak kabul etmektedir. Sözelimi 'elektronlar'. Bunlar 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 olgular' 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 tamamlayan iki yol olduğu görülmektedir. *Gözlem*, empirist tavra göre, 'olgu toplama' işlemi ya da süreci olarak anlaşılmaktadır. 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. *Deneyim/deneyleme* ise bir gözlem biçimidir. Deneyimde olguları araştırmak için yapay bir ortam hazırlanır ve bu yapay ortam bize olguları tekrar tekrar gözlemleme olanağı sağlamaktadır. 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 süreç 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 kaynamaktadır. İşte bu şartlar onun *nedeni* ya da suyun kaynama *ilkesi*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 genelleme yargı cümlesi *bilimsel yasadır*.

13 Bk. Özlem, 2003, s. 53.

Ortaya koyulan önermelerin hepsi yasalaşmak için şanslı değildirler. Gözlem ve deneyleme sürecinde genellemeler, yeterince 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 aslında. 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 olmamız gerekir. Eğer yasalar kesin doğrular olsalardı, Aristoteles fiziğinin ortaya koyduğu yasaların Newton fiziğinin kendini göstermesiyle hepten geçerliliğini yitirmemesi gerekirdi. İş bunun tam tersini gösterdiğinden Popper bu konuda haklı gibi görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında yasalar da bir varsayımdan öte bir değere sahip değildirler. İşte böyle bir resimde yasa ve hipotezin sınır çizgisi çok net görülememektedir. Gerçi *yasalar* doğrulamada daha çok tutarlılık ve geçerlilik gösterirken; *hipotezler* aynı derecede tutarlılığa sahip değildirler. Ancak teknoloji ilerledikçe imkânlar artıkça 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 üzerinde aşağıda durulacaktır.

Bilimsel faaliyetin amacı olgu ve olaylar hakkında hipotezler geliştirip bu hipotezleri yine olgulara dönerek doğrulama ve böylece olguları açıklamaktır demiştik. Ancak çoğu kez olguları veya olaylar arasındaki nedensel bağlantıları bilme arzumuz bir hipotezin bize sunduğu sınırlı açıklama gücüyle 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.

4. 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 çalışmasıdır. Ayrıca *Fizik* ve *Metafizik* adlı eserleri de bilimsel metodun belirli yönleriyle ilgili çalışmalarını içerir. Aristoteles'te bilim gözlemlerden başlayarak induksiyon yoluyla gözlenen olguları açıklayıcı bir takım genel ilkelere ulaşma, sonra bu ilkelere açıklama konusu olguları dedüktif çıkarımla elde etme süreçlerini içermektedir.

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

Bilimi anlama faaliyetinde bulunanları üç grupta toplamak mümkündür: *Birinci grup*, bilimin tarihi gelişimini inceleyerek onu anlamaya çalışanlar yani bilim tarihçileridir. *İkinci grup*, bilimsel etkinlikte bulunanların hem bireysel hem de grup olarak özellikleri ve içinde buldukları sosyal ve kültürel durumları inceleyerek bilimi anlamaya çalışanlardır. Bunlar daha çok bilimsel faaliyete etki eden psikolojik, sosyolojik 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 (Pozitivistler). Süreç olarak bilimi görenler ise onun düşünsel ve eylemsel işlemlerin bütünü olduğunu söylerler (Popper, Kuhn, Lakatos gibi düşünürler).¹⁴ Bilimi açıklama faaliyetinde bulunan üçüncü tarzın taraftarları genelde bilim felsefecileridir.

Doğrulamacılık veya Mantıkçı Pozitivistler

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

14 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 ögenin insan aklı olduğunu; aklın duyu verilerinden bağımsız olarak bilgiyi sağlayabildiğini; çünkü doğuştan bizde bazı bilgilerin mevcut olduğunu savunan felsefi görüştür. Rasyonalistlere (akılcılar) göre insan aklı çıkarımlar yoluyla en sağlam ve en kesin bilgiyi elde edebilmektedir. Akıl, evrene ilişkin dış gözlemin veremeyeceği doğruları bize verebilir görüşü rasyonalistlerin temel iddiasıdır.¹⁵ Bu görüşün savunucuları olarak Platon, Fârâbî ve Descartes gibi filozoflar gösterilebilir.

Deneycilik (empirizm) ise bilginin yegâne kaynağının tecrübe 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 filozofların düşüncelerine bakarsak, duyumlamanın, algılamamanın ve tecrübenin bilgi için ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Berkeley, "Algılanmış olmak var olmaktadır!" 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 birbirinden ayrı iki düşünce tarzının birleştiği ortak bir nokta kendini 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 gerektiğini ifade eden bir ilkedir. Bir önermenin doğru olup olmadığını belirleme imkanı yoksa, bu önermenin anlamı yoktur. Eğer önerme gerçeklikle uyuyor ise doğrudur, bilimseldir ve bu yüzden de *anlamlıdır*. Doğrulama ilkesini savunan ve

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

bu düşünceyi temellendiren *mantıkçı pozitivistlerdir*. Mantıkçı pozitivism deyimi, Viyana Çevresi adıyla anılan bir grup düşünürün görüşlerini ifade etmek üzere kullanılır. Fizikçi M. Schlick, felsefeci R. Carnap, hukukçu F. Kaufmann, fizikçi 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 uyuyorsa doğrulanabilir. Anlamlı olmayan, doğrulanamayan veya fizik evrenle uyuşmayan önermeler *metafiziksel*dirler yani bilimsel değildirler. Mantıkçı pozitivistlere göre felsefe metafizik problemlerle uğraşacak bir saha olmaktan çıkarılmalı ve onun tek ve yegâne görevi bilimsel kavramların açıklanması 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 kısırlaştırmışlardır.

Yanlışlamacılık veya K. Popper

Başlangıçta mantıkçı pozitivistler arasında yer alan Karl Popper, zamanla onların en etkili muhaliflerinden biri olmuştur. 'Bilim/sel' ile 'bilim/sel olmayan'ın ayrımının ortaya koyulabilmesine 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 çürütülebilme niteliğinde (*yanlışlanabilme*) aranmalıdır.

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

Popper 'yanlışlama' kuralını uygulayabilmek için mantıkçı pozitivistlerin savunduğu 'dogmacılığı' ve 'tümevarımcılığı' reddetmek zorunda kalıyor. İlkinde Popper, değişmez olarak kabul edilen kuramların da eleştirilebilmesi gerektiğine vurgu yaparken; ikincisinde sonlu sayıda tecrübeden hareketle oluşturulan tümel önermelerin geçersiz kılınabileceğine dikkat çekmek istemektedir.¹⁷ Buna göre, bir kuram sınanmaya uygun değilse bilimsel değildir.

'Yanlışlanabilir' ifadesi ile Popper'in demek istediği, yanlışlanan önermelerin bilimsel olduğu değildir; yanlış olan önermelerin bulunup ayklanması sürecidir. Bu süreç içerisinde önermenin yanlışlığının ortaya koyulabilmesi o önermenin sınanabilmesini zorunlu kılar. *Sinama* 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 şekilde doğru çıkacaktır. Çünkü yarın geldiğinde hava sıcaktır ve önerme doğrudur; ya da yarın geldiğinde hava soğuktur ve yine önerme doğrudur. Bu çeşit önermeler Popper düşüncesinde mantıksal kurgu içinde birden fazla olasılığı taşıdığından sınamaya imkân vermezler bu yüzden yanlışlanabilir değildirler ve bilimsellik ile ilişkileri yoktur.

Popper altını çizerek tümevarımın eksik bir yapıda olduğunu göstermeye çalışır. Örneğin, 'bütün kuğular beyazdır' önermesini ele alalım. Bu tümel önermeye nasıl ulaştık? Önce bir kuğuya sonra bir kuğuya daha ve sonrasında örneğin 1000 kuğuya bakmış olalım. Bakmış olduğumuz ilk bin kuğunun beyaz olması 1001'nci kuğunun beyaz olacağını 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 ayırım yaparak sorunu aşmaya çalışır.¹⁸ Buna göre

17 K. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, İstanbul 2003, s. 107.

18 Bk. A. Ömerustaoğlu, *Bilgi Kuramı. Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*, 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 doğrulamacıların 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 Kuhn'cu 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'in 'dil oyunları' kuramından 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 *aykıruluklar* ve *karşıt örneklerden* söz etmek daha doğru olur. Belli bir yaklaşım tarzı veya yöntemi ancak başka bir yöntem ortadan kaldırabilir. Bu yeni bilimsel anlayışa 'paradigma' diyor Kuhn. Bilimsel başarı, mit, felsefe, gelenek, ilke, bakış açısı, vb. manalara gelen paradigmayı Kuhn yerleşik anlamıyla "kabul görmüş olan model ya da örnek"¹⁹ diye tanımlıyor. Bir bilimsel çalışmada takip edilen yöntem de denilebilir paradigmaya. Bilimin gelişmesinin ne pozitivist ne de Popperci bilim felsefesiyle bağdaşacağını söyleyen Kuhn paradigmaları, "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 bilim anlayışı koymaya çalışmaktır. Ona göre bilim iki şekilde

19 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 oturtulmuş araştırma"²¹ anlamında kullanıyor. Bu başarılar belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak amacıyla bir süreliğine temele koyduğu bilimsel ilerlemelerdir. Kuhn'a göre paradigma kavramı olağan bilim deyiimiyle yakından ilgilidir. Bu dönemde araştırmalar ve buna bağlı olan başarılar, bilim adamları tarafından temel kabul edilir. Aynı zamanda araştırmının odağında, mevcut bir problem veya paradigmanın kullanımı dâhilinde birlikte etkin olan bilim insanları grubu yer alır. Düşünce birliğinin veya bakış açısının 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 kontrol eder duruma gelir. Çalışmalarını yeni paradigmaya göre yürütemeyen ya da yürütmek istemeyenler ya tek başlarına devam ederler ya da yeni bir bilimsel çevreye bağlanırlar. Başarı 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 geçişi ifade eder. Bu açıdan da yeni paradigma Kuhn terminolojisiyle 'bilimsel devrim'i ifşa etmektedir. Artık eski paradigma terk edilmiş, yerini yeni paradigma almıştır. Bu açıdan Kuhn düşüncesinde bu devrimsel geçiş eski paradigmanın geliştirilmesiyle olmadığından bilimsel süreç 'birikimli' bir şekilde gerçekleşmemektedir.²²

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

21 Kuhn, 1995, s. 53.

22 Bk. T. Kabadaı, *Bilim Felsefesine Giriş*, Aydın 2009, s. 141.

linin varlığı paradigmayı terk etmek için yeterli değildir. Ne zaman bir paradigmanın çözümede başarısızlığa uğradığı problemlerin sayısı çözdüklerinden daha fazla olursa, o zaman bu paradigma terk edilir. Şayet birden fazla paradigma gündemdeyse hangisinin çözüleceğine felsefi tartışmalar yol gösterir. Her yeni paradigmanın öncekine göre daha rasyonel, daha çok sorun (bulmaca) çözücü olduğuna inanılır. Tekrar süreci 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 pozitivistin 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. *Tolojik* ve *metafiziksel* kuruntulardan sıyrılan insan zihni olgulara tümevarımsal bir yöntem dâhilinde yaklaşır. 19. yüzyılın sonlarında mantıksal pozitivistler (Viyana Çevresi) diye anılan bilim insanları önce bütün bilimler için sağlam bir temel oluşturmaya, sonra da metafiziğin anlamsız olduğunu göstermeye çalıştılar. Bu amaçla kullandıkları yöntem, tüm kavramların ve önermelerin mantıksal çözümlemesidir. Mantıksal çözümleme bir bakıma bilgiyi doğrulama yöntemidir. Burada kastedilen ilkece doğrulamadır, yoksa reel bir doğrulama değil. Bilim ile metafizik arasına bir sınır çizme kaygısıyla hareket eden Rudolf Carnap *doğrulanabilirlik ilkesini* keskin bir şekilde savunur. Ona göre bir önerme anlamlı ise doğrulanabilirliklidir, 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' arasındaki ayrım doğrulayıcı tümevarım işlemleriyle gösterilemez. Çünkü bilimin kullandığı ilke ve yöntemleri sözde bilim, örneğin 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 astronomen çok astrolojiye daha yakın oldukları tespit edilebilir. Hakikaten Popper'a göre deneysel bilim ötekilerden farklıdır. Gerçek bilim ile sözde bilim arasındaki ayrımı ortaya koyacak olan da bilimsel kuramların *yanlışlanabilir* olma özellikleridir. Öteki kuram sahiplerinin hangi şartlarda kuramlarından vazgeçeceklerini belirtmemeleri en büyük eksiklikleridir. *Bilimsellik*, empirik destek sağlamada değil, kuramın hangi koşullar altında yanlış olduğunu belirtmede aranmalıdır. Popper, tümevarıma dayalı doğrulamayı bilimsel açıdan yetersiz görür. Bilhassa şu iki nedenden ötürü: *İlkin* tümevarım yineleme yoluyla geleceğin büyük ölçüde geçmişe benzeyeceği inancını var eder. Oysa bilimsel kuram böyle bir inanca dayandırılmaz. *İkincisi*, bir kuramın doğru olduğu pek çok gözlem vasıtasıyla kanıtlanamaz. Biz buna sadece inanabiliriz. 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. *Kuramsal çoğulculuğu* savunan Paul K. Feyerabend'a göre bilim 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 yardımcı kuramlarla 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 kuramların önemini vurgular.

