

TARİH BİLİMİNDE FELSEFİ BİR SORGULAMANIN ÖNEMİ ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. Kubilay AYSEVENER*

Bu makalede *tarihçilik etkinliği içinde felsefi bir sorgulamanın önemi* üzerinde durulacaktır. Bu nedenle de felsefenin ve tarih felsefesinin ne olduğundan yola çıkarak, doğa bilimleri ve tarih bilimleri ayrımı çerçevesinde tarihsel soruşturmanın özellikleri ele alınarak tarihçilik etkinliğinin ne olması gerektiği sorgulanacaktır.

Her şeyden önce, felsefenin kendisi bir sorgulama etkinliğidir; bir bütün olarak varolan hakkında düşünmek ve varolanın varlığını sorgulamak anlamına gelir. Bu sorgulamanın amacı, varolanları bütünsel bir ilişki içinde görmek ve onlara ilişkin genel yapılar oluşturmaktır. Örneğin bir yerbilimci herhangi bir taşı incelediğinde, o taşın değişik yer katmanlarındaki oluşumunu açıklamaya çalışır. Bu, taşın belli bir özelliği bakımından ele alınıp incelenmesidir ve bu yönüyle de açıklama bütünsel değil parçasaldır. Oysa bir filozof, taşı, yalnızca onun belli bir özelliği bakımından değil bütün başka şeylerde de ortak olan özellikleri bakımından inceler. Bu yanı sıra felsefe, herhangi bir bilgi dalının temel dayanaklarını sorgulama, öncüllerle sonuçların tutarlı olup olmadığını çıkarsama ve o bilgi dalında elde edilmiş olan bilginin bütünle, evrensel ilişkiyi kurma çabası olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle herhangi bir bilgi dalının sorunları üzerine felsefe yapmak demek, o bilgi dalının sorunlarına ilişkin uygun soruları ortaya koymak demektir. Bu anlamda filozof da, bu işleviyle, varolanı bir bütün olarak ele alan ve onun evrensel ve zorunlu özellikleriyle ilgilenen ve yine onun üzerine soyut, kavramsal ve kuramsal bir sorgulama etkinliğine girişen bir kişi olarak belirlenebilir.

Tarih felsefesi deyince aklımıza ilkin, tarihsel sürecin gidişatını yöneten genel yasaları keşfetme girişimi gelir. Bu tür bir düşünme çabası, Batı'da, 17. yüzyıldan başlayarak gelişim göstermiştir. Bu yüzyıldan önce, kapsamlı tarih çalışmaları yapan ve çalışmalarını sistematik bir biçimde toplayan Thucydides (M.Ö. V.Yüzyıl), Polybius (M.Ö.204-122), Livy (M.Ö.59-M.S.17), Tacitus (M.S.14-70) gibi tarihçiler olmakla birlikte, bir varlık alanı olarak tarihin ne olduğunu sorgulayan tarihçiler olmamıştır. Onlar daha çok kendi dönemlerinin olaylarını anlatıp betimlemekle yetinmişlerdir. İlk İbni Haldun (1332-1404) ve daha sonra da Francis Bacon'la (1561-1626) birlikte tarihin ne

* A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

olduğu üzerine düşünölmeye başlanmıştır. Tarih felsefesi deyimi ise, ilk kez Voltaire (1694-1778) tarafından, bir tarihsel düşünme etkinliği anlamında kullanmakla birlikte, özellikle Hegel'in (1770-1831) bu konudaki çalışmalarından sonra evrensel tarih ya da dünya tarihi anlamına karşılık gelecek bir bilme etkinliğine dönüştürölmüştür. Bu girişimin temelinde, tarihsel olgulara dayanarak yapılmış olan genellemeler üzerine kapsamlı açıklamalar getirmek isteğı vardır: Acaba olguların olagelişlerini yöneten zorunlu ve evrensel yasalar var mıdır? Tarih düzenli ve tutarlı bir bütün olarak bilinebilir mi? Tarihsel süreç yazgısal mıdır yoksa belirlenmiş midir? Tarihin bir başlangıcı ve sonu var mıdır? Tarihsel olgular arasında nedensel ilişkiler var mıdır? Bu soruları yanıtlayabilmek, tarihsel olayları inceleyip onlar arasındaki bağlantıyı kurmamızı gerektirir. Bu nedenle tarih felsefesinin işi, bu bağlantılardan yola çıkarak tarihsel bilginin yapısının temel özelliklerini keşfetmektir. Bu anlamıyla tarih felsefesi, tarihin kendisiyle birlikte gelişen bir alan olmaktadır ve tarihsel bilginin düzenlenmiş bir bilgi bütünü olarak karşımıza çıktığı her yerde o da düzenli ve tanımlanmış olarak karşımızda durur; yani diğeri bir deyişle, tarih felsefesi kategorik bir etkinlik olmaktadır ve amacı, bir bütün olarak dünya hakkında düşünmek ya da onun yasalarını keşfetmektir.

Bundan başka, tarih felsefesi, tarihçinin yapıp etmekte olduğı işin ne olduğunun sorgulanması anlamına da gelmektedir ve bu etkinlik içinde, "Tarihçi kimdir? Çalıştığı alanın özellikleri nelerdir? Araştırma yöntemi ne olmalıdır? Tarihin öncelikleri nelerdir? Bu öncelikler tarihsel metne nasıl etki eder? Tarihsel metin nasıl incelenmelidir?" gibi sorulara yanıtlar bulunmaya çalışılmaktadır. Bu anlamıyla tarih felsefesi, henüz ulaşılmamış bir gerçeklik üzerine bir bilme etkinliği olarak değil, tarihçinin gerçeğe ulaşma çabası üzerine bir bilme etkinliği, bir insanlık deneyimi ve de tarihin diğeri deneyim biçimleriyle olan ilişkisini ve geçerliliğini keşfetme girişimi olarak tanımlanmaktadır.

Bu farklı yaklaşımlardan ilkinde kurgusal diğeri ise eleştirel tarih felsefeleri adı verilmektedir. Kurgusal tarih felsefeleri bir anlamda, Kant'ın (1724-1804) tümünden çürüttüğü "dogmatik metafizik"ın biçimleri olarak ortaya çıkmaktadırlar.¹ Eleştirel tarih felsefeleri ise, özellikle son dönemde, tarih felsefesi üzerine çalışan filozofların yoğun ilgileri sonucu bilim felsefesinin sorunlarına da değinerek, bir bilimsel soruşturma mantığı oluşturma çabasına dönüştürölmüşlerdir. Bu çabanın dayanağı, olgucu tutumdan etkilenen tarihçilerin doğa biliminin yöntemlerine uygun bir tarihçilik etkinliğine girişmeleri olmuştur. Oysa doğa ve tarih birbirlerinden farklı alanlar oldukları için araştırma mantıkları da birbirlerinden farklı olmak durumundadır.

Kurgusal tarih tasarımlarında sorun daha çok tarihin bir varlık alanı olarak ne olduğu üzerinde şekillenir. Onun işleyişini anlamaya çalışarak gidişatını belirleyen yasaların

¹ R.G. Collingwood, "The Nature and Aims of a Philosophy of History", *Essays in Philosophy of History* by R.G. Collingwood, Ed. William Debbins, Austin, University of Texas Press 1965, s. 44.

neler olduğunu keşfetmek amaçlanır. Comte'dan (1798-1857) Marx'a (1818-1883), Hegel'den Toynbee'ye (1889-1975) kadar, diğer bir deyişle, 20. yüzyıla kadar tarih üzerine çalışmış bir çok filozof, tarihin yasal bir zorunlulukla işlediğini; sürecin doğrusal ya da döngüsel bir seyir izlediğini göstermeye çalışmıştır. Bu filozoflar tarihsel alanı insanın gelişiminin zemini olarak tasarlamışlar ve tarihsel süreci dönemselleştirerek insanın gelişim aşamalarını saptamak istemişlerdir. Örneğin Dünya tarihini, Hegel'in, tinin kendisini tanıdığı bir süreç olarak, *Asya'da başlatıp Avrupa'da son buldurması*; Comte'un, "Üç Hal Yasası"nda, *teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üçe ayırması*; Marx'ın, *üretim biçiminin değişimine indirilmesi*, hep bu yasal zorunluluğu göstermeye yönelik çabalar olmuşlardır. Bu durum belki de, Kant'ın, "Eğer tarihe insan eylemlerinin gelişimi ve ilerlemesi olarak bakamazsak her şey anlamsızlaşır"² kaygısından filizlenmiş olabilir. Bu tür tasarımlar aslında karşımıza birer tarih metafizikleri olarak çıkarlar. Tarihsel gerçekliği olduğu gibi belirlediğini savlayan böylesi metafizik yaklaşımlar, gerçekte bizi, tarihe ilişkin bir çok gerçeklik anlayışıyla karşı karşıya bırakırlar. Her şeyden önce onların tek ve evrensel dizgeler olduğu savlanır. Bu dogmatik bir tavır alıştır. Rothacker (1888-1965), dogmatığı, "belirli bir stilin, özgül bir bakış tarzının sistematığının açımlanması"³ olarak tanımlar. Tarihsel alanın belli bakış tarzlarının sistematik açımlanması olduğu fikri, bizi, yapının zorunlu bir işleyişi olduğu sonucuna götürür ki, böylesi bir etkinliğin sonucunda geriye yalnızca bu zorunlu yasaların neler olduğunu göstermek kalır.

Metafiziğin ortaya çıkarmış olduğu güçlüklerin üstesinden gelmek isteyen kimi filozoflar daha bilimsel bir tavır takınarak yalnızca olgulardan hareket edip onlar arasındaki ilişkilerin mantığını çözmeye çalışmışlardır. Onlar da, tarihin bir yasa bilimi olduğunu savlamışlar ve bu durum, özellikle Comte'un bilimciliğinden sonra, tıpkı doğa bilimlerindeki gibi bir yöntemin tarih bilimleri için de geçerli olabileceği düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Doğa bilimlerindeki benzer bir yöntem tarih bilimleri için de söz konusu olabilir mi? Bu soru, tarih felsefesi alanında özellikle 19. Yüzyılın ortalarından başlayarak bugünlere kadar getirilen bir tartışmaya gönderme yapar. Dilthey (1833-1911) ile birlikte başlatılan bu tartışma, temele insanı alan tarih bilimlerinin, doğa bilimlerinin yöntemlerinden farklı bir yöntemle sahip olması gerektiği üzerinde temellendirilmiştir. Bu yüzden tarih bilimlerinin yeni yönteminin ne olması gerektiğine ilişkin çalışmalar, filozofların ağırlıklı konularını oluşturmuştur. Burada amaç, genellikle, doğa bilimleriyle tarih bilimleri arasındaki farklılığı gözler önüne sermektir.

Alman İdealistlerine göre, doğa bilimlerinin amacı genel kavramlara ulaşmaktır.

² Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984, s. 47.

³ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 28.

Buna karşılık tarih bilimlerinin amacı ise, tekil kavramlara ulaşmak, her olayı kendi biricikliği içinde betimlemektir. Bu anlamda bilimler, Windelband (1848-1915) tarafından, *yasacı* (Nomotetik) bilimler ve *betimleyici* (İdiografik) bilimler diye iki gruba ayrılmışlardır.⁴ Yasacı bilimler, yani doğa bilimleri, kendilerini tekrar eden benzer olayların ortaya çıkışlarının yasalarını saptamaya dönük bilimlerdir. Betimleyici bilimler ise, bu anlamda tarih bilimleri, kendini tekrar etmeyen, bir kez ortaya çıkmış olan olguları, örneğin bir dönemi, bir çağı, bir sanat akımını, bir politik dönemi v.b. betimleyen bilimlerdir. İşte tarih kendini bir kez tekrar eden olguların bireyselliklerinin kavranması üzerine bir etkinlik olduğu için bir 'yasa' bilimi olamaz.⁵ Herhangi bir tarihsel olgunun ortaya çıkış koşullarını tıpkı bir fiziksel olgunun ortaya çıkış koşullarını belirlediğimiz gibi belirleyemeyiz. Örneğin tarihsel bir olgu olan herhangi bir savaş ancak kendi özel koşullarıyla değerlendirilebilir. Oysa fiziksel bir olgu olan herhangi bir *hareket* genel bir ilkeye uyumluluğuyla değerlendirilebilir. Bu yüzden tarihin araştırma yöntemi doğa biliminin yönteminden farklı olmak durumundadır.

Dilthey'e göre, Francis Bacon'un ünlü yapıtlarından bu yana, oluşturulan bilgi kuramlarında bilim ile doğa bilimi kavramları özdeşleştirilmiştir. Bu nedenle, özellikle pozitivistler, bilim kavramının içeriğini, bilme durumunu doğabilimsel bir uğraşından çıkarılmış kavramlara göre belirleyen bir anlayışa göre saptamış ve buradan yola çıkarak da, hangi çabaların bilim adını almaya layık olduğuna karar vermişlerdir.⁶ Buna göre, toplumsal olaylar ya *normatif* (kural koyucu) disiplinlerin konusu yapılmış ya da yarı bilimsel bir yazıcılık türü sayılan tarihe bırakılmıştır. Elbette, hukuk, politika ve benzeri normatif disiplinler, etik temellere dayalı kurallar oluşturmaları açısından bilim sayılamazlar. Çünkü bilim kural koyucu değil, tersine kural bulucu bir etkinlik olabilir. Bunun için Dilthey, bilimin yöneldiği olgular topluluğunu iki gruba ayırmış ve bunlardan doğal olgulara yönelineni doğa bilimi, insan olgularına yönelineni ise *tin* bilimi olarak adlandırmıştır. Ona göre, Tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. İnsan, bununla, bir nesnel zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer.⁷ Bu alanın işleyişi doğa alanından farklıdır. Bu alanda, doğa alanında olduğu gibi yasal zorunluluklar yoktur. Rickert, bilim kavramını yalnızca doğa bilimlerini örnek alan bir yasa bilimi olarak anlamının, Bacon'dan beri bir pozitivist önyargıcılığın ürünü olduğunu belirtir. Oysa, tarih ve doğa bilimleri, temel yöntemsel kabullerinde benzerliklere sahip olsalar da aralarında yine de önemli farklılıklar bulunur. Bunların en belli başlıcası, özellikle olaylar arasında ilişkiler kurarken, tarih alanında düşgü-

⁴ Özlem, a.g.e., s. 112.

⁵ A.g.e., s. 112.

⁶ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul 1999, s. 26-27.

⁷ A.g.e., s. 29.

cünün fazlaca yer almasıdır. Düşgücü tarihinin bütün etkinliklerinde rol oynar. Çünkü tarihçilerin tek kaygısı geçmişe açıklama getirmek değil, geçmişini yeniden kurmaktır.⁸ Bu yüzden tarih yasalar bulmak peşinde değildir. Rickert, tarihi bir yasa bilimi olarak görmek demenin, bir '*contradictio in adjecto*'*dan başka bir şey olmadığını vurgular. Yasa' ve 'tarih' kavramları birbirlerine karşıttırlar. Tarihi, bir yasa bilimi olarak görme yanılığısından kurtulmak gerekir.⁹

Collingwood, (1889-1943) ilke ve yöntemleri doğa biliminkine benzetilerek tasarlanan bir "insan doğası bilimi" önerisinin, 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkmış eski bir öneri olduğunu belirtir. Ona göre, "Locke da (1632-1704), Hume da (1711-1776), Kant da, insan doğası bilimiyle insanın anlama yetisinin ne olduğunu anlamakta ve insan zihninin kendisi hakkında bilgi edinmesi sorununu çözmekte başarısız olmuşlardır."¹⁰ Bu başarısızlığın nedeni, "insan doğası bilimi"nin yönteminin doğa biliminin yöntemine benzetilmeye çalışılması yanılığısıdır. Gerçekten de, doğa bilimlerinin nesnel ve genel yöntemleriyle, insana ilişkin öznel ve özel süreçleri anlamamanın olanaklı olamayacağı açıktır. Bu nedenle, "insan doğası bilimi"ni, bir başka deyişle tarihsel bilimleri, doğa biliminin katı kurallarıyla açıklama çabası büyük bir yanılığ olmuştur. Her şeyden önce, doğa bilimi "nedenseflik" ilkesine dayanırken, tarih bilimi, "amaçlılık" ilkesine dayanır.¹¹ Tarihsel araştırma bu ilkeye dayalı olarak geliştirilecek bir yöntemle yapılabilir. Pozitivist önyargıcılık bilim çevrelerince kendisine hâlâ yaygın olarak taraftar bulsa da, bugün artık pozitivist kuramın tümevarımsal düşünce ve pasif gözlem ilkesi, Tosh'un da belirttiği gibi, bilim çevrelerince, bilimsel yöntemin ayırt edici bir özelliği olarak düşünülmemektedir. Bunun yerine "ister doğaya isterse insana ilişkin olsun her türlü gözlem seçicidir ve bundan dolayı da ne kadar tutarsız olursa olsun varsayımı ve kuramı gerekli kılar"¹² ilkesi benimsenmektedir.¹³

⁸ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s.130. Tarihsel yeniden kurgulama işi özellikle Collingwood tarafından ortaya atılmış bir öneridir. Ona göre, "İlkin, düşünce, dil ya da başka açıklama biçimlerinden birisi ile, açıklanmış olmalıdır. İkinci olarak, tarihçi, yorumlamaya çalıştığı açıklamayı bir zamanlar düşünüldüğü gibi yeniden düşünebilmelidir." (Bkz. *An Autobiography*, Oxford Clarendon Press, London 1991, s.110) Collingwood, herhangi bir tarihsel olguya tarihsel bir bakışla yönelmek demenin, elimizde bulunan bir takım belge ya da kalıntılardan yola çıkarak, bu belge ve kalıntıların bıraktığı geçmişin nasıl bir geçmiş olduğunu keşfetmek demek olduğunu vurgular. (R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford Clarendon Press, London 1946, s. 282) Collingwood, tarihin bütünüyle düşünce tarihi olduğunu savunur. Bu yüzden, her eylem belli bir düşüncenin sonucudur. Düşünceler ise asla yok olmadıkları için, tarih bilgisi, tarihinin, incelediği tarihsel öznenin düşüncelerini kendi zihninde yeniden canlandırmasından başka bir şey değildir. (*An Autobiography*, s. 112)

* karşıtları bir araya getirmek

⁹ Özlem, a.g.e., s. 112-113.

¹⁰ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford Clarendon Press, London 1946, s. 206.

¹¹ A.g.e., s. 109.

¹² Tosh, a.g.e., s. 129.

¹³ Bu ilkenin temelinde, İngiliz idealistlerinden Collingwood'un, bilim adamlarının, bilimsel araştırma yapabilmek için, deneyime dayanarak sorgulayamadıkları, eleştiremedikleri ya da temellendiremedikleri mut-

Bu belirlemelerden sonra, şimdi artık, tarihsel alanın özelliklerinin ne olduğuna geçip, tarihçilik etkinliğinin üzerinde durabiliriz: Neler tarihsel özelliktedir? Ondan da önce tarihsel olan nedir? Örneğin herhangi bir taş parçasının tarihi var mıdır? Ya da dünyanın, herhangi bir gezegenin ya da herhangi bir bitkinin tarihi var mıdır? Benzer bir biçimde bu sorularımızı daha da çoğaltabiliriz. Burada önemli olan nokta doğal yapılar üzerine çalışmakla bir tarihsel etkinlik içinde olamayacağımızı keşfetmektir. Taşların yapıları üzerine çalışarak dünyanın oluşumu hakkında bir takım açıklamalar yapmak olanaklıdır. Ancak dünyanın oluşumu hakkındaki bu açıklamalar tarihsel özellikte değildirler. Bunun nedeni dünyanın kendisinin tarihsel bir oluşum olmamasıdır. Öyleyse tarihsel bir oluşum ne demektir? Tarihsel bir oluşum demek, ilgili alanın varoluşunun insanın kendi yaşamının içinden kaynaklanıyor olması demektir. Fiziksel ya da kimyasal oluşumları tarihsel bir anlatımla ifade etmenin olanağı yoktur. Dünyanın kendisi, organik yaşam ya da evrim, tarihsel bir sorun olarak ele alınmazlar. Onların tarihsellikleri ancak insanın onlarla olan ilişkileri içinde ortaya çıkar. Bu anlamda bir yerbilimci kendisine taşı ya da yeri sorun ederek, onların ne zaman ve nasıl oluştukları hakkında sorular sorabilir ve incelemeleri sonunda bu sorulara yanıtlar verebilir. Ancak bu tarihsel bir soruşturma değildir. Tarihsel soruşturma, örneğin bir fizikçinin inceleme konusunun değil de, bu alan içinde fizikçilerin çözmeye çalıştığı sorunların toplamı olarak fizik biliminin gelişimini açıklamaya karşılık gelirse olanaklıdır. Buna bir örnek verecek olursak: İvmenin ne olduğuna ilişkin soruya yanıt veren birinin açıklaması tarihsel anlatıma değil, en genel anlamda, doğa-bilimsel anlatıma uygun düşer; tarihsel anlatıma uygun düşen ise, fizik biliminin ortaya çıkışı, fizik biliminin sorunlarının ne olduğu ve fizikçilerin bu sorunların üstesinden nasıl gelmeye çalıştıkları ile ilgili sorulara yanıt veren birinin açıklamalarıdır. Çünkü, "varolan şeyler tarihselliklerini yalnızca bir şey olmakla değil insanlığın tarihsel varoluş içindeki çabalarından kazanırlar."¹⁴ Yani insanın doğaya ve topluma zihinsel ve eylemsel her türlü katkısı onun tarihsel var oluşunun temellerini oluşturur. Böylece şeyler birer tarihsel olguya dönüştürülmüş olurlar. Bu anlamda, toplumsal yapı ve o yapının özellikleri, çeşitli topluluklar ve geçmişleri, gelenekleri, sanat tarzları, umutları, çabaları ve yine o topluluklarca yapılandırılmış olan toplumsal kurumlar tarihin ilgi alanını oluştururlar. Bireyler, içinde buldukları toplum uygulamalarına katıldıkları oranda tarihselliklerini kazanırlar. Bu yüzden tarihin temel konusu bireysel

lak önkabullere bağımlı olduklarını savlayan düşüncesi yatmaktadır. Bu anlamda sorgulanamayan bu önkabuller metafiziğin alanını oluşturur; metafiziğin önermeleri ise, tarihsel önermelerdir. Çünkü, belli bir tarihsel evrede dile getirilmiş her türlü önerme, onu dile getirenlerin düşüncelerinde, mutlak olarak, önceden varsayılmıştır. İşte metafiziği amacı bu tür ön kabullerin neler olduğunu keşfetmektir. (Bkz. Heikki Saari, "Collingwood'un Mutlak Ön-kabuller Öğretisinin Bazı Yönleri", çev. Kubilay Aysevener, *Doğu Batı* 1998/3, Sayı 3, s. 161-174)

¹⁴ Albert Hofstadter, "The Philosophy in History", *Philosophy And History*, Ed. Sidney Hook, New York University Press 1963, s. 229.

bir tarihsel varoluş değil, gruplar, kurumlar ve bunlar arasındaki ilişkilerdir. Diğer bir deyişle doğrudan insan ilişkileri üzerine yapılan bir etkinliktir. Bu etkinliği dile getiren, belki de en güzel örnek Pascal'ın, "*tarih yazdığımız ve içine yazıldığımız bir kitaptır*"¹⁵ ifadesidir. Bu anlamda tarih kılışal bir etkinliktir. Çünkü O, her şeyden önce, geçmişe ilişkin bir incelemedir; bu yüzden de konusu olmuş bitmiş olayları kapsar. Olmuş bitmiş olaylara ilişkin bilgi, doğrudan doğruya değil, geçmişte bırakılmış bir takım verilerin değerlendirilmesiyle olanaklı hale gelir. Tarihsel veri, onu değerlendiren tarihçi için, her zaman şimdiki zamandır. Bu yüzden tarihsel verinin geçmişle olan bağı, onun ancak bir tarihçi tarafından ele alınıp işlenmesiyle kurulabilir. Bir tarihçi, bu verilerden yola çıkarak varolan şeylerin nasıl o hale geldiklerini araştırır. Her şeyin bir geçmişi vardır; her şeyin oldukları hale gelişleri söz konusudur; bu nedenle şeylerin tarihsel görünüşleri onların, bir anlamda, zorunlu görünüşleridir.¹⁶ Böylece, geçmişin incelenmesi olarak tarih, evrensel ve zorunlu bir insan ilgisi olmaktadır. Bu da tarih üzerine felsefe yapabileme olanağının kapılarını bize açmaktadır.

Böylesi bir etkinlik içerisinde tarihçinin işlevine gelirse: Eğer kurgusal tasarımlar söz konusu olmuş olsaydı tarihçinin işi, geçmişteki olayları yalnızca belirlenmiş olan genel yapıya uygun olarak düzenlemek olacaktı. O, insanlığın genel amacını önceden bildiği için her olayı bu amacın gerçekleştirilmesinde işlevi olan bir rolle belirleyecekti; diğer bir deyişle, önceden saptanmış bir hedefe ulaşmak için çaba harcayan insanların eylemlerini resmedecekti. Bu elbette uygun bir tarihçilik işi olarak kabul edilemez. Çünkü bu durumda, tarihçinin üzerinde çalıştığı belgelere ilişkin söyleyebileceği ya da aydınlatacağı yeni bir şey olmaz. Her şey önceden bildiği bir planın gerçekleşmesine dönük çabalar olarak değerlendirilir. Bundan başka, eğer O, pozitivist gelenek içinde mesleğini sürdüren bir tarihçi olsaydı, bu durumda da, tarihsel olayları doğa biliminin genel ilkelere çerçevesinde açıklamaya çalışacaktı. Belgeler üzerine derin çözümler yapmak yerine onları yalnızca ortaya çıkarmak ve açıklamakla yetinecekti. Her bir tarihsel eylemi ya da olguyu kendi içinde sınıflandırarak genellemeler yapmak yolunu tutacak ve bu genellemeleri daha sonraki çalışmalarında çıkış noktası gibi kullanarak benzer ilişkilerden benzer sonuçlar çıkarmaya yönelecekti. Elbette bu tarz bir tarihçilik işi de, insanın düşünsel yeteneğini gözardı etmesi bakımından uygun bir tarih yöntemi olamaz. Çünkü tarihin asıl konusu olan insan bilinçli bir varlık olarak değil de, bilinçsiz ve kör bir nedensellik ilişkisi içinde belirli eylemleri gerçekleştiren bir varlık olarak ele alınır. Oysa, eleştirel yaklaşımların bizi getirdiği nokta, tarihçinin doğrudan doğruya insan ilişkilerinden fıskırılmış bir yaşam olduğu fikrine ilgi duymasının zorunlu olduğudur. O, bu yaşama, insani ilişkiler ağı olarak bakmak ve bireylerin ya da toplulukların bu yaşam ortamı

¹⁵ Michael Stanford, *An Introduction to the Philosophy of History*, Blackwell, Malden, Massachusetts 1998, s.4.

¹⁶ R.G. Collingwood, "The Philosophy of History", *Essays in Philosophy of History* by R.G. Collingwood, Ed. William Debbins, Austin, University of Texas Press 1965, s. 124.

içindeki ilişkileriyle birlikte anlam kazandıklarını görmek durumundadır. Hobsbawm'ın belirttiği gibi, "*Tarihçilerin önündeki temel sorun toplumdaki geçmiş duygusunun doğasını çözümlmek ve bu duygudaki değişiklikler ile dönüşümlerin izini sürmek*"¹⁷ olmalıdır.

Belirli amaçlar için oluşturulmuş olan topluluklar, bu amaçları gerçekleştirmek için kendilerine kesin sınırlar çizip, belirli davranış kalıpları oluştururlar; topluluğun üyeleriyse doğrudan doğruya bu amaçlarla donanır ve onu gerçekleştirmeye özgü davranış kalıplarını edinirler. Bu yüzden, her topluluk belirli yaşam amacına sahiptir ve sahip olunan bu amaç o topluluğun geçerli tek yaşam yöntemidir. Bir topluluğun bir tarihe ya da bir yaşam tekniğine sahip olması demek, toplumsal düzeyde geçerli olan ve kişinin belli bir toplulukta varolmasını sağlayan yaşam tarzına ulaşması ve bu tarzı sürdürmeye çalışması anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda, kültürün de oluşturulduğu bir süreçtir. Kültür, topluluğun, kendi geçerli yaşam tarzını oluşturmaya çalışırken sarf ettiği çabalarının bir sonucu olarak üretilir. Bunun için kültür, yalnızca özel bir hedefe ulaşmak için bir araç değil, yanı sıra, tıpkı Herder'in (1744-1803) "*humanite*" derken vurguladığı gibi, topluluğun yaşam biçiminin açığa vurulmasının da bir aracıdır. Bu süreç içinde oluşturulmuş olan gelenekler, aynı zamanda topluluğun kendi varlığının çerçevesini belirlerler. Dilthey'in de dediği gibi, "*Her birimizin yaşamı, kendi derin ilgileri yönünde, ancak güzel sanatların, edebiyatın, tarih yazıncılığının ve bilimsel düşünmenin oluşturduğu atmosfer içinde soluk alabilir, kendini geliştirebilir ve şekillendirebilir; bundan dolayı, farkında olsak da olmasak da, tarihsel olarak koşullanmıştır.*"¹⁸ Bu yüzden, bir tarihsel dönemin eğilimleri, genel değerleri, tarzları ve bunları benimsemiş olan toplulukların birbirleriyle karşılıklı ilişki ve etkileşimleri içinde türetilmiş olan bireysel eylemler, tarihçinin araştırmasının odak noktasını oluştururlar. Ancak bu, tarihçinin yaşamı kendine göre değerlendirmesi anlamına da gelmez. Tarihçi de, kendi döneminin ilgileriyle belirlenmiştir. Onun gerçekleri, içinde yetiştiği yaşam ortamının gerçekleridir. Her birey gibi o da, algılanabilir her şeyin yaşamın belli bir gerçekliğine karşılık gelen anlamlara sahip olduğu anlayışıyla biçimlendirilmiştir. Böylece bireysel yaşam, toplumsal yaşamla karşılıklı etkileşim içinde, bir yönüyle kendi isteklerini gerçekleştirmeye çabalarken diğer yönüyle toplumun isteklerini de gerçekleştiren bir yaşam formu olarak karşımıza çıkar. İşte, "*kişi ve dünyası arasındaki etkileşim yaşamın bir görünümüdür ve tarihçi de bunu anlatır.*"¹⁹

Tarihçinin konusunda yeterli olabilmesinin koşulu, yaşamın yalnızca ekonomik, siyasal ve sosyal durumuyla yetinmeyip, yanı sıra bireyin doğa ve toplum içindeki çabasının aldığı şekli ve niteliği de kavrayabilmesine bağlıdır. Tarihçi, yaşamı bu niteliklere

¹⁷ Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara 1999, s. 17.

¹⁸ Dilthey, a.g.e., s. 33.