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

pılan itirazlara cevap verme girişimi olarak belirlir. Çünkü bir kuramdan, gözlenebilir bazı sonuçlar çıkartmak için söz konusu kuramda içerilenlere bazı 'yardımcı kabuller'in eklenmesi lazımdır. Yardımcı varsayımlar olmadan bir kuramı sınamayız. Olumsuz bir sonuç bir yanlışlama değildir, tam tersine aykırılığı gidermek ve kuramı düzeltmek için bir fırsattır. Bu nedenle yanlışlandığı söylenen bir kuram uygun değişikliklerle kurtarılabilir.²³

Pierre Duhem, bir öndeyiyi sınamak istediğimizde tek başına 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 hangi 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 bulunmamızı sağlar.

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

Bilimin Değeri

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

23 I. Lakatos, "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi", (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 felsefesi bilim insanlarının dünya görüşleri veya değer yargılarını serimleme sahası değildir. Bilim felsefesinin biricik amacı *bilimi anlamaktır*. Ne var ki bu amaca yönelik farklı 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. Bilimi anlama, onun işleyişini ve yapısını ortaya koymakla mümkündür. Bilim felsefecisinin önemli görevlerinden biri de bilimsel 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 içerisindeki 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 bilgi 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 temelini 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 kullanma yolundaki pratik bir hedefi olarak görülmüştür. Galile ve Newton'dan bu yana bilimin parolası olarak kullanılan 'doğa-

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 hakiki bilgi kaynağı olarak görenler olduğu gibi öte yandan bilimden kuşkulananma, onu özellikle yaşam pratiği açısından değersiz hatta zararlı sayma eğilimi de olagelmıştır. Bilime karşı takınılan bu olumsuz tavrın arkasında toplumlara ve koşullara göre farklı nedenler bulunmaktadır. Yakın zamanlar göz önünde bulundurulduğunda bu olumsuz yaklaşımın genelde, modern bilim ve teknolojinin var ettiği korku ve hoşnutsuzluktan; Doğu kültürü ve uygarlığının alternatif dünya 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 sanayileşme 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 sorumlu olduğu bir felakettir. Bu durum yalnızca insanların felaketine sebep olmamakta aynı zamanda otoriter sistem ve devletlerin güçlenmesine yol açmakta, imkânı ve gücü sınırlı olan toplumların mağduriyetini perçinlemektedir.

Bilim ve teknolojinin yönlendirmesindeki çağdaş medeniyet, insanlığın birikimi olan entelektüel, ahlaki ve estetik değerleri zaafa uğratmış, yerine yenilerini de ikame edememiştir. Hatta bilim, aşırı katı iddialarıyla totaliter bir sistem veya 'din' biçimine bürünmüştür. Çağdaş filozofların da vurguladığı gibi, 'teknik ve bilim' çoktan bir 'ideoloji' olmuştur.

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

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

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

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

III. BİLGELİK UĞRAŞI OLARAK FELSEFE

Felsefe, akıl, sezgi ve insani tecrübe temelinde hayatı, varlığı ve özellikle varlık karşısında insanın konumunu anlamaya yönelik bir uğraştır. Buna karşın *bilgelik* derken (bu kavramların felsefe tarihinin başlangıcında eş-anlamli kullanıldıklarını unutmadan) daha ziyade 'iyi, olgun bir insan' ve 'iyi bir yaşam' ideali etrafında şekillenen bir yaşam pratiğini anlıyoruz. 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 şekilden söz edilir: *Dünya-bilgeliği* olarak felsefe, *yaşam tarzı* olarak felsefe ve *bilim* olarak felsefe.¹ *Dünya-bilgeliği* olarak felsefe, Kantçı bir ifadeyle, 'herkesin ilgilendiği' problemlere yönelik felsefi meşguliyettir. Burada zamanın problemlerini felsefenin yöntem ve bakış açısıyla ele alış söz konusudur. *Yaşam tarzı* olarak felsefe bir *bilgelik öğretisidir*, gerçi özel olarak Avrupalı gelecekte, yani *bilgi* ve *bilinçlilik* üzerinden yürüyen bir bilgelik etkinliği olarak. *Bilim olarak felsefeden* ise, akademik öğretim ve araştırma alanlarında olduğu gibi, genelde günümüz felsefesinin ana temaları anlaşılıyor.

Biz burada fazla ayrıntıya girmeden bir bütün olarak *bilgelik* ile bir tür bilgiye dayalı bilgelik olan *felsefi bilgelik* arasındaki geçişleri (tarihsel süreci göz önünde bulundurarak) ortaya koyup, felsefenin çoğu zaman ihmal edilen bu yönünün önemi ve işlevini belirtmeye çalışacağız. Antik Çağ bu bağlamda ilk durağımız olacaktır. Çünkü Antik Çağ gerek kadim Çin, Hint, Mısır ve Mezopotamya kültürleriyle *genel bilgelik*in

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 konusu yapmayı, bunun yerine burada öncelikli olarak felsefi bilgeliğin ortaya çıktığı antik dönemde etik okulların sorunu ele alış ve çözme uğraşlarında üzerinde durdukları temel kavram ve sorunları tespit etmeyi, doğrudan 'bilgece bir yaşam tarzı'nı çözümlenmeyi ve mümkün mertebeye örnekler üzerinden konuyu aydınlatmayı uygun gördük.

Şimdi, evvela günümüzde felsefe dersinin klasik bölünmesinde *ontoloji* (metafizik) ve *epistemolojiden* sonra üçüncü ana dal olarak anılan *etiğin* (bizim bir yönüyle 'bilgelige çabalama' 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 sürekli gündeme geliyor; etik komisyonlar ve etik danışma kurulları 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 haberlere şiddetle karşı çıkarız. İyi bir davranışı, dost ve akrabalarımız 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, doğru olanı yapıp yapmadığımızı, karar ve eylemlerimizi kendi vicdanımızda veya başkalarının nazarında haklılaştırıp haklılaştırmadığımızı sorarız. Başkalarının bize karşı adil davranmasını ve saygı duymasını bekler; bu olmadığında tepki

gösterir, uygun olan kural ve tavırların ortaya konulmasını talep ederiz. Bazen başkalarının bizim davranışımızı etik olarak yanlış veya haksız diye eleştirmesini dikkate alırız. Bu durumda genelde ya bir haklılaştırmaya gideriz ya da en azından bir özür beyan ederiz. Biz, övgü ve yergiler gibi, ahlaki değerlemelerin 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' sözcüğüne paralel olarak kişinin hayat tarzı, niyet ve karakter özelliklerini belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Günümüzde ise ahlak veya töreden genel olarak, belli insan topluluklarının 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 kapsayacak 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 *niyet* ve *amaçları* sorgular. İyinin-kötünün, erdemli ve erdemsizin ne anlama geldiğini belirleyerek genel ilkelere varmaya çalışır. 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 temellendirilmesidir*.

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 biridir. Acaba mesleki kariyer yapmak veya kendini geliştirmek için eş ve çocuklar terk edilebilir mi? Muhtemelen *down sendromu* hastalığına sahip bir çocuğu aldırma gerekir mi? İnsan haklarını ihlal eden bir ülkede tatil yapmak doğru mudur? Keyif alacağım bir eğlence partisine gitmekense hastanedeki akrabalarımı mı ziyaret etmeliyim? Bu ve benzeri sorularla sıkça karşılaşırız ve buradan ahlak felsefesinin ana sorularından 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 davranışın doğru olduğuyla ilgili pratik bir sorudur. Buradan hareketle felsefi etiğin ilk karakteristiği ortaya çıkar: Etik, pratik felsefeye aittir ve *normatif* bir geçerliliğe işaret eder. Felsefi etiğin ödevi öncelikle davranışlarımıza *oryantasyon* sağlamaktır. Soru daha ziyade neye bağlı olarak şu veya bu şekilde davranacağım ile 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 somut, doyurucu cevaplar verilmesi önem arz eder.

Varsayın ki doktorsunuz ve ciddi bir hastalığa yakalanan hastanıza, sizce makul nedenlerden dolayı, gerçek hastalığınızı söylemiyorsunuz. Bu ve benzeri durumlarda şu soruyu sormadan yapamazsınız: 'Ne yapmam gerekiyor?' Belki de siz, şu veya bu şekilde davrandıktan sonra şöyle sorabilirsiniz: '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 davranışa yönelik soru ortaya konuluyor: Eğer siz ciddi bir şekilde son soruya ikna edici bir cevap vermeye kalkarsanız ve geçici veya yetersiz gerekçelendirmelerle yetinmezseniz, o zaman düşüncelerinizi etik argümantasyon sahasına yükseltmek zorundasınız.

Eylemlerini ve onların akli nedenlerini yönlendirebilen varlık olarak, ‘neyin doğru veya yanlış’ olduğu sorusuyla karşı karşıyayız. Biz daima belli bir durumda ‘ne yapacağımızı veya yapmamız gerektiğini’ ya da ‘eylemimizin doğru mu yoksa yanlış mı’ olduğunu sorarız. Doğru veya yanlış yapma imkânı doğrudan *pratik özgürlük*le bağlantılıdır. Çünkü bir yönüyle özgürlük doğru veya yanlış yapmanın koşuludur. Diğer bir deyişle, pratik özgürlük, ‘Neyi yapmamız gerekiyor?’ veya ‘Belli bir durumda doğru olan eylem hangisidir?’ sorularını 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 kaldıracı sonuçlara yol açsa da. Şüphesiz bu karar doğal olarak ‘doğruluk’ ölçütü açısından değerlendirilmelidir. Sonuçta, ‘Ne yapmam gerekir?’ 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 kullandığımız pek çok kelime vardır. Genelde bu kelimeler *ahlakla ilgili deyimler* olarak adlandırılır. Bu çerçevede biz ‘iyi-kötü’, ‘erdemli-erdemsiz’, ‘haklı-haksız’, ‘özverili-bencil’ kelime

çiftlerini ve yine 'yasak', 'emir', 'ödev', 'sorumluluk', 'vicdan', 'günah', 'güven', 'pişmanlık' vb. gibi sözcükleri kullanırız. 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 kavramlar ahlaki olanla ilgili belli bir kararı, yargıyı dile getirirler. 'Yalan söylememelisin!', 'Muhtaçların yardımına koşmalısın!', 'Çevreyi kirletme!' gibi ifadeler hep bu türden yargılardır. Biz bir karara vardığımızda, farklı tutum veya davranış ihtimalleri arasında bir tercih yaparız. Bir davranış 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 olarak davranışlara, sonra da şahıs ve toplumsal oluşumlara, yani sosyal sahadaki ilişkiler ağı, kurumlar, düzen ve kurallara yönelik olmasıdır. Bu çerçevede insan hayatı bir dizi kararlar ve yargılardan oluşur.

Acaba ahlaki kararlarımız nasıl oluşmaktadır? Onları belirleyen doğuştan gelen bir yeteneğimiz var mı? Yargılarımız nesnel, genel geçer, yoksa bütünüyle öznel midir? Ahlaki talepler ne anlama geliyor? Mesela, neden yalan söylememeli? Neden muhtaçlara yardım edilmeli? Neden bir şeyleri görev edinmeli insan? Ahlak felsefesi bu tür sorular yardımıyla nihai cevaplara yönelir, doğru karar ve davranışların neler olduğunu belirler, daha doğrusu onların temellendirilip temellendirilemeyeceğini 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 sorumluluk' 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 şeyin yalnızca 'iyi irade (niyet)' olduğunu söyleyerek, iyi niyeti en yüksek ahlaki ilke olarak deklare eder. "İyi irade, etkisinden, elde ettiklerinden veya hedeflenen herhangi bir amaca ulaşmaya uygun olmasından dolayı değil, ama yalnızca irade (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 alınır, ahlaki iyi vicdana uygun olan, ahlaki kötü de vicdana aykırı olan şey olur. Bu durumda temiz vicdan 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 boşaltıldıklarında, yani 'doğru' olmayan yargı ve eyleme eşlik ettiklerinde *doğacak sapma ve kargaşadan daha kötü bir şey tasavvur edilemez*. Neticede insan niyetinin saflığına sığınmak ile onun kendisini düşüreceği yanıldan sakınmak arasında gidip gelir.