¹⁹ Hofstadter, a.g.e., s. 238.

göre belirlemek için, onların farkına varmak ve onları kendi bütünsellikleri içinde görmek zorundadır. Dahası tarih, düşünce tarihi olduğu için ve düşünce de doğrudan felsefi bir etkinlik içinde kuşatıldığından, tarihçi aynı zamanda felsefeden de yararlanmak zorundadır. Felsefi düşünce, kişinin kendi tarzını oluşturmasına olanak sağlar. Bu yüzden tarihçi yalnızca kendi konusunun ilke ve yöntemlerini uygulamakla kalmamalı bunun felsefi bir değerlendirmesini de yapabilmeli ve bu değerlendirmeyle ilgili kendi anlatım tarzını geliştirebilmelidir. Bunun için, tarihçi insanın doğasını kavrarken, bu kavrayışını yaşamın gerçekleriyle ilgili bir hale getirmek durumundadır. Çünkü, kişi yalnızca felsefi bir tavır alışla yaşamını bireysel bir yaşam olarak kavrayabilir. Tarihinin doğrudan konusu olan yaşamın gerçek özü hakkında tutarlı ve doğru düşünebilmesi için insan yaşamı hakkında kendi felsefi anlayışından da yararlanması gerekir. Bunun nedeni felsefi anlayışın nesnesinin kendi içinde köklü olmasıdır. Yaşam, bir ortam içinde varlık bulur. Yaşamın bulunduğu ortam ise bir ilişkiler yumağıdır. Kişinin içinde kendisini bulduğu ortam, yine onun kendi etkileşimlerinin toplamıdır; ve bu etkileşimlerinin içinde yaşamının sonul hedeflerini saptamaya ve uygulamaya çabalar. Eğer tarihçi anlamaya çalıştığı yaşamın ne olduğunu ortaya çıkarmak isterse, ele aldığı tarihsel bireyin, kendi etkileşimleri içinde belirlemiş olduğu sonul hedeflerin neler olduğunu saptamak durumundadır. Yani, kişinin bireysel mizacını, temel yönelimlerini ve davranış biçimini anlamaya çalışmalıdır. Tıpkı sanatta olduğu gibi, yaşamda da bir biçimler çokluğu vardır ve bilgi dediğimiz şey, bu biçimlerin tutarlı olarak sınıflandırılmasından başka bir şey değildir. Daha teknik bir ifadeyle, “Felsefe yaşama durumu içindeki bireyin eleştirel öz bilincidir. Bu sebeple tarihçi, tarihsel olanla tarihsel olarak ilgilenmenin felsefi kategorilerini kabul etmeye zorlanır.”²⁰ Bir topluluğun yaşam alanlarının tümü din, hukuk, politika, bilim, sanat, tarih ve felsefe gibi alanlardan oluşur. Bu alanlar aynı zamanda felsefenin kavramlarıdır. Bu nedenle tarihçiler, insan yaşamının bugünkü durumunun kapsamlı bir açıklamasını yapmak isterlerse, tarihsel olguları, felsefi bir soruşturma ile yorumlamak ve anlamlandırmak da zorundadırlar. Bunu yapabilmek ise, tarih felsefesi etkinliğine girişmek anlamını taşır.

Kaynakça

Collingwood, “The Nature and Aims of a Philosophy of History”, *Essays in Philosophy of History* by R.G. Collingwood, Ed. William Debbins, Austin, University of Texas Press 1965. s. 34-56.

_____, “The Philosophy of History”, *Essays in Philosophy of History* by R.G. Collingwood, Ed. William Debbins, Austin, University of Texas Press 1965. s. 121-139.

_____, *The Idea of History*, Oxford Clarendon Press, London 1946.

²⁰ A.g.e., s. 242.

_____, *An Autobiography*, Oxford Clarendon Press, London 1991. (İlk baskısı 1939)

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul 1999.

Hobsbawm, Eric, *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara 1999.

Hofstadter, Albert, "The Philosophy in History", *Philosophy And History*, Ed. Sidney Hook, New York University Press 1963, s. 227-249.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984.

Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

Saari, Heikki, "Collingwood'un Mutlak Ön-kabuller Öğretisinin Bazı Yönleri", çev. Kubilay Aysevener, *Doğu Batı* 1998/3, Sayı 3, s. 161-174.

Stanford, Michael, *An Introduction to the Philosophy of History*, Blackwell, Malden, Massachusetts 1998.

Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.

Abstract

In this article, I would like to discuss the importance of philosophical inquiry in the science of history. For this reason, my concern is to make explicit definitions of both philosophy and philosophy of history. At the first glance, it seems that there are two different viewpoints in dealing with history: speculative and critical. The speculative view concentrates on discovering general laws which determine the direction of history. The critical view aims to explore the proper method of history. It tries to compare the method of natural sciences with historical investigations. According to critical view, there is a sharp distinction between a study on nature and a study of history in the sense that history has its own special methodology. If the historians want to be accomplished in their work, they have to understand all of the historical facts with philosophical aspects. The historian has no alternative but to accept their philosophical thinking about human life which a necessary requirement for historical understanding of man.

AMERİKAN FELSEFESİNİN YENİDEN CANLANIŞI: JOHN J. MCDERMOTT

Yrd. Doç. Dr. Celal TÜNER*

ABD'de felsefeciler, Amerika'daki felsefe tarihini son yıllarda daha çok incelemektedirler. Bu yönelimin bir çok nedeni sıralanabilir ancak en temel saik, geniş oranda J. Dewey düşüncesine dayanan, bazen yeni pragmatizm olarak adlandırılan hareket olarak görünmektedir. Sebep ne olursa olsun Amerika filozofları, Amerikan felsefesine, tarihine ve mirasına artan bir ilgiyle eğilmektedirler. Bu yazımızda çalışmalarını Amerikan felsefe tarihi üzerine yoğunlaştıran çağdaş Amerikan felsefecilerinden John J. McDermott'un felsefesini genel hatlarıyla tanıtır, Amerikan felsefe tarihini nasıl yorumladığını Emerson, Royce, James ve Dewey örnekleriyle aktarmaya çalışacağız.¹

Amerikan felsefesi tarihine ilgi gösterenlerden ve ilginin artmasına sebep olanlardan biri hiç kuskusuz John J. McDermott'dur.² J. Campbell, kırk yılı aşkın süre içinde çalışmaları ve yazılarıyla McDermott'un Amerikan felsefi düşünce tarihine yeniden ilginin doğmasında temel bir rol oynadığına işaret eder.³ McDermott'un Amerikan felse-

* Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi A. B. D. Öğretim Üyesi

¹ McDermott'un iki kitabı *The Culture of Experience* (1976) ve *Streams of Experience* (1986) incelendiğinde ilk kitabın genelde düşüncelerini/felsefesini tanıtan bir mahiyette olduğu, ikincisinin ise bu düşüncelerle Amerikan felsefesini nasıl yorumladığını gösteren içerik taşıdığı görülecektir. Birbiriyle geçişleri bulunan ve birbirini tamamlayan bu kitapları bir arada incelemenin McDermott'un düşüncelerini bir bütün olarak okumada daha verimli olacağı kanaatindeyiz.

² John Joseph McDermott, 5 Ocak 1932'de New York'ta doğdu. 1953'te Brooklyn'deki St Francis College'den pek iyi derecesi ile mezun oldu. Doktorasını, Fordham Üniversitesinden 1959'da "Üstün başarı" ile aldı. Tezi, *Experience is Pedagogical: The Genesis and Essence of the American Nineteenth Century Notion of Experience* idi. McDermott, 1953-1954 arası Lisans Latince ve İngilizce öğretmenliği yaptı. 1954-1957 arası mezun olduğu okul St. Francis'te Felsefe ve İngilizce dersleri verdi. 1957 den 1977 yılına kadar Queens College/CUNY'de felsefe öğretti. 1977 yılında Texas A&M Üniversitesinde Felsefe bölümü başkanlığı yaptı. 1981'de Seçkin (Distinguished) felsefe profesörü, 1986'da Abell Liberal Sanatlar profesörü unvanını aldı.

McDermott, Kuzey Amerika, Avrupa ve Asya'da önemli felsefi konuşmalar yaptı. O, çeşitli felsefi kuruluşlara üyedir; 1977-1980 SAAP'ın (Society for Advanced of American Philosophy) başkanlığı ve 1989-1992 yılları arası APA'nın (American Philosophical Association) idari kadrosunda görev almıştır. Danthford Vakfı, Hatford Üniversitesi gibi bir çok kurumdan ödül almıştır. Halen Texas A&M Üniversitesi Felsefe bölümünde Lisans üstü dersleri vermekte ve çalışmalarına devam etmektedir.

³ James Campbell, *The Pragmatic Scholar: McDermott On The History of American Philosophy*, 12-13 Ekim 2001, 'Exploring of McDermott's Philosophy' konferansında sunulan tebliğ, s. 2.

fesine yaptığı katkılar,⁴ hiç kuşkusuz eserlerinde açıkça görülebilir. Onun Amerikan düşünce tarihiyle serüveni 1958' de Martin Buber'in felsefesine dair ilk yayını ile başlar ve hala devam etmektedir. O, Amerikan felsefe ve kültürünün çok semereli yazarlarından biridir. Mevcut bibliyografyası bu olguya tanıklık eder. McDermott, fikirlerini anlaşılabilir her formatta; bilimsel makaleler ve kitap bölümlerinde, önsöz ve girişlerde, mülakatlarında, editör yazılarında ve hatta şiirlerinde ortaya koyarak büyük bir külliyat meydana getirmiştir.⁵ Bu yazılardan bir kısmı antoloji biçiminde *The Culture of Experience* (1976) ve *Streams of Experience* (1986) adlı kitaplarında toplanmıştır.

McDermott'un ilgisinin alanı ve çeşitliliği etik, estetik, sosyal felsefe, eğitim felsefesi, din ve felsefe tarihi olmak üzere felsefe ve kültürün her ana boyutunu içerir. O, Amerikan felsefesinin en temel filozofları; Emerson, W. Whitman, C. S Peirce, W. James, John Dewey, G. H. Mead, Josiah Royce, George Santayana, Susanna K. Langer ve C. I. Lewis hakkında çalışmalar yapmıştır. 1967 ile 1973 yılları arasında o, kendisine uluslararası şöhret kazandıran *The Writings of William James: A Comprehensive Edition* (1967), *The Basic Writings of Josiah Royce* (1969) ve *The Philosophy of John Dewey* (1973) abidevi üçlü edisyonunu oluşturmuştur. Uzun yıllar W. James'in uzmanı olarak tanınan McDermott, on dokuz ciltlik Harvard edisyonu *The Works of William James* ile Virginia Üniversitesinin halen yirmi cildi tamamlanmış, *The Correspondence of William James* çalışmalarının editörlüğünü yapmıştır. Bunun yanı sıra edit ettiği, *A Cultural Introduction to Philosophy from Antiquity to Descartes* (1985) adlı kitap felsefe çevrelerinden geniş alaka görmüştür.

I

McDermott, fikirlerinde "tecrübeyi" temel alır ve Peirce'un ifadesiyle 'tecrübe tek öğretmenimizdir' der.⁶ Ona göre tecrübe "bizim yaptığımız ve bize yapılandan daha fazla olmayan bunun yanı sıra bu yaptıklarımızda onları önceleyen tarzıdır".⁷ O, araştırmalarının amacının *tecrübenin* doku ve önemini araştırmak ve ıslah etmek olduğunu beyan eder. Ona göre tecrübeye felsefi fikirlerin serimlenmesi, felsefecilerin aktüel bir görevidir.⁸ Onun araştırdığı *temel* tecrübe ise Amerikan felsefi geleneğidir. Zira bu gelenek,

⁴ Society for Advanced of American Philosophy (SAAP), 12-13 Eylül 2001'de, Carbondale/İllinois'de McDermott'un 70. doğum gününü kutlamak amacıyla "McDermott'un Felsefesini Keşfetmek" adı altında 2 gün süren bir konferans tertipleledi. Bu toplantıya katılan çok sayıda eski ve yeni bir çok meslektaşı, öğrencileri ve arkadaşları McDermott'un başta hümanizmi olmak üzere, fikirlerinden ve Amerikan felsefesine katkılarında övgüyle bahsettiler. Ona duyulan sevgi ve saygı sanırım başka Amerikan felsefecilerini kısıktırarak düzeydeydi. Kanaatimce bunun nedeni, engin bilgisinin yanı sıra babacan, mütevazı ve derin şahsiyeti, toplayıcı kişiliği ve öğrencilerine verdiği değerdir.

⁵ Yayınlarının uzun ve ayrıntılı listesi James Campbell ve Richard E. Hart tarafından *The Writings of John J. McDermott* adlı kitapçıkta toplanmıştır. McDermott, 4 kitap, 7 edisyon ve 150 inin üzerinde makale, giriş, önsöz ve değerlendirme yazmıştır.

⁶ J. McDermott, *The Culture of Experience*, New York, 1976, s. 17

⁷ *The Culture of Experience*, s. ix.

⁸ *The Culture of Experience*, "Önsöz, John E. Smith", s. xviii.

onun için insan hayatındaki eylemleri yorumlayıcı bir mihenk taşıdır.⁹ O, bu araştırmalarla “biz ve diğerleri durumumuz ve durumumuz hakkında ne hissediyoruz” düşüncesini açmılayan bir tür “estetik duyarlılık” geliştirmeye girişir.¹⁰ Dewey’ci bir perspektif olan estetik duyarlılık, gerçekte sanatla alakalı değil, tanımından da anlaşılacağı üzere, tecrübemizin değerlendirilmesine dayanır. Bu değerlendirme, mahrumiyet, kutlama, yabancılaşma, baskı, doğal nostalji, doğal uzam, doğal zaman, şehir mekanı, şehir zamanı ve teknolojik ürünler gibi temaları ve çeşitlerini içerir. Ona göre, estetik duyarlılığın geliştirilmesi, sosyal ve politik değişimle ilgili stratejiler geliştirme ve onlara uyum sağlama açısından gereklidir. Bu bir bakıma, yeni bir kültürel pedagojinin yönüne, yani şahsi beklenti, duyarlılık ve değerlendirmelerimizin yeni ortak kaynağına işaret eder. Zira ona göre gerçek kültür, sempati ve hayranlıklarla yaşar; nefret ve hor görme ile değil ve gerçek kültür, tüm yanlış ambalajların altındaki insan özünü ifşa eder. Bununla beraber o, insan hayatındaki gizli karmaşıklığa işaret ederek, geliştireceğimiz duyarlılığın William James’in ifadesiyle, müphemliğe döneceğini (reinstatement of vague) ifade eder.¹¹

McDermott, yazılarında profesyonel jargonu ve felsefe evinin terimlerini –gerek-medikçe- kullanmaktan kaçınırken, dilin içerdiği kesinlik, metafor ve teknik detayları birer alet gibi ele almanın gerekliliğini vurgular. Bununla beraber onun araştırmalarında özellikle belirttiği iki unsur yönteminin anlaşılmasında ipucu mahiyetindedir. Bunlardan ilki, yorumlarında cinsiyet ayrımını önemsememesi, referanslarını *insan durumuna* dayandırmasıdır. O, bu konuda hassasiyetini gösterirken dilin bu ayrımı çözebilecek uygunlukta olmadığını da beyan eder. İkinci unsur, şahsi anekdot ve farklı şahsi görüşleri hariç çalışmalarında “biz” zamirini kullanmasıdır. Bu karar, tevazudan değil mevcut mirasın yansıması ve bilgeliliğin sonucudur. Ona göre, herkes birbirinden bir şeyler öğrenir, dolayısıyla toplum zihnî tecrübenin temelindedir.¹²

Bunlara ilaveten McDermott, yaklaşım ve alanının disiplinler arası olduğunu beyan eder. O, son yıllarda araştırma ve müfredatların alanlarının iyice daraltıldığını, disiplinler arası çalışmanın neredeyse unutulduğundan şikayet eder. Ona göre disiplinler arası çalışmaların özü öncelikle akademik disiplinler cenahından gelmez. Aksine problemlerin ortaya koyulmasında yeni bir dönüm noktasına ihtiyacımız vardır. O, bir taraftan akademik disiplinler kendi yöntemlerini korumaları gerektiğini diğer taraftan da şahsi ve kolektif tecrübemizden kaynaklanan araştırma sahaları ile yöntem ve problemleri içeren yaratıcı ve önemli ilaveler yapmamız gerektiğini vurgular. Sözgelimi, siyah ırk araştır-

⁹ McDermott, ilkin Amerikan *hayat formunun* geleceğe bir paradigma olabileceğine, ikinci olarak ta bu *hayat formunun* felsefi bir tarz olarak eklemelenemeyeceğini ileri sürerek Amerikan kültürünü kendisi için mihenk taşı kabul eder. Geniş bilgi için bkz. John McDermott, *Streams of Experience*, The University of Massachusetts Press, 1986, s. 68-70.

¹⁰ *The Culture of Experience*, s. xiii.

¹¹ *The Culture of Experience*, s. xiii.

¹² *The Culture of Experience*, s. xi.

maları, medeniyet(ler) araştırmaları, kadın araştırmaları ve ekoloji çalışmaları gibi... McDermott'a göre filozofların bu bağlamda, disiplinlerine ait yeni yöntemleri, anlamları ve dil(ler)i geliştirmeleri gerekir. Bununla beraber o, filozofların felsefi problemler olarak yapılanan ve nitelenen problemlere kendilerini hapsedmemeleri gerektiğini de ifade eder. Zira McDermott'a göre *insan durumu* bizzatihi problematiktir ve bu yüzden teknik kaynağı nasıl olursa olsun o, felsefi bilgelikle derinden alakalıdır. Dahası disiplinler arası yaklaşımı benimseyen filozoflar, problemlerin mevcut çeşitlerinin ötesine giderek değil onlar üzerinde yoğunlaşarak, ürünlerinde onları yakalayarak meseleleri ele almalıdır.¹³

McDermott'a göre tüm tecrübe ve kültür, aslında "tecrübenin tecrübesi" dir. O, tecrübenin anlaşılmasının, onun -izleri sürülerek- dönüm veya başlangıç noktalarının tespit edilmesiyle alakalı olduğuna inanır. Zira meseleleri dondurup, belli bir zaman diliminde ele alan ve bu tecrübeleri sarmalayan dilin problemlerini göz ardı eden "*kötü zihincilik*" ona göre tecrübenin anlaşılmasında işlev görmez. Bu yüzden McDermott, genel olarak Amerikan düşüncesinin "klasik" veya "altın dönemi" olarak adlandırılan Peirce, James, Dewey, Mead, Royce ve Santayana'nın çalışmalarına odaklansa da¹⁴ kendini bu dönemle sınırlamaz, bu dönemi oluşturan tecrübeyi de inceler. Nitekim o, 1959'da "Experience is Pedagogical: The Genesis and Essence of the American Nineteenth Century Notion of Experience" adlı doktora tezinde şunları söyler:

Amerika düşüncesindeki tecrübe kavramının gelişimi, üç seviyede tahlil edilebilir. İlki, Amerikanın on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın ilk dönemini yansıtan 'tecrübenin tecrübesi'...Bâkir topraklarda ortaya çıkan bir kültür ve ulusun doğumu daha sonraki Amerikan mizacının anlaşılmasında asli unsurdur.

Tahlilin ikinci seviyesi, Amerika'nın kendi tarih ve kültürel tavrının gelişmesinde (Amerikan) öz bilinç tecrübesiyle ilgilidir. Sözgelimi Frederick Jackson Turner, ilk göç

¹³ *The Culture of Experience*, s. xi-xii.

¹⁴ Amerikan düşüncesi genel olarak şöyle sınıflandırılmaktadır:

a) Sivil savaş öncesi, b) Sivil savaş sonrası veya

a) İlk Amerikan felsefesi

1-Koloni Dönemi: Püritenlik ve 19. yy İdealizmi (Jonaton Edwards, Samuel Johnson...),

2-Amerikan Aydınlanması (Thomas Jefferson Thomas Paine, Samuel Adams...),

3-Transandantalizm ve Romantik Dünya görüşü (Ralp W. Emerson, Henry D. Thoreau...),

b) Amerikan Felsefesinin altın çağı (Pragmatizm; Peirce, James, Dewey, Mead, Idealizm; Josiah Royce,

Realizm and Natüralizm; G. Santayana, Süreç felsefesi; Whitehead, Naturalizm;R. W. Sellars, S Hook)

Bkz. John Ryder, *Interpreting America*, Vanderbilt University Press, 1999; Guy W. Stroh, *American*

Philosophy, New York, 1968. 1930'lardan sonraki sınıflandırmalar konusunda genellemeler henüz

oluşmamıştır. Bu konuyla ilgili J. Campbell ve Bruce Kuklick farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Sözgelimi Kuklick 1912'den sonraki dönemi Profesyonel Felsefe başlığı altında a) Profesyonel Realizm

(Wilfird Sellar) b) Avrupa Etkisi (Carnap'tan Herbert Marcuse'a kadar) c) Harvard ve Oxford Dönemi

(Nelson Goodman'dan W. V. Quine kadar) d) Profesyonel felsefenin Sıkıntısı (T. Kuhn'dan R. Rorty'ye

kadar) Bruce Kuklick, *A History of Philosophy in America*, Oxford, 2001.

edenlerin Amerikan bağlamındaki yeniliğini onaylamış ve onların Amerikan demokrasisi ile kültürünün gelişmesindeki önemine dikkat çekmiştir.

Tahlilin üçüncü seviyesi, on dokuzuncu yüzyıl Amerika'sında öne çıkan tecrübe kavramının felsefi yorumu ile ilgilidir.¹⁵

McDermott, Amerika'nın on altıncı yüzyıl Avrupa'sının yeniden yapılandırıcı tecrübelerinin üzerinde ve ona karşı geliştiğini ileri sürer.¹⁶ O, Amerikanın 1492'de keşfedilmediğini, 1507'de *Cosmographie Introductio* adlı kitapta Waldseemüller haritası olarak bilinen dünya haritasının yayımlanmasıyla keşfedildiğini, bu haritanın yeryüzünün ana kıtaları olarak bilinen Avrupa, Asya ve Afrika'ya dördüncüsünü eklediğini beyan eder. Ona göre Avrupa bilincinde yeni dünya olarak kabul edilen Amerika, on altıncı yüzyılın dini, felsefi, kültürel devrimleriyle şekillenmiştir.¹⁷ O, bu bağlamda Santayana'nın şu sözlerini aktarır:

Bu topraklar Kızılderililerle -onların ifadeleriyle, efendilerle- savaşarak ele geçirilmiştir. Ülke yeni, fakat ırk yaşlı, saf ve vakur hatıralarla doluydu. Ülke, yeni şişede ki eski şarap gibiydi ve Amerika canlı bir felsefeyi, insanın kaderi hakkında farklı dünya görüşünü ve belli kanaatlere sahip olmak için mevcut Üniversite ve akademik felsefe bölümlerini beklemek zorunda değildi.¹⁸

McDermott'a göre on yedinci yüzyıl Amerika'sının karakteri olan bu "ilkelliğin yansımalarının" dallanıp budaklanması ile ilk yerleşenlerin karşılaştıkları tecrübeler, radikal olarak farklı bir tasavvur ile gerçek dünyanın bir sistem olarak anlaşılmasına yardım edecek tecrübi bir mizaç olarak düşünülebilir. Ona göre bu tecrübe bağlamının zamanın kaynağı olarak görülmesi belki de sorunların üstesinden gelmede tecrübe kavramının yol göstericiliğine işaret eder. Bu durum, miras alınan bilgeliğin üstünde ve ötesindedir. Bu yüzden on yedinci yüzyıl Amerika'sı, yerleşenlerin yansıttığı gelenek ile Yeni Dünyanın tecrübede keşfettiği "nasıl olmalı" sorusu arasında cereyan eden kültürel "tecrübenin tecrübesi" zemininde yükselir.¹⁹

McDermott'a göre Amerikan tecrübesi, yapı, nizam, birlik yerine süreç ve çokluk metaforlarıyla gelişmiştir. Bu iddia, "yepyeni" karşısında "tamamıyla eski" geleneksel tartışmasına dönüşmemelidir; benzerlikler mevcuttur ancak bir bütün olarak yepyeni bir insan durumu mevcuttur.²⁰ Bu tecrübedeki yeniliklerden ilki, Amerika'nın yerleştiği ye-

¹⁵ John McDermott, "Experience is Pedagogical: the Genesis and Essence of the American Nineteenth Century Notion of Experience" Doktora tezi, Fordham University, 1959, s. 4-9.

¹⁶ William J. Gavin, "The Locality is the Only Universal: John J. McDermott On American Culture and Experience, 12-13 Ekim 2001 Exploring of McDermott's Philosophy" konferansında sunulan tebliğ, s. 3; *The Culture of Experience*, s. 2-4.

¹⁷ *The Culture of Experience*, s. 2.

¹⁸ *The Culture of Experience*, s. 2.

¹⁹ *The Culture of Experience*, s. 3.

²⁰ McDermott, Amerikan kültürünü analizlerinde daima kendisinin kültürel bir şovenist veya aşırı milliyetçi (jingoist) olmadığını ifade eder. O, bu gerçeği Amerikan kültürünün süper ve orijinal bir kültür olmadığını sözleriyle de teyit eder. Bkz. *Streams of Experience*, s. 64.

rin farklılığıdır. İkincisi ise çağdaş ve gelecek durumların analiz edileceği yeni durumlardır. McDermott'a göre teoriler bu yeni durumlarda işlememiş, bunun yerine bağlamlar yeni ölçütler olarak inşa edilmiş, yeni durumların zenginliği yeni kaynaklar ve yeni değerlendirme olanaklarını oluşturmuştur. Ona göre teorik ve ilkel yapılar arasındaki geçişler yerleşenler için tecrübeye yönlendirilebilir (malleable) bir çevre, durum kazandırmıştır.

McDermott'a göre Yeni dünyanın en verimli yeniliği, iklimi, türünü, mineralleri değil, araştırma modundaki değişim, diğer bir deyişle yeni bilgi anlayışıdır.²¹ Ona göre her nesil tecrübeyi kullanarak kendi durumları ve olaylarıyla ilgili bir dil geliştirirler. Fakat sadece Amerikan felsefesi tecrübenin anlamındaki değişimi başarmıştır. Amerikan bilincindeki gelişme "tecrübenin tecrübesinden" "tecrübe" kavramına ve nihayetinde Dewey'de kültürel ve felsefi bakış açısı olan "tecrübe yöntemine" dönüşmüştür. Ortaya çıkan felsefe, imkanların her yerde, yeniliğin tabiatıta genel olarak yayıldığı umulmayan (unexpected) bir felsefedir. Bu felsefede ne özel bilenler sınıfı ne de Amerika'nın aşkı için doğrular vardır. Tecrübe, her yerde herkes için mevcut; tüm fikirler pazarlara çıkmıştır. Olması gereken ile olan arasında keskin ayırım yoktur ve eylem için farz edilen nedenler eylemlerin kendisinden daha az önemli değildir. McDermott bu felsefeyle, büyüme ve yayılma ile özdeşleştirilen gelişmenin apaçık olarak görüldüğünü, öğrenme ve eylemin Amerikanın yenilikten kaçamayacağı bir şey haline dönüştüğünü iddia eder.

McDermott, Amerikalıların tecrübelerini nasıl sürdürdükleri ile onları felsefede nasıl teorize ettikleri arasındaki ilişkinin görülmesinin önemine dikkat çeker. O, Amerikan felsefesi ile on altıncı yüzyıldaki üç devrimin ilişkisini analiz eder. Bu devrimlerden ilki, yukarıda da geçtiği üzere 1507 harita devrimidir. McDermott'a göre Amerikanın haritaya dahil edilmesi ona gerçekliğini vermiştir. Bu tarihten sonra dünya terimi bile belirli, farz edilen yer değil, keşfettiğimiz bir kozmik mesele olmuştur. İkinci devrim ise, Protestan devrimidir. Ona göre bu devrim, İncilin tek bir yorumunun olmayacağı anlamına gelir ve bu hareket, karışıklık ve olumlu anlamda müphemlik üretir. Püritenliğin yaratıcı kesinsizliği, yeni sahalara yönelir, bulacağından daha fazla getireceğiyle ilgilenir.²² Üçüncü devrim, düşünceye daha geniş bir bağlam kazandıran Kopernik devrimidir. Aristotelesçi/Batlamyuscu kainat, bilindiği gibi kendine yeten ve devirli idi. Bu görüş yıkıldığında yeryüzü gezegen olmuştur.

Amerikan felsefesi bu devrimlerle sapmayı ve iyimser görüşü değil eşsiz bir alternatifini sembolize etmiştir. Bu üç paradigmaya Avrupa düşüncesinden farklı olarak cevaplar üreten Amerikan düşüncesi, ürettiği meseleleri radikal olarak insanileştirme noktasıyla, kainatın anlamını keşfetme seviyesini değiştirmiştir. McDermott *bu konuda* objek-

²¹ *The Culture of Experience*, s. 5-6;9.

²² *The Culture of Experience*, s. 104; William J. Gavin, "The Locality is the Only Universal: John J. McDermott On American Culture and Experience, 12-13 Ekim 2001 Exploring of McDermott's Philosophy' konferansında sunulan tebliğ, s. 6.

tif ve kesinliğin yanlış ve hayal olabileceği iddialarının tehlikesinin farkındadır. Ona göre bir kültür sadece kendisi iç yapısını oluşturur ve bu yapıyla problemlere cevap verir. McDermott, bu bağlamda Amerikan tecrübesinin vere(bile)ceği cevapların gelişmenin en yüksek seviyede gerçekleşmesi için sağlam bir çerçeve olduğunu söyler. Ona göre Amerikanın on yedinci yüzyıl felsefesi, zihnilüğün kaynağı olarak zamanın önceliğini açık olarak söyleyen, modası geçmiş doktrinlere karşı Ruhun kendisini nasıl tezahür ettirdiğini gösteren bir eskatoloji geliştirebilir. Teori ötesi bir seviyede McDermott, Amerikan kültürünün kullanılacak bir model olarak yeni yüzyıla bir şeyler sunduğunu ileri sürer. Ona göre Yunan kültürü nasıl Avrupa kültürünü oluşturmada keskin rol oynayan felsefi metaforların aleti idiye Amerikan kültürü de yeni jeo-politik insanın oluşmasında felsefi bir metafor olabilir.²³

McDermott'a göre Amerikanın on yedinci yüzyıl felsefesi tam anlamıyla bir felsefe olmasa da bu tecrübe, temelde yeniliğe dönüşen bir durumun kolektif tecrübesine acele ve hazır cevaptır. Bu tecrübe bağlamın önemi, ikinci dünya savaşında egzistansiyalizm ile ortaya çıkan "tecrübe üzerine düşünme" problemiyle paralellik teşkil eder. Tecrübe üzerine düşünme onu yeniden ele alma değerlendirme, yeni durumlara adapte etme uğraşısıdır. McDermott burada çok önemli bir olgunun gözden kaçırılmaması gerektiğine işaret eder. Bu olgu, Amerikan felsefesinin "altın çağına" nostaljik olarak geri dönmenin mümkün olmadığıdır.²⁴ Ona göre tecrübe, yeni bağlama atfedildiğinde pozitif bir değere sahiptir. Bunun dışında tecrübeyi bağlamların dışına çıkarmak sorunlar üretir. McDermott bu noktada yapı çağındaki Amerikan halkının sembolik boyutu mu temsil ettiğini ya da onların harici meşaleler mi? olduğu sorusunu sorar. Bu soru, kesin olmayan kainatta aslı sorunsalın yeniden ifade edilmesini ortaya çıkarır: "Amerika bağlamı, tarihi kaderin antropomorfik görüşü ile açık kainat doktrini, yani insanın çevresini insanileştirmenin sembolleştirilmesini mi veya insan hayatının belli başlı boyutlarında canlı kendini aldatan *poliannacı* bir dünya görüşünü mü temsil eder? McDermott, bu dilemmaya "ilkelliğin yansıması" veya "tecrübenin tecrübesi" olarak adlandırdığı Amerika'da gelişen bilgiyi -kültür epistemolojini- yeni bir tavır ile desteklemeyi ve korumayı önerir.²⁵

McDermott'a göre kültür epistemolojisi, "ne olmalı"nın kavramsal sezinlemesi üzerinde tecrübe veya teorik yapılar ile ilkel yapılar arasında uzun ilişki serisi için bir seviye nasıl oluşturulacağı meselesidir. Bu ise çevrenin tesirinin önemi meselesidir. Ona göre çevrenin tesiri, Amerikan mizacının karakteristik görünümü olmuştur. Sözgelimi tipik Amerikan felsefi ürünü olarak kabul eden Pragmatizm, düşünce üzerinde tecrübenin üstünlüğünü onaylayan kökleşmiş tavrın solmuş bir yansımasıdır. O, tecrübenin tecrübe-

²³ J. McDermott, *The American Angle of Vision- I*, Cross Currents, 15 Fall 1965, s. 86; *The Culture of Experience*, s. 9-10.

²⁴ *The American Angle of Vision- II*, s. 434.