Çoğu kez insanların iyi niyet ve samimiyetinden şüphe etmek 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 ahlaki sonuçları bazen, bilinçsiz ve iyi niyetle yapılan eylemlerden daha zararsız olabiliyor. Acaba eylemde bulunanın kastı ve kötü niyeti aşikar olduğunda, gerekli önlemi alabilme imkanı mı, bu tür bir 'ahlaka aykırı tavır' neticeleri açısından bakıldığında diğerinden daha zararsız kılıyor? Bir örnek vermek gerekirse: Göçük altında kalan bir insanın zamanında müdahale etmeyen veya etse bile yeterli beceri ve donanıma

sahip olmayan kurtarma ekibi tarafından ölüme terk edildiğini düşünelim. Şimdi bu kurtarma eylemine katılan insanlara sorulduğunda, hepsi tüm iyi niyetleri ve güçleriyle göçük altında kalan insanı kurtarmaya çalıştıklarını söyleyecekler, ve onların iyi niyetinden de gerçekten kimsenin şüphesi olmayacaktır. Ancak ortada bilinçsizliğin, tedbirsizliğin, yanlış teknik kullanımının veya önceden gerekli tedbir ve donanma 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 gereken 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 kötünden uzak tutan nedendir. İşte bu kendiliğinden, özel bir ahlak veya felsefe eğitimi alınmaksızın 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 baktığımızda ise o, insanın sırf kendisi için kullanımda olan akıldır. Bu yüzden olsa gerek kişinin vicdanı bir başkasının ne yapması gerektiğiyle pek ilgilenmez.

Vicdana dair soruları cevaplamak için izlenecek en doğru yol, günlük hayatta vicdanla ilgili tecrübelerden hareket etmek olacaktır. Bu bağlamda sıkça kullanılan 'iyi-temiz vicdanlı', 'kötü vicdanlı', 'vicdansız' gibi deyimleri inceleme konusu 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 merciini 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. Ancak vicdan özgürlüğü talebi, eğer vicdanın öngördüğü davranışlar, başkalarının davranış ve hedefleriyle çelişir veya onlara zarar vermeye başlarsa problem oluşturur.

'İyi-temiz vicdan' kişiyi sorgulamaz, azap çekirtmez, 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. Dolayısıyla 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 değerlendiren bir eylemimden sonra mahkum eder ('sen şöyle kötü davrandın'). Bu tür bir mahkumiyetle kendimi suçlu hissedirim."⁴ Suç kavramı özgürlük olmaksızın anlamını yitirir. Çünkü ancak özgür olan, bir eylemi yapma veya terk etme alternatifine sahip 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 eylemlerini sorgulayıp, reddederek, suçlanmayan ve reddedilmeyen "doğru" düşünce ve davranışa kapı aralamasıdır. Yani vicdan çoğu kez bir detektör misali yalnızca kötü eylemle karşılaştığında bizi uyandır.

Vicdanın mahiyetinin ne olduğu, kaynağının insanda yoksa ilahi bir kaynaktan mı aranması gerektiği, insan davranışları 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 yanılığa sürükleyip sürüklemeyeceği ahlak felsefesinin olduğu kadar din, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin de ana tartışma konusudur. Aynı toplumdaki fertlerden birinin vicdan namına yaptığı bir eylemi, bir diğersinin yine onu ileri sürerek terk etmesi bu konudaki belirsizlikleri daha da artırmaktadır. Yine ne ölçüde vicdanın dış faktörlerden, mesela eğitmeden, toplumsal ilişkilerden, hayat tarzlarından etkilendiği cevap bekleyen sorulardır. Kısaca, vicdan kavramının çok yönlülüğü ve ona dair değerlendirmelerin 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 araştırma konusudur. 'Bilinç' genel olarak nesnelere 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 geleceğe 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, algının 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 tanımlanabilir. 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 belirtti, kendi içimizde ya da kendi dışımızda geçen bir şeye ilişkin sezgi. İnsanın kavram, imge, duygu türünden 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 taşıması, ortak bir dili kullanan tüm insanların bu inanca bir başkası 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 bütününe *kolektif bilinç* adı verilir. Öznenin kendi eylemlerinin ahlaki değeri ya da çeşitli eylem tarzları hakkında yargıda bulunma 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 temellendirilmesini şart koşar. Çünkü ahlaki kurallar ancak onların temellendirilebileceğine dair inandırıcılıklarını muhafaza ettikleri ölçüde yürürlükte kalabilir. Ahlaki kural ve taleplerin geçerliliği sorgulanmaya başlandığında da, etik'in ahlaki yargılar üzerine refleksiyonu kaçınılmaz olur. Bu gereklilik daha ziyade bir toplumda ahlaki değer ve normlara dair uzlaşma ortadan kalktığında ve birbirleriyle uzlaşmaz ahlaki görüşlerin çokluğu hakim olduğunda kendini hissettirir. Ancak tam tersi bir durum söz konusu olduğunda, yani bir toplumda ahlaki değerlere dair yaygın bir anlaşma var olduğunda da, bu uzlaşmanın ne ölçüde doğru olup olmadığı noktasında ahlak felsefesine ihtiyaç duyulur. Ayrıca günümüz modern toplumlarında teknik ve tıbbın ortaya çıkardığı yeni imkanlar sürekli olarak yeni çatışma konuları doğurmaktadır. Bu tür çatışma ve problemleri sıradan insan bilincinin çözmesi mümkün değildir. Tıbbi etik, genetik veya ekolojik etik gibi etik alt dalları bu sahalardaki problemleri çözmeye maksadıyla ortaya çıkan yeni disiplinlerdir. Dolayısıyla sıradan insan aklı veya bilinci, Kant'ın da belirttiği gibi, spekülâtif bir ihtiyaçtan değil, pratik nedenlerden dolayı kendi sınırlarını aşır felsefenin alanına girmeye zorlanır.

Özgürlük

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

Özgürlüğe dair herkesin üzerinde anlaşılabilceği bir tanıma varmak imkânsız gözüküyor. Hatta bu konuda ortaya konan tanımlar yalnızca birbirleriyle örtüşmemekle kalmayıp, çoğu kez kendi içlerinde de çelişkilidirler. Yine özgürlüğün hukuk, felsefe, siyaset gibi farklı disiplinler açısından yüklenildiği anlam farklıdır. Günlük dile göz atıldığında özgürlüğün bu problematik yapısı hemen fark edilir.

Bir mahkûm veya esir için özgür demek, o kelimelerin anlamlarıyla çelişir. Ancak söz konusu kişi veya kişilerin yüksek seviyede bir iç-düşünce özgürlüğüne sahip olabilecekleri de düşünülebilir. Elbette bu durumda 'eylem' özgürlüğü olmayan kişinin gerçek manada özgür olup olmadığı sorusu karşımıza çıkar. Yine biz mahkûm olmayan bir insanı özgür diye nitelendiriyoruz, oysa aynı insan tabii olduğu sosyal ilişkiler ağı içinde çok yoğun bir bağımlılık (özgür olmayış) baskısı altında bulunabilir. Bir başkası da kalkıp insanın gerçek manada özgürlüğe ancak, iradesini onu belirlemeye çalışan her tür dürtü, arzu ve hırstan uzak tuttuğu ölçüde erişeceğini savunabilir, 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 oluşur. Özgür insan hiçbir şeye bağımlı olmayan, ahlaki alanda 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 basit, farklılaşmamış, kuralsız 'keyfi' ya da 'tercih' özgürlüğüne indirgemeyeceğimize göre geriye tek bir alternatif kalıyor, o da ahlaki özgürlüğü insanın *ahlaki nitelikleriyle* irtibatlandırmak.

Günlük ahlaki tecrübelerimiz bize, her sıradan insanın iyi ve kötüye dair bir ön bilgiye, bir pusulaya sahip olduğunu gösteriyordu. 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 göstergesidir. 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 kendini bulan ahlaki özgürlük bir yanılsama olabilir mi? İnsan iradesini belirleyen motiflerin ahlakiliğinin ölçütü ve özgürlükle 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 özgürlüğüyle sınırlandırılmasının doğurduğu çelişki nasıl ortadan kaldırılacaktır? Sınırsız bir ahlaki özgürlük ve sınırlı eylem özgürlüğü şeklinde bir ayırım ne derece tutarlıdır?

Ödev ve Sorumluluk

Ödev ile eğilim arasındaki karşıtıktan 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 yönelten eğilim değil de ödevse, bu eylemin ahlaki bir değeri var demektir. Ödev, “[ahlaki] yasaya saygı gereği yapılan bir eylemin zorunluluğudur.”⁷ Ancak buradaki zorunluluk, doğa zorunluluğu 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 gelmektedir. *Sorumluluk* kavramının ahlak felsefesinde ağırlık kazanmasında, bir taraftan özellikle Birinci Dünya Savaşından sonra gelişen sosyal olaylar, diğer taraftan Kant’ın ödev ahlakına karşı git gide artan olumsuz tepkiler önemli rol oynamıştır. Ödev deyiminin reddedilmesinin bir başka nedeni de, bireyi belli bir ahlaki veya sosyal otoriteye tabi kılmasına karşın, onun diğer insanlarla ilişkilerindeki karşılıklılığı yeterince 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 gelmeyip, daha ziyade bir eylemin ahlaki neticesine katlanma (*Zurechnung*) şeklinde anlaşılmaktadır. Günümüzde dahi ba-

7 Kant, 2002, s. 15.

8 Kant, 1991, s. 66.

tida 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, değişken bir dünya ve toplum hayatına atıfta bulunmaktadır. Ancak tüm yazarlar insanın doğa ve tarihle bağlantısında aynı zamanda özerk olduğunun da altını çizmektedirler. İnsana gerçek değerini sağlayan da bu özerkligidir. Dil ise bu düşünelere göre insanın onun içinde ve onun vasıtasıyla dünyadaki sorumluluğunu kazandığı biricik araçtır.

Tam bir sorumluluk kişinin hem kendisine hem de başkalarına karşı eylemlerindeki sorumluluğu kapsar. Başkalarının eylemleri karşısında duyulan sorumluluk duygusu bilhassa haksızlık, şiddet veya özgürlüğümüzün sınırlandırılması hallerinde 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 değerlendirmede 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 toplumsal sorumluluğunun önemli bir boyutu ortaya çıkar. Somut bir olayla örneklendirmeye çalışırsak: Bir mahkeme sürecinde 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 inisiyatifdir. Kant'ın terminolojisiyle ifade edersek, 'ödevde uygun bir eylem' ile 'sorumluluktan kaynaklanan eylem' farkıdır bu. Kişi sorumlulu-

9 Mesela W. Brugger (1967) yazmış olduğu Felsefe Sözlüğünde sorumluluğu, "insanın irade özgürlüğünün ve bu özgürlükten kaynaklanan davranışın yüklediği sorumluluğunun (Zurechnung) zorunlu bir neticesi" diye tanımlıyor.

ğün 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 açlık felaketi de bizi sorumluluk sahibi bir insan olarak tavr almaya zorlar.

Felsefi bir ahlak açısından sorumluluk kavramının kapsadığı bir problem de, 'belli bir merci karşısında duyulan sorumluluk duygusu' konusunda ortaya çıkar. Böyle bir mercinin tasavvuru, ancak bu merci sorumluluğun ahlaki temel karakterine işaret ediyorsa doğru olabilir. Aksi takdirde sorumluluk 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 problemidir.

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 'gerektiği' düşüncesini doğurur. Buradaki gereklilik, sorumluluğun akıl ile temellendirilebilir yönü olarak karşılıklı ilişkilerdeki ideal modeli tasvir eder. Gereklilikle birlikte aynı zamanda sorumluluk kavramından ödev kavramına geçilmiş olur.

Sonuç olarak, ahlaki olamı oluşturan felsefe öncesi sahaya ait çeşitli yargı ve değerler felsefi bir refleksiyona veya kavramsal belirlemeye ihtiyaç duyarlar. Bu gereklilik *ilkin* felsefenin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, eğer felsefe tüm gerçekliği kavramsal olarak değerlendirme çabasıysa, ahlak felsefesi veya onun konusunu oluşturan insanın ahlaki 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 şaşmaz bir pusulaya sahiptir. Ancak yargılama gücü bir sürü

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

Felsefi bir ahlaktan beklenen, ahlaki olanın özünü teşkil eden ‘iyi’nin ne anlama geldiğini, ahlaki bilinç ve yargının nasıl oluştuğunu, irade, niyet, ödev ve sorumluluk kavramlarını, 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 Aristoteles *Nikomakhos Etiği* adlı eserine, “bütün insanlar mutluluğu elde etmeye çabalarlar”, sözleriyle başlayıp, “tüm insani çaba ve eylemler eğer son bir amaç yoksa anlamsız olurlar” belirlenmesiyle düşüncelerini teleolojik bir temele oturtur. Ancak öbür taraftan o, ‘nasıl bir hayat?’ sorusunu farklı hayat tarzları arasındaki bir tercihe indirgeyerek somutlaştırır.¹³

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

10 Kant, 2002, s. 23.

11 Krş. Platon, Gorgias 492d; Devlet 303b.

12 Krş. Akarsu, 1982, s. 84 vd.

13 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 çocukları için nasıl bir hayat arzuluyorum?' şeklinde 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 bütününe kapsayan bir perspektife sahiptir. Bu nedenle biz bir hayat tarzını değerlendirirken yalnızca şimdiki 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 yönelten 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 şahıs olarak, kendi duygu ve arzularımızdan bağımsız bir şekilde, bir bakıma duygu durumlarımızı karşımıza alarak, onları değerlendirebilme yeteneğimizdir. Böyle bir sorgulama daha ziyade, duygularımız farklı istikametlere yöneldiği ve arzularımızın 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 adlandırılan, içinde bulunduğumuz ve değiştirme imkânından mahrum olduğumuz, insani varlığımızın koşullarıyla ilgili olumsuzlukların 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 varoluşsal 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 bütününe 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 arasında 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, bireyin gereksinim ve dürtülerinin karşılanması, sağlığı, huzuru, acı ve hüzünden uzak durması hedeflerini gerçekleştirme-yeye yöneliktir. Bu anlam aşamasının, nesnelcilerin de ısrarla vurguladığı gibi, başlı başına bir ahlaki ölçüt oluşturamayacağı, 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 neticesinde belirlenen amaç ve hedeflerine yönelik eylemler oluşturur. Birinci anlam sahası üzerine bina edilmiş, yani onu dışarıda bırakmayan bir sosyal anlamlandırma aşaması insana aile, karşılıklı yardımlaşma, eğitim, kültür, iktisat ve hukuk alanlarında iyi davranış hedefleri sunacaktır. Bilhassa ahlak felsefesinde Yeni Çağ yararçıları tarafından, ‘en fazla insanın en fazla mutluluğu’ diye formüle edilen bu görüş, tüm avan-

14 U. Wolf, *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984, s. s. 161.

15 Bu tür bir derecelendirme farklı içerik ve boyutta da olsa İlk Çağ’dan günümüze 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 ahlaklaşma diye üç aşamalı bir gelişme kabul eder.

tajlarına rağmen, yine de insan varlığını her yönüyle kuşatacak bir anlam perspektifi oluşturmaktan uzaktır.

O zaman hem ferdi hem de sosyal anlam aşamalarını içine alan, ama aynı zamanda onların ötesinde, insanın inanç, değer ve ideallerinin çizmiş olduğu hedefleri de kapsayan bir *üçüncü anlam aşamasına* ihtiyaç vardır. Ancak bu aşamayla insan olgun, erdemli, tek kelimeyle ahlaklı bir varlık olmasının eylemsel anlam çerçevesini belirleyebilir.¹⁶ Bu üç anlam aşamasını kavrayan insan, günlük hayat pratiği içinde hem kendi bireysel gereksinim ve sorumluluklarını, hem toplumsal 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 çerçevede *son hedef* veya *en yüksek iyi* insan hayatının tüm varlık aşamalarını kapsayan bu anlamlandırma sürecinin kavramsal bazda ifadesidir. Dolayısıyla, *erdemli bir hayat* bu genel çerçeveye 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 aşamalarında belirlenen hedeflere uygun davranışın (dolayısıyla da en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye yönelik çabanın) sonucunda oluşan, insanın kendi varlığından hoşnut olması halidir. Diğer bir deyişle, insani varlığın ve topyekûn hayatın anlamını kavramanın yolu ahlaken iyi ve başarılı bir yaşam tarzından geçer.

16 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'in yaptığı sınıflandırmayı baz alarak bu meşrulaştırıcı gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz.¹⁷

a) Somut Bir Gerçekle İlişkilendirme

Çoğunluk tarafından sorgulanmadan kabul edilen, *genel bir normu* ya da *genel bir değer yargısını* dile getirdiği için sıkça rastlanan en tipik temellendirme biçimidir: 'Yaşlılara, hamilelere, yardıma muhtaçlara, ihtiyaç duyduklarında yardım etmek gerekir'.

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

b) Duygularla İlişkilendirme

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

c) Olası Sonuçlarla (Yararla) İlişkilendirme

Bu ilişkilendirme yararçılık 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.

d) Ahlaki Değer ve Normlarla İlişkilendirme

Burada herkesçe benimsenmiş olduğundan hiç kuşku duymadığımız eylem örneklerine dayanırız. Normun ahlak ilişkisiyle uyumlu olduğu konusundaki uzlaşma mevcut olduğu sürece geçerliliği meşrudur ama ihtiyaçlar ve bakış açısı değiştikçe normlar kıymetten düşebilir ('Örf ve adetler büyüğe saygıyı buyurduğu için ...', 'Dürüstlük erdem olduğu için...')

e) Ahlaki Yetkinlikle İlişkilendirme

Bir eylemi ahlaki olarak temellendirmek için çoğu zaman belli kabul görmüş kişi ya da mercilerin otoritesine başvurduğumuz olur ('Hocam söylediği için...', 'Gazâli öyle yazdığı için...'). Ancak ahlaki konularda hiç kimse eylemlerini temellendirme yükümlülüğünü başkasına devrederek kişisel sorumluluktan kurtulamaz. Aynı şekilde bir kimse kendi ahlaki yetkinliğini şaşmaz bir ahlaki merci gibi göremez ve kendi taleplerini temellendirmeden başkalarına ne yapması gerektiğini dikte edemez (Gazâli'yi örnek alabilirsiniz ama bu aklınızı kullanma yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz.)

f) 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 yasakladığını *eleştirel bir değerlendirmeden* geçirmek gerekir. Acaba vicdanımız olarak dile gelen, eğitim süreci boyunca edindiğimiz buyruk ve yasaklamaları kendimize mal edip farkında olmadan içselleştirdiğimiz otoritelerin sesi midir? Yoksa vicdan dediğimiz şey, içinde kendince özgürce belirleyen ahlaki yetkinliği mi dile getiriyor? Her hâlükârda vicdani nedenlerle alınmış bir kararı benimseyebilmemiz için bu kararı almış kişinin vicdanını öne sürerek bizden keyfi bir davranışı gizliyor olmaması gerekir.

Etik Temellendirme

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

buradan da ahlaki kavram ve yargıları meşrulaştırmaya yönelik eleştirel bir yöntemdir. Böylece temellendirme ahlak ve töre üzerine ahlaki öğütün katılmasıyla gerçekleşen felsefi bir düşünce tarzıdır. Bir önerme veya eylem normu eğer geçerliliği 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 yönelik temellendirmeye ise *haklılaştırma* veya *gerekleştirme* denir. Ahlaki tavır, düşünce ve eylemlerin temellendirilmesi ve gerekçelendirilmesi yalnızca ahlak felsefecilerinin değil, aynı zamanda günlük yaşantısı içinde hemen hemen herkesin karşılaştığı bir sorundur. Acaba istisnai durumlarda yalan söylenebilir mi? Şartlar ne olursa olsun insan öldürme ahlaken savunulabilir mi? Bu ve benzeri sorular basit bir şekilde 'evet' yahut 'hayır' diye cevaplandırılmazlar. Bunun için tutarlı, sağlam gerekçelendirilmiş bir tarzda ortaya konulan cevaplara ihtiyaç duyulur. Bu bağlamda temellendirme, niçin insanların belli bir ahlak sistemine bağlı olduklarını ve onu doğru bulduklarını gösterebilme demektir.

a) Akılcı-Erekçi Temellendirmeler

İlk Çağ düşünürleri evrende aklın (*logos*) hüküm sürdüğüne, evrende var olan bu düzen ve uyumun insan ve toplum 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 kuruluyordu. Bu çalışmanın I. Bölümünde belirtilmiş olan, İlk Çağ doğa filozoflarının *arke* anlayışında, örneğin Anaksagoras'ın *nus* görüşünde, Herakleitos'un *logosunda* ve Aristoteles'in *enteleciyasında* bunu, yani bir plana göre hareket eden akılsal-evrensel yapıyı görmemiz mümkündür. Keza, ahlaki eylem-

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

b) Akılcı-Ödevci Temellendirmeler

İlk Çağ'ın yararçı, hazcı, Epikürosçu ve Stoacı ahlakçılarından Yeni Çağ'ın doğalcı, duygucu ve pragmatist ahlakçılarına 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, iradeye, doğru eyleme, ödev bilincine, kendi koyduğu özerk yasaya uymasıyla mümkündür.

c) 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 olabildiğince artırmayı önemserken, Epiküros veya Epikürosçular daha ziyade ölçülü bir haz yaşamını, aklın yol göstericiliğinde acılardan uzak durmayı ve ruh sükûnetini amaçlarlar.

d) Doğalcı-Yararçı 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 eylemlerin temeli olarak ele alınır. Buna göre ahlaksal yaşam insan doğası ve insanın doğal ihtiyaçları dikkate alınmadan temellendirilemez. *İyi*, insanın doğal ve toplumsal ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayan en üstün faydadır. Bacon, Hobbes, Locke, Hume gibi düşünürleri de dâhil edeceğimiz bu devir etikçileri ahlaki sahada akıldan ziyade *duyguya* önem verirler.

e) Dinî Temellendirmeler

Gerek Orta Çağ Hristiyan felsefesinde Augustinus ve Anselm 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'nun* insanın içindeki sesi olarak anlaşılmıştır.¹⁸

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

Normatif Etik

Normatif etik ahlaki sorulara cevaplar arayan etiğin bir alt disiplindir. O ilkeleri formüleleştirme 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 aradığını söyleyebiliriz.) Normatif etik ifadesinin dile getirdiği gibi o, betimsel olmayan (yani tecrübî ve salt tasvir edici olmayıp) aksine norm koyan (*praeskriptive* veya buyurucu) bir disiplindir. O, 'ne olduğunu' değil, tersine 'ne olması (yapılması) gerektiğini' söyler. Bu yönüyle doğal bilimlerden farklılaşır ama hukuk ve iktisat gibi bazı disiplinlerle benzerdir.

İnsan normatif önermeler oluşturabilir ve temellendirebilir. Bu tür önermeler normatif etik için geçerlidir. Aslında biz etik derken genel olarak normatif etiği anlarız. Bu yüzden 'betimsel etik' sözcüğünü çoğu kez turnak içerisinde kullanmalıyız. 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 nazaran pratik bir disiplindir. Yalnızca normatif önermelerden, emirlerden veya ahlaki değerlerden hareketle 'ne yapmamız gerektiğini' belirleyebiliriz.¹⁹

18 Geniş bilgi için bk. L. Çilingir, "Ahlaki Temellendirme", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. A. Cevzici, İstanbul 2003, Cilt I, ss. 151-158; ayrıca L. Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Ankara 2002.

19 Bk. F. Kutschera, *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York 1982, s. 41.

Betimsel Etik

Biz moral ilkelerden, değer sistemleri ve hukuk sistemlerinden söz edebiliriz. Bunların ortaya çıkması veya işlevi ancak toplum bazında araştırılabilir. Pek tabii farklı değer sistemleri veya ahlaki sitemler, normatif yargılar ortaya konulmadan 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' değerlemesi içermeyen cümleler *normatif* olarak adlandırılmıyor. Norm ve değerler üzerine verilen normatif olmayan önermeler *betimsel (deskriptif) etik önermeler* olarak belirtilebilir. Normatif ifadeler içeren verili/geçerli norm sistemlerini deneysel yollarla 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 konumundadır" şeklinde yaygın değerlendirmeler mevcuttur.

Meta-etik

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

Ahlaki yargıların kanıtlanması, gerekçelendirilmesi ve haklaştırılması etik *temellendirme* sorunu ile ilgilidir. Temellendirme 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 davranmak için nedenler araştırırım, yani benim kararımı temellendirmek, gerekçelendirmek zorunda kalırım. Bu özellikle, mutlaka karar verme zorunda olduğum bir olay ve vereceğim kararın ahlaken pek doğru olamadığı hallerde söz konusudur. Örneğin, kararlaştırılan saatte arkadaşımın buluşmak ile yardıma muhtaç bir kimseyi kendi haline terk etmek durumuyla karşı karşıya kaldığımda. Temellendirme sorunu doğal olarak anlam sorunu ile sıkı bir bağlantı içindedir. Bir ifadenin 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.

3. Bilgece Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe

'Bilgiyi elde etmeye çabalama' felsefenin yalnızca bir boyutudur. Felsefe kavramı, 'bilgelik sevgisi' veya 'bilgelige çabalama' olarak da tanımlanabilir. Felsefenin bu iki esaslı yönü (*bilgiye çabalama* ve *bilgelige çabalama*) günümüzde olduğu gibi, düşünce tarihinin çoğu döneminde de birbirinden kopuk hatta karşı karşıya gelmiş bir görünüm arz etmektedir.²⁰ Felsefe yapmanın tümüyle farklı algılanan bu iki boyutunu bariz bir şekilde şu örneklerde görmek mümkündür: Yazıya dökmeyen 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 hangileridir? Farklı bilgelik çeşitlerinden söz edilebilir mi? Bilgelik her yaşta ve çağda peşinden koşulması bir erdem midir? Dahası bilgeliğin çağdaş bir modeli mümkün müdür? Ve nihayet *yaşam tarzı* ve özelde *felsefi yaşam tarzı* ne demektir?