²⁵ *The American Angle of Vision- II*, s. 436-437.

sinde tabiat ve zamanın yeni anlamlar kazandığını ileri sürer. Bu tecrübeye tabiat, temelde uzam olarak ve konu olarak ta kısmen insan oğlunun ürünü olarak görülür. Zaman ise tekrar eden ve devirli durumun bir ölçümü değil bir tercih olarak görülür.²⁶

McDermott'a göre meseledeki ana nokta kültürde derin olarak içerilmiş yansiyıcı (reflective) ilkelik sorunudur. Bu meselede Batı kültürü kendi söylem modunda olayların diline teorik cevaplardan oluşan bir tavır sergilemiştir. Amerikan geleneği ise geniş coğrafi, politik ve manevi ayaklanmalar ile karakterize edilen değişen bir sahne ile karşılaşmıştır. Bu dönüm noktaları kültürün devamını inşa eder, anlamının temel ve hatta ilkel kategorilerine uygun düşer. Yansiyıcı tecrübenin anlamı, böyle bir dönüşümün kültürün gönüllülüğünde temeldir.²⁷

McDermott, 'tecrübenin tecrübesinin' 'tecrübe' kavramını geliştirdiğine inanır. Bu durumun aksi olarak o, tecrübenin tecrübesinden tecrübenin "eklemine" hareket eden kayma mesafesi hakkında da endişelenir. Zira mesele bu eklem kültürün zenginliği destekleyici zenginlik ve vasıta olup-olmamasıdır. Bu noktada McDermott, bizim, felsefenin kendine yeten olamadığını ve yansımının tecrübenin daha geniş bağlamında yerleştiğini bilmemiz gerektiğini ifade eder. Burada sorunsal, kaçınılmaz olarak iyi ya varlığın dilinin asli rolü ya da Dewey'in dediği gibi felsefenin somutlaşması meselesidir. Dewey şöyle der: "Felsefe, filozofların problemleri ile ilgili bir alet ve insanın problemlerini zenginleştirmede yöntem olmayı kestiğinde kendisini yeniler."²⁸

McDermott'a göre deneysel olarak gergin tecrübe, keskin olamayan tecrübeye karşıdır. Bunun yansımaları ise sosyolojik çevre olarak tecrübenin her dönemdeki felsefi düşünce üzerinde koz oluşudur.²⁹ Mesele bu noktada sosyolojik çevre adına tecrübeyi bir kesinliğin yerine koyma veya diğeriyle değiştirme riskidir. Başka şekilde ifade edersek 'tecrübenin tecrübesi' eklenir mi? W. J. Gavin, bu noktada McDermott'un en sevdiği filozoflardan biri olan W. James'in "saf tecrübe" hakkındaki görüşlerini ödünc aldığını beyan eder.³⁰ McDermott, James'in 'saf tecrübe dil sahnesine girdikten sonra onu tekrar ele geçirmek zordur'³¹ görüşüne katılır. Tabii ki bu durum McDermott'u araştırmalarından alıkoymaz.

McDermott, kültürün temel öğreniminden analiz yöntemini ayırmanın iki tehlikesine dikkat çeker.³² Bunlardan ilki, analizin aynı terminolojiyi hem eleştiride hem de tas-

²⁶ *The Culture of Experience*, s. 205-215.

²⁷ *The American Angle of Vision- II*, s. 441.

²⁸ John Dewey, "The Need for Recovery of Philosophy" 1917, *The Middle Works of John Dewey*, 10. cilt ed. Jo Ann Boydson, (Carbondale:Southern Illinois U. P., 1985), s. 46.

²⁹ *The American Angle of Vision- II*, s. 453.

³⁰ William J. Gavin, "The Locality is the Only Universal: John J. McDermott On American Culture and Experience", s. 13.

³¹ William James, *A Pluralistic Universe*, ed. F. Burkhardt, 1977, Harvard, 131-132.

³² William J. Gavin, "The Locality is the Only Universal: John J. McDermott On American Culture and Experience", s. 13.

virde kullanarak öz yaşamının dilini yakalayamamasıdır. Analiz, ancak daha geniş kültürlerle ilişkiye girerek tecrit edilir. İkinci tehlike düşünce ve eylem arasında böylesi bir ayrımın tecrübenin yeniden yapılanmasını tehlikeye sokmasıdır. McDermott, *The American Angle of Vision- II* da Püritenlerden Dewey'e kadar düşünce ve eylem arasında bir arada görme çabalarının ortaya konulduğunu beyan eder.³³ McDermott, kişinin kendi tecrübesinin Amerikan tecrübesinde ilk örnek olarak kullanılmasına dikkat çekerek bu duruma tabiatta yansıyan güçlü bir delil getirir. Ona göre ikinci büyük tehlike oldukça açıktır; bağlam sorunu. O, bağlamın önemini bize tekrar hatırlatarak radikal anlamda bağlamın nasıl ve ne zaman değiştiğine dikkat çeker. McDermott, bize üç bağlam önerir; kır, şehir, global bağlam.

McDermott, ulusal kültür hakkında yapılacak genellemelerin bir kaçı dışında genelde noksan ve hatalı olacağını beyan eder. Ona göre algılayanın yargıları her ne kadar yaratıcı olsa da çoğu kez dardır. Bu durum, Amerika'nın karmaşık ve geniş kültürü için özellikle doğru bir yorumdur. Bununla beraber kültürler çoğunlukla bu genellemelerle yaşarlar zira bu genellemeler tarihin akışını yansıtan imajların oluşturduğu eklentilerdir. Bir çok durumda genellemelerin kaynağındaki olgu yetersiz olsa da genellenenin gücü tecrübe desteği sağlar. O, bu olgunun bir çok yazar tarafından farkına varıldığını ifade eder.³⁴

McDermott, ilk yerleşenlerin bağlamının kültürü anlamada önemli olduğunu ve bu bağlamın iki temel önemli yolda değiştiğini beyan eder. O, kır bağlamının bir çok metodolojik probleme rağmen şehirleştiğini ve global olduğunu iddia eder.³⁵ McDermott'a göre Amerika şehir insanı, tabiat tarafından ifsat (upset) edilmiştir. Şehir insanının bilincinin derinliklerinde doğa metaforları, beklentileri ve nostalji akıp gitmektedir. Çağdaş Amerika için bu durumun içerimi önemlidir. İlk bu içerim Amerikan hayatını karakterize eden dramatik ve zorunlu doğa çatışmalarını anlamayı zorunlu kılar. İkincisi, mevcut şehir bağlamımızın gücü ve sınırlarını teşhis etmede çoğu kez başarısız oluşumuzu gösterir. Zira bu bağlam tabiatın rolünü anlamayı gerektirir. McDermott'a göre Amerikan kültüründe doğanın temel anlamı, bu anlamın zaman anlayışı için önemi ve kurumsal dönüşümler için ilgili imkanları ortaya koyul(a)mamıştır. Eğer bu konulara yoğunlaşırsa mevcut şehir zorluklarını aşmada doğanın güçlü rolü hakkında bazı aydınlanmalara sahip olunabileceğini söyler.

McDermott, tabiatın anlamının felsefi boyutlarının Avrupa düşüncesinde derin köklere ve karmaşık anlamlara sahip olduğunu ancak Amerikan kültüründe bu geleneğin bir değeri olmadığını ifade eder.³⁶ Amerikan kültüründe tabiatın tecrübesinin vahşilik ile cennet arasında diyalektik bir gerilim ortaya koyar. Püritenlerin *odisus'u* bu an-

³³ *The American Angle of Vision- II*, s. 454.

³⁴ *The Culture of Experience*, s. 180.

³⁵ *The Culture of Experience*, s. 180.

³⁶ *The Culture of Experience*, s. 181.

lamda yol göstericidir. O, Püritenlerin o zamana kadar arazi (land) olarak tecrübe edilen tabiatı kültürel ve dinî hayatın³⁷ sembolik formüllendirmeleri için temel zemin olarak inşa ettiklerini ileri sürer. O, Puritan tecrübenin orijinal olduğunu ve bu hakkın kabul edilmesi gerektiğini düşünür.³⁸ McDermott'a göre bunlardan daha önemlisi arazi tecrübesinin demokratik etos için temel olduğunu ve bunun on dokuzuncu yüzyıla kadar sürdüğünü ifade eder. Ona göre bu topraklar, özgürlük için zorunlu olan insan enerjisinin yansiyıcı yönünün sezgisini ifade eder. Kısaca "bu toprakların metafizik gücü" kültürün oluşmasında ayırıcı karakterdedir.³⁹

McDermott, şehir imajının ve tecrübesinin çeşitli özelliklerini aktararak⁴⁰ kır mekanı ve zamanının şehir mekanı ve zamanından farklı olduğunu söyler. Ona göre şehir mekanı dikeydir yatay değildir, şehir mekanı boşlukta değil seçilen mekanda bulunur ve dikey mekan olarak şehir mekanı tek bir sitedeki çoğuldur. Aynı şekilde şehir zamanı ince, kır zamanı ise kaba zamandır.⁴¹ Şehir zamanı saatlidir. McDermott'a göre Amerikan insanı şehirli ve megapolitandır ve şehir onun yeni evidir. Şehir hayatı, imajların işleyişine ve sembollerin karmaşık dizgesine dayanır.⁴² Bu durumun ortaya çıkardığı her türlü suniliklerin anlamlarını araştırmamız, onları algılayışımız ve onlarla ilişkimizin yönünü gösterecektir.⁴³ Bu yüzden o, şehir yapısı ve şehir insanı arasındaki ilişkinin anlaşılmasını zenginleştirmenin zorunlu olduğunu, bu akışın sağlanması gerektiğini ileri sürer.⁴⁴

McDermott, şehir tecrübesinin California'da fiziki anlamda bittiğini, şehir tecrübesi olarak kendine döndüğünü ancak görünüm olarak California'nın Çin'i, Yeni Dünyayı, global bir dünyayı anons ettiğini beyan eder. McDermott bu bağlamda klasik felsefenin 21 yüzyıla veya global bağlama vasiyetinin ne olabileceğini ortaya koyar. Ona göre bu hediyeler: 1- İnsan durumunun olumlu ve acıklı olmayan karakteri olarak çoğulculuk, 2- Mahallilik 3- Her adımda uzanım ve ilişkilerin gerçekleşmesi, 4-Nihai anlamın olmadığı insanî durum için uzlaştırıcı veya iyileştirici imkanlarının mevcudiyetidir. Klasik Amerikan felsefesinde bu hediyeler çoğulculuk, mahallilik, hoşgörü, iyileştiricilik (meliorism), pragmatik epistemoloji ve etik, vasıtanın zorunluluğu ve nihai kurtuluş hakkında şüphe olarak takdim edilir.⁴⁵ McDermott, *Transiency and Amelioration*'da bunları 1- Çoğulculuk 2- Mahallilik, 3-İrtibatsızlık, 4- Geçicilik, 5- Yapısal olarak eskatolojisizlik olarak da ortaya koyar.⁴⁶

³⁷ *The Culture of Experience*, s. 182-184.

³⁸ *The Culture of Experience*, s. 182.

³⁹ *The Culture of Experience*, s. 184-186.

⁴⁰ *The Culture of Experience*, s. 192-199.

⁴¹ *The Culture of Experience*, s. 213.

⁴² *The Culture of Experience*, s. 214;223;199.

⁴³ *The Culture of Experience*, s. 217-218.

⁴⁴ *The Culture of Experience*, s. 199.

⁴⁵ *Streams of Experience*, s. 96.

⁴⁶ *Streams of Experience*, s. 73-74.

McDermott yeni (global) tecrübemizin daha karmaşık olacağını, en iyi stratejinin kozmik ufuklarımızı yeni düşüncelere açmak, bağlam değişmelerine dikkat etmek olacağını düşünür. McDermott, karmaşık meselelerin, sorunların ve krizlerin üstesinden gelinmesi konusunda daima Amerikan felsefesinin metinlerinin sınırları ötesine geçmeyi ve tecrübenin kaos haline geri dönmeyi dener.

McDermott'un bu noktadaki çabalarından ilki, kendisini pragmatist olarak isimlendirmemesidir. O, pragmatist terimini kendisi için kullanamayacağını zira kendisinin tecrübenin teşhisiyle (diagnosis) ilgilenen birisi olduğunu ifade ederek, Camus ile ilgili olduğu kadar Dewey ile ilgili olduğunu ifade eder. Ona göre Amerikan felsefesi "pragmatizm" terimiyle yanlış anlaşılmıştır. Oysa Amerikan felsefecileri, tecrübe filozofları yani tecrübe akışının teşhisçisi olarak anlaşılmalıdır. Zira onlar gözlerini dünyadaki hayatımızın sorunsal karakterine dikerler ve fikirlerde dolaşmaya girerler. McDermott'a göre Pragmatizm bir yöntemdir ve tek bir yöntemin sınırları içinde kalmaz. O, James'in, Royce'un, Dewey'in pragmatizminden bahsederek yöntemlerinin farklı oluşlarına dikkat çeker. Ancak o, tüm bu farklara rağmen her zaman "pragmatik netice" olduğunu ve bu neticenin daha sonraki dilsel ve kavramsal formüllendirmeleri olsa da nihai olarak tecrübeyle ilgili olduğunu ifade eder.⁴⁷ Burada o, James'in 'tecrübe gerisinde bir şekilde yöntem bırakır' düşüncesine katılır.

McDermott ikinci olarak ilişkilerin önemini vurgular. Bununla beraber o, bazen bu ilişkileri çeşitli yerlerde sorunsallaştırır. Bu yüzden "Life is in the Transitions"da James'in *yabancılaşma ilişkiye girmeyi yeteneksizleştirir* ifadesini tecrübemizde bazı detayların nasıl bozulduğunu "açlık, doyurma ve ifsat" ilişkileriyle tasvir ederek açıklar.⁴⁸ McDermott, James'in 'tecrübenin kenar ve saçaklarıyla geliştiği' görüşünü beyan ederek bir "uzvun kesilmesi ilişkisi ile bastırma ilişkisini" tecrübenin fakirleştirilmesi listesine ekler. Ona göre açlık ilişkisi burada "apriorinin yeniden bedenleşmesi" olarak tasvir edilir. Doyma ilişkisi, yeni tecrübelerini bir tabancanın tetiğini tutar gibi toplayan veya bir şeyler yiyen ama tat almayan bir insan kaderini tasvir eder. İfsat ilişkisi, tecrübeleri görsel amaçları dolayısıyla mahalli olarak fanatik olan kimseleri tasvir eder. Bastırma ilişkisi, Kafka'nın tasvir ettiği gibi babası tarafından gece eve kilitlenen kimseyi tasvir eder. Bu durumlarla McDermott, kendine tecrübedeki ilişkilerin devamlılığını gösteren bir kılavuz inşa eder. Başka bir yerde oluşan ontolojik olarak başıboş, ilintisiz karmaşık bir strateji, Peirce metafiziğini benimseyenleri dehşete düşürecek seviyede farklı olduğunu, bazen bu konularda Camus gibi düşündüğünü beyan eder.

McDermott'un üçüncü çabası, ilişkileri sorunsallaştırmak yerine onların mevcudiyet(ler)inin daima var olacağına güvenmesidir. Bu yüzden o, çeşitli yazılarında Amerikanın gelişme mitine dair inancında yaygın bir erozyon yaşıyor olsa da⁴⁹ "nektarın

⁴⁷ *Streams of Experience*, s. 105; 127-128.

⁴⁸ *The Culture of Experience*, s. 104-108.

⁴⁹ *Streams of Experience*, s. 64;67;87.

(özün) yolculukta olduğunu” bu noktada birinin James’ci “inanma iradesini” denemesi gerektiğini ileri sürer.⁵⁰ McDermott “nektarın yolculukta olduğuna” inanır ve buna inanmanın *canlı* bir tercih olduğunu okuyucusuna daima tavsiye eder.

McDermott, kendi yaşamlarımızı daimi keder, yani sonun bağlamında tecrübe etmemiz gerektiğini vurgular. O şöyle der:

Sonlunun tahribatından çekiyoruz bu gerçek insan durumundaki tüm gerçekleri bastıran ve inkar eden durumdur.⁵¹

Onun bu noktada çözümü umulmadık bir çözümdür. Çözüm, geçiciliğin ve yolculuğun kalitesini ortaya koymak ve artırmaktır. McDermott bu durumu şöyle açıklar:

Sonluluğumuzla karşılaşacağımızı reddetmek yerine senin ve benim ölümümüze dalmalıyız.⁵²

McDermott’a göre ironik olarak, ölümün kaçınılmaz haklı karakterini kabulünü reddedişimiz hayatı yaşamayı değerli kılabılır. McDermott, yolculuğun mücadelelerle süslendiğini ve bu yolculukta bizim için sadece çabalamanın var olduğunu, *diğerin* bizim işimiz olmadığını hatırlatır.

McDermott, düşüncenin ölümden ziyade yaşama merkezinde yüksel(til)mesini önerir. Ona göre başka türlü problemlerimizin çözümünde faydalı değildir. Sözelimi hayattaki her şey problem veya sorusal durumuna döndürülemez. Zira sorun ile dert arasında keskin bir ayırım vardır. İlki, uzlaşarak, uzağa atarak veya sorundaki zorluk zamanla aşınarak üstesinden gelinebilir bir durumdur. Oysa dert, farklıdır. Onun anlamı aklın bittiği bir durumdur. Böyle bir durumda her şey anlamını kaybeder. Bu noktada uğraşmak, mümkün ve manevi olarak yardım edici olsa da derdin hafiflemesine katkıda bulunamaz.

McDermott’a göre tüm bu çabaların sonucu, gerçekliğin tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuzdur. O, açıklamanın gök kubbesi olmadığını, başka bir yere gidemeyeceğimizi ve dolayısıyla tek evrenselliğin mahallilik (locality) olduğunu ileri sürer. Evrensel tekindedir ve *nektar* yolculuktadır. Kültür ve tecrübe arasında ‘tecrübenin tecrübesi’ ve ‘tecrübenin eklemi’ olarak ortaya konulan ilişki karmaşık ve zor ilişkidir. Her eklem, en azından potansiyel olarak bir sorundur. Amerika’nın Yeni dünyaya hediyesi, kültür tarafından yaşatılan tecrübenin niteliğinin yaratıcı bir gelecek ve yaşama kabiliyeti için uygun olduğunu kanıtlamaktır. Amerikan kültürü ona göre karmaşık, çoğulcu ve geçiş-

⁵⁰ *Streams of Experience*, s. 91.

⁵¹ *Streams of Experience*, s. 157;164.

⁵² *Streams of Experience*, s. 95.

li yapısıyla yeni zenginliklere yol açabilir. Bu görev, yeni tehlike ve zorluklara giriş olsa da denenmeye değerdir.

II

McDermott'un Amerikan felsefesi tarihini yorumu, yukarıda aktarmaya çalıştığımız tecrübe anlayışı ekseninde gelişir. O, bu konuyu çeşitli yazılarında ele alır. Norman S. Grabo *Streams of Experience*' in "Önsöz"ünde kitaptaki on beş makalenin sistematik görünmese de McDermott'un klasik Amerikan felsefesini/tecrübesini nasıl yorumladığını yansıtan bir düzende olduğunu ve okuyucuya doğru bir yön göstereceğini ileri sürer.⁵³ Grabo'ya göre McDermott bu yorumlarıyla geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan sağlam bir köprü kurmaya girişir. McDermott, *Streams of Experience*'in "Giriş"inde şimdiden, şimdi ile geçmişini değerlendirmenin yeni imkanlar ortaya koyacağını, geçmişini anlamının canlı bir boyut kazandıracağını ifade eder.⁵⁴

McDermott'a göre felsefe tarihi paradigmatik dönüşümler sahnesidir. O, Batı düşüncesi tarihinde paradigmatik dönüşümler oluşturan Plato, Augustine, Descartes, Kant, Marx, Nietzsche ve W. James'in dramatik öneme sahip olduğunu, bu düşünürlerin insan zihnine yeni durumlar tanıttığını ve yeni arayışların devam edeceğini, nihai sonuçların erişimimizin ötesinde olduğunu ifade eder. Ona göre kurtuluşu beklememeliyiz zira garanti edilmiş insan geleceği bir hayal ve yanılısamdır. Bu yüzden o, yorulmayan, eski problemlerinden vazgeçmeyen aksine yenilerini ilave eden, kültürel olarak ölümsüz olan felsefenin sorgulamasına,⁵⁵ alternatif getirmesine⁵⁶ veya hiç bir şeyden korkmayan tavırına sarılmanın en kutsal çaba olduğunu söyler.⁵⁷

McDermott, felsefe tarihi içinde Amerikan felsefenin/tecrübenin ana boyutlarını araştırır ve onlar hakkında yazılar yazar. Onun araştırdığı temel tecrübe, Amerikan felsefi geleneği McDermott için insan hayatındaki eylemleri yorumlayıcı bir mihenk taşıdır. Bu mihenk taşı ona göre hayatı anlamının, gelişmenin, ilerlemenin yoludur. McDermott, bir bütün olarak Amerikan felsefesi tarihiyle ilgilense de dikkatini ve yoğunluğunu klasik döneme verir. Zira o, klasik dönemde olağanüstü bir şey olduğuna inanır. Bu dönem çok renkli bir mozaiği temsil eder. Amerikan sahnesinde yansıyan bu görüşler, aralarında farklılıklar olsa da çoğu kez eleştirel fakat ayırt edici biçimde çoğulcu, iyileştirici ve dünyevîdir.⁵⁸ O, bu felsefeyi hem Amerikan kültürü olarak anlar hem de Amerikan felsefesinin zemini olarak yorumlar.

McDermott, Amerikan felsefe tarihine Pürüten tecrübesini derinden analiz ederek

⁵³ *Streams of Experience*, s. ix.

⁵⁴ *Streams of Experience*, s. xvi-xvii.

⁵⁵ Sokrates'in "Sorgulanmayan hayat yaşamaya değer." ifadesi.

⁵⁶ *The Letter of William James*, ed. Henry James, Boston, 1920, c I, s. 190. James'in "Felsefe daima alternatif görme alışkanlığıdır" ifadesi.

⁵⁷ *Streams of Experience*, s. 4.

⁵⁸ John E. Smith. *The Spirit of American Philosophy*, New York, 1963 de bu felsefenin özelliklerini genel olarak özetler. Bkz s.187-214.

başlar. O, Püriten doktrininin Puritan yaşantısını ortaya koyduğunu vurgular. Ona göre *Püriten doktrini*, onların olayları nasıl yorumladıklarını, uğraşlarıyla tecrübeleriyle nasıl meydan okuduklarını ve yeni dünyada varlıklarının ne anlama geldiğini içerir. McDermott, Püritenlerin yüreklerindeki araştırmaya derin ve özel ilgilerinin karşılaştıkları tecrübeleri nasıl yorumladıklarıyla ilgili bir yöntem oluşturduğunu ve bu yöntemin Amerikan ruhunda kalıcı tortu bıraktığını söyler. Sözelimi Püritenlerin arazi tecrübelerinin kültürel ve dini hayatın sembolik formüllendirmelerine derin katkıları bunun en belirgin örneğidir. Püritenlerin Amerika'yı Yeni Kudüs olarak kabul etmeleri, eğer Tanrı gelirse bu topraklara geleceğini ve kendisini tabiatın ritmi olarak göstereceğine inanmaları, Mormonların ülke hakkındaki beklentileri, arazinin dini yorumu McDermott'a göre geleneğin dini ve ahlaki zemin üzerinde şekillendiğini ortaya koyar. O, arazi tecrübesinin demokratik etos için temel teşkil ettiğini, Jefferson ile bu tecrübenin on dokuzuncu yüzyıl Amerikan politikasına derin bir nitelik kazandırdığını söyler.⁵⁹

McDermott, Amerikan felsefesi tarihinde B. Franklin'in ve arkadaşlarının yaşamlarında yeni keşifler gerçekleştirdiğini ve bu yaşamların felsefi olarak anlamlı yaşamlar olduğunu beyan eder. O, bu yaşamların her birinin Amerikan kültürünün pragmatik özünü; sonlu, geçişli, yumuşak huylu karakteri, sorunları tecrübe zemininde çözme isteklerini temsil ettiğini söyler.

McDermott, Amerikan felsefe geleneğini her hangi bir dar pragmatik anlamda anlamayı önermez. Ona göre, Amerikan felsefe tarihi, pragmatizm tarihi değildir ve doğrunun nasıl işleyeceği problemine indirgenemez. Bu geleneğin çözüm yöntemi sorunları en geniş yelpaze içinde ele almaktır. McDermott, sorunların dar ve indirgeyici yorumunun Amerikan felsefesinde olmadığını, aksine Avrupa düşüncesinde olduğunu ileri sürer. O, burada Avrupalı düşünürlerin uzun zaman Amerikan felsefesine tenezzül etmeyişi eleştirir. Ona göre bu durumun nedeni Amerikan entelektüellerinin eyleme aşırı önem vermeleri, Emerson'un uyarılarını dikkate almayı geçmiş hikmet yerine yeni hikmete önem vermeleridir. McDermott, Amerikan felsefesinin klasik öncesi dönemini araştıranların bilgi ve metodoloji problemleriyle uğraşmasının Amerikan düşünce ve toplumunun oluşmasında güçlü rol oynayan psikoloji, din, metafizik estetik ve eğitim gibi entellektüel meseleleri ihmal ettirdiğine dikkat çeker. Ona göre bu durum, Amerikan felsefesinin sadece pragmatizmle özdeşleştirilmesine sebep olmuştur. Oysa McDermott'a göre pragmatizm, bir felsefeden ziyade bir yöntemdir. Pragmatizm, her yönüyle felsefi bir sisteme niyetlenmemiş, sadece temsilcilerinin iddialarını açıklamada bir yol olarak tasarlanmıştır. Bu yüzden o, kendisini pragmatist olarak adlandırmaz ama çalışmaları son derece pragmatiktir.⁶⁰

J. Campbell, McDermott'un Amerikan felsefe tarihine dair yazılarında iki metodo-

⁵⁹ *The Culture of Experience*, s. 184

⁶⁰ James Campbell, *The Pragmatic Scholar: McDermott On The History of American Philosophy*, s. 3.

lojinin hemen göze çarpacağını söyler. Bunlardan ilki, metinsel geleneğin sunulması ve açıklanması daha sonra bu fikir ve perspektiflerin çağdaş Amerikan yaşamına uygulamasıdır. McDermott amacının, Amerikan felsefe geleneğini korumaktan çok çağımızın önemli problemleriyle yüzleştirmek, tarihi vasıtaları çoğaltarak günümüz durumlarını anlamada ve çözmeye yardımcı olmalarını sağlamak olduğunu beyan eder.⁶¹

Campbell'e göre McDermott'un Amerikan felsefe tarihini serimlemesinden çıkarılacak ikinci metodolojik vurgusu, bu felsefenin sadece fikirlerin hikayesi olmadığı aynı zamanda insanların bilmesi gereken hikayesi olduğudur.⁶² O, yazılarıyla bibliyografik çalışmaların önemini göstermiştir. McDermott'a göre her büyük düşünürün, hayatı ve çalışmaları arasında tutarlı ve kronolojik aktarımlar yapılmalıdır. Zira bibliyografik düşüncelerde, hayattaki dramatik merkezlerin önemi büyüktür. Düşünürlerin hayatlarında oynadıkları rolle, eserleri arasında büyük ilişki(ler) vardır. Sözgelimi James'in yaşadığı krizler James'i anlamada, Dewey'in annesinin kurtuluş doktrini reddetmesi onun dinî ve sosyal hayata bakışıyla derinden alakalıdır.

McDermott'a göre hayattaki dramatik merkezlerin keşfi, varoluşun imkanlarına, anlamına sağlam bir zemin sağlar. O, güneşin dün diğerlerinin üzerine doğup, ışıldadığı gibi bugün de bizim üzerimize doğup, ışıldayacağını ve eğer içimizdeki potansiyelleri bilirsek, kendi tecrübemizdeki sembollerle problemlerin üstesinden gelebileceğimizi söyler. McDermott, bu düşünceler ışığında Amerikan felsefesi tarihinin en önemli şahsiyetleri Emerson, Royce, James ve Dewey'in düşüncelerine şimdinin penceresinden yorumlamağa girişir.

III

McDermott, yazılarında Ralph Waldo Emerson'un (1803-1882) düşüncelerinin önemini ve etkilerinin çeşitli çalışmalar olmasına rağmen yeterince anlamadığını ileri sürer.⁶³ Ona göre Emerson ile ilgili çalışmalar Amerikan tecrübesinin pratik veçhelerinin araştırılmasında temel temaları oluşturur. Bu yüzden o, Emerson devrimini ve mirasını araştırmanın tecrübenin anlaşılmasına sağlam bir zemin sağlayacağına inanır. Zira Emerson'un düşünceleri kendisinden sonraki bir çok filozof üzerinde kalıcı etkiler oluşturmuştur.

McDermott, Emerson'un hayat ve çalışmalarının ana temasının *imkan* olduğunu söyler. Ona göre bu imkan, iki kaynaktan beslenir. Bunlardan ilki, tabiatın sembolik zenginlikleriyle ilgili olduğunda ferdin ruhundaki gizli kuvvetlere olağanüstü güven. İkinci ise Amerikan tecrübesinin tarihinin yeni ve yaratıcı manevi enerji kaynağı olabileceğine inancı.⁶⁴ Onun mesajı, açıktır. Durumumuzun açıklığını kendi tecrübemizin imkanlarındaki sembollere aktarmalıyız. İmkanın bu durumu, varoluşun anlamının şahsî keşfi

⁶¹ *The Culture of Experience*, s. 100; *Streams of Experience*, s. 229.

⁶² *The Pragmatic Scholar: McDermott On The History of American Philosophy*, s. 4.

⁶³ *Streams of Experience*, s. 29.

⁶⁴ *Streams of Experience*, s. 30/79

için felsefi bir zemin sağlar. Emerson, kendimizi sonsuz mesaja açtığımızda bile sıradan tecrübenin ortaya çıktığını ve eğer içimizdeki potansiyelleri bilirsek, harici bir kurtuluş gereksinim duymayacağımızı söyler.

McDermott, Emerson'un hayatının yukarıdaki düşüncelere ışık tutacak yansımalarına sahip olduğunu ileri sürer. Emerson, ataları Protestan rahip olan bir ailede doğar. 1829' da Harvard'dan mezun oldu ve aynı yıl Boston'da Second Unitarian Kilisesinde papazlık görevini kabul eder. 1832'den sonra bu görevden ayrılarak konferanslar ve yazılar yazmak amacıyla çeşitli seyahatlerde bulunur. Yazıları ve konferansları ile Yeni İngiltere Aşkincılığının (Trancendentalism) lideri olur. Emerson'un hayatı tarihsel olarak bu şekilde sunulsa da McDermott'a göre onun hayatı, erken ölümler ve hastalıklar ile evindeki yangının sebep olduğu tahribat arasında akıp gitmiştir. Emerson, sekiz yaşında iken babasını, evlendikten iki yıl sonra hanımını, beş yaşında oğlu Waldo'yu kaybetmiştir. Hayatındaki diğer şahsi trajediler Emerson'un optimist olmasını engellemiştir. Bu yüzden Emerson'un yazıları durumumuzun en zengin mümkün çeşitlerine, özellikle de kötülük sorunumuza karşı bir çaba olarak okunabilir.

McDermott, Emerson'un reflektif şahsın gelişmesinde üç ana etkiden; tabiat, tarih, eylem veya tecrübeden⁶⁵ bahsettiğini söyler. Emerson, aktif hayatın üzerinde düşünse- lin geleneksel üstünlüğünü kabul etmez. O, eylemin aslı, eylemsiz insanın eksik olacağını, düşüncenin de olgunlaşmayacağını ileri sürer. Emerson'a göre yaşam, toplam bir eylemdir oysa düşünce, kısmî eylemdir.⁶⁶ Bu yüzden o, Amerikan insanına kainatla orijinal bir ilişki içinde olmaya teşvik etmiştir.

McDermott, Emerson'un genelleştirilmiş araştırma yaklaşımının, James, Dewey ve Royce'da açıkça görüldüğünü, onun James ve Dewey'in felsefelerinin merkezinde olan "radikal tecrübecilik" doktrinini öngördüğünü ifade eder. Ancak o, Emerson'un ilişkiler yorumunun James ve Dewey'inkinden farklı olduğunu da belirtir. Emerson, ilişkilerin eşyalar üzerindeki birincil önemini olumlar. Dahası, onun metaforları toplam ve nihaiden çok daimiliğin diline bağlanır. Nihayetinde Emerson, Kant ile başlayan James ve Dewey'de tekrar edilen modern faraziyeyi, yani bilinen bir şekilde bilenin fonksiyondur görüşünü paylaşır.

Emerson, tabiatın tecrübede mevcut zengin sembolleri ortaya koyarak yeni imkanlara yol alacağımızı söyler. Ona göre bu ilişki açık tabiat ile aktif ruhlar arasında olabilir. Ashında her yeni ilişki, yeni bir dünyadır. Sözcüklerin yapımı, yeni dünyaların yapımıdır. İlişkilerin kuvvetlendirilmesi sözcükleri daha fazla tanımlar. Onlar ise tecrübe ettiğimiz dünyanın ürünleridir. Emerson'a göre dünya, semboliktir ve hayatın sembolik karakterini öğrenene kadar hiç bir şey öğrenemeyiz. Konuşmanın tüm kısımları metaforlardır. Bu görüşün paralelinde tabiatın tümü, insan zihninin bir metaforudur. McDermott,

⁶⁵ *Streams of Experience*, s. 30;79

⁶⁶ *Streams of Experience*, s. 32.

Emersoncu projeyi tabiatın ham verileri ile insan tasavvurunun sembolik formüllendirmeleri arasındaki diyalektiğe odaklanmış olarak okursak, Emerson'un yaygın yorumunun klasik amerikan filozofları ile doğrudan bir ilişki görebileceğimizi ileri sürer.⁶⁷ McDermott, her Amerikan filozofunun bu diyalektiği farklı bağlamlarda ama benzer şekilde ortaya koyduğunu ifade ederek, bunun örneklerini Peirce, Dewey, Royce ve W. James'in düşüncelerinde gösterir.

Bunların yanı sıra McDermott, Emerson'un kozmopolit dini öğrenimi ve demokratik mizacının Amerikan felsefesinin klasik öncesi dönemi açısından önemini vurgular. Tek bir cümleyle McDermott'un Emerson'u açıklık ve demokratik mesajın ilham ettiği felsefi ihtilalinin dramatik bir görünümüdür.

IV

McDermott, Josiah Royce'un (1855-1916) edebî, coğrafik, popüler ve teknik felsefi makaleler, teolojik araştırmalar, mantık ve matematikteki formal yazılar ve romanları ile yaratıcı çalışmalar ortaya koyduğunu ve bu çalışmalarda üslubunun son derece farklı ve sıra dışı olduğunu ifade eder. Ona göre Royce'un felsefi çalışması Amerikan felsefesinin değerlendirilmesinde hem büyük öneme hem de minnettarlığa sahiptir. McDermott, Royce'un çalışmalarında 'yabancı' veya 'germenci (teotonic)' bir şeyler olduğu iddiasını reddeder. Ona göre Royce, Avrupa romantizmine özellikle Alman idealizmine bağlanırken Amerikan tecrübesi tarafından derin ve açık bir şekilde etkilenmiştir.⁶⁸ McDermott, Royce'un felsefesini, birbirine zıt görünen fikir dalgalarının üstesinden gelmek olarak tasvir eder.

McDermott, alışıldık şekilde bu düşüncelerin arkasında yatan şahsi detaylara dalar. O, Royce'un hayatının felsefesinin anlaşılmasında bir anahtar olacağını ancak Royce'un şahsi detaylar konusunda ketum olduğunu beyan eder. Royce, California'ya ilk yerleşen evangelist bir ailede tek erkek çocuk olarak doğdu ve yetişti.⁶⁹ Avrupa-Amerika entellektüel hayatının en meşhur okullarında eğitim gördü. Bu okullar, California, Leipzig, Göttingen ve Johns Hopkins Üniversiteleri idi. Mezun olduktan sonra Berkeley Üniversitesine döndü. 1876'da W. James ile tanıştı daha sonra James'in etkisiyle 1882'de Harvard'da görev aldı ve burada otuz yılı aşkın felsefe öğretti.⁷⁰ Akademik başarısına karşın, Cambridge'deki günlerinde önemsemezlikle karşılaştı. McDermott'un deyişiyle, bu derin manevi bir dışlanma idi. Aslında bu duygu Royce'un derdinin avukatıdır. McDermott, Royce'un zihni derdini ve çocuklarının bazılarının trajik yaşamlarını bile gizlediğinden bahseder.⁷¹ Bu talihsizliğe, hissiz bir evlilik, keskin zihni problem-

⁶⁷ *Streams of Experience*, s. 34.

⁶⁸ *The Basic Writings of Josiah Royce*, ed. McDermott, Chicago, 1969, s. 41

⁶⁹ Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, 1995 "Introduction to the New Edition", by J. McDermott, s. ix.

⁷⁰ Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, "Introduction to the New Edition", by J. McDermott, s. xi.

⁷¹ *The Basic Writings of Josiah Royce*, s. xv.

ler, depresyon ve oğlu Christopher'un hastalığı, ekonomik problemler dahil olmuştur. McDermott, Royce'un şahsi meselelerini diğerlerinin meselesi gibi gördüğünü ve Royce'un tüm bu katlanılan şeylerin bir anlamı olduğuna inandığını ifade eder. O, Royce'un olağanüstü başarılarını içsel kuvveti ve yaşama azmine bağlar ve bu çabaların Royce'un topluma şükranı olduğunu beyan eder.

McDermott, Royce'un felsefesini uygun olmayan parçaların daha geniş bir sistemde anlamını bulduğu incelikli bir idealizm olarak tanımlar. Royce'a göre tek fikirler, sonsuz bir sitemin parçası olarak anlaşılmadıkça parça olarak kalırlar. Royce tek tek fikirlerin dahi bütünü bir parçası olduğunu, bu şekilde yorumlanmadıkça zihnin hata yapacağını söyler. Hata, bazı objeleri tanıtmaya niyetlenen düşünce ve yargılardır. Royce, hatayı Doğru'nun dikişsiz elbisesinin bir parçası olan heykel gövdesi olarak görür. Ona göre tecrübî sunîlik olarak bir parça, hatanın varlığı birisi tarafından -bir yerde ve bir şekilde- sadece tüm imkanların bilindiği toplam ürün ortaya çıkınca bilinir.

McDermott'a göre Royce'un tüm sisteminin pratik yolu veya uygulaması ahlak ve din felsefesinde ortaya çıkar. Sözelimi hata sorunu gibi kötülük meselesinin de aynı yolla düşünülebileceğini ileri sürer. Royce'un varoluşun özü problemi, hata ve kötülüğün bazı felsefî çözümleri bulunarak tedavi edilmesine dayanır. Royce'a göre kısmi kötülüğün varlığı Mutlak İyinin varlığına delil olabilir. O, *The Problem of Job*'da ahlaki kötülük eyleminin, iyi irademizle onun üstesinden geleceğimiz bir işaret olarak kabul eder. McDermott, Royce'un idealistik çözümünün nihai olarak başarılı olacağına inanmaz. Zira Royce, zorlukların gerektirdiği zihni bağlamları tecrübî yenilenmeler olarak görür.

Campbell, McDermott'un Royce'un ilk dönem felsefi çalışmaları ile sosyal felsefeye dönüşüne önem vermediğini yazar.⁷² McDermott, Royce'un çalışmalarının hayatının sonlarına doğru sosyal felsefeye dönüştüğünü, bu felsefenin toplumu geliştirmede isteklilik, hoşgörü ve nasihatlarla örüldüğünü yazar. Royce, *The Problem of Christianity*'de Hıristiyanlığın sembol ve geleneksel fikirlerini kendi sistemi ışığında tekrar yorumlar. McDermott'a göre o, Peirce'ün üçlü işaretler doktrinini yorum yöntemine dönüştürür. Bu kitapta Royce, Mutlak İdealizmin diline sadakat gösterir ve 'süreç halindeki' toplumdan çok Mutlak hakkında konuşur. Royce, insanların birbiri arasındaki çatışmaları uzlaştırarak ve bunları yorumlayarak büyük toplumları oluşturabileceklerini söyler. Royce bunun formülünü *The Philosophy of Loyalty* 'de verir. Royce, böylesi bir topluma sahip olmanın toplumun hedeflerine sadakat gösterirsek mümkün olabileceğini söyler. Royce'a göre sadakat, günlük hayatımızda ve en derin ihtiyaç ve özlemlerimizi destekleyen çabalarındaki en önemli erdemdir. Tabii ki çok azımız topluma bu sadakati gösterebiliriz. Royce, özel acılarımız bizi toplumdan soyutlamaya götürse de sosyal yerimizin ince anlamının bizi sabit sözlüklere yönelteceğini söyler.

⁷² The Pragmatic Scholar: McDermott On The History of American Philosophy, s. 6.

Royce'a göre büyük ve sevilen bir toplum inşa etmenin önündeki en büyük engel, birbirinden ayrı fertlerin varoluşudur. Sadakatsiz ve ilgisiz şahıs, toplumun bozulmasına isteyen politik, sosyal ve dini ideolojilerin aradığı saf alettir. Birbirinden ayrı insanların sadakati bedavacılık illeti kayb olduğunda biter ve bu noktada özgürlük ve sadakatlerimize saldırı başlar. Sadakat ne zaman büyük bir topluma dönüşürse o zaman sorunlarımızı çözücü olur.

McDermott, Royce'u takip ederken iki zorlukla karşılaştığımızı belirtir. Bir tarafta, ferdi özgürlüğünü bahane ederek toplumun çekim gücüne direnen insanların yükün paylaşılmasına katılmayışı meselesi. McDermott'a göre topluma bağlılık ile şahsi otonomi arasında hiç bitmeyen derin ve stresli çatışma vardır. Diğer tarafta, ileriye/geleceği bilmedeki zorluğumuz. McDermott, bu durumu tuzağa düşmeden yağmacıyı bilmenin mümkün olmadığı örneğiyle açıklar. Bununla beraber McDermott, her iki zorluğun aslında Royce'un problemlerinden çok bizim problemlerimiz olduğunu söyleyerek, sadakatin her şeye rağmen insan problemlerinin üstesinden gelmede başlangıç noktası olduğunu beyan eder.

V

McDermott, William James'i zamanının en polemikli ve en önemli problemleriyle uğraşan yeni ufuklar açan (seminal) bir filozof olarak nitelendirir. Ona göre James, bir bütün olarak okunduğunda 'zamansız bir yazardır'.⁷³ James, tarihi ve sosyolojik bağlam göz ardı edilirse, tek bir nesil ve özel bir felsefi harekete bağlanamaz. McDermott, Whitehead'in James'i felsefe tarihinin en büyük dört filozofundan –Platon, Aristoteles, Leibniz ve James- biri olarak nitelendirmesini ciddiye alır.⁷⁴ McDermott'a göre Amerikan felsefesinin altın çağı, James'siz anlaşılabilir. Bu yüzden o, James hakkında yapılacak çalışmaların hem o çağın hem de günümüzün problemlerinin anlaşılmasına büyük katkılar yapacağına inanır. Campbell, McDermott'un James'i yeniden keşfetme çabaları ile artık James'in ihmal edilmeyeceğini ileri sürer.⁷⁵

McDermott'a göre James'in düşüncesi yirminci yüzyıl düşünce ve değerlerine bir giriştir. James'in radikal tecrübecilik anlayışının içerimi olarak ilişkiler doktrini, çoğulculuk, pragmatik bağlamsıcılık, geçicilik ve ahlak zaferi için savaş önerisi onun potansiyel katkılarıdır.⁷⁶ Bir başka deyişle modern fizik, psiko analiz ve derinlik psikolojisi, modern sanat ve ilişkiye verdiği önem ile yirminci yüzyıl düşünce ve değerlerine girişi

⁷³ *The Writings of William James*, ed. McDermott, Chicago. 1977. s. xv.

⁷⁴ *The Writings of William James*, s. xxii.

⁷⁵ 1930'lardan sonra Pragmatik hareket bir çok nedenle gözden düşmüş, bir kaç filozof dışında bu gelenek sürdürülememiştir. 1960' lardan sonra Pragmatizmin ana temsilcileri başta olmak üzere Amerikan Felsefe tarihi üzerine çalışmalar yoğunlaşmaya başlamış, bu filozoflarla ilgili Araştırma Enstitüleri kurulmuş, eserleri yeniden edit edilmiş ve bu filozoflara dair yapılacak çalışmalar desteklenmiştir. Bu çabaların bugün de artarak sürdüğünü görmekteyiz. (C. Türer); *The Pragmatic Scholar: McDermott On The History of American Philosophy*, s. 7.

⁷⁶ *Streams of Experience*, s. 108.

sağlar. McDermott'a göre daha da önemlisi James, bir süreç felsefecisidir; sonuç ve ürünlerden daha çok akış ve yolculuğu onaylayan bir düşünceyi temsil eder. Bu yolculukta James, insan tecrübesinin üç büyük ana noktasını belirlemiştir; öz-bilinç, ulusal kültür ve kozmik yapı.

McDermott, James ailesinin⁷⁷ analiz edilen birkaç aileden biri olduğuna işaret ederek James ailesinin hala cazibesini ve gizemini sürdürdüğünü beyan eder.⁷⁸ McDermott bir çok sebepten dolayı James ailesini anlamanın James'in hayatı ve eserlerini anlamada çok önemli olduğunu beyan eder. O, sözgelimi babasının Swedenborg doktrininin James'in din anlayışının oluşmasında etkili olduğunu yazar. Yine o, James'in zayıf bünyesinin sınırlarının zayıflığına ve kuruntulara sebep olduğunu, dolayısıyla sayısız semptomlar geçirdiğini ifade eder. Ona göre James'in hayatı bazen dengesizlikler, rahatsızlıklar, olağanüstü azim ve zaferlerle doludur. McDermott, onun kriz yazılarına vurgu yaparak, 1868-1870 yılları arasındaki yazılarının yeni *Prometescu* bir tablo çizdiğini vurgular.⁷⁹

McDermott, James'in felsefi girişiminin yeni ile başladığını,⁸⁰ eğer bu görüşleri biri anlarsa hiçbir şeyin artık eskisi gibi görünmeyeceğini söyler. Ona göre James'in 'farklılığın olmadığı herhangi bir yerin başka bir yerde fark ortaya çıkarmayacağı' görüşü doğruluk konusunda Kopernik devriminin taşıdığı anlama benzer. Bu anlayış tecrübemizin insan hayatının önemli ve yaratıcı görünüşleri taşıdığını ve düşüncenin açık uçlu yapısının geleneksel felsefeye skandal olacak yeni bir çığır açarak, bize verimli ve makul bir varış yeri kazandırdığını ortaya koyar. McDermott, James'in 'varoluşumuz, toplam anlamın olmadığı, zihnilğin ve bilginin son bulmadığı daimi tecrübeyi mümkün kılar' ifadesiyle gerçekliğin insan zihnine nihai ve tam olarak verilmediğine vurgu yapar. McDermott'a göre bu görüşün anlamı gerçekliğin durgun ve tamamlanmış olmadığı, aksine evrimsel, gelişmeci ve süreçsel olduğudur. Bu durum ise insan araştırma ve çabalarını değerli kılar. McDermott, James'e göre insan zihni ve gerçekliğin, insan tasavvurunun "güçleri" ile insan eyleminin "enerjileri" ile anlamın kaynağını oluşturmak için ilişkiye girdiğini ve bu şekilde ortaya konan anlamın, hiç bir zaman tamamlanmaz olduğu görüşünü aktarır. James'e göre "gerçekliğin en önemli mahiyeti" güçlerimize uygun olması ve bu yüzden de tam olarak açıklanamaz olmasıdır."

McDermott'a göre James'teki bu 'sonu gelmeyen çoğulculuk' iki yönlüdür. Bir

⁷⁷ W. James'in ailesindeki hemen hemen her kişi önemli şahsiyetlerdir. Babası Henry James, zamanın önemli bir teologu, kardeşi Henry James Amerikanın sıra dışı, en seçkin yazarlarından biri oluşu, diğer erkek kardeşleri Garth ve Robertson James'in çeşitli meziyetleri ve kız kardeşi Alice'in sanatçı özelliği bu aileyi seçkin ve önemli kılmaktadır.

⁷⁸ *The Writings of William James*, ed. McDermott, Chicago. 1977. s. xxiv-xxv. (R. W. B. Lewis. The Jameses; *A Family Narrative*, New York. 19991 ve Linda Simon, *Genuine Reality; A Life of William James*, New York 1998 eserleri James ailesini tanımak için en faydalı eserlerdir.)

⁷⁹ *Streams of Experience*, s. 44-56.

⁸⁰ James'in *Pragmatism* adlı kitabını şu başlığı taşıyor: 'Bazı eski düşünme tarzları için yeni bir ad.'

yanda kendi tarihini ihlal eden çokluk olarak tabiat, diğer tarafta 'her insan perspektifinin' diğer perspektiflerle uyusacak yapıda olmayışı. Dahası, bu çoğulculuk, geçici, bir kereliği temsil etmez. McDermott, James'in çoğulculuğu, bizi teolojik, bilimsel ve ideolojik karmaşadan kurtaracak, açıklığı bulacağımız geçici sapma veya oyun olmadığını aksine çoğulculuğun, sadece insanın değil aynı zamanda gerçekliğin karşı çıkılmaz evrimci ve gelişmeci karakteri olduğunu yazar.⁸¹ Ona göre James'in çoğulculuğu, çağdaş dünya sahnesinin şahsı, sosyal, politik ve ulusal politikaları için temel standarttır.

McDermott'a göre James çoğulculuğunun zemini, bilginin son olmadığı eskatolojisine ve tecrübe akışını olumlayan, toplam açıklama ilkesi olmayan zihnilige dayanır. Ona göre James'in 'bilinç irmağı' teorisi eylem ve düşünce arasını kapatmada seçkin bir çabayı temsil eder.⁸²

McDermott, James'in siniklik ve agnostisizmden din, bilim, ahlak ve psikolojik alanlarında kaçındığını ifade eder. Zira James bu alanlardaki problemleri varoluşsal kabul eder. James, sözgelimi inanç konusunda insanın iki seçeneğin –inanma ya da inanamamanın- dışına çıkamayacağını, meseleleri teorik kabul ederek agnostik duruşla problemlerden kaçamayacağını beyan eder. Ona göre James'in tüm çabası, hayatın anlamı ve değeri konusunda derin bir bilinç uyandırmak ve insanları bu doğrultuda çabalara sevk etmektir. Bu yüzden McDermott, James'in bir iyimserci olmadığını dikkat çeker. Çünkü James imanı, kesin olduğumuz bir şey hakkındaki inanç olarak değil aksine enerji, sondaj, risk olarak görür. Hayat, bağlam, az ya da çok, zengin veya fakir olarak ortaya çıkan uğraşlar serisidir.

McDermott, James'in zamanındaki monizm, düalizm, panpisişizm, fenomenalizm, tecrübecilik ve idealizm olarak listelediği görüşleri felsefi perspektifte genel bir görüş olarak geliştirmeye giriştiğini yazar. James'in geliştirdiği yeni felsefesi "radikal tecrübeciliktir". Tecrübe, James'in felsefesinde tek ve en önemli ilgidir. James'e göre insan yaşamını inşa etmede tecrübeye güvenmeliyiz, zira yeterince dikkat gösterirsek tecrübenin pedagojik mahiyetini görebiliriz.⁸³ James'in vurguladığı tecrübenin pedagojik mahiyeti, McDermott'un düşüncelerini oluşturan ana unsurlardan biridir. McDermott, James'in ilişkilerin statüsü olarak tanıttığı, radikal tecrübeciliğin pragmatizm ile asli ilişkide olduğunu, birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini söyler. Ona göre ilişkisel özden bakılınca pragmatizm radikal tecrübeciliğin yöntemsel uygulaması olarak anlaşılabilir.⁸⁴

McDermott, James'in temel dünya görüşünü anlamak için James'ten uzunca bir alıntı yapar:

İnsan tecrübesi, geniş oranda gerçekliğin eylemler içinde aktığının farkındadır. Bu akış, sürece dönen, bitirilmemiş, henüz tamamlanmış yapı ve alakalı yenilikleri kıran bir

⁸¹ *Streams of Experience*, s. 112.

⁸² *Streams of Experience*, s. 111.

⁸³ *Streams of Experience*, s. 109.

⁸⁴ *The Culture of Experience*, s.102.

mahiyettedir. Yaşantımızın çoğunu çok az kısmı kavramsal sistem veya alışkanlıkları açıklanan tanıdık tecrübe alanlarına odaklanmış olarak yaşarız. İdeal olarak bu odak, tecrübenin saçaklarına ulaşıncaya kadar çoğu zaman müphem ve eklem olarak fakat daima ve derin anlamlar içinde ilerler. Dini tecrübe, sıradan olmayan fiziki tecrübe, estetik tecrübe, uyuşturucu tecrübesi, Yogadaki psiko fizyolojik durumlar ve nörotik ve psikotik tecrübeler, potansiyel olarak tecrübenin saçaklarındaki zenginliklerdir.⁸⁵

McDermott'a göre James, bu düşüncelerle tecrübemizin içeriklerine yönelmemizin yeni tecrübe ve yeni ilişkiler için zemin sağlayacağına inandığını beyan eder. Zira radikal tecrübecilik, daimi ve tecrübe edilen ilişkilerin daha geniş bir zeminini içerir.

McDermott, James'in felsefesinin ana temaları, çoğulculuk, şansçılık (tychism), geçicilik, radikal tecrübecilik, pragmatizm, sonuççu etik ve ahlak savaşıncılığına bir sistem kazandırmaya çalışır.⁸⁶ Fakat ona göre bu konular arasında akış/süreklilik o kadar güçlüdür ki başlıklar önemli değildir. McDermott'un ısrarla tekrarladığı nokta *Pragmatism* 'in yazarının dar bir sunumundan daha fazla olduğudur. McDermott'a göre James'ten pragmatist olarak bahsetmek veya öyle olduğunu söylemek *yetersizdir*. O, kendi türünde, kendine has, kendi şahsi niteliklerini felsefeye veren ve tamamen yeni bir bağlamda konuşan bir filozoftur.

Campbell, McDermott'un James'i hayli önemsemesine rağmen bazen fikirlerini hem temel olarak hem de geniş çerçeveden eleştirdiğini ifade eder. Sözgelimi McDermott, Ralph Barton Perry'nin James'in ciddi çalışmalar yapmadığı yolundaki bazı iddialarını reddederken diğer filozofların düşüncelerinin James'ci yeniden yapılandırmasını eleştirmede tereddüt etmez. McDermott, James'in çok önemli felsefi münakaşalarda, kahramanın karşıdakinin durumunu tümüyle zikretmemesi gibi James'in de diğer filozofların düşüncelerini bağlamlarından kopararak okuduğunu ve değerlendirdiğini söyler. Ona göre bu basitleştirilmiş sunumların James'in felsefe tarihine dair bilgisinin ana hatları gösterdiğini iddia eder. Bu zayıflığın bir örneğini olarak Kant'ı insafsızca eleştirmesidir. McDermott'un diğer eleştirisi onun Emerson'u diğer yazarlardan daha çok içten ve yardımsever bulduğunu söylese de onun mirasını sistematik olarak anlamadığıdır.⁸⁷

McDermott bunlara ilaveten James'in sosyal felsefenin sınırlarını ciddi bir şekilde eleştirir. Sözgelimi o, James'in ferdin imkanlarının farkında iken bu imkanların diğerlerinin yaşamlarındaki güçlüklerle kapalı olduğuna dikkat çeker. Ona göre James ben merkezli olmak noktasında içtendir fakat sosyal eşitsizliklerden habersizdir. James, şahsi ha-

⁸⁵ *The Culture of Experience*, s.106-107.

⁸⁶ James felsefesine yapılan bazı eleştiriler, felsefesinin dağınık ve sistemsiz olduğu konusundadır. McDermott başta olmak üzere bir çok yazar bunun doğru olmadığını ortaya koyarlar. Bu konuda en iddialı çalışmaları ortaya koyan Ellen Cappy Suckiel'dir. Suckiel'in *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame, 1982 ve *The Heaven's Champion, William James's Philosophy of Religion*, Notre Dame, 1998 adlı eserleri (tarafımızdan her iki eser tercüme edilmiş, yayın aşamasındadır) James'in sistematikliği konusunda meydan okur.

⁸⁷ *The Pragmatic Scholar: McDermott On The History of American Philosophy*, s. 11.

yatın hususi boyutlarına önem verirken eylemlerimizde sosyal matrislerin öneminin farkında değildir. McDermott, James'in sosyal meseleler konusunda –sivil savaş, San Francisco depremi, Amerika'daki kölelik problemini sona erdirilmesi konularıyla- ilgisiz kaldığını beyan eder.

Tüm bunlara rağmen McDermott, James'in tanım ve formüllerle yaşanan bir hayat yerine ve saçaklarıyla gelişen, yeni, konuşulmayan, sadece onu konuşanın bildiği gizli bir hayat mesajının savunulması gerektiğini ileri sürer.

VI

McDermott, yazılarında ısrarla John Dewey'in (1859-1952) Amerika'nın en önemli düşünürü olduğunu yazar. Ona göre James, Avrupa özelliklerini taşıırken Amerika'yı bir toplum olarak anlayan Dewey'in tamamen Amerikan olduğuna dikkat çeker.⁸⁸ Ona göre bu özelliklerle Dewey, insanın odisus krizine, günlük olaylara karşı teknik düşüncesi ve temel felsefi spekülasyonu ile diğer düşünürlerden daha önceliklidir. Dewey, McDermott'a göre Emerson'u dilini ve özelliğini en iyi anlayan klasik Amerikan filozofudur. Bunun sebebi tıpkı Emerson gibi Dewey'in de işçi bir ailede doğup, büyümesidir.⁸⁹ Campbell'e göre McDermott'un Dewey'i Emersoncu olarak takdim etmesi, Amerikan felsefesinin genel, Dewey'in felsefesinin özel olduğu meselesine tekrar gündeme getirmektir.⁹⁰

Dewey, Vermont Üniversitesi'ni bitirdikten sonra bir kaç yıl Lisede felsefe öğretir. 1884'de John Hopkins Üniversitesinde doktorasını alır. Michigan ve Chicago Üniversitelerinde görev yapar. 1910 yılından sonra aralarında Türkiye olmak üzere çeşitli ülkelerde felsefesi ve eğitim anlayışı üzerine konferanslar verir. McDermott, trajediler ve uğraşların anlamı konusunda diğer filozoflar gibi Dewey'de naif bir tutumda olmadığını ifade eder. Zira onun durumu diğer filozoflardan farklı değildir. İki çocuğunun erken yaşta ölümleri, Chicago'dan ayrılmak zorunda oluşları ve karısının şahsi problemleri bu zorluklara işaret etmektedir. McDermott, Dewey'in inatçı mizaca sahip oluşunun ve meseleleri doğrudan konuşmasının bizim açımızdan hem iyi hem de kötü oluşundan bahseder. Bu durum anlamlı yaşamlar yaratma arayışında Dewey'in dengesini keşfetmeyi zorlaştırır. Sözgelimi Dewey ne iyimserci ne kötümsercidir. Bu iki geleneğin insanın aktüel durumuna uygun cevap olmadığını düşünür. İyimserlik, tabii güçlerin kapisleri konusunda safdilliktir. Kötümserlik ise, imkan, gelişme, yenilik ve insan ruhunun, kabiliyetlerinin boyun eğmez karakterine perde çekmektir. McDermott, Dewey'in insan eylemlerinin geleceği konusunda bu iki geleneksel görüşün gizli tuzağının farkında olduğunu yazar.⁹¹ Dewey, James'in girişimini benimseyerek, iyileştiriciliğin Amerikan mizacıyla uygun olduğunu söyler. Dewey, tüm problemlerin eğilebilir ve işlevsel olduğunu düşü-

⁸⁸ *Streams of Experience*, s. 117.

⁸⁹ *Streams of Experience*, s. 43.

⁹⁰ *The Pragmatic Scholar: McDermott On The History of American Philosophy*, s. 12.

⁹¹ *Streams of Experience*, s. 118.

nür. McDermott, Dewey'in, problemlerimize karşı "geçiş metafiziği" önerdiğini söyler. Dewey'e göre insan hayatı bir yerden diğer bir yere, komediden trajediye arayışta, seyahattedir. Uzun veya kısa dönemde sorunlar bütünüyle çözül(e)meyecektir. Böylesi bir dünyada açıktır ki nihai kurtuluş yoktur, ümitsiz olmaya da gerek yoktur. Dewey'in vizyonu, nihai kesinliğin ve aşkın (trancendant) anlamın olmadığı insan varoluşudur. Bu vizyonda olumsuzluk yoktur ancak bununla beraber nihilizm de anlamlı değildir. Bu arayışta 'iyileştiricilik' selamlanacak insan yaklaşımıdır. Dewey, insanın en derin duygularını harekete geçirerek 'nektarın yolculukta', insan için nihai amaçların hayal olduğunu, hayatın çeşitli zorluklarına rağmen günden güne daha iyiye doğru ilerlediğini söyler.

McDermott, Dewey'in mezhep ve dogmaya karşı olmasına rağmen dindar olarak nitelendirir. Dewey'in annesinin müdahaleci din anlayışına karşı oluşu din anlayışını oluşturmasında oldukça etkili olmuştur. Dewey'in hayat anlayışı, ona tabiatın ritmi ve insanın geçişli tabiatı için olağanüstü duyarlılığın ortaya çıktığı seküler ayin (liturgy) verir. McDermott'un tasvir ettiği gibi Dewey'in tecrübeye estetik inancı, aktüel durumun karmaşık içeriğini boşaltan, gerçekliğin tecrübesini yüksek ve aşağı tecrübelerle bölen felsefi geleneği iptal eder. Bu ayırım, daimi gelişmeyi, iyileştiriciliği ve ilişkilerin oluşmasını engeller. Dewey, tecrübeye dikkatlice katıldığımızda ilişkileri, çıkarımlar, uzanımları, karşılaştırmaları, dış bakışı, yönleri ve uyarıları fark edebileceğimizi söyler.⁹²

McDermott'a göre Dewey, James'in çoğulculuk, pragmatik bağlamlılık ve geçicilik formlarını devam ettirerek daha şümulü ve sofistike sosyal ve politik ürünler inşa etmeye gayret etmiştir. İlk yıllarında sosyal ve politik konularda Hegel'in etkisinde kalmışsa da daha sonra şahsi imkan ve kurumların sınırlılığı konusunda daha gerçekçi aydınlanmalara ulaşmıştır. Yine o, başlangıçta James'in psikolojisi ve ferdin gelişimi konusunda fikirlerini benimsemişse de daha sonra kendi fikirlerini oluşturarak James'e eleştiriler getirmiştir. Dewey, James'ten farklı olarak ferdi zekanın yanında sosyal zekanın keskin görünümünü vurgular. Sosyal umudumuz, insan hayatının ihtiyaçlarını besleyecek, destekleyecek değerlendirecek bir dünya yaratacağıdır. Bu noktada felsefenin görevi, durumumuzun sorunsal karakterini gösterecek haritalar oluşturmaktır. O, ne kadar plan yapılırsa da geleceğin tahmin edilemezliğinin farkındadır. Gelecek konusunda tecrübelerimize güvenmekten başka çaremiz yoktur. Onun bu noktada ortaya koyduğu pragmatik duyarlılık, sonuçların etkin olarak değerlendirilmesinde ana görüştür. Ve yaratıcı zihnin tesadüfi işgalini göstermesi. Dewey için sosyal görüş, dinin hayatın özüdür. Geleneksel dini inanç tarafından doyurulan insan inançlarının farkındalığı ve toplumun eylemlerinin inayeti içindir. McDermott, bu vizyonu Dewey'in Hegel'ci düşüncesinin tümünde sosyal ve kurumsal bağlamın farkındalığı ile durur James ve Peirce'den ayrılır.

⁹² *Streams of Experience*, s. 215-216.

McDermott, Dewey'in eğitim anlayışının James ve Peirce'ün eğitim anlayışından sosyal ve kurumsal ayrımı fertten ayırmayarak ayrılır.

McDermott, Dewey'in hem metafizik denge anlayışının ve hem de sosyal araştırma vizyonunun eğitimin imkanlarına ve anlama kabiliyetine katkı sağladığını ifade eder. Sosyal araştırma ile Dewey, toplumun sorumluluğunun kapasite ve limitlerine göre tüm şahısları eğitmek olduğunu söyler. Buna toplumun birinci zorunluluğu adı verir. Metafizik denge ise olağanüstü potansiyelleri, tecrübemizin ritmiyle hareket edersek nasıl öğrenebileceğimiz ve günlük tecrübemizde yüksek sanat ve kültürün tekrar girişimini nasıl sağlayacağımızla ilgilidir. Bu yolla Dewey, yavanlığın, alışkanlığın ve rutinin üstesinden gelmeyi amaçlar.