Bilgelik, insan, toplum ve evren hakkında kazanılan bilgiye uygun bir yaşam tarzını gerektirdiğinden sanatı, bilimi, felsefe ve dini de içine alan ortak insanı tecrübedir. *Yaşam tarzı olarak felsefe* bu bağlamda bilgeliğin çeşitli yollarından yalnızca biridir. Bilgide kişisel dönüşümü başlatan bir etki söz konusudur ve bilgidен hareketle eylemde bulunularak fiziksel bir duruma erişilir. Yani bu yolda bilgiyle ilişki asla öğrenmenin bir göstergesi değildir, o daha ziyade *bizzat kendini eğitmenin* 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. Erdemliliğin nihai hedefi şüphesiz *insanın tam bir özgürleşmesidir*.

Yaşam tarzı, hayata bakış açımız, hayatı anlama ve yorumlama biçimimiz, sosyo-kültürel tercihlerimiz ve bunları ortaya 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 David Chaney, "insanların neler yaptıklarını, niçin yaptıklarını ve bunu yapmanın kendileri ve başkaları için ne anlama geldiğini açıklamaya yardımcı olan davranış dizgesi" olarak tanımlar.²²

21 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.

22 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 üyelerinin değer yargıları, davranış biçimleri ve beğenileri belirleyicidir ve bu seçim de esaslı olarak kültürel bir zeminde gerçekleşir. 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 öncelikle 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 dolaylılığını, insanı bizzat kendinden ayırt ederek ve kendi kendisini konu yaparak kırar. Nesne ile özellikle kendi duygulanımlarıyla araya mesafe koyuş, eylemin özgürleşmesini mümkün kılar."²³ Bu yol üzerinde eylemler anlamlandırılır ve hedeflere yönlendirilir. Ancak Sokrates'te olduğu gibi, refleksiyonda nesnel bilgi nihai 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 öncelikle içsel kontrolü tesis etmeye yarar. Bilinçlilik bu şekilde içsel bir aydınlanma veya sürekli bir uyanıklılık durumudur. Her ne kadar bilinç önce ayırım ve refleksiyon ile kazanılıyorsa da o tekrar dolaylılığa 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* yaşanması 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 bilinçte bulunur. Filozof, düşünce vasıtasıyla hem kendisiyle hem de dünyayla arasına bir mesafe koyar. Bu her şeyden önce, günlük yaşantının tutkularından, arzularından ve toplumsal 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 içerisinde düzenlenir, sonra da neticeler bir bir *şimdiki zamanda* veya kişisel bağlamda değerlendirilmeye tabi tutulur.

İkinci özellik, felsefi yaşam tarzıyla gösterilmiş olan, hükmedici içsel bir *merciin* inşasıdır. Kendine hükmedebilme felsefi varoluşun en önemli göstergesidir. Eylemin kaynağı olan içsel merci ruh, irade, akıl, Ben veya vicdan olarak adlandırılır. Bu merciin eğitilmesiyle insan, onu sıradan olmaya zorlayan zarif veya cesurca davranışların çeşitliliğinden çözülmüş ve kendi eylemlerinin kaynağı oluverir. Bu ise kişinin 'kendini bilme' yolunda bedenine hâkim olması anlamına gelir.

Klasik felsefi idealin *üçüncü özelliği* 'normal insani yaşam'dan kaynaklanıyor olmasıdır.²⁵ Filozoflar için ne itibar ne onur ne de zenginlik ve güç değerlidir, onların esas amaçları yalnızca iyi olmak ve bilgece bir yaşam sürdürmektir. Uç noktada formüle edildiğinde felsefi yaşam *ölüme* yönelik bir yaşamdır, yani dünyevi olandan esaslı bir uzaklaşmadır. Ancak bu zevkten tümüyle uzaklaşmayı gerektirmez. Tersine filozof, 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 yetkinlikle dolu bir varlığa erişme yolunda 'kişisel bir bakım'dır. Bu doğal olarak refah ve saygınlığa karşı ilgisizliği yani toplumsal, 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, "Toplumunu yöneten ve yönlendiren kişi filozof olmalıdır!" 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 arasında bir *çatışma*²⁶ kaçınılmaz olur.

Bu son noktayla ilgili olarak klasik felsefede çeşitli alternatiflere rastlamak mümkündür. Örneğin Aristoteles felsefi yaşam 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-*

26 Yaşam tarzları sürekli değişiklik içermektedir; ancak onlar rölatif de olsa belli bir sabit çerçeveye sahiptirler. Biz genelde iki farklı tasavvur üzerinden 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 tarzda belirler ve çevresindeki yaşam tarzlarından kısmen bağımsızdır. Ötekisi ise yaşam tarzının kolektif konseptini oluşturur. Bu daha çok, çeşitli yaşam biçimlerinin iç içe geçtiği *sosyal boyuttur*. Bu sonuncusu toplumsal pratikte *geleneksel* ve *çağdaş* olmak üzere iki ana kategoride karşımıza çıkar. Ancak dışa yansımaları homojen görünse de her bir kategori ilkin kendi içerisinde sonra da birbiriyle *çelişik-çatışmalı* bir durum arz etmektedir. 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 arkasında 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* adlandırılmasında olduğu gibi. Keza bu genel kategorilere ekonomiden bilime kadar pek çok faktörün kendi tercih alanlarını da dâhil etmek gerekir. Geniş bilgi için bk. B. Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit - Differenz - Gewalt*, Berlin 2001.

kurs) ile 'bizzat felsefe' arasında yaptıkları ayrımı bakmak lazımdır. Stoacılar göre felsefenin bölümleri yani *fizik*, *mantık* ve *etik* bizzat felsefenin bölümleri değildirler, tersine yalnızca *felsefi söylemin* bölümleridirler. Şunu kastediyorlar: Eğer felsefe 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, aksine bütüncül bir faaliyettir; bu içinde, mantığı, fiziği ve etiği de içeren bir yaşantıdır. Bu durumda bir mantık kuramıyla 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 durum sanat sahasında da fark edilebilir. Sanatçılar, kuralların kullanımından memnun gibi görünüyorsa 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 stiline söz edilebilir.

Sokratik yaşam tarzının ifadesi olan *Sokratik diyalog* belli bir *alıştırma* tarzını ortaya koymaktadır. Temelde 'iyi ve erdemli bir hayat' üzerine muhatabını soru sormaya zorlayan

27 "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 yaşam tarzı ve içsel bir özgürlük arayışı olarak *Sokratik yöntem*²⁸ çağdaş eğitim anlayışının da ayrılmaz bir parçasıdır. *Giriş Bölümünde* de belirtmeye çalıştığımız gibi, ilkin Sokratik yöntemde somut olgulardan, *fenomenlerden* hareket edilir. Sonra tecrübelerin gündeme taşınan yorum örneklerinin anlaşılması ve aydınlatılması için *hermeneutik* yöntem izlenir. Nihayet olarak, somut diyalog, kanıtlamalı konuşma, karşı konuşma, *aporetik* çıkışlar şeklinde gelişen *diyalektik* yöntem uygulanır. Mahiyet itibarıyla 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 yapma 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 etkinliklerdir.²⁹ Şimdi ilk defa yaşam tarzını etiğin konuları arasına dâhil eden İlk Çağ'ın iki büyük sistemci filozofu Platon ve Aristoteles'in yaşam tarzı kavramından ne anladığına biraz daha yakından bakalım.

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

28 Geniş bilgi için bk. Horster, 1994; Nelson, 1996; H. Steinfath, 'Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis, in: *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/M 1998; J. P. Brune, "Bildung nach Sokrates: Das Paradigma des Sokratischen Gesprächs", in: Karl-Otto Apel, Holger Burckhart (Hrsg.): *Das Prinzip Mitverantwortung. Würzburg* 2001, ss. 271-298.

29 Bk. D. J. Saccio, *Felsefeye Giriş. Hikmetin Yapıtaşları*, çev. K. K. Karataş, İstanbul 2010.

gelen üç farklı yaşam tarzı vardır.³⁰ İnsanın bilgiyi isteyen, irade 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 aldığı zevk farklıdır. “Demek oluyor ki, sözünü ettiğimiz üç çeşit zevkin en hoş, bilgi edinen tarafımızın zevkidir ve bu tarafı başta gelen adam en hoş hayatı sürer.”³¹ Platon’un, sonuncusunun varlığın tacını oluşturduğu yönündeki vurgusu, geniş kapsamlı bir değerler felsefesine yol açtı.

Platon insan ruhunun bu üçlü yapısını *Phaidros* diyalogunda 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 dizginlerini 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 tutulmalıdır; 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 paralel 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 olarak 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 olduğunu sorar Platon. Böylece o hayatı üç yaşam tarzı dâhilinde

30 Çok yakın bir benzetmeyi eski Hint kaynaklarında da bulmak mümkün. Geniş bilgi için bk. H. Dempe, *Philosophie als Lebensform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens*, (Hrsg.) Frieder Löttsch, Berlin 2006, s. 36.

31 Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu/M. A. Cimgöz, İstanbul 1980, 583 a/270.

32 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 katmandakilere güvenmeli ve onlara tabi olmalıdır. Ancak bu şekilde, yani herkesin üzerine düşeni yapmasıyla *adalet* güvence altına alınmış olur.

Platon'un teleolojik bakış açısı burada kendisini belli eder. Bununla o tümüyle Sokrates'in öğretilerine 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 vesilesi sayar.³⁴ Burada Platoncu felsefenin *asketik* eğilimi kendini gösterir. Bütün duyuşsal 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 görür. Bu iki farklı yaşam tercihi arasında karşılıklı bir ilişki veya anlayış söz konusu olamaz, tersine kaçınılmaz bir tarzda, her birinin temel ilkeleri ve kabulleri birbiriyle çelişir. Bu şekilde Platon sonunda ruhu ikili bir bölümlenmeyle *insani* ve *ilahi doğa* diye ikiye ayırır.³⁵ Şan şeref peşinden giden, zenginlikte kendini bulan duyuşsal zevklere dayalı yaşam tarzı geçici dünyevi iyiliklere, felsefi yaşam tarzı ise dünyayı aşan değişmeyen hakikatlere yönelir.

Aristoteles, yaşam biçimlerinin bizi iyiye ve mutluluğa varıran yollar olduğunu belirttikten sonra hocası Platon gibi, üçlü bir ayırım yapar: "Belli başlı yaşam biçimleri üç tanedir:

33 Platon'un temel yaklaşımını hayat dâhilinde yorumlayan cesur bir genelleştirmeyi *Devlet*'in 4. Kitabı'nda (435 a/125) buluyoruz. Burada üç insani yönelim çeşitli halk toplulukları üzerinden örneklendirilerek etkili bir tarzda dile getirilir: Güney halklarından Fenikeliler ve Mısırlılarda kazanma ve duyuşsal zevkler; kuzey halkları Trakyalılar ve İskitlerde savaşçı ruh; Helenlerde ise ruhsal tecrübeye yönelik sevgi yani felsefe ön plandadır.

34 Platon, *Mektuplar VII*de de belirttiği gibi, hayatı boyunca yaşadığı acı siyasi tecrübeler onun iktidar ve itibar hırslarının ifadesi olarak algıladı; 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, üçüncüsü de *teoria* yaşamı.³⁶ Sonra Aristoteles bunlardan, teorik yaşam tarzı (*bios theoretikos*) ile siyasi yaşam tarzı (*bios politikos*) üzerinde ayrıntılı olarak durur. Her iki yaşam tarzını birbiriyle 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 sonra 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, alışkanlıkla oluşan *karakter (ahlaki)* erdemleri ve eğitimle edinilen *düşünce (dianoetik)* erdemleri diye iki kategoride ele alıp inceler.³⁸ Teorik yaşam düşünce erdemlerinin ürünü olup, insanı ilahi bir mutluluğa erdirmeye yarayan yaşam tarzıdır.

Atina ve öteki şehir devletçikleri sırayla Makedonların ve Romalıların eline geçmiş olsa da buralardaki felsefi ve bilimsel hayat ana hatlarıyla varlığını devam ettirmiştir. Genelde felsefe tarihçileri Antik Çağ'ın belli bir yaşam tarzı oluşturduğunu fazla dikkate almazlar. Onlar felsefeyi daha ziyade *felsefi bir söylem* olarak algılıyorlar. Bunun nedeni diyorum 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

36 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babur, Ankara 1998, I. 4-5.