McDermott, Dewey'den başka hiç bir filozofun eğitim problemlerini bu kadar çok içtenlikle ve doğrudan yansıtarak, pratik olarak ele almadığını yazar. Dewey'e göre eğitim, genç için sosyal durumların düşünsel olarak yapılandırılıp problem çözmeye doğru güdülendiği ve kılavuzluk edildiği kontrol edilmiş ve basitleştirilmiş bir çevredir. Eğitim, doğrudan öğrenmeyi sağlamaz; aksine öğrenenin yaratıcı problem çözme aracılığıyla öğrenmeyi dolaylı yoldan sağlar. Dewey, her insanın hayat boyu eğitime ihtiyaç duyduğunu, çünkü gelişen (improved) problem çözme ihtiyacının hiçbir zaman bitmeyeceğini söyler. Dewey şöyle der:

Demokrasi ve modern endüstri şartlarının gelişmesi sebebiyle, medeniyetin bundan yirmi yıl sonra tam olarak nasıl olacağını söylemek imkansızdır. Dolayısıyla çocuğu herhangi kesin bir şarta göre hazırlamak imkansızdır.⁹³

Dewey, okulları demokratik toplumun çivisi olarak kabul eder. Dewey, bu okullardaki öğretmenlerin zihnen hazır, tecrübeyle donanmış, çocukları geçiş kapasiteleriyle donanmış ve erişkinlere *gerekli değişiklikler yapmaya* hazır olmaları gerektiğini beyan eder. Öğretmenler, öğrencinin problem çözme yeteneğini geliştirmeye yardımcı olmalıdırlar. Dewey'i problem çözme ile demokrasi arasında asli bir ilişki görür. Ona göre bir demokrasiye katılım, problem çözme yeteneğini gerektirir, zira modern demokrasi, bir şahsın hayatı boyunca sosyal yapısını ve ilişkilerini garanti eden sabit bir hayat formu önermez. McDermott, Dewey'in öğretmenlerin, öğrencilerin, okulların, toplumun Amerikan demokrasisinin geleceği için organize olmasını ve politik gelişmelere katılması gerektiği görüşünü aktarır.

McDermott'a göre Dewey, değer ve yargıların kültürel tecrübenin bağlamlarında şekillendiğini ileri sürer. Bu, değerlerin insandan bağımsız değer olmaması ve onların görece olduğu anlamına gelir. Dewey için bu durum gayet tabii ve kaçınılmazdır. McDermott, Dewey'in stoacılığın Amerikan versiyonunu ortaya koyduğunu, bu stoacılığın, boyun eğmeye karşın insan ihtiyaçları adına tabiatın tekrar yaratılması için tabiattaki imkanları içerdiğini ifade eder.

⁹³ "My Pedagogic Creed," Birinci madde, paragraf 6.

McDermott'un yukarıdaki görüşlerden anlaşılacağı üzere Dewey'i eleştirisi oldukça azdır. Campbell'e göre bu eleştirilerden biri, Dewey'in James'te mevcut kozmolojik sorunlara dair tartışmalara ilgi göstermemesi, gizeme karşı kendisini korumasıdır. Ona göre Dewey, felsefi eğiliminin genişliğine ve insan tecrübesinin detaylarına hitap etmesine rağmen özellikle dinî formülendirmelerde spekülasyondan kaçır. McDermott daha da ilerleyerek 1980'lerde Dewey'in politik bilgeliğini sorgular. Dewey'in eğitime iyimserci olarak bakışını eleştirir. Ona göre Dewey, akılcılığa, iyi iradeye, zekanın dağıtılmasına müthiş güven duymuştu ama maalesef insan oğlunun kötülük, şeytanî güçlerini hesap edememişti. McDermott Dewey'in eğitimin sınırları ve iddialarıyla ilgili ciddi yanlışlıklar yaptığını iddia eder. Bu eleştirilere rağmen McDermott Dewey'in Amerikan felsefesinin en önemli filozofu olduğunu, gelecek ile bugün arasını uzlaştırma bilgeliğini gösterecek başka kimseyi tanımadığını söyler.⁹⁴

McDermott, Amerikan felsefe tarihini yorumunda tüm hikayeyi söylemeye niyetlenmez. Ona göre bir şahsın perspektifinden tüm hikayeyi anlatabilmek yanılmadır ve bunu ummak/beklemek haksızlıktır. McDermott'un yorumları bizi drama ve hayatın değerini uyandırmakta kolektif felsefi geçmişi kullanarak hikayeleri paylaşma anlamına gelir. McDermott, bu çalışmaların diğerlerine kapı araladığını ve yapılacak çalışmaların Amerikan felsefesine katkı olacağını söyler, Ona göre kültür iki seviyede yaşar. Bunlardan ilki kültürün orijinal karakterini araştırmak, ikincisi araştırılan bu modeli tarihi orijininin ötesinde rölatif olarak işletebilmek. McDermott daha iyi ve güçlü bir gelecek için bu görevin yerine getirilmesi gerektiğine inanır. O, pragmatik yaklaşımın ferdiliği ile olacak ki bize daima "hayatın geçişte" veya "nektarın yolculukta" olduğunu söyler.

⁹⁴ *Streams of Experience*, s. 14.

Abstract

The Revival of American Philosophy: John J. McDermott

John McDermott has played a primary role in the great renaissance of interest in the history of American philosophical thought since 1958 and he has contributed and continues to contribute to advancement of that tradition in numerous areas. McDermott's work on the history of American philosophy has focused upon the 'classical' period but he does not limit himself to these years or figures. McDermott believes that there is something extraordinary about the classic period. He believes that experience is our only teacher. He wants to develop an "aesthetic sensibility" revealing "how we and others feel our situation and feel about our situation. According to McDermott American philosophy/experiences may be able to offer something to the next century, by serving as a model. So he attempts to utilise the insights of that tradition in an effort to confront the significant problems of our time. In his interpreting of American philosophy he focused on not only story of ideas but also of people since he believes that these stories are dramatic centers of life and represent pragmatic core of American culture.

SIYASİ BİR KURAM METAFİZİKSEL VEYA FELSEFİ DOĞRU(LUK) OLMADAN UZLAŞMAZLARI UZLAŞTIRABİLİR Mİ?

Yrd. Doç. Dr. Sedat YAZICI*

Bir siyasi kuramı uygulanabilir kılan nitelik veya özellikler aynı zamanda o kuramı doğru kılan nitelik veya özellikler arasında yer almalı mıdır? Günümüz siyaset felsefesinin çözmeye çalıştığı bu sorun aslında Platon'la başlar. Bilindiği gibi Platon'un *Devlet* adlı yapıtında tasarladığı ideal devlet anlayışının temeli onun bilgi kuramına dayanır. Platon'un, kuramsal olarak doğru olduğuna inandığı bu devlet anlayışını dostu Sicilya Kralı Dionysios'un yardımıyla uygulamak istediğini, bu nedenle kralla ve bir çok insanla başının derde girdiğini biliyoruz. Platon, metafiziksel ve bilimsel (epistemik) bakımdan doğru olan bir siyasi kuramın uygulanabilir olamayacağını görmüş olmalı ki yaşlılık döneminde kaleme aldığı *Yasalar* adlı kitabında varolan toplumsal değer ve inançları göz önünde bulundurarak uygulanabilirlik bakımından daha gerçekçi bir kuram ortaya koyar. Ancak Platon, yine de İdeal Devlet tasarımının daha "doğru" olduğu düşüncesinde ısrar eder.

Benzer sorunla aradan geçen yaklaşık iki bin üç yüz yıl sonra çağdaş siyaset felsefesinin önemli simalarından John Rawls karşılaşır. Ancak Rawls'un ne bir kral dostu vardı, ne de kuramını herhangi bir ülkede uygulama macerasına tutulmuştu. Onu Platon'la benzer kılan, Sidgwick ve Mill'den sonra Anglo-Sakson siyaset felsefesi geleneğinin en önemli yapıtı olarak nitelendirilen *Bir Adalet Kuramı* (1971) adlı kitabında temellendirdiği kuramı uygulanabilirlik bakımından savunulamaz görerek *Siyasi Liberalizm* (1993) adlı kitabında değiştirmesidir. Ancak, Platon'un aksine, Rawls her zaman kuramsal temellendirmenin uygulanabilirlik niteliğini de içermesi gerektiğini savunmuştur.

Bu yazının amacı John Rawls'un adalet anlayışına ilişkin her iki kitapta savunduğu görüşleri kısaca özetleyerek ikinci kitabında ileri sürmüş olduğu liberal siyaset kuramının hiç bir felsefi, metafiziksel yada bilimsel "doğru(luk)" kavramına başvurmadan savunulması gerektiğine ilişkin görüşünü tartışmaktır. Bir liberal siyasi kuramı, kendisinin "doğru", aynı zamanda onunla çelişen görüşlerin de "yanlış" olduğunu ileri sürme-

* Gazi Osman Paşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

den temellendirmek olanaklı mıdır? Rawls'un "sakınma yöntemi" diye adlandırdığı bu görüş savunulabilir mi? Böyle bir yaklaşım-Rawls'a göre, çağdaş liberal demokratik toplumların bir olgusu olan, her zaman da olgusu olacak olan- birbirleriyle uzlaşmaz felsefi, dini ve moral doktrinler arasında liberal siyasi adalet ilkeleri üzerinde ortak-uzlaşma sağlamaya yönelik pratik bir katkı sağlar mı?

Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı kitabındaki temel amacı Kant, Locke ve Rousseau siyaset felsefesi geleneği içinde kalarak yararcılığa (utilitarianism) alternatif adalet anlayışı geliştirmektir. Rawls'a göre, yararcılık bir siyasi ve ahlak kuramı olarak batı toplumunda uzun süre etkili olan ve halen de olmakta olan bir düşünce geleneğidir. Bilindiği gibi Hume, Bentham ve Mill gibi felsefecilerce geliştirilen yararcılık kuramına karşı getirilen en önemli eleştiri onun adalet ilkeleriyle örtüşmediği, genel toplumsal iyilik uğruna belli bir grup insanın haklarının çiğnenmesini meşru gördüğü veya görebileceği yönünde olmuştur. Gerçekten de böyle bir sonucu yararcılığın temel ilkesinden çıkarmak hiç de zor görünmemektedir. Yararcılığa göre bir ahlaki veya siyasi eylemin doğruluğu, alternatiflerine göre en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğunu artırıyorsa doğrudur. Rawls, bu temel ilkedeki hareketle yararcılığın iki özelliğini çıkarır. Birincisi, yararcılıkta "hak" veya "doğru(luk)" "iyi"ye göre belirlenmiştir ve hakkın iyiye önceliği vardır. İkincisi, yararcılık toplumsal iyiliklerin dağıtılmasında insanlar arasındaki bireysel farklılıkları gözetmez. Kuşkusuz adalet insanlar arasında yansız olmalıdır, yani, aynı durumda olanlara aynı davranılmalıdır. Ancak, adalet farklı durumda olanlara da farklı davranmayı gerektirir. Demek ki, yararcılık genel toplumsal iyiliğin ölçülmesinde herkesi "aynı" olarak alırken ve "hak"ı veya "doğru"yu bu toplumsal "iyi"liğe göre belirlerken adalet yönünden kabul edilemez bir düşünceyi ifade etmektedir.

Rawls, yararcılığa karşı bu temel eleştiri yaptıktan sonra "hakkaniyet olarak adalet" olarak nitelendirdiği kendi kuramının temel ilkelerini savunur. Hakkaniyet olarak adaletin genel ilkesi şudur:

"Bütün temel toplumsal iyilikler-özgürlük, fırsat, gelir, zenginlik ve öz-saygı temelleri-bu iyiliklerin tümünün veya herhangi birinin eşitsiz dağıtımını en az avantajlı olanların yararına değilse, eşit dağıtılmalıdır"¹

Bu genel ilkenin yanı sıra *hakkaniyet olarak adalet*in iki özel ilkesi bulunmaktadır:

Birinci İlke: Her birey, herkes için benzer özgürlük sistemiyle bağdaşır, eşit temel özgürlüklerin en geniş bütünsel sistemine ilişkin eşit hakka sahiptir.

İkinci İlke: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler;

a) En az avantajlı olanların en fazla yararına, ve

b) Adil fırsat eşitliği koşullarında herkese açık görev ve durumlara verilecek şekilde düzenlenmelidir.

Bu iki ilke arasında birinci ilkenin ikinci ilkeye önceliği vardır. Buna göre özgür-

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, s. 303.

lükler ancak daha fazla özgürlük adına sınırlandırılabilir. İkinci ilke içinde de (b)'nin (a)'ya önceliği vardır. Bu iki ilke temel iyiliklerin nasıl dağıtılacağına ilişkin bir düzenleme öngörür. Rawls, böyle bir düzenlemede, toplumsal ve doğal eşitsizliklerin ahlaki bakımdan keyfi olduklarını düşünerek temel iyiliklerin en az avantajlı olanların (zeka, güç, siyasi yetke, toplumsal konum vs. bakımından) en fazla yararına olacak şekilde dağıtılması gerektiğini savunur. Adalet, yararcılığın düşündüğü gibi, yalnızca etkinlik, üretkenlik veya verimlilik gibi kavramlarla açıklanamaz. Ayrıca Rawls, birinci ilkenin yani özgürlük ilkesinin ikinci ilkeye öncelliğini savunarak yararcılığın hakkı (doğruyu) iyiye göre belirlediği düşüncesini tersine çevirir. Bütün deontolojik kuramlarda olduğu gibi, hakkaniyet olarak adalet anlayışına göre iyinin hakka önceliği değil, hakkın iyiye önceliği vardır.

Rawls, bu iki ilkeyi Kant ahlak felsefesinin de temel kaynağı olan akılcılık yöntemine göre gerekçelendirir. Ona göre, “adalet kuramı, rasyonel seçim kuramının bir parçası, belki de en önemli parçasıdır.” Başlangıç durumundaki (original position) taraflar (bireyler), adalet ilkelerini “bilmezlik peçesi” içinde seçerler. Yani taraflar, kendi doğal yeteneğini, zekasını, sosyal durumunu, gelecekte hangi toplumsal durumda olacağını bilmeden; yalnızca genel psiko-sosyal olguların bilgisine sahip olarak seçim yaparlar. Böylece, temel toplumsal kurumlara ilişkin adalet ilkelerini belirlemek üzere görüşen insanlar eşit ve özgür bireyler olarak Rawls'un ileri sürdüğü iki ilkeyi alternatifler arasından seçerler. Rawls'un başlangıç durumuna ve bilmezlik peçesine ilişkin betimlemeleri Kant'ın “numenal ben”inin hemen hemen aynıdır.

Ancak, Rawls'un Kant'a olan yakınlığı onun adalet anlayışına getirilen eleştirilerin en önemli nedenlerinden biri olmuştur. Gerçekten de Rawls'a getirilen eleştirilerin başında kuramının metafiziksel bulunması ve varolan değerleri göz önünde bulundurmaması olmuştur. Ancak, Rawls'a göre *Bir Adalet Kuramı*'nin temel sorunu adalet kuramının bütüncü (comprehensive) bir doktrin olarak temellendirilmiş olması, bütüncü kuramlarla politik kuram arasında bir ayırımın yapılmamış olmasıdır. Çoğulculuk liberal demokratik toplumların bir olgusudur. Bu olgu geçici bir olgu değil, liberal demokratik toplumlarda her zaman var olacak bir olgudur. Yaşamın hemen hemen her alanına ilişkin dini, felsefi veya moral değerler koyan bütüncü bir kuramın çoğulculuğun sosyal bir olgu olduğu toplumlarda uygulanması, zor kullanmanın dışında, hemen hemen olanaksızdır. Bu nedenle Rawls, sonraki yazılarında yaptığı değişikliklerin bütüncü bir doktrin olarak ortaya konan siyasi kuramların uygulanabilir ve kalıcı olmada karşılaşacağı güçlüklerle ilişkin kaygılardan kaynaklandığını ileri sürer². Son-dönem Rawls'un savunduğu hakkaniyet olarak adalet yine de moral temeli olan bir kuramdır, ancak sınırlı bir alana, yani siyasi alana ilişkin bir kuram.

Rawls'un *Siyasi Liberalizm* adlı kitabında savunduğu hakkaniyet olarak adalet sa-

² John, Rawls, *Political Liberalism*, s. xvii.

dece bireylerin Kantçı anlamda akılcılığı üzerine değil aynı zamanda makul (reasonable) olmaları üzerine kurulur. Siyasi liberalizmin temel sorusu şudur: “Özgür ve eşit yurttaşlarının, birbiriyle çatışan ve hatta karşılaştırılmaz felsefi, dini ve ahlaki doktrinlerle temelden ayrıldığı adil ve kalıcı bir toplum nasıl mümkündür?”³

Son-dönem Rawls, adalet kuramını “metafiziksel değil, siyasi” bir kuram olarak temellendirmeye çalışır. Bu kuramın gerekçelendirmesi tartışmalı felsefi görüşlere göre değil, yurttaşların “kamu aklına” (public reason) dayanan, kamu gerekçelendirmesidir (public justification). Rawls, böyle bir gerekçelendirmede, siyasi liberalizmin herhangi bilgilimsel veya felsefi doğru(luk) değeri ortaya koymasına gerek olmadığını, kendi ilkelereyle çelişen doktrinlerin de yanlış olduğunu ileri sürmeden yapılabileceğini savunur. “Siyasi liberalizm hoşgörü ilkesini felsefenin kendisine uygular”⁴ Rawls, sakinme yöntemini ve gerekçesini şöyle ifade eder:

“Bazıları böyle bir düşünsel anlaşmaya [ortak uzlaşma] varmanın kendisinin bu düşüncenin doğru veya çok yüksek oranda olası olarak değerlendirilmesi için yeterli temel olduğunda ısrar edebilirler. Ancak, böyle bir ileri adımdan sakınız: Bu gereksizdir ve de gerekçelendirmesi kamu temeline dayanan bir uzlaşma aramanın pratik amacını engeller.”⁵

Bu paragrafta göze çarpan en önemli düşünce Rawls’un sakinme yöntemini benimsemesindeki temel neden pratik bir kaygıdan kaynaklanmaktadır. Rawls’a göre çağdaş toplumda varolan metafiziksel, dini ve moral doktrinler belli esnekliğe sahiptirler. Bu esneklik sayesinde yurttaşlar kendi doktrinleriyle liberal demokrasi arasında belli noktalarda örtüşme bulabilirler. Eğer liberal demokratik adalet kuramına bir felsefi veya metafiziksel doğruluk addederek onunla uzlaşmaz felsefi, dini veya moral görüşlere sahip insanların görüşlerinin yanlış olduğunu söylersek beklenen desteği ilk başta kaybetmiş oluruz. Bu bakımdan ele alındığında, Rawls sakinme yönteminin ortak-uzlaşma sağlamaya yönelik psiko-sosyal bakımdan önemli bir etkisinin olduğunu düşünmektedir. Kuşkusuz bu tür bir kaygının pratik bakımdan anlamlı olup olmadığının yanıtını psiko-sosyal araştırmalar verecektir.

Ancak, sakinme yönteminin ortak-uzlaşma sağlamaya yönelik psiko-sosyal etkisi olsa bile bu etki doğrudan inançların kendilerine yönelik bir etki değil, inançların taşıyıcılarına yönelik bir etki olabilir. Bir felsefi, dini veya moral doktrini benimsemiş insanlar arasında söz konusu doktrini algılama ve yorumlama bakımından önemli farklılıkların olduğu sosyal bir olgudur. Buna göre makullük daha çok bireysel algılamaya dayalı bir makullük gibi görünüyor. Rawls, makullük sıfatını hem doktrinler için, hem de kişiler için kullanmaktadır. Ancak, bir doktrin eğer kavramsal, düşünsel ve değerler yönün-

³ Age. s. 47.

⁴ Age. s. 10.

⁵ Age. s. 153.

den Rawls'un öngördüğü liberal demokratik adalet ilkeleriyle çelişiyorsa beklenen ortak-uzlaşma boşunadır. Rawls, çağdaş toplumlarda varolan bildik metafiziksel, dini ve moral doktrinleri, bu arada yararcılığı da, makul (reasonable) doktrinler olarak görür. Hatırlanacağı gibi, ilk-dönem Rawls adalet kuramını yararcılığa karşı bir kuram olarak ortaya koymuştu. Şimdi aynı Rawls, sön-dönemde, yararcılık kuramını benimsemiş birinin liberal demokratik adalet ilkelerini, yani hakkaniyet olarak adalet ilkelerini, kabul edeceğini ve ortak-uzlaşmaya katılacağını savunmaktadır. Kanımca Rawls, ortak uzlaşmanın doktrinsel temelde olabileceğini savunurken ciddi felsefi sorunlarla karşılaşır.

Ancak sonuç ne olursa olsun, Rawls'un önerdiği sakinme yöntemi sonuç itibarıyla pratik kaygıdan kaynaklanan bir öneri olmaktan öte sonuçlar içermektedir. Böyle bir yöntem bir sosyal adalet kuramının doğrusuz savunulacağı savını içermesi bakımından siyaset felsefesi geleneğinin pek de kolay kabul edebileceği yaklaşım değildir. Örneğin, Joseph Raz'a göre, farklı adalet anlayışlarından birini önermek onu doğru, makul ve geçerli bir kuram olarak önermektir. Bu nedenle, Raz'a göre, "hiçbir adalet doğrusuz olmaz."⁶ Jean Hampton, benzer noktadan hareket ederek hoşgörü ilkesinin yanlış fikirlerle hoşgörü gösterileceği anlamını içermediğini, dolayısıyla Rawls'un kaygısının yanlış bir temele dayandığını savunur. "Yanlış düşüncelere sahip olanlara hoşgörümlü davranmak farklı bir şey, düşüncelerin kendisine hoşgörümlü davranmak tamamen farklı bir şeydir"⁷ Hoşgörü ilkesi ikinci tavrı değil, sadece birinci tavrı kapsar. Böyle bir ayrımı yapınca ve insanların birbirleriyle tartışmada evrensel değerlere bağlı kalması koşuluyla kamu alanında adaletle ilişkin doğru arama uğraşının hiç kimsenin güvenliğini tehdit etmeyeceği görülecektir.

Eğer ortak uzlaşma sağlamada felsefi ve metafiziksel temellendirmelere başvurulmayacaksa böyle bir uzlaşmanın sağlanmasında felsefecinin oynayacağı yegane rol siyasetçi rolüdür. Ama felsefecinin siyasetçiden farklı bir görevi vardır. Siyasetçi fikirlerin benimsenmesini amaç edinirken felsefeci her zaman doğrunun peşinde koşan birisidir. Felsefecinin yanlış düşünceye sahip olanları ikna ederek, ama aynı zamanda bu kişilere saygı da duyarak, zihinlerini değiştirme gibi bir sorumluluğu vardır. Eğer bu görüşte hem fikirsek "saygı duyulmayan düşünce ve pratiklere yanlış oldukları için karşı çıkılması gerektiğini"⁸ de kabul etmemiz gerekir. Demek ki, "felsefi aktivitenin kendisi insan doğasına ilişkin önemli bir metafiziksel inanca dayanır."⁹ Bu inanç, saygı duyulmayacak düşüncelerin ve pratiğin yanlış olduğunu söyleyerek düzeltilmesi gerektiği inancıdır. Hampton, Raz'la aynı görüştedir: Adalette, dolayısıyla siyaset felsefesinde metafiziksel veya felsefi doğruluk değeri öngörmeden herhangi bir temellendirme yapılamaz.

⁶ Raz, Joseph, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence," *Philosophy and Public Affairs* (1000), no: 2, 1990, s. 15.

⁷ Hampton, Jean, "Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?," *Ethics* (99), 1980, s. 811.

⁸ *Ibid.* s. 813.

⁹ *Ibid.* s.814.

Kuşkusuz Rawls sakınma yöntemiyle liberal demokratik toplumlarda metafiziksel ve felsefi doğruluk temelinde yürütülen siyaset felsefesi faaliyetlerine sınırlama getirme amacıyla değildir. Rawls, sakınma yöntemiyle hakkaniyet olarak adalet ilkelerine doğruluk değeri yüklenmesini tamamen yurttaşların kendisine bırakmıştır. Yurttaşlar, tabii ki bu arada siyaset felsefecileri, kendi bütüncü felsefi, dini ve moral doktrinleri doğrultusunda bu ilkeleri en doğru adalet ilkeleri olarak kabul edebilirler. Raz ve Hampton'un görmezlikten geldiği Rawls'un önerdiği sakınma yönteminin tamamen kamu gerekçelendirmesine ilişkin bir sınırlama olduğu gerçeğidir. Söz konusu olan kamu gerekçelendirmesi olduğunda felsefecinin ortalama bir yurttaştan herhangi bir ayrıcalığı yoktur. Felsefi ve metafiziksel bir doğruluk üzerine kurulmuş adalet kuramının bütün yurttaşlarca kabul görmesi ve onun ilkeleri üzerine ortak uzlaşma sağlanmasını beklemek gerçekçi bir beklenti değildir. Kamu gerekçelendirmesine dayanan siyasi bir kuramın tartışmalı felsefi ve metafiziksel doğruluk değeri değil, kamu aklının kabul edebileceği makullük niteliği öngörmesi bu kuramın siyasi idealleriyle gerekçelendirme yöntemi arasındaki içsel bağlantıdan kaynaklanmaktadır.

Kamu gerekçelendirmesi düşüncesi liberal siyasi kuram için merkezi bir öneme sahiptir. Gerald Gaus'un ifade ettiği gibi "liberaller moral ve siyasi ilkelerin ancak toplumun bütün bireylerinin onları kabul edecek nedenleri olduğunda gerekçelenmiş olduğunu savunurlar. Bu nedenle liberaller kamu gerekçelendirmesini vurgularlar."¹⁰ Jeremy Waldron aynı düşünceyi şöyle ifade eder: "Liberaller, kadın ve erkek bütün bireylerin özgürlüğü, yeteneği ve gücüne saygı düşüncesine bağlanmışlardır. Bu bağlılık, sosyal düzenin bütün yönlerinin ya kabul edilebilir kılınmasını ya da herkesçe kabul edilebilirliğinin sağlanmış olması gerekliliğini ortaya çıkarır."¹¹ Bu düşünce Rawls'un liberal adalet kuramında merkezi bir role sahiptir. Liberal demokratik siyasi kuramın meşruluk anlayışı, temel anayasal ilkelerin özgür ve eşit yurttaşların ortak-duyusuyla kabul edilebilir nitelikte değerler ifade etmesini öngörür. Bu öngörü sadece ifade edilen değerler bakımından değil, bu değerlerin gerekçelendirme yöntemi bakımından da zorunludur.

Klasik siyaset felsefesi bir kuramın savunduğu siyasi ve ahlaki ideallerle o kuramın gerekçelendirme yöntemi arasındaki içsel bağlantıyı yeterince göz önünde bulundurmamıştır. Rawls'un savunduğu adalet ilkelerinin içeriği her iki felsefi döneminde de aynı olmasına karşın siyasi kuramının gerekçelendirme yöntemine ilişkin son dönem yazılarında yaptığı değişikliğin liberal demokrasinin siyasi ve ahlaki değerleriyle onun gerekçelendirme yöntemi arasında olması gereken içsel bağlantıyı daha açık bir şekilde görmüş olmasından kaynaklandığını düşünüyorum. Yine bu içsel bağlantıdan dolayıdır ki, farklı felsefi geleneğe gelmelerine karşın Rawls ve Habermas arasında adalet, demokrasi ve insan haklarını temellendirme yöntemi bakımından, son dönem yazıları dikkate

¹⁰ Gaus, Gerald, "Subjective Value and Justificatory Political Theory" *Normas* (23), 1986, s.251.

¹¹ Waldron, Jeremy, "Theoretical Foundation of Liberalism" *The Philosophical Quarterly* (37), 1987, s. 128.

alındığında, dikkate değer bir yakınlığın ortaya çıktığını görüyoruz.¹² Metafiziksel temellendirmeden sakınma, çağdaş liberal demokratik toplumların çoğulculuk olgusunu göz önünde bulundurma, demokratik meşruluğun eşit ve özgür bütün yurttaşların onamasına bağlı oluşu ve demokratik istenç oluşumunu engelleyen unsurların giderilmesine yönelik demokratik değer ve olguların her iki felsefecinin siyasi gerekçelendirme yöntemlerinde ortak noktaları oluşturmaktadır.

Her siyasi kuramın kendine özgü bir gerekçelendirme yöntemi vardır. Bu yazıda, günümüz liberal demokrasi siyaset felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olan John Rawls'un birbirleriyle uzlaşmaz farklı dini, felsefi ve moral doktrinlere sahip yurttaşların liberal adalet ilkeleri üzerinde ortak-uzlaşma sağlamalarında metafiziksel veya felsefi doğru(luk) değerine başvurmamamız gerektiğine ilişkin görüşünü ele aldım. Rawls'un sakınma yöntemi diye adlandırdığı bu düşüncenin onun liberal demokrasi kuramına ait ideallerden kaynaklandığını savunmaya çalıştım. Rawls'un felsefi gelişimi, demokratik idealler ile gerekçelendirme yöntemi arasındaki içsel bağlantıyı göstermesi bakımından ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Rorty, Rawls'un son-dönem siyaset felsefesi anlayışında ortaya çıkan bu değişikliği gerekli ve olumlu bir değişiklik olarak karşılamış ve kendisinin "demokrasinin felsefeye öncelliği" düşüncesine dayanak olarak ele almıştır. Öyle görünüyor ki, demokratik değerlerle gerekçelendirme yöntemi arasındaki içsel bağ yirmi birinci yüzyıl siyaset felsefesinin en tartışmalı odaklarından biri olacak.

KAYNAKÇA

- Gauss, Gerald: "Subjective Value and Justificatory Political Theory," *Nomos* (23), 1986, s.255-271.
- Hampton, Jean: "Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?," *Ethics* (99), 1980, s. 791-814.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971.
- : *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1995.
- Raz, Joseph: "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence," *Philosophy and Public Affairs* (1000), no: 2, 1990, s.3-46.
- Waldron, Jeremy: "Theoretical Foundation of Liberalism," *The Philosophical Quarterly*(37), 1987, s. 128-144.

¹² Bu konuda Habermas'ın *Between Facts and Norms* ve *The Inclusion of the Other* adlı kitaplarına bakınız.

BERTRAND RUSSELL'İN FELSEFE ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Fikri GÜL*

20. yüzyıl düşünce dünyasının en ünlü filozoflarından birisi olarak karşımıza çıkan Bertrand Russell (1872-1970), gerek eserlerinin sayısı, gerek ele alıp incelediği konular (matematik felsefesi, bilgi teorisi, tarih felsefesi, ahlâk, din, politika, sosyoloji, psikoloji, eğitim vb.) ve gerekse görüşlerine etki ettiği filozofların çokluğu bakımından şüphesiz ki, oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu yoğun etkileşimden dolayıdır ki, onun yaşadığı döneme “Russell Çağı” adı bile verilmiştir. Böyle çok yönlü ve etki alanı oldukça geniş olan bir filozofun felsefeyle ilgili düşüncelerinin de, ele alınıp irdelenmesi gereken önemli bir konu olduğunu düşünüyoruz.

Russell, felsefe kavramı üzerinde dururken öncelikle bu kavramın ortaya konulup tanımlanmasında önemli güçlüklerin oluşabileceğine dikkati çekmektedir. Ona göre, birçok filozofta olduğu gibi, felsefe kavramı üzerinde de ortak bir tanımın verilmesi söz konusu değildir. Öyle ki, felsefe üzerinde yorum yapan ya da onu anlamaya çalışan iki filozof arasında bile ortak bir felsefe tanımından söz edilemez. Bu nedenle herkesin kendine özgü bir felsefe tanımı ve anlayışı sözkonusudur¹. Burada şöyle bir soru sorulabilir. Filozofların üzerinde durdukları problemler (bilgi problemi, ahlâk, estetik, mantık, fizik vs.) genellikle birbirine çok benzemesine rağmen, neden birçok filozof, aynı problem hakkında aynı soruya farklı cevaplar vermektedirler? Nihat Keklik, bu konuda şunları söylemektedir: “Aynı şey, birbirinden farklı karakterler ve mesleklerdeki insanlar üzerinde farklı izlenimler bırakmaktadır... Filozoflar da kendi zihin ve karakter yapılarına uygun birer tarif ortaya koymuşlardır. Tariflerin birbirinden farklı olmasının sebebi işte bundan dolayıdır”². Bu bağlamda Russell, filozofların birbirinden farklı felsefe tanımları ortaya koymalarını, onların kendi zihni tutum ve farklı izlenimlere sahip oluşlarına bağlamaktadır. Bu konuya açıklık getirmek isteyen Russell, yukarıdaki ifadeleri destekleyen bir örnek üzerinde durarak şunları söylemektedir: “Varsayalım ki, Alp Dağlarına gezintiye çıkan iki kişiden biri sanatkâr, diğeri de itisatçıdır. Her iki kişi de aynı manzaraya değişik açılardan bakacaktır; sanatkâr, bu manzarayı izlerken, şelalenin güzelliği üzerinde duracaktır; ekonomist ise, şelalelerden enerji elde etmenin çarelerini dü-

* A. Ü. D. T. C. F. Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

¹ Bertrand Russell; *Dünya Görüşüm* (Çev. Samih Tiryakioğlu), İstanbul, 1977 s. 5

² Nihat Keklik; *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul, 1987 s. 16

şünecektir"³. Buradan da anlaşılacağı gibi, her filozof kendi bakış açısından, kendi zihni tutumundan ve izlenimlerinden hareketle bir felsefe tanımı ortaya koyacaktır. Her filozofunda kendine özgü zihni tutum ve alışkanlıkları olduğuna göre, birbirinden farklı birçok felsefe tanımının ortaya çıkması da bu bağlamda ele alınmalıdır.

Bu irdelemelerden sonra Russell, felsefeyi, "üzerlerinde henüz belirli bir bilginin var olmadığı konularda kurgular yapmak"⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre felsefe, bizim bilmediklerimizin tamamını oluşturur⁵. Felsefe, bizi hep dikkatli, tedbirli ve eleştirel davranmaya, üzerinde düşündüğümüz konuda öğrenebileceğimiz şeyi öğrenmeye yöneltir⁶. Diğer taraftan da felsefe, bizi alçak gönüllü olmaya davet eder ve bilgi sandığımız şeylerin her zaman öyle olmadığını bize düşündürür⁷.

Russell, felsefe kavramı üzerinde dururken çok önemli olarak gördüğü bazı noktalara değinir. O, felsefenin kavram olarak içerisinde şüpheciliği bulundurduğunu ve dolayısıyla felsefenin tanımı yapılırken şüpheciliğin özellikle dikkate alınmasının zorunluluğundan söz eder. Bu bağlamda Russell, düşünce yapısı gereği her şeyden şüphe etmenin gerekliliğini ön plana çıkarır⁸. Bu açıklamaya paralel olarak Russell, şüphecilik ile ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder: " ... Ben hiçbir şeyden emin olmamak gerektiği düşüncesindeyim. Eminseniz, aldandığınızdan da emin olabilirsiniz, hiçbir şey emin olmaya değmez çünkü. İnsan inandığı şeyler içinde her zaman biraz kuşkuya da yer bırakmalıdır ve bu kuşkuya rağmen yine de enerjiyle hareket edebilmelidir"⁹. Buradan da anlaşılacağı gibi, açık ve seçik bilgiye ulaşabilmede Russell'in hareket noktasının merkezini şüphe oluşturmaktadır. Russell bu ifadeleriyle, günlük yaşamda da olasılıklara göre davranmak gerektiğine işaret etmektedir¹⁰. O halde Russell, düşünce yapısı gereği her şeyden şüphe etmeyi gerekli görmekte ve doğruluğu araştırmada şüpheciliğin (septisizmin) faydasına inandığını dile getirmektedir. Fakat buradan, Russell'in şüpheciliğinin septisizm ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan Elis'li Pyrrhon (365-275)'un şüpheciliği gibi kahramanca bir şüphecilik olduğu anlaşılmalıdır¹¹. Pyrrhon'a göre, "her sav için birbirinin karşıtı olan ve güççe birbirine eşit bulunan iki kanıt ileri sürülebilir; bundan dolayı da hiçbir şey için belli bir şey diyemeyiz; yapacak şey: Her türlü yarıdan kaçınmadır"¹². Bir başka deyişle, hükmü askıda bırakmak ve hiçbir hüküm ifadesi kullanmamak gerekir. Ayrıca Pyrrhon'a göre, gerek duyular ve gerekse akıl olsun, bi-

³ Bertrand Russell; *The ABC of Relativity*, London, 1958 s. 17

⁴ Russell; *Dünya Görüşüm*, s. 5

⁵ A. g. e., s. 5

⁶ A. g. e., s. 6

⁷ A. g. e., s. 6

⁸ A. g. e., s. 6

⁹ A. g. e., s. 12-13

¹⁰ A. g. e., s. 13

¹¹ A. Adnan Adıvar; "Bertrand Russell'a ve Felsefesine Kısa Bir Bakış", (Bertrand Russell'in *Felsefe Mesajları* adlı eserinin çevirisi içinde), İstanbul, 1963 s. 24

¹² Macit Gökberk; *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1990, s. 95-96

ze nesnelere oldukları gibi değil, göründükleri gibi gösterirler. Pyrrhon bağlamında şüphecilik, “insana gerçek varlığın bilgisinin olamayacağını göstermekle, bu çeşit bilgiyi anlamsız bir şey haline getirir”¹³. Russell, şüpheciliği bir ekol haline getiren ve Pyrrhon türü bir şüphe yöntemi izleyen filozoflara karşıdır. Ona göre, böyle bir şüphe yöntemi ile herhangi bir doğruluk ölçütüne varılamayacağı gibi, hiçbir kazanımda elde edilemez. Çünkü, bu türden bir şüphe yöntemi izleyenlere göre, herhangi bir tasavvurun doğru mu ya da yanlış mı olduğunu, yani bu tasavvurun var olan bir şeyle mi yoksa var olmayan bir şeyle mi ilişkili olduğunu bize güvenle gösterecek ya da tanıtacak herhangi bir doğruluk ölçütünden söz edilemez. Bu bağlamda şunu açıkça söyleyebiliriz ki, her şeyden şüphe eder, dolayısıyla varsayımımızdan da şüphe eder ve bunu yöntem haline getirirsek bu doğru olmaz.

Felsefede şüpheciliği ön plana çıkaran ve ona önemli bir yer veren Russell, şüpheciliği üç noktada toplar: Bunlardan ilkinin Russell şu şekilde ifade eder: Eğer uzmanlar bir fikir üzerinde birleşmişlerse bu fikrin karşıtı olan fikirler kesinlikle doğru sayılamaz. İkincisi; eğer uzmanlar herhangi bir konu hakkında tamamen bir fikir birliği sağlayamazlarsa, uzman olmayan bir kimse tarafından o konu üzerinde kesinlik ifade eden bir fikir edinmek olanaksızdır. Üçüncüsü; eğer uzmanların hepsi bir konuda olumlu ve kesin bir karar vermek için yeterli kanıtlar bulunmadığını ifade ederlerse, sıradan herhangi bir kişinin bu konuda bir hüküm vermesi oldukça sakıncalıdır. Böyle bir kişi bu davranışlardan kesinlikle kaçınmalıdır¹⁴. Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki Russell, hareket noktası olarak hep temkinli davranmayı, olayların sonuçlarını iyi belirlemek için şüpheyle işe başlamayı uygun görmektedir. Yine, onun şüpheciliğinin septisizm ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Pyrrhon türü bir şüphecilik olmadığı, doğru sonuçlara ulaşmamızda işimize yarayacak olan bir yöntemsel şüphe (Descartes türü bir şüphecilik) olduğunu söyleyebiliriz.

Russell’ın yaptığı belirlemelerden hareketle onun Descartes (1596-1650) türü bir şüpheciliği benimsediğini söylemiştik. Descartes, “bütün bildiklerinin veya bildiğini zannettiklerinin kendisine duyular ve gelenek yoluyla geldiğini ve duyuların aldatıcı olduğunu görerek her şeyden şüphe etmeye başlıyor”¹⁵. Descartes’ta ki şüphe, matematikte bulduğumuz kesin bilgi gibi apaçık olan bir doğruya ulaşınca kadar ileri götürülecektir. Bu en son sınıra ulaşınca kadar da bütün bilgiler birer birer gözden geçirilip dışarıda bırakılacaklardır. Ancak buradaki şüphe, septiklerde olduğu gibi, bilginin olabileceğinden ve doğru bilgiye varılabileceğinden ilkece şüphe etmek değildir. Yani Descartes, asla şüphe etmek için şüphe etmemektedir. Descartes’ın şüphesi, yöntemsel şüphe-dir. Doğru bilgiye ulaşmada kullanılan bir araçtır, bir yoldur¹⁶. Descartes, doğruluğunu

¹³ A. g. e., s. 96

¹⁴ Adivar, a. g. e., s. 34

¹⁵ Alfred Weber; *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1991, s. 215

¹⁶ Gökberk; a. g. e., s. 262

apaçık olarak bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemekte, yani aceleyle bir yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmakta ve vardığı yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığı şeylere yer vermekteydi¹⁷. Bu yönüyle bakıldığında Descartes'ın şüphecililiği, kendisinden şüphe edilemeyecek şeylerin kavranılması ile sonlanacaktır. Yani Descartes, şüpheyi, apaçık bilgiye ulaşmada bir araç olarak kullanmaktadır.

Russell, felsefeyle ilgili düşüncelerini ifade ederken, felsefenin önemli bir yönüne daha dikkati çekmektedir. Ona göre felsefe, inançlarımızı bize üstünlük sırasına göre göstermesi bakımından oldukça önemlidir¹⁸. Russell, bu bağlamda felsefenin, en çok güvendiğimiz inançlarımızdan başlayarak bu inançlardan her birini ilgisiz birtakım ek-lentilerden olanaklar ölçüsünde kurtararak ve sadeleştirerek bize sunması gerektiği düşüncesindedir¹⁹. Ayrıca, bunların son olarak ortaya konuluş biçimlerinde, içgüdüsel inançlarımızın birbiriyle çatışmayıp uyumlu bir bütün oluşturması için büyük çaba sarfetmelidir²⁰. Russell burada, felsefenin insanlara sunduğu olanaklardan söz ederek, felsefenin bu anlamda insanlara güven duyabilecekleri inançlar bütünü oluşturabilecek bir bilgi türü olduğuna dikkat çekmektedir.

Felsefenin insan hayatında kendisine özgü iki yönlü bir yeri vardır. Felsefe, " bir yandan herkesi, hiç olmazsa düşünce yoluyla varlığın derinliklerine inmeye çalışan, bilinçli, bilgili ve uyanık bir hayata erişmek isteyen herkesi ilgilendirir. Bu nedenle Batı dünyasında sayısız insanlar tarafından felsefeye karşı duyulan içten bir ilgi, çok kez büyük bir saygı vardır... Öte yandan felsefe, asla herkesin işi değildir; ancak dünya-görüşü ile hayat-görüşü herkesin işi olabilir... Fakat felsefe, dünya-görüşünün aynı değildir...Felsefe, dünya karşısında alınan belli bir tavrın, derinleşen bir varlık bilincinin kavramlara ve düşüncelere bürünen düşünsel ilişkilerin bir ifadesidir"²¹.

Russell da felsefeyi, dünya karşısında alınan ve gittikçe derinleşen bir tavrın ifadesi olarak ele almaktadır. Ona göre, modern insan yalnızlığını bilim ve felsefe ile giderebilir ve zihnini ölümsüz şeyler üzerine toplayabilir²².

Russell'ın felsefesi, esas olarak bilime dayanan bir felsefe olduğundan realist bir felsefe, diğer taraftan bilimin olaylarda kabul ettiği çokluğu da kabul ettiği için, plüralist (çokçu) bir felsefedir²³. Bu bağlamda Russell'ın realite anlayışının, herhangi bir monizm tipine karşı bir anlayış olduğu söylenebilir²⁴.

Russell'ın felsefesi, başlangıçta matematik ilkelere dayanarak, matematik ve

¹⁷ Descartes; *Metot Üzerine Konuşma* (Çev. K. Sahir Sel), İstanbul, 1984 s. 21

¹⁸ Bertrand Russell; *Felsefe Sorunları* (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul, 1980 s. 27

¹⁹ A. g. e., s. 27

²⁰ A. g. e., s. 27

²¹ Heinz Heimsoeth; *Felsefenin Temel Disiplinleri* (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul, 1986 s. 12-13

²² Frederick Mayer; *Yirminci Asırda Felsefe* (Çev. Vahap Mutal), İstanbul, 1992 s. 39-41

²³ Adıvar; a. g. e., s. 30-31

²⁴ Mayer; a. g. e., s. 40

mantık yöntemlerini kullanarak başlamış olmakla beraber, sonraları özellikle Einstein(1879-1955)'in görecelik teorisinin ve quantum teorisinin keşfi üzerine de daha ziyade fizikomatematikle sıkı sıkıya ilişkiye girmiştir. O, eski materyalistlerden, yani maddeyi katı ve töz mahiyetinde görenlerden bütünüyle ayrılmıştır. Onun için madde, en son keşiflerden ve en son matematik formüllerden çıkan sonuçlara göre, bir dalgalar sisteminden ibarettir. Russell, bu anlamda tabiatta bir süreklilik değil, bir süreksizlik olduğunu kabul etmektedir²⁵.

Russell, felsefe ile ilgili düşüncelerini ifade ederken bazı belirlemelerde bulunur. Ona göre, zamanındaki felsefe üç büyük kısımdan oluşmuştur. Bunlardan birincisi: "Klasik Felsefe", ikincisi : "Evrimci Felsefe", üçüncüsü de : Yeni Realizm adı altında doğan ve felsefenin ruhuyla uyumuş olan "Mantiki Atomizm"dır²⁶. Russell, klasik felsefe adı altında Descartes'tan başlayan akılcı (rasyonalist) ve idealist felsefeleri yani tecrübeci (ampirist) felsefenin karşıtı olan felsefeleri toplar ve bu felsefelerin Almanya, İngiltere, Fransa ve Amerika üniversitelerinde konumlarını korumakla beraber çökmeye başlayan bir gücü temsil ettiklerini söylemektedir. Russell'a göre, böyle bir felsefi düşünceye sahip olanlar, felsefe dışındaki bilgilerini bilimden daha çok edebiyattan almışlardır ve mantıklarını, felsefelerini kurarken bilime her zaman uzak kalmışlardır. Russell, Descartes'la başlayan bu yeni felsefede belirli bir şekilde Aristoteles (384-322) mantığının kabul edildiğini belirtmektedir. Bu felsefenin mantığında, evrenin yapısı ve niteliği hakkındaki birçok düşünce arasında, biri diğerini engelleme ve yadsıma yöntemi seçilerek yapıcı bir mantık yolu izleniyordu. Halbuki Russell, mantığın daha çok analitik olduğunu dolayısıyla da analitik bir mantıkla bir metafizik binasının kurulmasının olanaklı olamayacağı görüşündedir²⁷.

Russell, evrimci felsefe adı altında ele aldığı bir diğer felsefe anlayışında da, Darwin (1809-1882)'in evrim teorisinin, bazen Spencer (1820-1903)'in yaptığı gibi pek dar ve bazen de William James (1842-1910) ve Henri Bergson (1859-1941)'un yaptığı gibi daha cesaretlı ve daha geniş bir genellemesini görür ve bu felsefeden oldukça hafif ifadelerle adeta önem vermez bir şekilde söz eder. Russell, bu felsefe içerisinde Bergson'la ilgili önemli görüşler dile getirmektedir²⁸.

Üçüncü olarak ele aldığı ve ayırdığı felsefe anlayışına kendi felsefesini dahil eden Russell, her şeyden önce bütün felsefenin esasını mantığın oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre, nasıl ki matematik, fiziğin yöntem ve aracı ise, mantıkta, felsefenin yöntem ve aracıdır. Russell, her zaman karşı çıktığı Aristoteles mantığını burada bir kez daha eleştirmektedir²⁹. Russell, kendi felsefesini dahil ettiği ve felsefesinin de aslını oluş-

²⁵ Adıvar; a. g. e., s. 26-27

²⁶ Bertrand Russell; *Felsefede İlimi Metod* (Çev. Hamdi Akverdi), İstanbul, 1940 s. 1-2

²⁷ A. g. e., s. 2-9

²⁸ A. g. e., s. 9-15

²⁹ Adıvar; a. g. e., s. 15

turan mantığın bölümlerine kısaca değinir. Ona göre, mantık iki bölümden oluşur: Birinci bölüm, önermelerin ne olduğunu ve ne gibi şekiller alabileceğini inceler: Atomik, moleküler ve tümel önermelerin farklı çeşitlerini sayar. İkinci bölüm ise, belirli şekillerdeki önermelerin doğruluğunu gösteren yüksek derecedeki genel önermelerden söz eder³⁰.

Russell, mantık anlayışı çerçevesinde “mantıksal atomculuk” kavramından da söz ederek şunları söyler: “Ele aldığımız herhangi bir konunun özüne varmak için, tutulacak yol çözümlemedir. Her şeyi çözümlenmeye çözümlenmeye, öyle bir yere gelirsiniz ki, orada artık çözümlenemez şeyler çıkar karşınıza. İşte, bunlar mantıksal atomlardır. Bunlara, nesnelere meydana getiren idealler (kalıplar) diyebiliriz”³¹.

Genel hatlarıyla Russell’in felsefe anlayışını ve bu anlayışın temelini oluşturan önemli noktaları ele almaya çalıştık. Şimdi de, Russell’in felsefede olması gerekir dediği bazı önemli nitelikleri kısaca ele alarak felsefedeki yöntem konusuna değinmeye çalışalım.

Russell, felsefe ile ilgili bazı belirlemelerde bulunur. Ona göre felsefe, geçmişten başlayarak süregeldiği şekliyle, bilgi alanlarından en çok bilgi üreten, yeni bir şeyler ortaya koyan bir alan olmakla beraber, bunları sonuçlandırma bakımından da en az sonuç elde eden ve en az sonuca giden bir bilgi alanıdır. Russell bu bağlamda şunları söyler: Thales (yaklaşık olarak 625-545), her şeyin aşlının su olduğuna ilişkin düşüncelerini ortaya koyduğu andan itibaren, eşyanın tabiatı hakkında her türlü olumlu hükümleri vermeye hazır filozoflar, diğer taraftan da bu anlamda her türlü olumsuz hükümleri ortaya koyan filozofların varlığı söz konusudur ve bu durumda da yukarıda belirttiğimiz gibi, felsefi bilgilerin sonuçlandırılmaması durumu ortaya çıkıyor ki, bu da felsefenin en çok bilgi üreten bir alan olmasına rağmen, bu bilgilerden sonuç alma noktasında yararlanamadığını göstermektedir³².

Russell’in felsefede önemli olarak gördüğü niteliklerin başında eleştiri gelir. Ona göre, felsefeyi bilimden ayrı bir irdeleme alanı yapan şey de eleştiridir. Felsefe, hem bilimde hem de günlük yaşamda kullanılan ilkeleri eleştirel bir şekilde ele alarak inceler. Ele almış olduğu bu ilkelerde bulunabilecek tutarsızlıkları araştırıp ortaya koyar; onları ancak eleştirel bir araştırma sonucunda çürütecek bir sebep bulunamadığında kabul eder. Yani, felsefi yaklaşımda eleştiri son derece önemlidir. Russell’a göre, felsefenin eleştirel yönü, sürekli bir şüphelilik olarak algılanmamalıdır. Böyle bir algılamaya bizi yanlışlığa sürükleyebilir. Şüphelinin tavrını sergileyerek her türlü bilginin dışında kendimizi tutarsak bu da yanlıştır. Bir sınırlama koymak durumundayız. Şöyle söylemek daha doğru olur: “Felsefenin kullandığı bilgi eleştirisinin, yıkıcı türden olmaması gerekir”³³.

³⁰ A. g. e., s. 20-21

³¹ Bertrand Russell; *Dünyamızın Sorunları* (Çev. S. Eyuboğlu & V. Günyol), İstanbul, 1962, s. 37-38

³² Russell; *Felsefede İlmî Metod*, s. 1.

³³ Russell; *Felsefe Sorunları*, s. 100

Russell'a göre, eleştirinin de önemli bazı nitelikleri olmalıdır. Russell'ın, felsefede olmasını istediği eleştiriyi yukarıda belirtmeye çalışmıştık. Bu belirlemeye uygun olarak Russell, felsefede olmasını istediği eleştiriyi şöyle açıklar: "Sebepler yokken atmaya karar veren değil, her görünen bilgi parçası üzerinde değerine göre düşünen ve bu düşünme sona erdiğinde yine de bilgi olarak kalabilmiş olanı alıkoyan eleştiridir"³⁴. Russell'a göre, insanî varlıklar yanılabilir olduklarına göre, bir yanlışlama payının kalacağı kabul edilmelidir. Felsefe ise, bu noktada çaba gösterir. Bundan öteye gidemez³⁵. Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, eleştiri, Russell felsefesi için son derece önemlidir. Eleştiriyi bir ilerleme olarak kabul eden Russell'ın, eleştirinin sınırlarını ve niteliğini de ne şekilde belirlediğine değinmiştik. Görünen o ki, eleştirel bir anlayışla felsefe yapmayan ve eleştirinin içeriğini özümsemeyenlerin Russell'a göre, felsefe yapmaları olanaklı değildir. Çünkü eleştiri, felsefenin özüdür.

Russell'a göre, felsefenin taşıması gereken bir diğer önemli nitelikte, her türlü önyargıdan uzak olmasıdır. Felsefe de, bütün diğer öğrenimlerde olduğu gibi ilk olarak bilgiyi amaç edinir. Felsefenin ulaşmak istediği bilgi, her türlü önyargıdan uzak, bilimlerin yapısına birlik getiren birtakım önyargılarımız ve kanılarımız da varsa bunlara eleştirel bir boyut kazandırarak bunun sonucunda elde ettiğimiz bir bilgi olmalı ve felsefe de böyle bir bilgiyi amaç edinmelidir. Russell, bu cümleden olmak üzere felsefeyle ilgili eleştirisini dile getirerek, felsefenin kendi sorunlarına kesin yanıtlar sağlama girişiminde çok büyük ölçüde başarı sağlayamadığı inancındadır³⁶.

Felsefenin taşıması gereken niteliklerden birisi de (yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi), şüpheliliktir. Ona göre, felsefede dikkatli davranmak, her şeyi düşünerek ve tartarak söylemek oldukça önemlidir. Bu da, şüphe sayesinde mümkündür. Russell, hiçbir şeyden emin olmamak gerektiği düşüncesindedir. Ona göre, insanın içinde her zaman biraz şüphe bulunmalıdır. Felsefenin de, bu şüpheliğin izlerini taşıması gerekir³⁷. Şüpheliğin önemine değinen Russell, felsefedeki şüpheliliği de vazgeçilemez bir yöntem olarak görmektedir. Russell için felsefe yapabilmek, özel bir disiplin, özel bir uğraşı gerektirir. Şimdi ise, böyle özel bir yere sahip olan felsefenin yöntem olarak neleri ilke edinmesi gerektiği üzerinde duralım.

Russell'a göre felsefe, başka bilimlere kullanarak bilimsel bir nitelik kazanamaz. Felsefe, her şeyden önce genel olanı yakalamak için çaba gösterir. Onunla bütünleşmeye çalışır. Halbuki özel (spesifik) bilimler, geniş birtakım genellemeleri önerirlerse de bunları mutlak, şüphesiz hale getiremezler³⁸. Russell'ın bakış açısıyla felsefenin, diğer bilimlerden ayrı bir yapı ve nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, bilimlerin her-

³⁴ A. g. e., s. 101

³⁵ A. g. e., s. 101

³⁶ A. g. e., s. 102

³⁷ Russell; *Dünya Görüşüm*, s. 5-6, 12-13

³⁸ Russell; *Felsefede İlimi Metod*, s. 228

hangi bir şekilde ortaya felsefi sonuçlar koyamayacağımı ifade edebiliriz. Bununla birlikte felsefi sonuçlar da, başka bir bilim alanının yok sayılmasına ihtimal verebilecek nitelikte olamazlar. Sözelimi, evrenin geleceği hakkında tahminlerde bulunmak gibi bir şey felsefenin yapacağı iş değildir. Evrende bir ilerleyişin mi ya da bir gerileyişin mi yoksa hep aynı yerde bir duruşun mu olduğu vs. gibi soruların muhatabı filozof değildir. Ayrıca, bunlara cevap vermekte filozofun görevi değildir³⁹. Bu bağlamda Russell, “filozofun gerçek işlevi dünyayı değiştirmek değil, onu anlamaktır”⁴⁰ diyerek filozoflarla, bilimsel çalışma yapanların görev alanlarının ve izlemeleri gereken yöntemlerin birbirlerinden farklılıklarını ortaya koymayı amaçlamıştır.

Felsefeyi bir bilim olarak algılayan ve o şekilde hareket eden bir filozof olabilmek için özel bir düşünce tarzı ve ilkeli bir tutum gerekmektedir. Her şeyden önce bu kimse de felsefi hakikati tanıma arzusu bulunmalıdır. Bu arzu, tatmin olunması ümidinin görünmediği uzun yıllar boyunca yaşayabilecek kadar kuvvetli olmalıdır⁴¹. Russell’a göre, felsefe yapan ve felsefi yöntemi kullanan herkesin kibirden uzak olması gerekir. Bu bağlamda Russell, “bir sisteme karşı beslenen büyük sevgi ve sistem yapımcılarının bu sevgiye eklenen kibri, felsefe talebelerinin sakınmaya mecbur oldukları tuzaklardır”⁴² diyerek kibrin bir felsefeci için ne kadar olumsuz bir anlam ifade ettiğini açıkça gözler önüne sermektedir.

Russell, felsefi bir tutum olarak gördüğü ve felsefeyle ilgilenenlerde olması gerekir dediği dürüstlüğüün önemine vurgu yapar. Ona göre, şu veya bu sonucu ortaya koymak veya genellikle hoşça giden, sevilen sonuçların her ne türden olursa olsun bir kanıtını bulmak isteği, açıkça söylemek gerekirse, felsefi dürüstlüğe karşı ciddi bir engel oluşturur⁴³. Buradan da anlaşılacağı gibi dürüstlük, olayların akışının değiştirilmeden olduğu gibi ortaya konulmasıdır. Herhangi bir olayın veya bir kavramın sadece iyi yönleri ele alınıp ortaya konulmamalı, o olay ya da kavram tüm yönleriyle eksiksiz olarak ortaya konulmalıdır. Russell, bu uygulamaya dürüstlük, bu uygulamanın şekline de felsefi yöntem adını verir.

Russell, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, üzerinde ısrarla durduğu ve çok önem verdiği şüpheciliği, felsefede izlenecek olan yöntemin esası olarak kabul etmektedir. Ona göre, üzerimizdeki birtakım alışkanlıklardan kurtulmamız ve bu alışkanlıklar bütünü ortadan kaldırmamız için duyularımızdan, akıldan, ahlaktan vb. her şeyden şüphe etmek için elimizden geleni yapmalıyız. Russell, şüpheciliği bir yöntem olarak benimsemekte ve daha önce de belirttiğimiz gibi, Descartes türü bir yöntemsel şüphelyi tercih etmektedir. Russell’a göre şüphe, sonuçta insanı doğruya ulaştıracak bir basamak olarak görülmektedir. Ona göre, reel ve sürekli bir yöntemsel şüphenin kullanılması bizi, bilgi-

39 A. g. e., s. 228

40 Russell; *Dünya Görüşüm*, s. 9

41 Russell; *Felsefede İlimi Metod*, s. 228

42 A. g. e., s. 229

43 A. g. e., s. 229-230

miz konusunda bir tür alçak gönüllülüğe götürür.

Russell, felsefenin yöntem olarak mantıktan yararlandığını ve mantığın kendi doğrularıyla felsefeye bir araştırma yöntemi sağladığını ifade etmektedir. Russell, özellikle kendi döneminde felsefenin mantık sayesinde, mantığın yöntemlerinin kullanımı sayesinde bilimsel bir kimlik kazandığını, yani bilimsel bir felsefe halini aldığını belirtmektedir⁴⁴. Ancak Russell, burada önemli olan bir noktaya dikkati çekerek şunları söylemektedir: “Metot bakımından yapılabilecek ne varsa yapıldığı zaman öyle bir noktaya ulaşılmış olur ki, bahsin o noktadan daha ilerisine ancak direkt felsefi görüş nüfuz edebilir”⁴⁵. Russell burada, kavrayış yeteneğine verdiği önemi dile getirmektedir. Ona göre, herhangi bir konunun aydınlatılması ya da herhangi bir problemin çözümü noktasında kullanılan yöntemsel teknikler veya arayışlar sonuçsuz kalırsa, bu noktadan sonra devreye kavrayış yeteneği girmektedir ve böylelikle, problemin ya da sorunun çözümünde bu yetenek (kavrayış yeteneği) birebir etkin rol oynamaktadır. Buradaki kavrayış yeteneğini, derinliği olan felsefi görüş şeklinde de düşünebiliriz.

Russell’a göre, şimdiye kadar filozofların elde edebildikleri her şeyi geride bırakan bir mükemmelliği yakın bir gelecekte felsefeye sağlayabilmek için, yani geçmişini aşan eskiden elde edilenlerin hepsini geride bırakıp mükemmel bir gelecek yakalamaya çalışmak için önemli olan şart şudur : Bilim alanında yetişmiş, felsefeye karşı üst düzeyde bir ilgisi olan, geçmişin geleneklerinden kendini kurtarmış olan ve eskileri her fırsatta kopya eden onları taklit eden edebi yöntemlerin yanlış yollarına sapmayan kimselerden oluşmuş bir ekolün meydana getirilmesidir⁴⁶.

Russell, genel anlamda felsefeden beklediği ya da felsefenin neleri ilke edinmesi gerektiği üzerinde durur. Russell’a göre felsefe, temelde bilimsel olmalıdır, ilkelerini dinden veya ahlâktan değil, doğa bilimlerinden yararlanarak çıkarmalıdır⁴⁷. Ona göre, felsefenin bir başka işlevi de, “bize evren hakkında bilgi verir”⁴⁸ olmasıdır.

Russell, filozofun idealinin, bilimsel bir ideal olması gerektiğini belirtir. Filozofun çalışma alanı olarak seçeceği alan, sadece bilimsel sorunlardan oluşmalı, bilimsel sorunlarla sınırlanmalıdır. Filozofun ideali bu anlamda yalnızca bilime giden yolu açmalıdır. Her türlü romantizm, her türlü gizemcilik bu idealden atılmalı ve arındırılmalıdır. Felsefede, düşünsel acılara kahramanca bir çare aramaya değil, her türlü sorunun yorulmadan, sabırla çözümlenip açıklığa kavuşturulmasına çalışılmalıdır⁴⁹.

Russell, içinde yer aldığı ve “Viyana Çevresi” olarak bilinen çevrenin genel düşünce yapısını ortaya koyarken, felsefeyle ilgili bazı önemli noktaları açıklığa kavuşturur.

44 A. g. e., s. 231

45 A. g. e., s. 233-234

46 A. g. e., s. 234-235

47 J. M. Bochenski; *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), İstanbul, 1997, s. 71

48 Ahmet Arslan; *Felsefeye Giriş*, Ankara, 1996, s. 53

49 Bochenski; a. g. e., s. 71-72

Viyana Çevresi ve bu çevrenin önemli bir ismi olan Russell'a göre, felsefenin (daha önce de değindiğimiz gibi) görevi sadece çözümleme yapmaktır. Ona göre felsefe, ikinci basamaktadır. Birinci basamakta bilim doğruları vardır. Birinci basamakta dünyadan söz edilirken, ikinci basamakta (felsefede) ise, onların dünyadan söz edişlerinden söz edilmektedir. Yani, G. Ryle'in söylemiyle felsefe, "söz etmekten söz etmek" olarak görülmektedir⁵⁰.