37 Aristoteles, 1998, I. 7.

38 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, ilahi akıl ile uyum içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Hristiyanlık, felsefe olarak geçerli olabilmek için bundan başka antik felsefeden borç aldığı bazı elementleri de kendisine dâhil etmelidir. Yani Hristiyanlık vahyin aklını Stoacıların kozmik akli ve Aristoteles'in zekâsı ile uyumlu hale getirmelidir. Ayrıca bir kısım ruhsal talimlerin Hristiyanlıkça benimsenmesi şarttır. Böyle bir uyuma yönelik tavır İskenderiyeli Clemens'te açık bir şekilde görülür ve manastırlarda geliştirilerek uygulanır. Manastırlarda Platoncu ve Stoacı alıştırmalar bariz bir şekilde kendini gösterir: Kendi varlığına ve nefesine dikkati yoğunlaştırma, derin düşünme ve vicdan geliştirme talimleri, ölümü tecrübe etme eğitimi, keza ruhsal huzura ve sarsılmazlığa verilen önem hep bu çerçevede düşünülmelidir. Nihayet Orta Çağ'da manastır hayatı, Hristiyanca yaşam tarzı olarak Hristiyanlık felsefi konseptine dâhil edilir. Bütün bunlar 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 verilir. Felsefe artık daha fazla 'en yüksek bilim' değildir, aksine teolojinin hizmetçisi konumundadır; teoloji felsefeyi kavramsal, mantıksal, doğa bilimsel ve metafiziksel materyal olarak kendi kullanımına sunar. Sanat ve edebiyat fakülteleri, ilahiyat fakültelerine hazırlıktan başka bir işlev görmezler. Eğer manastırlardaki felsefi faaliyeti bir kenara koyarsak, felsefe Orta Çağ'da saf kuramsal ve soyut etkinlik olarak şekillenmeye başlar; artık o daha fazla bir yaşam tarzı olarak kavranmaz. Antik felsefedeki ruhsal talimler felsefenin bir bölümünü oluşturacak yerde Hristiyan ruhsallığının bir parçası olur.

Yeni-Platoncu mistisizmin Hristiyanlık mistisizmine tesir ettiğini görüyoruz, özellikle Meister Eckhart'a. Antik dönemde karşılaştırıldığında felsefenin içeriğinde çok esaslı bir dönüşüm gerçekleşir. Öte yandan teoloji ve felsefe, Orta Çağ kilisesi tarafından kurulan üniversitelerde öğretilmeye başlanır. Ancak her ne kadar Antik Çağ'ın öğretim mekânları üniversite olarak gösterilmek istense de (Antik Çağ'ın başlangıcında Doğuda ortaya çıkan istisnai uygulamalar hariç tutulduğunda) bu gerek kavramsal gerekse kurumsal bazda hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez. Üniversitenin önemli bir karakteristiği, profesörlerin istihdam edilmesi, kalıplaşmış bir eğitim verilmesi ve branş elemanlarının meslek erbabı tarafından yetiştirilmesidir. Öğretim, doğrudan insan eliyle insanın 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 rastlanılan '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, Malebranche, Leibniz gibi gerçekten yaratıcı filozoflar üniversitelerin dışında yetişmişlerdir. Bu süreç sonucunda felsefe teolojiden bağımsızlığını kazanır ama yaşam tarzı olarak felsefeyi dışlayan Skolastik tavır farklı bir boyutta varlığını devam ettirir. Teorik felsefi söyleme karşı farklı bir teorik söyleme karşı konulur. Yeni felsefi anlayış 18. yüzyılın sonuna doğru Wolff, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel ile üniversiteye taşınır. Felsefe, 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 tutulması 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 yerlidir.

Aynı sorun veya tartışma modern felsefede de devam eder. Fakat bu durum modern felsefenin farklı şekillerde antik felsefenin birkaç varlıksal yönlerini yeniden kavramaya çalışmadığı 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 edeceği 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 tabidirler. Nihayet Hegelci felsefenin etkisi altında genç Hegelciler ve Marx, teori ve praksisin ayrılamayacağını ve dünyaya yönelik aktif insani etkinin temel tasavvurları ortaya çıkardığını iddia ediyorlar. 20. yüzyılda Bergson'un felsefesi ile Husserl'in fenomenolojisi sistemden daha çok yöntem üzerinde durarak, dünya algımızı değiştirmek istiyorlar. Heidegger tarafından başlatılan ve Varoluşçular tarafından geliştirilen felsefi hareket, ilkesel olarak özgürlük sorununu ve insan eylemini 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 kazanıyordu. Chrysippos, Epiküros veya Stoacılar hep bu çerçevede değerlendirilmelidir. Aynı zamanda bir bilge olarak görülen 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 anlayabileceği 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 bilgelik halidir. Buna göre antik gelenekte farklı felsefi okullardaki (Sokratesçilik, Platonculuk, Aristotelesçilik, Epikürosçuluk, Stoacılık, Kiniklik ve Septiklik gibi) 'yaşam modelleri', bilgelige vardırır çeşitli yollardır; düşünce ve kuram dâhilinde oluşturulan ve buradan da somut insani varlığa, pratik yaşantıya uyarlanan bilgelik arayışının farklı biçimleridir.

Geleneksel ve Genel Bilgelikten Özel Bilgelige Geçiş

Antik Çağ'da filozoflar 'alim' ya da 'bilge' olarak adlandırılırdı. 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 'büyük doktor' *bilge (hekîm)* diyebileceğimiz insanlardı.⁴² Keza vahyi dinlerde 'peygamberler', 'hikmet sahibi' insanlar olarak gösterilir. 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 aşağılayıcı veya olumsuz bir anlam taşııyordu. Bu ilk kullanımında o, belli bir sanat türüne kâmilan 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 kullanılır. Bu bağlamda Yedi Bilge'ye, ozanlara, yasa koyuculara, hekim ve sanatkârlara bilge kişiler (*Sofistea*) denilmektedir. Geniş bilgi için bk. L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. A. Cevzici, İstanbul 2010.

42 Bk. Saccio, 2010, s. 33.

'dedeler' ama bazen de yaşlı kadınlar, 'analar' ('Ahi Ana' örneğinde görülebileceği gibi) 'bilge kişi' imajına sahiptirler. Bilgeliliğin her toplumda görülen bu şekline 'halk bilgeliği'⁴³ adını verebiliriz. Özellikle halk bilgeliği söz konusu olduğunda bilge, bazen herkesin derdine uygun reçete yazan kişidir. Görünüşte 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 etkinliğin temelinde olan akıl ve tecrübe ayırt eder. Ancak bilgiden 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 yalnızca '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 bilgeliğinden evrensel bilgeliğe* kadar farklı bilgelik türlerinden söz etmemiz mümkündür.⁴⁵

43 Bazen aynı anlamda 'köy bilgeliği' deyimini de kullanılmaktadır. Ancak burada 'halk bilgeliği' yaşanılan mekâna veya medenilik seviyesine bağlı bir tespit olmayıp, daha ziyade 'yerelliği' vurguladığından onu kullanmayı köy bilgeliğine nazaran tercih ettik.

44 Kant'ın tanımlamasıyla, bir yargı hem öznel (sübjektif) hem de nesnel (objektif) 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).

45 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 insanın bilge olmasının belirli bilgi ve eylem koşulları mevcuttur ve bunların herkesin gözlemleyebileceği bir takım nitelikler olduğu kabul edilir. Ancak farklı kültürlerdeki çeşitli bilgelik figürleri ve bilgeliğin herkes tarafından hemen fark edilemeyecek yönleri bu kabule ihtiyatlı yaklaşmamızı gerektirir. Güney Amerikalı bir bilge ile Hintli veya Çinli bir bilge-den aynı tavırları bekleyemeyiz.

Doğru yaşama ve kurtuluşa yönelme *Hint bilgeliğinin* esasını oluşturur.⁴⁶ Hintli düşünür ve bilgeler hakikate erişme yolunda yaşantı ve sezgiye, akıl ve teoriden daha fazla önem verirler. Özdisiplin, perhiz, sükünet, tam bir yoğunlaşma gibi *talimlerle* hakikate erişmeye çalışırlar. Budha, metafizik veya teolojik bir sistem inşa etmeyi denemedi. O felsefi bir sistemden 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 öğretisini, fiziksel acı ve hastalıklar ile ruhsal endişe ve ıstırapların 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 döngüsünden kurtulabilir. Acıların son bulması *yeniden doğumun* aşılmasına bağlıdır. Ancak asıl hedef, hep acı çeken kişinin

söyler. Kant ikinciyi 'Ahlaksal Dünya Bilgeliği' veya 'Ahlak Metafiziği' olarak da adlandırır. 'Sıradan insan aklı' veya 'sıradan anlama yetisi' seviyesinde 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 bilgeliğinden* (eğitim ve ayartmalardan uzak durmak için) *felsefi bilgiye, dünya bilgeliğine* geçiş yapılması gerektiğini vurgular: Masumiyet, "Suçsuzluk olağanüstü bir şeydir, ama ne yazık ki, kendini pek koruyamıyor, kolayca baştan çıkarılıyor. Bundan dolayı, bilgiden çok yapıp etmelerden oluşan bilgeliğin bile bilime gereksinimi vardır." (s. 20).

46 Bk. Störig, 2011, s. 76.

47 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 etmesidir. 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 farklı olarak, *dünyaya sırtını dönmeyen* bir anlayışı temsil eder. Bu anlayışın temelinde, gerek bireysel yargı ve eylemlerinde gerekse toplumsal 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 dünya 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 (Konfüçyanizm, 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 yetersizlik 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 hikmeti farklı yorumlar. Diğerlerine nispetle bilgiye daha fazla yer veren *Konfüçyanizm*'e göre hikmet, göksel âleme referansla, kişinin kendisini ve kendi kaderini daha iyi anlama istikametinde 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-

48 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 masalsı 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 mevzubahistir. Herkes bilge olmak ister ve yaşlılık döneminde erişilir görünen bilgelik hali, herkesçe anlaşılırdır. Ancak bütün kapsamıyla ele alındığında bilgelik çok nadirdir ve tek bir ölümlü dahi ona erişebilmiş değildir. Doğaldır ki burada kastedilen 'her şeyi bilmek' anlamındaki *ilahi* bilgelikdir. Sokrates bu nitelikte bir bilgeliğin insana değil, yalnızca Tanrı'ya mahsus olduğu noktasında ısrarcı idi. Oysa *insani/beşeri* bilgelik derken, özellikle *halk bilgeliği* anlamında, olgun yaşlarda erişilebilir 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 Başkalarına öğüt verebilmek her şeyden önce bilgi temelinde mümkün görünüyor; ancak şeyleri, olayları aşabilme kişisel seviyeyle ve yaşam tarzıyla ilgili bir durumdur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, bilimle ne birinin ne de ötekinin doğrudan bir bağlantısı vardır. Eğer biz bilginin başkalarına öğüt vermeye 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 nitelikleri dolayısıyla sahip olduğu seviye birbiriyle doğrudan bağlantılı değildir. Biri çok iyi bilim adamı ama kötü bir insan olabilir veya tersi. Buradan hareketle denilebilir ki bilgelik öncelikle *bilginin eğitimiyle* ilgilidir, bilimle doğrudan bir bağlantısı yoktur. Bu tespitten hareketle bilgeliliğin başka bir boyutu karşımıza çıkıyor: Avrupai tarz felsefe veya *felsefi bilgelik*. 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 konusudur. 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, bilgeliliğin pek çok yolundan yalnızca biridir. Gerçekten felsefe bilgeliliğin özel bir şeklidir. Bu yolun özel oluşu, bilginin buna eşlik etmesindedir; gerçi öyle bilgi ki, bu bilgi ya bizzat bilimdir ya da bilimsel bir niteliğe sahiptir.

Sokrates, hem felsefi bir yaşam tarzıyla (hayatında felsefeye vücut kazandırmakla) hem de şu veya bu bilimin değil, bilginin bilimselliğinin ilk vurgulayıcısı olarak kendinden sonrakilerin ana modelidir. Sokratik diyalog ve yöntem, yukarıda 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 bilgeliliğe çabalamaya hizmet ediyor diye sorulduğunda, cevabı Sokrates'in ana parolası verir: Erdem= bilgi.

Ancak erdem ne türden bir bilgidir? Çünkü herhangi bir konu veya sanata dair bilgi insanı mutluluğa vardırılmaz. 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 gerçekleştirilmeye yarayan, onu *eudamoniya*ya eriştiren, yani insanı iyi kılan biricik bilgi, *iyi* ve *kötünün* 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 disiplinle kazanılabilir. Erdem böylece söylemden ziyade eylemin konusudur. Erdemli çabanın sonucu da bilgeliğin hedefi olan esenliktir, mutluluktur. Şimdi Aristoteles'in bilgelik sınıflamasına daha yakından bakalım.

Yukarıda da belirtildiği gibi, mutluluk (*eudamonia*) veya insani iyiyi 'ruhun (aklın) erdeme uygun etkinliği'⁵⁴ olarak tanımlayan 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 (karakter) erdemler'e karşılık gelen 'pratik bilgelik' ve 'entelektüel (*dianoetik*) erdemler'e karşılık gelen 'teorik bilgelik'. Bunları '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 vardırılacak yolları bulma anlamında) doğru olarak hesap edebilmesidir. O insanın düzgün bir şekilde düşünüp

53 Bk. Versenyi, 2010, s. 138 vd.

54 Aristoteles, 1998, 1098a.

55 *Phronesis* (*pratik bilgelik*) bir bilim değildir, çünkü yaşam bilgisi başka türlü olması mümkün olabilen nesnelere üzerinde düşünüp taşınırken, *bilim* (*episteme*) konu olarak kendisine başka türlü olması mümkün olmayan nesnelere seçer. *Phronesis*, *tekhne* (*pratik yapabilmek/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 yapma 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 erdemlerinin ana ilkesi, ölçüsü konumundadır. Keza, yaşama bilgeliğine sahip kişi (*phronimos*) aynı zamanda kendisi ve bütün insanlar için *en iyi* hayatın *theoria* hayatı olduğunu, en yüksek mutluluk için nihai olarak bu hayat tarzına, teorik bilgiğe yönelmesi gerektiğini bilir.

Hakiki bilgelik *teorik* bilgeliktir (*sophia*). Teorik veya felsefi bilgelik, bilginin en tam biçimidir. O, en yüksek varlık biçimlerinin bilgisidir ve insani iyileri (*phronesis*) tespit etmekten ziyade, en yüksek hedeflere yönelir ve ilahi, değişmez şeyleri araştırır. Felsefi bilgelik, en değerli nesnelere *nous* ile bilimsel bilginin (*episteme*) birliğidir. *Phronesis*, doğru arzuyla birlikte hakikati ararken; *sophia* gerçeğin kendisini amaçlar. *Phronesis*'e sahip olan (yani erdemi doğru kurala uygun hareket etme olan) kişi *sophia*'ya sahip olan kişinin düşündüğü (başka türlü olması mümkün olmayan) şeyler üzerine düşünmez. Bu yüzden felsefi bilgelik yaşama bilgeliğinden üstündür ve insan için en ideal hayat tarzını (*theoria* yaşamını) içerir. Ancak her iki bilgelik biçimi de erdem üzerine bina edildiği için kendiliğinden iyidir ve bir şekilde her ikisi de insanı mutluluğa vardırarak 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 seçtiğinden, insana nihai amacı olan *theoria* yaşamının yolunu açar. Saf seyir veya temaşayı biz ancak bizdeki ilahi yön yani aklımız sayesinde yaşayabiliriz, yalnızca o bizi sonsuz tanrısal mutluluğa erdirtirebilir. Kısaca, Aristoteles'te *pratik bilgelik* (bedensel ve ruhsal bütünlüğü içindeki) insanın günlük hayatla, aileyle, ekonomiyle ve devletle ilgili işlerde doğru olan bilgiyi ve bunlara ilişkin insani mutluluğu; *teorik bilgelik* ezeli-ebedi ve değişmez varlıklara yönelik bilgiyi ve bunların doğurduğu sürekli mutluluğu içerir. Bu bağlamda pratik bilgelik, bilimsel ve felsefi bir yaşam için uygun hal ve şartları var ettiğinden teorik mutluluğa tabidir. Ancak ne pratik bil-

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 Romalılar için böyle bir felsefi anlayışı ortaya koyacak vurguya sahipti zaten. Özellikle Platon'un eserlerinde tasvir edilen Sokrates, ilahi anlamda bir bilge değildi ama bilgeliği elde etmenin, bilgece yaşamının ne olduğunu biliyordu. *Düşünce talimi olarak felsefe* buna göre belli bir hedefe erişmeyi deneyen varoluş tarzının irade gücü, yani bilgeliktir. Bilgelik olduğu 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 erişmek 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 olmalarına rağmen, ruhsal ilerlemeye çaba göstermenin gerekliliğine inanıyorlardı. İnsan bu en yüksek amaca, kendinde bilgeliğe, 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 sunuyor. Bu yaklaşım ilkin Platon'un öğrencisi Ksenokrates'te sonra Epiküros, Stoacılar ve Septiklerde ortaya çıkıyor. Septikler de, öteki filozoflar gibi, ruhsal barışı sarsılmazlıkta ve yargıların eminliğinde aramaktaydılar.

Bilgece bir tavır olarak felsefe, bağımsızlık ve içsel özgürlüğün 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 Stoacılar da bari bir şekilde göze çarpar. Bazen bu hale, Septiklerde olduğu gibi, her bir düşünce reddedilerek erişilir. Epikürosçuluk ve Stoacılıkta bu temel yaklaşıma, (kozmosun/evrenin bir bölümünü oluşturan bilinç ve evrenin sonsuzluğuna yayılan Ben olarak) *kozmetik bilinç* de eklenir. Antik zamandaki bilge her *an* kozmosta yaşıyor olduğunun farkındadır ve kendisiyle uyumlu olmak zorunda olduğu evrenin akışına riayet eder.

Antik dönemde felsefe sürekli bir alıştırma olarak ortaya konuluyor: O yaşamın her *an*'ını kontrol altında tutmayı ve her bir *an*'a verilen üstün değer bilincinde olmayı, keza insana kozmosun perspektifinden bakmayı öngörüyor. Bilgelikteki alıştırma antik etik ekollerde ve mistiklerde sıkça görebileceğimiz gibi, gerçekte kozmik boyutu şart koşuyor. Buna karşın *sıradan* insan dünya ile irtibatını yanlış kuruyor, 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 kişidir. O, evrensel bir bakış açısına göre düşünür ve davranır. Öte yandan o bizzat *tüme* ait olduğuna dair bir duygu veya algıya sahiptir. Bu *kozmetik bilinç* antik dönemde evrenin bilimsel bilgisine karşın farklı bir konumu içerir. Bilimsel bilgi nesnel ve matematiksel, buna karşın kozmetik bilinç ruhsal bir alıştırmanın sonucudur. 'Dünyanın totalitesine dalmak'⁵⁸ diye Hadot'un adlandırdığı bu hal, kozmosun devasa akışı dâhilinde ve bütünü perspektifinde bireysel varlığı bilinçlendirmeye hizmet eder.

Antik düşünürün hayat anlayışını ve yaşam tarzını belirleyen birbiriyle bağlantılı üç temel ilişki söz konusudur: Kişinin kendisiyle 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 antik gelenekte oldukça zengin ve eğitici. Bir kısım modern felsefe tarihçileri antik felsefeyi bir kaçış, bir kendi içine çekiliş olarak görmek isterler: Platoncularda idealar sahasına yönelme, Epikürosçular ve Kiniklerde politik yaşamdan uzaklaşma, Stoacılar ise kadere teslim olma. Hakikatte bu değerlendirme 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 yönelimde* olduğu gibi. Antik felsefe topluluk halinde bir etkinliği şart koşuyor. Bir topluluk ki bütün üyeleri ortaklaşa araştırıyorlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardım ediyorlar ve aralarında sıkı bir manevi bağ kuruyorlar. Öte yandan çoğu filozof, hatta Epikürosçular, devlete etki yapmaktan, toplumu dönüştürmekten, vatandaşlara kılavuzluk etmekten geri durmamıştır. Siyasi kavrayışlar 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 önemlisi 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 aktararak varoluşsal bir bilince nasıl erişebileceğimizi, hayatın karşımıza çıkarttığı sorunları nasıl çözebileceğimizi gösteren bir pratiktir. Antik felsefenin insandan temel talebi kendini bizzat dönüştürmesidir. Felsefe iyiye yönelmedir, değişimdir, düşünce ve hayat tarzında esaslı bir devrimdir. Bu bazen, Sokrates'te olduğu gibi, bilgenin hayatı pahasına da olsa peşinden gitmekten geri kalamayacağı zor bir tercihtir.

An'ı Yaşamak ve Sade Bir Yaşam

Şimdiki zaman veya *an*, yaşam tarzı olarak felsefenin merkezinde yer alır. Ancak *an* yalnızca felsefenin değil, bilgelikle ilişkilendirebileceğimiz pek çok dinî ve mistik anlayışın da ağırlık noktasını oluşturur.

Antik insan bugünün insanından daha az kaygı ve korkulara sahip değildi. Onlar da bizim gibi, *şimdiki an*'ın sıkıntılarından, doyumsuzluklarından, geleceğin belirsizliğinden ve kaçınılmaz olan ölümden mustarıptılar. Çare olarak antik filozoflar, Epikürosçular ve Stoacılar başta olmak üzere, kaygıdan uzaklaşmayı, iç özgürlüğe erişmeyi öneriyorlardı. İnsanın hedeflerini bizzat belirleyebilmesi amaçlanıyordu. Gösterdikleri 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 duruma 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*, duyuşal dünyadan sonsuz dünyaya yönelik daimi bir çabanın içerisinde. Ancak bilge duyuşal 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 bulunduğu 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 zorunda olan bir süreçtir. Her iki durumda bu süreç *dikkati yönlendirme* olarak tanımlanabilir. Stoacılıkta dikkat amacın sağlığı, bir başka ifadeyle insani iradenin evrensel akıl veya iradeyle uyuşması üzerine yoğunlaşıyor. Epikürosçuluk dik-

kati zevke, nihai olarak varoluştan duyulan sevince yöneliyor. Ancak dikkatin yoğunlaşması ve hedefe erişebilmek için çok çeşitli alışturmalar yapmak gerekir. Her şeyden önce daima değişen yeni olay ve olgular karşısında bilinçlenmeyi mümkün kılan, yaşamı anlamlandıran, vicdani keskinleştiren ve zamana karşı tam bir tavır aldırان, yaşam ilkesel önermelerin derin bir tefekkürü ve içselleştirilmesi şarttır.

Gerçekte Stoacılar ve Epikürosçular *an*'ın, geçmişin olumsuz anıları tarafından karartılmasına ve belirsiz olan geleceğin 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 gerçektir. Stoacılar ve Epikürosçular her an'a büyük önem veriyorlar: Onlar için belli bir anda gerçekleşen bilgelik sonsuzlukta gelişen gibi tam ve yetkindir; an, sonsuz zaman diliminin sahip olduğu değere sahiptir. Özellikle Stoacı bilgiler için her bir an'da kozmosun totalitesi içkindir. Hem Stoacılar hem de Epikürosçular şimdiki an'ı, geçmişi ve her şeyden önce geleceği bir kenara atma pahasına elde ediyorlar. İki ekol de mutluluğun yalnızca şimdiki an'da elde edileceğini, mutluluğun bir anlık görüntüsünün, daima gelişen mutlulukla aynı olduğunu 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 sürekli tehdit etmektedir. Bu vahim durum ancak antik felsefenin (kozmetik olayların gerçekleştiği evren içindeki oluştan hareketle) çok yüksek seviyedeki bir varoluşun tam ve sonsuz bir bilincine erişme ideali kabul edilirse kavranabilir ve aşılabilir.

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

dığı aşkınla irtibatlı yaşam tarzından oldukça farklı bir anlayışa sahiptir. Epikürosçu yaşam tarzı zevke 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 niteliğinde aranmaz. En iyi ve etkili zevk, bedeni acılardan ruhu da kaygılardan uzak tutan, en emin şekilde doyuma vardırان zevktir. Bu da doğal ve zorunlu olan isteklerin doyurulmasıyla, yani doyurulmaları hayatın muhafazası için esaslı ve kaçınılmaz olanlarla kazanılır. “Acımama, üşümeme ve susamama: 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 sürekliler. Oysa saf ve etkili zevk hissi, örneğin bir açlık ve susuzluğun giderilmesinde yaşanan, an’da basit bir şekilde kazanılabilir. Zevk yalnızca doyurulan arzuların niteliğinden değil, aynı zamanda zamanın akışından da bağımsızdır. O, mükemmelleşmek için zamana ihtiyaç duymaz. Epikürosçular açısından zevk zaman kategorisinde yer bulmayan bir gerçeklik olarak kabul edilir. Epikürosçu sevincin sırrı nihayet sonsuz zevk hissini yaşamada bulunur; bu bilinçli bir şekilde oluşur ve yalnızca bir an’lıktır.

Bir yerde geçmişini hatırlama, suçluluk hissi ve kaygı bir yerde de geleceğe yönelik umut ve korku yaşanan an’ın keyfini kaçırduğundan, 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 yargısına tabi tutmayı ve yalnızca kesin olarak tatmin edilenlere izin vermeyi şart koşuyor. Gerçekte yaşam tarzının tam bir dönüşümü söz konusudur ve bu dönüşümün çok önemli bir boyutu bizim zamana dair kavrayışımızı değiştirmekten geçiyor.

Epikürosçuların gözünde insanların ekseriyetini oluşturan ahmaklar, ruhsal hastalıklara duçardılar; dizginsiz ve katıksız bir istekle para, güç ve duysal zevk peşinden koşarlar. Bu tutkuların hepsinin ortak özelliği şimdiki zamanda doyurulmamalarıdır. Bu yüzden diyor Epiküros, ahmakların hayatı doyumsuzluk, şükürsüzlük ve kaygı doludur. Binaenaleyh, bizi bilge yapan da ahmak kılan da an'ı kavrama ve yaşama biçimimizdir. Epikürosçu zevkin sırrı, Epikürosçu içsel 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 genelde katılırlar. Mark Aurel, insanın yalnızca şimdiki zamana tesir edebileceğine, geçmiş ve geleceğin insanın kendi gücü dâhilinde olmadığına, bu şekilde onlarla ilgilenmesinin âlemi ve anlamı olmadığına inanır.⁶⁰ Onun şimdi'ye yoğunlaşan stratejisi özellikle huzursuzluklardan uzaklaşma ve ölüm korkusuna karşı bir savunma işlevi görür. Bu şekilde gelecekte ve geçmişten uzaklaşan ve ölüm korkusundan sıyrılan tavırlarıyla Stoacılar gerçek yaşamı şimdi'nin varlığında bulurlar.