Russell, idealist felsefeden yeni realizme, oradan da mantıksal atomculuğa yönelmiştir. Bu yönüyle bakıldığında Russell'ın felsefi gelişimi, durağanlığın aksine sürekli değişim ve gelişim içinde olmuştur. Sahip olduğu ilkeler ve savunduğu görüşleri noktasında Russell'ın felsefeyi, bilimden bir alt basamağa yerleştirdiği ve felsefeyi bilimin ortaya koyduğu verilerin yeniden ele alınması ve düşünsel boyutta değerlendirilmesi etkinliği olarak belirlediğini görmekteyiz. Russell'ın, üyesi olduğu "Viyana Çevresi"nin genel ilkesi haline gelen "sadece mantıkçı pozitivism" söylemiyle felsefeye yaklaşmakta olduğunu görmekteyiz. Russell'a göre felsefe, mevcut verilerden ya da bilimin ortaya koymuş olduğu materyallerden faydalanarak kendi yapısını bunun üzerine kurar. Yani, hazır işler ve sonuçta bilimin verilerden yararlanmak durumunda kalır. Ryle'in söylemiyle, "söz etmekten söz etmek" durumuna düşer. Böyle bir belirlemenin, felsefenin, bilimin bir basamağı olduğu izlenimini uyandıracacağı açıktır. Kaldı ki Russell, bu izlenimin açık örneklerini felsefeye bakışını ele aldığımız bu yazımızda bizlere açıkça göstermektedir.

Russell'ın felsefeye bakış açısı ile felsefenin genel yapısı ve niteliği arasında önemli ölçüde farklılıklar söz konusudur. Russell'ın görüşlerinin kendi sistemi içerisinde tutarlılığı, herhangi bir anlamı ve değeri olabilir. Ancak felsefi düşüncenin derinliği ve evrenselliği dikkate alınırsa, Russell'ın felsefeyle ilgili belirlemelerinin, hem felsefi düşünce yapısının özüne hem de felsefi tutuma karşıt olduğu söylenebilir. Bu belirlemeye paralel olarak Russell'ın felsefeyle ilgili görüşleri eleştiri konusu olmuş ve çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, Russell'ın sisteminin temelde eksik olduğu noktasında yoğunlaşmıştır. "Russell'ın atomizminde toplumsal, dinsel ve ahlâksal bir yön yoktur...Öyle görülüyor ki, Wittgenstein olmasaydı Russell'ın mantıksal atomculuğu, bir felsefe öğretisi olarak felsefe tarihine geçemeyeceği gibi, bu kadar etkili de olmayacaktı"⁵¹. Russell, felsefe adı altında ele alınan ve eleştirel bir biçimde sorgulanan birçok problemin aslında felsefenin ilgi alanına girmediğini ve dolayısıyla felsefenin bu anlamda her şeyden söz etmesinin gereksizliğine vurgu yapar. Russell'ın bazı söylemleri onun, felsefeyi yok saymasa bile özünden uzaklaştırdığı ve bilimin bir basamağı şekline dönüştürdüğü savına haklılık kazandıracak niteliktedir. Bu bağlamda ünlü düşünür J. M. Bochenski'de, Russell'ın ve dolayısıyla birçok mantıkçı pozitivist filozofun, felsefeyi

⁵⁰ Bryan Magee; *Yeni Düşün Adamları* (Çev. Mete Tunçay), İstanbul, 1979, s. 182

⁵¹ İhsan Turgut; *B. Russell L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk*, İzmir, 1989, s. 47

anlama ve değerlendirme noktasında ciddi yanlışlar yaptıklarını ifade ederek onları eleştirir. Bochenski'ye göre, felsefenin henüz bilimsel sayılmayan her şeyin ortak adı olduğunu ileri süren Russell ve birçok pozitivist filozof, bütünüyle yanlış değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Felsefe, olgunlaşmamış sorunlar deposundan başka bir şey olsa gerek. Elbette zaman zaman bu işlevi de görmüştür, ama ondan çok daha fazla bir şeydir. "Tarihsel olarak bakılırsa felsefe genellikle...ussal, bilimsel bir etkinlik, bir öğreti olmuştur"⁵². Örneğin, ünlü varoluşçu filozof J. P. Sartre, felsefeyi, hep bir öğreti, bir bilim olarak ele almıştır.

Russell, felsefeyi bir şekilde diğer bilimlerle sınırlıyordu. Felsefenin etkinliğini azaltıp onu dar bir çerçeveye sıkıştırarak ve ona ancak bilimin bir alt basamağı olarak hareket imkanı tanyordu. Bu belirleme, felsefenin özüne bütünüyle aykırıdır. "Felsefe belirli anlamda bir evrensel bilimdir, alanı öteki disiplinlerin alanı gibi dar, belirlenmiş bir şeyle sınırlanamaz"⁵³. Bu böyleyse, felsefe başka bilimlerin de uğraştığı nesnelere uğraşiyor olabilir ve gerçekten de uğraşmaktadır. O halde felsefe bu bilimlerden nerede ayrılır. Bu sorunun yanıtı, yöntemleri bakımından olduğu kadar, bakış açılarıyla da birbirlerinden ayrıldıklarıdır. Yöntemleri bakımından, çünkü felsefe birçok bilme yönteminden hiçbirini kullanmayı yasaklamaz. Örneğin, bir fizikçi gibi, her şeyi duyular aracılığı ile gözlenebilen görüngülere götürmekle, yani kendini deneysel-indirgemeci yöntemle sınırlamakla yükümlü değildir; verilmiş olanı içinden kavrama yöntemini ve daha başkalarını da kullanabilir. Diğer taraftan felsefe, başka bilimlerden bakış açısıyla da ayrılır. Çünkü, bir nesneyi ele aldığı anda, ona her zaman ve yalnızca sınırlar açısından, temel görünümünden bakarak bakar. Bu anlamda felsefe, temel bir bilimdir. Öteki bilimlerin durduğu, soru sormayı bırakıp varsayımları kabullendiği yerde, filozof soru sormaya başlar. Bu bağlamda felsefe, köklere gitmesi bakımından aynı zamanda bir kök bilimdir; öteki bilimlerin yeterli gördükleri yerde soru sormaya ve araştırmaya devam etmek istemesi bakımından da ötekilerden daha derindir. Geçmişin en büyük filozoflarınca felsefe böyle görülmüştür. "Felsefe bir bilimdir, dolayısıyla şiir değil, müzik değil, ciddi, sağlam bir araştırmadır. Kapısını hiçbir alana kapamaması, ulaşabildiği her yöntemi kullanması anlamında evrensel bir bilimdir. Sınır sorunlarının, temel sorunlarının bilimidir, dolayısıyla, öteki disiplinlerin varsayımlarıyla yetinmeyen, köklere gidesiye araştırmak isteyen bir kök bilimdir"⁵⁴. Görülüyor ki, Russell'ın felsefeye ilişkin belirlemeleri, felsefenin özü, yöntemi ve felsefi tutum bağlamında birçok filozof tarafından eleştiri konusu yapılmış ve çok ciddi anlamda karşı fikirler geliştirilmiştir. Öte yandan, "bir şeyi hakiki anlamda, bilmek, açıklamak, kavramak, temellendirmek, birbirinden apayrı ve dağınık olarak algılanan şeyleri birbiriyle ilişkileri içinde görmek, yani onları bir "sistem"

⁵² J. M. Bochenski; *Felsefece Düşünmenin Yolları* (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 1996, s. 26

⁵³ A. g. e., s. 29

⁵⁴ A. g. e., s. 30

haline koymak da felsefenin ve filozofun öz varlığı ile ilgili bir niteliktir. Bundan dolayı filozoflar, bilimlerin ötesinde kendileriyle bütünün kavranabileceği esas ideleri ararlar; onlar, teoriler, hipotezler kurarlar, temellendirme ve kanıtlamalarla herhangi bir tarzda bir sistematığe, birlik gösteren bir sınırlandırmaya varmaya çalışırlar⁵⁵. Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, felsefe, Russell'ın belirlemeye çalıştığı gibi, bilimin ardından giden, işlevsel anlamda ikincil konuma indirgenen değil, ona yol gösteren ve birçok düşünüründe üzerinde fikir birliğine vardığı şekliyle bilimden de öte, bütün bilimlere kuşatıcı, onların yapısına birlik getiren ve adeta çatı görevi yapan, evrensel bilgiyi amaç edinen bir alan olma özelliğindedir.

KAYNAKÇA

- 1) ADIVAR, A. Adnan. "Bertrand Russell'a ve Felsefesine Kısa Bir Bakış" (Bertrand Russell'in *Felsefe Meseleleri* adlı eserinin çevirisi içinde), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1963.
- 2) ARSLAN, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Vadi Yayınları, 1996.
- 3) BOCHENSKİ, J. M. *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1997.
- 4) BOCHENSKİ, J. M. *Felsefe Düşünmenin Yolları* (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- 5) DESCARTES, René. *Metot Üzerine Konuşma* (Çev. K. Sahir Sel), İstanbul, Sosyal Yayınları, 1984.
- 6) GÖKBERK, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990.
- 7) HEIMSOETH, Heinz. *Felsefenin Temel Disiplinleri* (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
- 8) KEKLİK, Nihat. *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- 9) MAGGEE, Bryan. *Yeni Düşün Adamları* (Çev. Mete Tunçay), İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979.
- 10) MAYER, Frederick. *Yirminci Asırda Felsefe* (Çev. Vahap Mutal), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1992.
- 11) RUSSELL, Bertrand. *Dünya Görüşüm* (Çev. Samih Tiryakioğlu), İstanbul, Varlık Yayınları, 1977.
- 12) RUSSELL, Bertrand. *Dünyamızın Sorunları* (Çev. S. Eyuboğlu-V. Günyol), İstanbul, Çan Yayınları, 1962.
- 13) RUSSELL, Bertrand. *Felsefede İlmî Metod* (Çev. Hamdi Akverdi), İstanbul, Maarif Vekilliği Neşriyatı, 1940.

⁵⁵ Heimsoeth; a. g. e., s. 20

- 14) RUSSELL, Bertrand. *Felsefe Sorunları* (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul, Alaz Yayınları, 1980.
- 15) RUSSELL, Bertrand. *The ABC of Relativity*, London, George Allen-Unwin Ltd., 1958.
- 16) TURGUT, İhsan. *B. Russell L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk*, İzmir, Karınca Matbaacılık, 1989.
- 17) WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991.

Abstract

Bertrand Russell, one of the most important thinkers of the twentieth century, has a unique position in philosophy by his opinions and determinations within the framework of his philosophical understanding. He is a member of the "Vienna Circle" and he brought a new perspective to philosophy by his "logical positivist" approach which he called "my own philosophy". According to Russell, who view philosophy with respect to logic and science, it was necessary to apply a new technique to philosophy and this was a mathematical logic and science. On the one hand, he indicates the importance of philosophy as a special discipline. On the other hand, however, he reduces its value by viewing it as a subordinate element of science. In this essay, Russell's own ideas about philosophy are studied systematically, and some critical material (the objections that were raised against the opinions held by the thinker) is presented.

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN İNSAN ANLAYIŞI

Levent Bayraktar*

Mustafa Şekip Tunç (1886-1958), Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinde, insanı merkeze alan ve onu sosyal ortamın determinasyonlarında kaybetmeden, fert ve şahsiyet varlığı olarak değerlendiren düşünürlerimizden biridir. Düşünce tarihinde, insan varlığını bu şekilde ele alan düşünürlerin yanı sıra, bir de onu, toplumsal bütünün bir parçası olarak ve toplum açısından taşıdığı değer bakımından ele alan düşünürler vardır. Sosyolojizm denilen bu tarz ele alış biçimini Türkiye’de Gökalp temsil ediyordu. Mustafa Şekip’ten önce Türk düşünce hayatında önemli bir yeri olan Gökalp bu düşüncelerini «fert yok, cemiyet var; hak yok, vazife var» sözleriyle ifade ediyordu. Mustafa Şekip’e göre Gökalp’in bu fert anlayışı insanın yaratıcılığını, bireysel varlığına özgü hür fiillerini ihmal etmekte idi.¹ İşte bu ihmal edilmiş olan kısmıyla insanı ele alması, Mustafa Şekip Tunç’un tefekkürünün ayırd edici yönlerinden biridir. O’na göre; “insanın esas ihtiyacı ruh ve beden vahdetini korumaktır; hayvanlar gibi yalnız, halde yaşamayıp mazarını bilen, istikbâli düşünen ve bu hususta projeler yapan insan, vahdetini bozacak baskılara karşı tedbirlerle korunacak bir iktidâra -anormal değilse- daima sahip olmuş, ruhu dağıtacak, çatışmalara uğratacak, bedeni yıpratacak baskılar nereden gelirse gelsin bunları er geç def etmiştir.”² Bu ifadeleri ile ferdin değerini vurgulayan Mustafa Şekip Tunç’a göre, ferdin cemiyet içinde yaşaması “başlı başına bir vahdet gibi yaşamasını bozmuyor, sadece maskeliyor.”³

Mustafa Şekip Tunç, ferdi bir şahsiyet olarak ele almakla Türk tefekkür hayatına yeni bir boyut getirmiş oluyordu. Bu bakış açısı, insan varlığını, tabiatla herhangi bir varlık olmaktan çıkartıp, aşkın bir pozisyona yerleştirdi. Böylelikle insan, fizyolojik, toplumsal ve coğrafi çevrenin bir sonucu olmaktan çıkıp, her şeyi kendisi açısından, yani insan açısından değerlendirebilen ve anlamlandırabilen bir varlık olarak değerlendirilmeye başlandı. Mustafa Şekip’e göre her insan ferdi, bir şahsiyet olarak algılandığında ancak insana hak ettiği sevgi, saygı, hürmet ve değer verilebilir. İnsanın şahsiyet olarak tanınması, onun herhangi bir eşya olmadığının tasdikidir. Mustafa Şekip’e göre; “Ahlâk

* Araştırma Görevlisi, A. Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

¹ Tunç, M.Ş., “Kişinin Değeri”, *Türk Düşüncesi*, cilt 2, sayı 9, 1954, s. 162

² A. g. e., s. 165

³ A. g. e., s. 165

ve karakter, «şahsiyet» idrakine bağlıdır. Şahsiyet denince, büyük bir şahsiyet anlaşılmalı. Şahsiyet saygısı, insanlık şeref ve haysiyetinin tanınması, eşya gibi muamele görmemesini iktiza ettirir. Bu saygı yoksa, kimse kimseye kıymet vermez, verirse de, ancak kuvvet ve menfaate göre verir görünür. Her vatandaş hür ve şerefli tanıdığı içindir ki demokrasi; birçok kusurlarına rağmen, bir rejim olarak yaşamakta devam ediyor.”⁴ Görülüyor ki başkasını da kendisi gibi bir şahsiyet olarak algılayan fert, davranışlarını da bu gerçeğe göre ayarlayacak ve kendisi için kabul edemeyeceği davranışları, başkalarına karşı da sergilemeyecektir. Başlangıçta basit bir ayrım olarak görülen fert-şahıs ayrımı, ahlâkî tazammunları düşünülüğünde, insana farklı anlamların ve değerlerin yüklenilebileceği sonucunu meydana çıkarmaktadır.

Mustafa Şekip Tunç, ferdi bir şahsiyet olarak ele almakla, onu tabiatla herhangi bir varlık olmaktan çıkartmakta, insanı sosyal ve tabii çevrenin bir sonucu olarak görmekten uzaklaşmaktadır. Ancak o, insanın bu çevreden tamamen bağımsız olduğunu ve bu çevreden etkilenmeksizin yaşadığını da söylemez. Mustafa Şekip, insanı yalnızca kendisinin dışındaki şartlarla açıklayamayacağımızı vurgular. Çünkü, ona göre, insan varlığı bütün dış determinasyonlara karşı mesafe alabilen bir irade, şuur ve şahsiyet varlığıdır. Mustafa Şekip’e göre; böyle bir varlığı, sosyolojist bir izahla anlayamayacağımız gibi, onu, tabiatın bir uzantısı olarak görüp, onu anlamayı ve kavramayı sadece biyoloji ve fizyolojiden de bekleyemeyiz. Zira, “fizyolojik tahlil bize hiçbir zaman ruhî tahlil temin edecek değildir. Bunun içindir ki fizyolojik vakıa ve halleri tanımak, psikolojik vakıa ve halleri tanımak olmayacaktır.”⁵ Tıpkı sosyolojik vakıa ve halleri tanımının, psikolojik vakıa ve halleri tanımak olmayacağı gibi. Çünkü Mustafa Şekip’e göre: “cemiyetin yaratmaya muktedir olmadığı ve sırf beşer’e has, cemiyete maya olan bir «insan ruhu» var ise, o halde içtimaî vicdan ve içtimaî hadiselerine irca olunamayacak bir «insanlık ruhu» da olacaktır.”⁶ Ona göre cemiyet ruhuna irca edilemez bu insan ruhunu da sadece içtimaiyat ile anlayamayız. Fakat, “ferdi yaratan tamamiyle cemiyet ise -ki Durkheim ve merhum Ziya Gökalp gibi içtimaiyatçılar bu kanaattedirler- fert, cemiyetsiz olarak bir hayvandan başka bir şey değildir. İnsanlık denen şey dahi cemiyetlerin maşerî vicdanlarından ibarettir.”⁷ Mustafa Şekip, işte böyle bir insan telakkisine karşı çıkar. Zira böyle bir telakki, insanı anlamak için yalnızca fizyoloji ve sosyolojiyi kullanacaktır. Oysa ona göre bu yeterli değildir. Mustafa Şekip, “ruhiyatın bir tabiat ilmi çerçevesinde telakki edilmesine muarızdır. Hele insan ruhunu makine zanneden ve muhakemelerimizi mekanik hareketlere irca eyleyen mekanist görüşü pek zorlama bulur.”⁸ Çünkü ona göre, bi-

⁴ Tunç, M.Ş., “Türkiye’de Ahlâk Meselesi”, *Bilgi*, sayı 50, 1951, s.3

⁵ Tunç, M.Ş., *Ruhiyat*, Dördüncü Basım, İstanbul. 1933, s. 4

⁶ A. g. e., s. 8

⁷ A. g. e., s. 8

⁸ Gürkan, İsmail Kâzım, “Şekip Tunç’un Türk Felsefesindeki Rolü”, *Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, İstanbul 1944, s. 38

yolojik ve fizyolojik yapısı insanın yalnızca bir yönüdür. İnsan, biyolojik varlığına eklediği kültürle ve değerlerle insan olur. Zira ona göre, "Canlı varlıklar arasına hususî bir bünye ve yüksek kabiliyetleriyle katılan insan, etrafını kuşatan ham dünyayı olduğu gibi bırakmamış, zaman ve mekânı kendi ihtiyaçlarına, seviye ve zevkine göre düzenleyerek, «Tarih» denilen beşerî bir realite ve beşerî coğrafya yaratmış ve bu suretle ham dünyadan koparak kendi dünyası ona sadece ham malzeme vermiş, kendisini de dünyaya ham olarak yollamış, bu ham insanı insan yapan yine kendisi olmuştur."⁹

Mustafa Şekip, insanı insan başarılarından ayrı ve ilişkisiz olarak ele almanın hep karşısındadır. Ama aynı zamanda, insan başarılarını birer epifenomen (gölge olay) veya bir üst yapı olarak görmenin de karşısındadır. O insanı, bir bütün olarak ele almaktan yadır. Evreni mekanik dev bir makina ve insanı da bu makinanın bir parçası, bir dişlisi gibi gören, insanın başarılarını da bunun bir uzantısı gibi değerlendiren mekanik dünya görüşü, insanı anlamamıza engeldir. Ona göre; "Bir çalışma faraziyesinden ibaret olan mekanik dünya görüşünü aşarak, yaşanan ve yaşatan beşerî kıymetlerin insan bütünlüğü çapında haklarını tanıyan müşahhas bir insan dünyası görüşünü birinci plana alarak yaşanan dünyayı bu görüşle bezendirmek ihtiyacı karşındayız."¹⁰ Çünkü Mustafa Şekip'e göre insan, bir şahsiyet ve şuur sahibidir. İnsan, şuurunu sayesinde kendi şahsiyetini oluşturur. "O şuur ki, hayvan, ağaç veya taş makulesinden bir tabiat varlığı olmayıp, kendisiyle bir dünya var olan, dünyayı benim ve bizim için var eden bir iktidardır."¹¹ Oysa "materyalist telakki, görüşlerini ruh âlemine kadar yayarken, şuurunu da uzviyet yahut bedene tâbi bir fonksiyon olarak gösterir."¹² Mustafa Şekip, şuurun böyle değerlendirilmesini doğru bulmaz. İnsan, şuurunu sayesinde dış dünyadan, toplumdan bazı unsurları seçerek, kendisine mâleder. Her seçim, bir şeyleri kabul etmek, benimsemek olduğu gibi, bazı şeyleri ihmal etmek, onlarla aramıza mesafe koymak demektir. İşte insanın şahsiyeti, iradî olarak gerçekleştirdiği bu seçimlerinin ve mesafelerinin bir bütünüdür. Bu nedenle de, her insanın kendi manevî hayatı kendine aittir.

Dış dünya ve biyolojik varlığı, insanın manevî yönünü etkiler ama asla onu determine etmez. Bu nedenle de hiçbir insan ferdi, diğerinin aynısı değildir. Çünkü ona göre, her insan ferdi kendi kendisini, irade ve şuurunu ile şekillendirip, kurabilir. Dolayısıyla insan, doğuştan belirlenimler değil, imkânlar getirmektedir. Ne olduğu ve olacağı, kendi seçimlerine, yönelim ve eğilimlerine bağlı olacaktır. İnsanı belirleyen kendi seçimleri ve iradî fiilleridir. "Bütün medeniyet hadiseleri de dahil olmak üzere içtimaîleşen hadiseler, türlü imkân ve ihtimaller arasında bir intihabî tazammun eden manevî bir iradenin eseri, bir mânâ ve kıymet idrakinin mahsulüdürler. Böyle olmayıp da veraset ve onun getirdiği bünye ve mizacın benimseyeceği bir terbiyede kalmak mutlak bir zaruret olsaydı,

⁹ Tunç, M.Ş., "Yalnız İnsan", *Bilgi*, sayı 59, 1952, s. 3

¹⁰ A. g. e., s. 3

¹¹ Tunç, M.Ş., "Dünya ve Bizim Dünyamız", *Bilgi*, sayı 58, 1952, s. 1

¹² Tunç, M.Ş., "Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası", *Bilgi*, sayı 75, 1953, s. 6

hiçbir zaman insan olmayacak, içgüdülerimizin hükmü altında kalacaktık.”¹³ Oysa insan, manevî iradesi ve sahip olduğu mânâ ve kıymet idraki ile kendini kurabilme imkânına sahip olan bir canlıdır. İşte Mustafa Şekip’e göre bu mânâda insan, diğer canlılardan farklıdır. Sosyal ve tabii ortam aynı olsa bile, her bir fert, ondan farklı bir biçimde etki alır. İnsan da diğer canlılar gibi bir çevre içinde yaşar, ama insanın çevreye karşı olan tutumu diğer canlılardan farklıdır. Meselâ hayvan, çevresiyle kayıtlıdır, ve çevre onun hayatta kalabilmesinde, şekillenmesinde, birinci derecede belirleyicidir. İnsan ise, hayvandan farklı ve fazla olarak içinde bulunduğu çevreyi değişim ve dönüşüme tâbi tutabilir, kendi anlam ve değer dünyasından yansıtacağı anlam ve değerlerle, psikolojik bir âlem yaratabilir. Yani çevreye ilaveler yapabilir. Mustafa Şekip bu düşüncelerini şöyle ifade eder; “İnsan da hayvan gibi evvelâ ham bir varlıkla çevrilidir. Yalnız etrafını saran bu ham varlık içinde kapanıp kalmaz; mevcudiyetini gösterecek ham varlıkları kendi dünyası hâline getirdikten başka, mânâlandırarak suretiyle psikolojik bir âlem yaratarak bunun içinde yaşar.”¹⁴

Mustafa Şekip’e göre, dünyanın ve hayatın mânâsı ve değeri, bizim ona yüklediğimizden ibarettir. Dünyaya yönelişimiz sonucunda, kendimiz için kurduğumuz dünya, artık bizim için ve bizim dünyamızdır. Yani bizim, dünyamızı kurabilme gücümüz vardır. Bu konuda Mustafa Şekip şöyle söyler; “Realite haddi zatında (kendinde) ne ise o dur, ona bir şey yapamayız. Fakat realiteye verilecek mânâ ve şekillerde tamamiyle serbestiz. Nitekim dünyaya mitolojik, mistik, aklî, hayalî, mevhum yahut ilmî bir mânâ verebildiğimiz gibi, eşyaya da istediğimiz şekilleri veriyoruz. (...) Dünyanın dili yoktur. Onu biz söyletir, biz dillendiririz ve böylelikle bizim dünyamız vücut bulur. Onu nasıl söyletirsek söyletelim, ses çıkaracak değildir. O halde dünyaya ve hayata, doğru veya yanlış mânâ vererek bu mânâlar içinde yaşamak da bize bağlı kalıyor.”¹⁵

Görülüyor ki Mustafa Şekip, insana içinde yaşadığı dünyasını kurabilmek gibi çok önemli bir anlam yüklüyor. İnsanı önceden şekillenmiş bir planı gerçekleştirmeye mahkûm bir canlı olarak görmüyor, ona irade, seçme ve hürriyet atfediyor. Mustafa Şekip’e göre; hürriyet, insanın dünyayı kendisine göre anlamlandırabilmesi, kendi dünyasını kurabilmesinin yanısıra, yine kendi iradesi ile kendisine bir ahlâkî ilke seçip, bir ilkeye bağlanıp, o ilke doğrultusunda yaşamasıdır. Tabiatı sadece insan varlığı, kendisine bir davranış ilkesi belirleyerek, ona bağlı olarak yaşar. Bu anlamda insan, ahlâkî bir varlık olur. İnsanın ahlâkî bir varlık olması, onun manevî varlığının bir parçasıdır. Manevî varlığı insanın, biyolojik ve fizyolojik varlığının dışındadır. “Yalnız bir melekesi ile yaşamayan İnsan, bütün şahsiyetinin, bütün melekelerinin ihtiyaçlarıyla yaşamak zorundadır.”¹⁶ İnsanda “bilim” ihtiyacının yanında “takdir etme”, “kıymet verme” ihtiyacı da

¹³ Tunç, M.Ş., “Veraset ve Terbiye”, *Bilgi*, sayı 60, 1952, s. 1

¹⁴ Tunç, M.Ş., “Dünya ve Bizim Dünyamız”, *Bilgi*, sayı 58, 1952, s. 2

¹⁵ A. g. e., s. 2

¹⁶ Tunç, M.Ş., “Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası”, *Bilgi*, sayı 75, 1953, s. 12

vardır. Mustafa Şekip'e göre, takdir etme, güzelliğe kıymet verme ihtiyacından sanat, doğruluk ve adalete verdiğimiz kıymetlerden de hukuk ve ahlak doğar. İnsan'da, tarif ve ispat edilememekle beraber, yok edilemez istek ve dilekler vardır. Bunları ideal kıymetlere yöneltmek ise ahlak ve dinin emirleridir. Bu emirlere dıştan uyma şekline hukuk, vicdanla uyma şekline ahlak, imanla uyma şekline de din diyoruz.¹⁷ İnsan, varlıklar için olduğu gibi kıymetler için de değişmez, mutlak bir ölçü arar. Mustafa Şekip'e göre, kıymetlerin en değişmez, şaşmaz ve sarsılmaz ölçüsü bütün büyük dinlerde Tanrı'dır. Tanrı, en büyük yaratıcıdır ve yarattığı bu dünyada da aynı vasıf devam etmektedir.¹⁸ Mustafa Şekip'e göre; "şuurlu bir varlık için mevcut olmak değişmeye, değişmek kemale ermeye, kemale etmek kendini hudutsuz bir surette yaratmaya bağlıdır."¹⁹ İşte Mustafa Şekip'e göre kendini bu şekilde ilerleyerek oluşturan insan, biyolojik varlığının üstüne çıkarak manevî varlık statüsüne yükselmiş insandır. Ona göre insan, manevî varlık statüsüne yaklaştığı ölçüde de, insanlık ürünlerinde zenginliğe, çeşitliliğe ve estetik inceliğe, zerafete, iyiye ve güzele yaklaşır.²⁰ Çünkü insan, mânâ ve kıymet idrakine sahiptir. İşte bu yönüyle insan, hem tabiattaki diğer varlıklardan ayrılır, hem de insanlık başarılarının gerçekleştirilmesine yönelir.

İnsanlık başarılarını gerçekleştiren, gerçek anlamda insan olarak gördüğü bu insan varlığına Mustafa Şekip Tunç, «müşahhas insan» diyor. Ona göre müşahhas insan, kendi gücü ölçüsünde insanlık ürünlerinin yaratılmasında rol oynayan insandır. Çünkü insan varlığının hikmeti ve en büyük mutluluğu da iktidarı nisbetinde yaratmaktır.²¹ Dünyadaki sürekli oluş hâli böylece insanda devam eder. Mustafa Şekip'e göre insan, kendi dünyasını kurabilme, ahlâkî değerlere bağlanabilme ve bu değerlere uygun yaşayabilme ve yaratıcılığını kullanarak insanlık ürünlerini yaratabilme ve böylece zamanın yaratıcılığına katılabilmeye özellikleri ile insan oluyor. Bunun yanısıra insan, kendi varoluşunun anlamını sorgulayan ve kendisinin tabiattaki yerini düşünen bir varlıktır. Yani insan, dış dünyaya mesafe alarak, onu anlamlandıran bir varlık olduğu kadar, kendisini de anlamlandıran bir varlıktır. İnsan bu anlamlandırma faaliyetini şuuru sayesinde gerçekleştiriyor. İnsan, şuuru aracılığı ile, kendisi hakkında bir fikre sahip oluyor. Mustafa Şekip'e göre; insanın bu noktada fark ettiği şey, kendisinin sadece tabiatın bir uzantısı olmadığıdır. İnsan, kendisine baktığında, kendisinin tabiattaki diğer varlıklardan farklı olduğunu, tabiattaki herhangi bir varlık olmadığını görür. Zira kendisi hakkında bir anlamlandırma faaliyetinde bulunan yalnızca odur. Mustafa Şekip'e göre; "büyük dinlerin «eşref-i mahlûkat» olarak vasıflandırdıkları insan, tekâmül zincirinin son halkası olmakla beraber, subjektif varlığının aşkın ve taşkın olan istidât, temâyül ve iştiyâkleriyle hayvanlardan esaslı bir surette ayrılır. Fizik, moral, estetik ve entellektüel ihtiyaçlarının çokluğu, ha-

17 Tunç, M.Ş., *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul 1959, s.12

18 Tunç, M.Ş., "Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası", *Bilgi*, sayı 77, 1953, s.8

19 Tunç, M.Ş., "İş ve Düşünce", *İş*, yıl 1, sayı 2, 1934, s. 84

20 Tunç, M.Ş., "Veraset ve Terbiye", *Bilgi*, sayı 60, 1952, s.1

yale düşkünlüğü ve ihtiyaç karakterleriyle de bir üstünlük gösterir.”²² Yani insan, tabiattaki diğer varlıklardan farklı olarak, manevî ihtiyaçları olan²³ ve bu ihtiyaçları doğrultusunda manevî bir dünya kurabilen şuurlu bir varlıktır. Tabiattaki diğer varlıklar neyi gerçekleştirmek için var iseler, onu gerçekleştirirler. Yani türsel özellikleri ile kayıtlıdır. İnsan ise, biyolojik yönü bakımından olmasa bile, manevî yönü ile, böyle bir kayıtlılığa tâbi değildir. O, iradesi ve seçimleri ile kendini belirler. Kendi şahsiyetini kurar. Meselâ bir çam fidanının büyüyüp bir çam ağacı olacağı şüphesizdir. Bir insan varlığının ise, insan formunda olacağı kesin olmakla birlikte, nasıl bir insan olacağı, yani şahsiyetinin nasıl olacağı önceden belirlenmiş değildir. Sonuçta her insan farklı bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Mustafa Şekip’e göre; “tabiatta umumî olan ile hususî olan arasında fark yoktur. Tek bir hayvan ne kadar mükemmel olsa, kendi cinsinin bir ferdidir.