Seneca'ya göre de her doğan günü kaygısız bir şekilde bekleyen insan (kaygısız bir şekilde çünkü o biliyor ki geçip gitmiş günde o yapması gerekenleri yapmıştır ve daha fazla beklentisi yoktur) tam anlamıyla mutludur ve kendisinin gerçek hâkimidir. İnsan her günün akşamında, 'Ben bugünü yaşadım!' 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 ilişkiyle* karşılaşıyoruz. Bilgi sınırlı zaman içerisindedir ancak sınırsız zaman içerisinde olan şeyi kavrar. Bu yüzden bilgi zamandan bağımsız olan, sürekli ve sonsuz olan doğanın bakış açısına sahiptir.

Orta Çağ'da zaman sorununu en fazla irdeleyen filozoflardan biri Augustinus'tur. Aristoteles'in mutlak (döngüsel, dolayısıyla 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 anlıyoruz. 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' zaman geçtiği için artık yoktur, 'gelecek' de henüz gelmediği için yoktur. Bu sorunun çözümü, geçmiş ve gelecek her ne deyseler orada 'şimdiki' zaman olarak varolmalarında yatar. Yani esas olan an'dır, 'şimdiki zaman'dır. Dolayısıyla biz geçmiş şeylere ilişkin şimdiki zaman (*an/hatıra*), şimdiki şeylere ilişkin şimdiki zaman (*anlık sezis*) ve gelecek şeylere ilişkin şimdiki zamandan (*beklenti*) söz edebiliriz. İnsan açısından 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-

61 Krş. Hadot, 2005, 111; ayrıca bk. Hadot, 2011, s. 190. Aslında, "Hiç ölmeyeceğini 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 tavır formüle etmektedir.

62 Aristoteles ve Augustinus'ta zaman kavramı için bk. T. Kabadayı, "Eski çağda ve Ortaçağda Başlıca Zaman Öğretileri", FLSF, sayı: 3/2007 Bahar, 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 okullarının tavrını genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, konunun Orta Çağ'da İslam dünyasında tasavvufi düşünce geleneği içinde erişmiş olduğu duruma kısaca değinmek istiyoruz.

Klasik İslam mistisizminin esasını panteizmden ziyade *pan-enteizm*⁶³ diye adlandırabileceğimiz, bütün varlığı kendinde toplayan, ezeli, ebedi ve yaratıcı olan yalnızca bir 'Allah', 'Hak' yahut 'Kadir-i Mutlak' inancı oluşturur. Buna göre, Allah 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 aldatici 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 bulunan her şeyin her an değişim içinde olduğunu, bütün âlemin her an var olup her an yok olduğunu bilir. *Mesnevi*'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.

63 *Panteizm* ile *pan-enteizm* arasındaki benzer ve farklı yönleri karşılaştırmak için bk. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 179-200.

64 Kadim toplumların zaman algısı için bk. A. E. Uysal, "Bazı Eski Edebiyatlarda 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 süreklilik 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 Mistisizminde Zaman Düşüncesi"⁶⁶ adlı makalesinde Mevlânâ'nın burada, genel kabul gören 'Dairevi Zaman' anlayışından farklı bir zaman anlayışı ortaya koyduğunu söylüyor. Her şeyi içine alan 'Zaman Çemberi' bir noktada başlayıp tekrar o noktaya dönmesine karşılık, Mevlânâ'nın tasvir etmeye çalıştığı zaman anlayışında bütün âlem, âlemdaki 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 görürüz. Mevlânâ *Mesnevi*'nin bir başka yerinde şimdiki zamanın 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 şekilde 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 sebeplerinden, aşk öğretir ona bu dünyanın gerçek olmadığını. Aşkta

65 Mevlânâ, *Mesnevi*, çev. H Kırılç, Konya 2007, Cilt I, 1143-1149.

66 A. E. Uysal, "Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi", *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf*.

67 Mevlânâ, *Mesnevi*, I, 133.

68 Mevlânâ, *Rubâiler*, 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 ayrımı, Gölpinarlı'nın, *Melâmi Edebiyatı Metinleri* ⁶⁹ adlı eserinde aktardığı ve Abdulkadir Belhi'ye ait olduğu düşünülen bir şiirde şöyle vurgu yapılır:

*Kime kimfeyz erer ol feyz eriştir An-i dâimden
Zamanın bâttır 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 değerlendirilmedikten sonra ziyan olacağını söyleyen Erzurumlu İbrahim Hakkı, bu görüşünü *Tevizifname* 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, antik sanat ve yaşam tarzının karakteristiği, şimdiki an'da yaşama yeteneğinde ve buna dair bilgiye sahip olmanın gerekliliğine yaptığı vurguda aranmalıdır. Goethe böylesi bir zaman algısını 'sağlıklı an' olarak nitelendirir. ⁷¹ İnsan teknolojik gelişme 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.

69 A. Gölpinarlı, *Melâmi Edebiyatı Metinleri I*, İstanbul 1932; aktaran: A. E. Uysal, "Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi", *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf*.

70 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
sanatından 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 erdemın 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 *insan*
tümüyle kendine özgü olan *içselligine* 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.

73 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 zenginliğin karşıtıdır. Yine o teknik ve medeniyetin karşısında doğal ve asli olanı temsil eder.

Felsefi ve dinî metinlere bakıldığında *sıradan dışsal yaşamın* 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 fakirliğe 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 öğrenen kişi, sade bir yaşam tarzını sürdürmeyi mümkün kılan bir doğaya kavuşur. Buna karşın, mistik bir yaklaşımla, zenginlerin yaşamının varlıktan ötürü sıkıntı verici, pek çok derde gebe, çoğu zaman ayartıcı ve kötülöklere 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 antik etik ekoller, başta Sokratesçi Okullar, Epikürosçular ve Stoacılar olmak üzere, 'sade', 'doğaya uygun' bir yaşam diye cevap verdiler. Diyojen'in, Büyük İskender'i, sade yaşantısına hâle 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 peşine düşmeyi, aşırılığı ve ölçsüzlüğü yaşamın gayesi olan mutluluğun önündeki en büyük engeller olarak görür. İstek 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 yaşamın* da idealidir çoğu kez. Dindarlar, fakirlik ve belli ölçüde açlığın kendileri için vazgeçilmez yaşam kuralı olduğuna inanırlar. En azından bu hal dindarlığın, erdemliliğin göstergesi olarak kabul edilir. Keza fakirlik, ahlaklı ve erdemli kalabilmenin de ön şartıdır. Hakikaten bütün dinî ve mistik akımlarda basit yaşam tarzının yüceltiğine tanıklık ederiz. Hint fakirlerinden Müslüman mistik ve sufilere, Hristiyan keşişlerinden Yeni Çağ'daki sosyalist komünlere kadar, doğru bir yaşamın ölçüsüdür *sadelik* ve *kanaatkârlık*. İslam Peygamberi ve onu takip eden dört halife döneminde hem bireysel bazda hem de devlet yönetiminde sade bir yaşamı temele alan bir yönetim anlayışı ve dünya görüşü hâkim olmuştur. Ancak Emevilerle birlikte İslam toplumunda, 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. yüzyıllardaki 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 George 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 olmuştur. Edebiyat ve sanat eserleri de bu dönemde sürekli olarak şehir ile köy/kır yaşamı arasındaki farklılığı vurgula-

74 Bk. L. Çilingir, *Fârâbi 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 aşıkardır. 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. *Ölçülülük* ve *orta yol* olarak sade yaşam şehir ve köy hayatı, sanayileşme ile çevre kirliliği arasında doğru tercihler yapmayı gerektirir.

Örnek bir sade yaşamın izleri kendi kültürümüzde ziyadesiyle görülebilir. Özellikle 12. ve 14. yüzyıllar arasında, Anadolu'da siyasi, iktisadi ve sosyal şartların katlanılmaz olduğu bir dönemde yaşayan Ahmet Yesevî, Hacı Bektaşî Veli, Yunus Emre ve Mevlânâ Celeddin gibi bilge erenler *umutsuzluğa*, *hoşgörüsüzlüğe* ve her tür *kötülüğe* karşı mücadele etmişlerdir. Ağırlıklı olarak *tasavvufi* bir gelenek içinde yetişen 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 *felsefeden söz* edebilelim. Antik dönemin öğretileri kısa ve hemen kavranacak bir öze sahip olduklarından güçlü bir fiziksel etkiye veya dönüşüme yol açabiliyorlardı. *Felsefi söylem* de, bütün gerçekliğin yaratıcı ve sistematik bir açıklamasını ortaya koymaktan ziyade, *ruhsal dönüşümü* 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-

tnı idame etmek zorunda olduğu yaşam alanının ana çerçevesini çizerler.

Bilgeliğe çabalama, erişilir olup olmadığı tartışmalarından bağımsız olarak, bilgeliğin geliştirilebilir veya geliştirilmesi gereken bir erdem olduğu kabulüne dayanır. Antik etik okulların kuram ve uygulamalarını ağırlıklı olarak bu istikamette anlamalıyız. Onları farklı ve bu denli önemli kılan da bu özellikleridir. Disipliner açıdan meseleye baktığımızda *ahlak felsefesi* 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 kurumlardaki *ahlak eğitiminin* de hedefleri arasındadır, ancak bu amacın bilgi aktarımından öteye gidemeyen ve müfredatın katı kuralları arasında bocalayan eğitim sisteminin harcı olmadığı 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 ortak katkısıyla geliştirilebilir ve günümüz toplumlarında uygulanabilir bir rol model olarak ortaya konulabilir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B., *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babur, Ayraç Yayınları, Ankara 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 Yayınları, Ankara 1995.
- Baudouin, J., *Karl Popper*, çev. B. Gözkan, İletişim Yayınları, İstanbul 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, Frankfurt am Main 1994.
- Brugger, W., *Philosophisches Wörterbuch*, 13. Auflage, Freiburg 1967.
- Brune, J. P., "Bildung nach Sokrates: Das Paradigma des Sokratischen Gesprächs", in: Karl-Otto Apel: Holger Burckhart (Hrsg.): *Das Prinzip Mítverantwortung*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, s. 271-298.
- Bubner, R., "Was kann, soll und darf Philosophie?", in: *Wozu Philosophie?* (hrsg. H. Lübbe), Berlin/New York 1978.
- Chaney, D., *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk, Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.
- Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, İstanbul 2010.
- Copleston, F., *Felsefe Tarihi -Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 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 Yayınları, 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 Lebensform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens*, Hrsg. Frieder Löttsch, Lit Verlag, Berlin 2006.
- Funke, G., *Beantwortung der Frage, welchen Gegenstand die Philosophie habe oder ob sie gegenstandslos sei* (Mainzer Universitaets-Reden 26), Mainz 1966.
- Geldsetzer, L., *Metaphysik, Teil I Einleitung, Antike Metaphysik*, Düsseldorf 2008.
- Gökberk, M., , Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Gölpınarlı, A., *Melâmi Edebiyatı Metinleri I*, Remzi Kitaphanesi, İstanbul 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 Denkens*, 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*. Opladen: 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 Universitaetsreden* (hrsg. v. G. Hess), Konstanz 1974.
- Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2010.
- Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2002.

- 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 philosophische Grundbegriffe*, München 1973.
- Kuhn, T. S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Kutschera, F., *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York 1982.
- Lakatos, I., "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi", I. Lakatos ve A. Musgrave (ed.), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Paradigma Yayınları, 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 - Gewalt*, 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. Kurlangıç, Konya Kültür Yayınları, Konya 2007.
- Rubâiler*, II, çev. M. N. Gencosman, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1971.
- Nagel, T., *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 2012.
- Nelson, L., *Die sokratische Methode*, Verlag Weber, Zucht & Co, Kassel 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 Üzerine*, 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 Vorlesung, Graz 2004.
- Ricken, F., *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 1989.
- Riedel, M. (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. 1. Geschichte, Probleme, Aufgaben. Freiburg 1972, Bd. 2. Rezeption, 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. Karataş, 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, İstanbul 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 Düşüncesi", *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 Üniversitesi 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
Aquino Lu 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
Bilgiliğe 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, manevî 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
 Egzistans 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
 Entelekhia 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
 Etik 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
 Gazâli 70, 75, 91, 154
 Geçerlilik 67
 Geldsetzer 35
 Genel bilgelik 133
 Genesis 51

George Orwell 193
 Gerçek an 190
 Gereççelendirme 19, 155
 Gerekircilik 54
 Geriye gidiş (*regressus in infinitum*) 116
 Gneosoloji 58
 Goethe 190
 Gorgias 71, 81
 Gödel 122
 Gündelik bilgi 66, 109

H

Habermas 32
 Hacı Bektaşî 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 (adçılık) 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 çatışkuları 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 uzlaşısı 66
- Tümel çatışması 56
- Tümel 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