İnsan için de aynı şey söylenebilir mi? Bir koyunu diğer bir koyunla değiştirebiliriz. Fakat bir insanı diğer bir insanla değiştirebilir miyiz? Değiştiremiyoruz. Çünkü her insan kendi cinsinin sadece bir ferdi değil, aynı zamanda bir şahsiyettir, ve şahsiyet olarak tek ve emsalsizdir. Kimse ile mukayese edilemez.”²⁴ İşte bu nedenle de, Mustafa Şekip’e göre; bir insan hakkında bilgi edinmek de ondaki bu «şahsî» olanı kavramak demektir ve kültür ilimleri ile tabiat ilimleri arasındaki fark da buradadır.²⁵ Yani, şuuru ve şahsiyeti ile hem tabiatın, hem de toplumdaki diğer insanlardan ayrılan insanı, tabiattaki diğer varlıkları tanınamızı sağlayan yöntem ve yetilerle tanıyamayız. Yani sadece akılla insanı kavrayamayız. Mustafa Şekip’e göre, insanın aklının dışında, bir duygu ve düşünce dünyası, bir değerler dünyası vardır. Arzuları ve idealleri vardır. İşte insanı bu yönleri ile de kavramamızı, kendimizde bulunan bu yön, yani mânevî yön sağlayacaktır. Bu nedenle Mustafa Şekip’e göre, insanın biyolojik olmayan yönünü açıklayamayız fakat anlarız.²⁶

Görülüyor ki Mustafa Şekip Tunç, insanı herhangi bir obje gibi görmüyor. Onu, kendisine mahsus bir dünyası olan, dünyayı kendisine göre kurabilen, yaratıları olan, duyguları, düşünceleri, değerleri, inançları ve idealleri olan bir varlık olarak ele alıyor. İnsanın bu farklılığını gözardı ederek, onu herhangi bir obje gibi değerlendiren görüşlere de karşı olduğunu belirtiyor. Ona göre; “kayıtsız ve şuursuz maddeden yapılmış bir makine olduğumuz telakkîsi, ilmî, müsbet bir hakikatmiş gibi devam ettikçe, insanlığı da petrol, kömür gibi alabildiğine harcamakta ciddî hiçbir endişemiz olamaz. Nasıl ki geçirdiğimiz iki büyük cihan harbi insanlık kaygusuna karşı ne kadar sağır kaldığımızı olanca fecaat ve acılığıyla göstermiştir.”²⁷

²¹ Tunç, M.Ş., “Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası”, *Bilgi*, sayı 77, 1953, s. 6

²² Tunç, M.Ş., “Müşahhas İnsan ve Bünyesi”, *Bilgi*, sayı 76, 1953, s. 7

²³ Tunç, M.Ş., “Din İhtiyacı ve Terbiyesi”, *Bilgi*, sayı 71, 1953, s. 1

²⁴ Tunç, M.Ş., “Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası”, *Bilgi*, sayı 75, 1953, s. 10

²⁵ A. g. e., s. 10

²⁶ Tunç, M.Ş., “Kişinin Değeri”, *Türk Düşüncesi*, cilt 2, sayı 9, 1954, s. 165

²⁷ Tunç, M.Ş., “Yalnız İnsan”, *Bilgi*, sayı 59, 1952, s. 3

Mustafa Şekip'e göre, insan kendini tabiattaki herhangi bir obje gibi görmemelidir çünkü öyle değildir. İnsan, kendisine mesafe alarak, kendisi hakkında bir anlamlandırma yapabilme imkânına sahiptir. Bu imkânı kullanarak kendisinin farkına varmalı ve kendisini bir şahsiyet olarak gerçekleştirebilmelidir. İşte o zaman gerçek mânâda müşahhas bir insan olacaktır. Mustafa Şekip'e göre insan bunu yapabilmek için, bu şuurunu geliştirecek bir eğitime ihtiyaç duyar. Çünkü ona göre, insan anlayışımız belirli bir eğitim modelini öngördüğü gibi, her eğitim modeli de, bir insan anlayışını gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.²⁸ Yani, yetiştirmek istediğimiz insana göre bir eğitim modeli geliştiririz. Burada Mustafa Şekip Tunç, belli ve standart bir tip insan yetiştirmek için bir eğitim modeli teklif etmiyor. Onun burada, eğitim yoluyla oluşturulmasını teklif ettiği insan tipi; kendisini kurabilen, kendisini gerçekleştirebilen, kendisinin yalnızca biyolojik bir varlık olmadığının farkına vararak, kendisindeki manevî yönü de anlayabilen, kendisindeki irade ile kendisine ve dış dünyaya şekil verebilen bir insan tipidir. Yani, ruh-beden bütünlüğünü sağlamış, kendisiyle barışık, şuurlu, şahsiyetli, müşahhas bir insan.

Mustafa Şekip'e göre her insan ferdi bir şahsiyet olarak algılandığında ancak insana hak ettiği değer verilebilir. Başkasını da kendisi gibi bir şahıs olarak algılayan kişi davranışlarını da bu gerçeğe göre ayarlayacak ve kendisi için kabul etmediği ve edemeyeceği davranışları başkalarına karşı sergilemeyecek ve onlar için de kabul etmeyecektir.²⁹

Kısacası, kendi şahsiyetini kazanmış bir insan diğer insan fertlerini de birer şahsiyet olarak görür, böylece de onlara bir şeref, haysiyet ve insanlık değeri atfeder ve kendi asıl değerini de başkalarına yüklediği bu değer yoluyla kazanır.

Abstract

The Idea of Man in the Philosophy of Mustafa Şekip Tunç

According to Mustafa Şekip Tunç, the knowing of man and conceptualizing the image of man as real as possible can be contrived in a holistic perspective. The reason is that the human being can never be defined or understood from the point of a single discipline. In his opinion, our material and spiritual beings complete each other and any one of them is incomplete or meaningless without the other. Therefore, to understand man is something that can neither be realized by biology or physiology nor by psychology or sociology alone. It is only a holistic philosophical approach based on the whole disciplines investigating man and his cultural doings that can give us the representation of man. Otherwise, the ideologies that reduce man to the level of only one discipline or element would be insufficient. Mustafa Şekip has been in the effort of realizing the idea of that complete man all over his life of contemplation.

²⁸ Tunç, M.Ş., *Psikoloji Dersleri*, İstanbul 1950, s. 14

²⁹ Tunç, M.Ş., "Türkiye'de Ahlak Meselesi", *Bilgi*, Sayı 50, 1951, s. 2-4

KANT'IN KURAMSAL METAFİZİK ELEŞTİRİSİ HAKKINDAKİ BAZI DÜŞÜNCELERİ

Zehra Gül Erdoğan AŞKIN*

Giriş

Metafiziğin bir konu alanı olmaktan çıkıp bilgi kuramsal bir sorun haline gelmesi ve bu sorunun belirleniminde felsefenin temellendirilmesi ilkin Kant'da (1632 –1704) görülür. Gerçi Kant' dan çok önce Locke (1724 – 1804) ve Hume (1771- 1776) “İnsanın Anlama Yetisi Ve Yapısı” üzerinde durmuşlardı. Fakat ne Locke ne de Hume insanın anlama yetisi olan “usu” ile “metafizik arasındaki içten ilişkiyi görememiş ve insan yaşamındaki metafizik yönü (Das meta – physisches Grund) dışlamışlardı. Oysa insan aklına kendi varlığında neyin verilmiş olduğunu soran Kant, yeni bir metafizik anlayışın temellerini atmış ve bu metafiziğin felsefi kavramlarını kendi sistemi içerisinde oluşturarak, metafiziğe felsefi ifade olanağı sağlamıştı. Hiç şüphesiz Kant'ın metafiziğe yönelik (gelenele gelen metafizik) eleştirileri, zamanındaki popülerliğinin doruk noktasında olan bu bilgi alanına ilişkin tutumlardan büyük etkiler taşır. “Metafiziği yüceltenler” ve “metafizikten kuşku duyanlar” olarak tanımlanabilecek bu iki tutumdan birincisi: Descartes(1596- 1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) ve Wolff (1659-1754) ile gelen rasyonalist gelenek, ikincisi ise O. William (1300-1349), Berkley (1685-1753), Locke ve Hume ile gelen amprist gelenektir. Kant'ın hem bilgi teorisinde hem de metafizik eleştirisinde iki eğilimin izleri görülür (Aslında Kant'ta bu iki alan birbirine indirgenebilir. Çünkü, metafiziğin eleştirisi, insanın bilme yetisinin sınırlarının araştırılması, yani anlık (Verstand) ile akıl (Vernunft) arasındaki ilişkinin sınırlarının belirlenmesi sorunudur) Bu bildik saptama, felsefe tarihi kitaplarında sıkça Kant'ın özgün yanı olarak geçer. Onun özgünlüğü, “Rasyonalizm” ile “ampirizm” arasındaki köprüyü kurmuş olmasında temellenir.

Kant'ın karşı çıktığı ve eleştirerek üzerinde kendi “kritik felsefesi”ni yükselteceği metafizik, “Geleneksel Metafizik”dir. Geleneksel felsefenin argümanlarının arka desenini oluşturan ana motif, her türlü deneyi dışta bırakarak, salt akıl kavramlarıyla, kesin bilgilere ulaşılabileceği düşüncesidir. Gelenekle gelen metafizik, hem felsefe etkinliği

* A.Ü.D.T.C.F. Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

ile metafiziği özdeşleştirmiş hem de buna paralel olarak daha sonra Hegel tarafından “özne- nesne” özdeşliği olarak felsefeye taşınacak olan “varolan” ile “varlık” düzlemlerini birleştirerek, metafizik ile felsefeyi aynı gerçekliğin iki farklı görünümü haline getirmiştir. Bunu yapmakla da insan aklının geride hiçbir bilgi artığı bırakmadan, her türlü problemi ve büyük varlık sorunlarını çözmeye yeterli olduğunu söylemiştir. Oysa felsefenin görevinin ne yaşamla ne de dünya ile ilgisi olmayan ve ezberlenen içi boş kavram kurguluları geliştirmek olmadığını düşünen Kant, salt akılla yanlış kurulan bu metafiziğe karşı tutumunu, ünlü “*Felsefe öğretilmez yapılı*” sözüyle özetlemişti. Dolayısıyla Kant, özellikle bu metafiziğin Tanrı, evren ve insan hakkında matematik bilimindeki gibi kesin savlara benzer sav, teori ve kanıtlamalar ileri sürmesini eleştirmiştir. Bu bağlamda Kant’ın eleştirisinin iki dayanak noktası vardır. İlkin, salt akıl kavramlarından hareketle yapılan kanıtlamalar hiç bir deneysel öge içermediklerinden dolayı sözde kanıtlamalardır. İkinci olarak ise doğa bilimlerindeki kesinliğin felsefedekinden çok farklı olduğu; dolayısıyla eğer metafizikte de bir takım tanımlar başta gelecekse, onların önce tanımlanmaları gerekliliğiydi. Kant için gelenekle gelen metafiziğin savları içi boş temelsiz bir felsefe ve yanlış bilgelikti. Geleneksel Metafizik, çağının felsefi tinine uygun olarak gerçek bilginin ne olduğu sorunsalında odaklanmış ve felsefelerini üstünde yükseltebilecekleri güvenilir ve sarsılmaz bilgiyi aramıştır. Dolayısıyla bu felsefe duyularımızın bizi aldattığı görüşünden hareketle Descartes’ da olduğu gibi bir “düşünüyorum” metafiziğine tutunmuş ve hiç bir deney ögesi içermeyen salt akıl’ dan türetilmiş kavramlar ile gerçek bilgiye ulaşabileceklerini düşünmüşlerdir. Kant’ın Geleneksel Metafiziğe yönelik eleştirilerinin merkezini de bu salt akıldan türetilen “analitik” yargılar oluşturmuştur. Bu nedenle Kant, gelenekle gelen metafiziğin analitik yargıları üzerinde durarak ve bu bilginin doğru olma iddialarını eleştirerek, aklın yeteneği olan metafiziğin sınırlarını göstermek istemiştir. Çünkü, Kant’ a göre, ancak aklımızın kullanımının sınırlarını biçimsel olarak ve ilkelere dayanarak belirlemekle, gelenekle gelen metafizikten kaçınıla bilinirdi. Dolayısıyla Kant’ın metafizik hakkındaki görüş ve kuramsal metafizik eleştirilerine geçmeden önce onun metafizik hakkındaki düşüncelerinin arka desenini oluşturan iki felsefe geleneğine, Kant’ın metafiziğe yönelik yapmış olduğu eleştiri ve saptamaları daha iyi açılmayıp ışık tutmak için, değinmek gerekir.

I. KANT’IN LEİBNİZ- WOLFF VE HUME’UN FELSEFELERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Alman aydınlanmasının başlıca temsilcilerinden biri olan Wolff’un felsefesinin temeli, Leibniz’e dayanmakla birlikte, Descartes ile başlayıp Spinoza ve Leibniz’e kadar uzanan “Yeniçağ Rasyonalizminin” izlerini de taşır. Hatırlanacağı gibi felsefe tarihinde Leibniz’e kadar gelen “doğru bilgiye nasıl ve hangi yöntemle ulaşılacağı” sorusuna yönelik iki yanıt vardı. Bunlardan birincisi rasyonalist bilgi geleneğinin klasik iki filo-

zofu olan Descartes ve Spinoza'nın yanıtıydı. Bu filozoflar, duyu bilgilerinin önemini bilgi edinme sürecinde reddetmeseler de, onlara göre doğuştan gelen bilgiler (angeborenen ideen) değerce daha üstündü. Nitekim yeniçağ felsefesinde insanda doğuştan ideler olduğunu ilk öne süren düşünür olan Descartes, Tanrı'nın varoluşunu ruhumuzda "sonsuz ve en yetkin varlık düşüncesinin" tasarımıyla kanıtlamıştı. Tanrı tasarımı gibi, deneyden elde edilmemiş olan ruhumuz, ayrıca matematiğin kavramları ve formel mantığın ilkelerinin de doğuştan ideler arasında yer alıyordu. "Metafizik, salt aklın bir bilimi olarak, *ens realissimumun*, hiç koşula bağlı olmayan, mutlak olan 'bir' in, varlığını ve yapısını gösterip kanıtlamak istiyor. Aristoteles'ten başlayarak, kilise babalarından, skolastiklerden Descartes'a, Spinoza, Malebranche (1638-1715), Leibniz ve Wolff'a kadar yapılan bütün Tanrı kanıtlamaları, kendilerini sağlam ve güvenli buluyorlardı" ¹

İkinci yanıt Hobbes'dan (1588-1679) sonra İngiliz deneyciliklerinin en büyük düşünürü olan J. Locke'dan geliyordu. "Doğuştan ideler yoktur" ² ve "Duyulardan geçmemiş hiçbir bilgi anlıkta bulunmaz" Locke'un felsefesinin ana hatlarının özetini veren bu iki önermeden ikincisi, Leibniz tarafından "anlığın kendisinden başka" önermesiyle tamamlandı. Eğer duyu izlenimleri bize bilgi verecekse, bunun için önce anlığın varlığı gerekliydi. Çünkü, anlıkta bir takım düşünce ve ideler deneyden önce bulunmaktaydı. Kant tarafından felsefesi "dogmatik metafizik" olarak tanımlanan Wolff, kendi düşüncesini Leibniz'in felsefesi doğrultusunda geliştirdi. Sonraları Leibniz-Wolff felsefesi olarak anılacak olan bu felsefeye göre de, bazı kavram ve düşünceler, ilkeler ve doğrular baştan beri (deneyden önce) anlıkta bulunmaktaydılar. Dolayısıyla akla, bizi, doğru bilgiye ulaştıran "organon" olma misyonu yüklenmişti. Eğer akıl, kendisinde apriori yasa, kural ve bilgiler taşıyorsa, diğer bütün bilgiler bu apriori bilgilerden "dedüktif" olarak türetilirdi. Bütün bilgilerin mantıki olarak kendisinden türetililebileceği en yüksek ilke ise "çelişmezlik" ilkesiydi.

"Kant'ın, gelenekle gelen metafiziğe yönelik eleştirilerinin ana noktalarından birini oluşturan "mathesis universalis" inancı Leibniz-Wolff felsefesinin temel ıralayıcılarından biriydi" ³ Gelenekle gelen metafizik, yalnızca ruh ve Tanrı hakkında felsefi bilgi olarak değil, doğa bilimlerini de içine alan bir evren bilim olmak istemiş ve bu amaçla bir dedüktif sistem olarak kurulmuştu. Çünkü felsefe, tanım ve aksiyomlardan kalkan matematik gibi, kesin ve açık kanıtlamalara dayanan salt bir akıl bilgisi olarak konumlandırılmak istenmişti. Bu metafiziğin, her türlü deneyin dışta bırakılarak, salt akıl kavramlarıyla, kesin sayılan mantık ilkelerine dayandırılarak kurulması anlamına geliyordu. Wolff' da 17. yy felsefesindeki matematik, fizik ve rasyonalizme olan inançtan payını yeterince almıştı. Matematik ve fizik, doğada bulunmayan, salt düşünceden türetilmiş

¹ Heinz Heimsoth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu İstanbul, 1986, s. 117.

² John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996, s.63

³ Timurçin Afsar, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992, s. 438-439.

olan bir takım kesin matematik kavramlarla doğanın yapısının kavranabileceğini göstermişti. Öyleyse doğa (Natur) ile akıl (Verstant) arasında tam bir uygunluk vardı ve usumuz da bu rasyonel yapıyı kavrayabilecek yapıdaydı. Doğanın dilinin fizik, yasalarının ise matematik olduğu düşüncesiyle formüle edilen bir görüş, doğrudan doğruya zihinden çıkan matematiksel yasaların aynı zamanda tekabül ettiği objelerin de yasaları olduğu anlamına geliyordu ki, bu mantığın ilkelerinin varlığın ilkeleriyle özdeş (Özne-nesne özdeşliği) olduğu anlamına geliyordu.

Hume'un deneysel şüpheciligi ve özellikle de nedensellik düşüncesine yönelttiği eleştirileri, Kant'ta, düşünce dünyasını yeniden yapılandırmasına yol açacak olan büyük bir etki bıraktı. Bu etki, daha sonraları onun bilgi kuramında, kendisinin Copernicus(1473-1543) devrimiyle eş tuttuğu devrimi gündeme getirecek olan bilinç dönüşümüyle sonuçlandı. Bu bilinç dönüşümü, Hume'un nedensellik ilkesine, dolayısıyla da metafiziğe getirmiş olduğu yeni tanımdı. "Kant'ın *Prologemena*'da sık sık "keskin görüşlü adam" olarak nitelendirdiği Hume, metafiziğin bir tek, ama önemli kavramından "neden ile etkinin bağlantılığı" kavramından hareket ederek, Onu, "dogmatik uykularından" uyandırmıştı. Çünkü Hume, bu kavramın kaynağını duyumlardan türeterek nedensellik ilkesinin "analitik" olmadığını göstermişti. "...neden ve etki, kendilerine ilişkin bilgiyi herhangi bir soyut uslamlamadan ya da derin düşünmeden değil ama deneyimden kazandığımız ilişkilerdir"⁴. Oysa Hume'a kadar ki başat nedensellik anlayışı aprioriydi. Gerek Descartes, gerekse Leibniz ve Wolff nedensellik ilkesini,(hiçbir deneysel öge içermeyen) sonucun nedenden rasyonel bir tümdengelimsel çıkarımı olarak tanımlamışlardı ve kendi rasyonalist felsefelerine paralel olarak, salt akıldan çıkan apriori bir kavram çatısı altında işlemişlerdi. Sözelimi, Descartes'ta nedensellik "idea innatae"dır; akıl deneye başvurmadan bize bu bilgiyi veriyordu. Fakat Descartes aynı zamanda gerçekçi olduğundan apriori olan nedensellik ilkesi aynı zamanda doğada da vardı ve düşüncesi kesikli zaman anlayışını da içerdiğinden (Tanrı dünyayı her an yaratır), metafizik düzlemde tüm olayların rasyonalitesi Tanrıya bağlıydı. Kant, Descartes'ın tersine nedenselliğe "ontolojik" değil, "epistemolojik" bir anlam verdi. Bu nedenselliğin varlığın değil, insanın ürünü olduğu; doğaya değil, insan aklına ait bir şey olduğu, anlamına geliyordu. Dolayısıyla Kant'ta, nedensellik, aklın bir kategorisiydi. Nesne de değil, öznenin kendisindeydi ve anlığın bir kategorisi olarak evrensel, zorunlu ama aynı zamanda da sentetikti. Kant'a göre Hume nedensellik kavramının eleştirisi bağlamında metafiziğe saldırısıyla "[...].. aklın apriori olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu karşı çıkılamayacak şekilde kanıtlamıştı."⁵ Dolayısıyla Hume'un gösterdiği gibi neden kavramını bizde uyandıran şey ancak ve ancak deney olmalıydı.

⁴ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul 1997, s.107.

⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s.15.

Hume deneyi, "tecrübe" ve "alışkanlık" kavramları ile özdeşleştirmişti. Ona göre varoluş hakkındaki bütün tanıtlamalarımız neden-etki ilişkisine, neden-etki ilişkisi ise tecrübelerle dayanmaktaydı. Çünkü, deneysel olarak çıkarılan tüm sonuç çıkarsamalarımızın kökeni, "geleceğin geçmişe uygun olacağı" savından hareket etmemizdi. Hume'a göre bütün deneysel sonuçların özeti, bizim, benzer görünen şeylerden benzer etkiler" beklememizdi. Özetle, Hume nedenselliği akıl yürütmelerle değil, benzerliğe dayanan tecrübelerle ve tecrübelerimizi bize yararlı kılan alışkanlık kavramıyla açıklamıştı. İnsanda nedensel bağlar kurma eğilimi vardı ve doğa da bu eğilime uygun (ritmik) bir yapıdaydı. Kant da ise deneyim, Hume' dan çok farklı bir içerik taşımaktaydı. Deneyim,duyu verileri yığınının bir araya toplanmasından daha fazla bir şey; bir birleştirme ve birbirine bağlama işlemiydi. Çünkü, duyu verileri deneyimin sadece maddesini oluşturuyordu. Deneyimin kendisinde, tek tek olayları aşan, genelliğe ve yasaya götüren bir önceden görme vardı ve bu önceden görme deneysel bilginin form olma özelliğinden kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Kant'ta "en halis deney bilgisi bile matematiğe başvurularak elde edilmiş bir bilgi olma özelliğini kendi içinde taşıyordu"⁶ Kant'ın Hume'a olan eleştirisi tam da bu noktadaydı. Ona göre Hume, deneydeki bu apriori formu görememiş, bu nedenle de "gemisini karaya oturtturmuştu." Hume nedensellik kavramından ve bu kavramın doğa bilgisi bakımından doğru ve işe yarar olduğundan yani işlevselliğinden kuşku duymamıştı. O, bu kavramın "apriori" olarak düşünülüp-düşünülemeyeceği yani, tüm deneyden bağımsız olarak (sadece deneyin nesnelileriyle sınırlı olmayan) bir kullanılabilirliği olup-olmadığından kuşku duymuştu. Buraya kadar Kant Hume ile nedensellik problemiyle ilgili paralel görüşlere sahipti. Ancak Hume deneyin bilgisini de olanaklı kılan düşüncenin apriori ilkelerini göremeyerek metafizik⁷ bilginin olanaklı olduğunu sezmemiş ve gemisini septisizme oturtmuştu. Oysa Kant için önemli olan "o gemiye eksiksiz bir deniz haritası ve pusulasıyla donatılmış bir kaptan vermektir ki yer kürenin bilgilerinden çıkarılmış dümencilik sanatının emin ilkelerine göre gemiyi kendisine uygun görünen yere emin bir şekilde sürebilsin"⁸ Hume gelenekle gelen metafiziğin nedensellik kavramına yönelik eleştirisinde, "deney" bilgisinin önemini vurgulayarak Kant'ın ufkunu genişletmiş ve onun metafiziğe karşı tavrını keskinleştirmiştir. Şimdi Kant. gelenekle gelen metafizikten farklı olarak, deneyim bilgisinin de bağlı olduğu koşulları içinde barındıran bir metafiziğin mümkün olup olmadığı soracaktır.

⁶ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev:Doğan Özlem, İzmir 1988, s.61

⁷ Kant'ın metafizik kavramında yapmış olduğu ayırım ön plana çıkmaktadır. Metafizik, bir yanıyla, salt doğa bilimini mümkün kılan bilimsel deneyimin koşullarını formüle eden sentetik apriori ilkeleri içeren bir ön dayanaklar metafiziğini, bir yanıyla da böyle bir işlev taşımayan mutlak metafizik ilkeleri içine alır. Burada, Kant'ın Hume'a yaptığı eleştiri birinci metafizik tanıma yöneliktir.

⁸ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev: İonna Kuçuradi, Ankara, 1983, s.10.

II. KANT'TA METAFİZİK BİLGİNİN OLANAĞI: METAFİZİK OLANAKLI MIDIR?

Metafiziğin olanaklı olup olmadığını sormak, onun gerçekliğinden şüphe etmeyi gerektirir. Oysa Kant, metafizik adı verilen bilgi alanının varlığından hiçbir zaman şüphe etmemişti. Problem, bu alanın bilgisinin bilimsel olarak kanıtlanıp kanıtlanamayacağı sorunuydu. Dolayısıyla Kant'ın amacı metafiziğin güvenilir bir bilgi olup-olmadığının dayanaklarını araştırıp, bulmaktır. "Eğer metafizik bir bilimse nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor"⁹. Bu amaçla Kant tarafından kaleme alınan "Salt Aklın Kritiği" (Kritik der reinen Vernunft) ve Salt Aklın Kritiği'nin kolay anlaşılabilirliği için yazılan "Prolegomena" –Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe önsöz- (Prolegomena Zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik Die Als Wissenschaft Wird Auftreten Können), metafiziğin olanağının temelini araştıran koşulları göstermek için yazılmıştı.

Kant'a göre insan doğa hakkında soru sormadan önce, sıradan deneyle biraz olsun alıştırma yapmış olan kendi soyutlanmış aklı hakkında soru sormaya başlamıştır. Çünkü, "akıl bizim için hep vardır, oysa doğa yasaları genellikle zahmetle aranıp bulunmak zorundadır"¹⁰ Öyleyse hem Salt Aklın Kritiği'nde hem de Prolegomena da yapılması gereken şey, aklın kaynağına inerek, aklın, akıl tarafından bir eleştirisini (kritiğini) yapmaktır. Kelime anlamı olarak kritik "ayırt" etmektir. Ayırt edilecek olan metafizik bilginin doğru olma iddiasıdır. Bir bilginin bilim olma iddiası varsa bu bilginin kendine özgü olanı, yani onu diğer bilgilerden ayıran özünün açığa çıkarılması gerekir. Bu ayrım nesnede ,bilginin kaynağında veya kaynaklarında ya da bilginin türündeki farkta ortaya çıkar. Çünkü, "olanaklı bilimin ve onun alanının idesi bu bilgiye özgü olanda yatar"¹¹. Öyleyse Kant'ın amacı aklın kaynağına inerek, sınır ve ilkelerini araştırmak ve kendisini tanımak isteyen aklın bilgi formlarını bulmak olacaktır.

Kant'ın ilk sorusu metafizik bilginin kaynağı üzerinedir. Metafizik bilginin kaynaklarının deneysel olamayacağı zaten onun kavramında vardır "Çünkü o fizik değil, metafizik yani deneyin ötesinde olan bilgidir"¹². Bu durumda metafizik apriori bilgi yani, saf akıl bilgisidir. Dolayısıyla sadece apriori yargıları içermelidir. Çünkü onun kaynaklarına özgü olan bu özellik, apriori bilgiyi dayatmaktadır. Kant'ın ikinci sorusu insanın apriori bilme yetisinde metafiziğe yol açan koşulların ne olduğuna yöneliktir. Bu soruşturmanın ilk basamağı, yargıların öznenin yüklemle ilişkisine göre apriori-aposteriori ve sentetik-analitik diye ayrılmasıdır. Apriori yargı deneyim ve duyu izlenimi içermeyen

⁹ Immanuel Kant, *Prolegomena*, a.g.e, 1983, s. 3.

¹⁰ Immanuel Kant, a.g.e. Ankara, 1983, s. 22.

¹¹ Immanuel Kant, a.g.e, Ankara, 1983, s.13.

¹² Immanuel Kant, a.g.e, Ankara,1983, s.14.

yargıdır. Zorunluluk içerir ve tüemeldir. A posteriori yargı ise kaynağını deneyimde bulan ve kesinlik göstermeyen yargılardır. Analitik yargılar açıklayıcı yargılardır. Öznede örtük olanın yüklemde dışa vurulmasıdır. Kant'ın Prolegomena'da verdiği örnekte olduğu gibi, "Cisimler yer kaplarlar" önermesi analitik bir yargıdır. Çünkü yer kaplama cismin tanımı içindedir. Sentetik yargılar ise, genişletici, bilgimizi çoğaltan yargılardır. Özne-ye, öznede içerilmemiş bir içerik katılır. Örneğin "Cisimler ağırdır" önermesi sentetik bir önermedir. Çünkü ağır olmak, cismin tanımında kapsanmış değildir. Burada "cisim" kavramı ile "ağırlık" kavramı bir araya getirilir ve "Cisimler ağırdır" yargısından bilgimizi genişleten yeni bir yargı ortaya çıkar. Kant'ı ilgilendiren sentetik apriori yargılardır. Çünkü, eğer metafizik güvenilir bir bilgi olmak istiyorsa "sentetik apriori" yargılara yani yüklemeleri öznede içerilmeyen ama yine de duyu deneyimlerini betimleyen yargılara ulaşmalıdır. "En az üç önemli bilgi alanında sentetik apriori yargılarla karşılaşırız. Bu alanların ikisinde yargıların sentetik apriori olduğundan kuşku yoktur. Bunun kanıtı bilgilerin ve bilimin sürekli ilerleyişidir"¹³. Ama metafizik yargıların sentetik apriori oldukları sorunsaldır. Kant *Salt Aklın Kritiği*'nde buradan arka arkaya yanıtlanacak dört türev soru üretir. Bunlar: Saf matematik nasıl olanaklıdır?, saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?, metafizik genelleme nasıl olanaklıdır? ve bilim olarak metafizik nasıl olanaklıdır? sorularıdır. *Salt Aklın Kritiği*'nde bu dört soru Kant tarafından ayrı ayrı incelenir. Yukarıdaki ilk iki soru *Transcendental Estetik* ve *Transcendental Analitik* de , üçüncüsü ve dördüncü sorular ise *Transcendental Diyalektik* bölümünde incelenir. Kant'ın bilgi kuramına özgü karakteristikler bu soruların yanıtlanmasında ön plana çıkar. Öyleyse konuya daha fazla açıklık getirebilmek ve ışık tutabilmek için Kant'ın bilgi kuramına kısaca değinmek gerekir.

Kant'a göre en yalından en soyutuna kadar bilgide iki yön vardır. Düşünme (Verstand) ve Algılama (Sinnlichkeit). "Bilgilerimiz iki ansal temel kaynaktan doğar. Bunlardan ilki tasarımları alma (izlenimlerimizin alıcılığı), ikincisi bu tasarımlar yoluyla bir nesneyi bilme yetisidir (kavramların etkinliği); birincisi yoluyla bir nesne bize verilir, ikincisi yoluyla bu nesne o tasarım (salt bir ansal belirlenim olarak) ile ilişki içinde düşünülür"¹⁴. Düşünme anlama yeteneğinin düşünceyle bağlar kuran yanısırdır, algılama ise duylara verilen bizim somut olarak kavradığımız yandır. Bu iki kavram yani düşünme ve algılama bilgi oluşum sürecinde birbirlerini gerektirirler. Bu gereklilik Kant'ın ünlü "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür"(Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschaaungen ohne Begriffe sind Blind) sözüyle ifade edilir. Bu şu anlama gelir: "Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez, ve anlak olmaksızın hiç biri düşünülemez"¹⁵. Çıplak kavramlar kendi başlarına hiçbir bilgi sağlamazlar çünkü bilginin mey-

¹³ Immanuel Kant, *A.g.e*, Ankara, 1983, s.25- 26.

¹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, s.94.

¹⁵ Immanuel Kant, *A.g.e*, 1990, s.95

dana gelebilmesi için somut algılar gereklidir. Aynı zamanda algılar da kendi başlarına sadece duyu verilerinin bir yığını olarak bilgi sağlayamazlar. Düşünme olmadan duyu verileri bize nesneyi veremez. Özetle: "Anlık hiçbir şeyi görüleyemez", "Duyular ise hiçbir şeyi düşünemez".

Kant, *Transendental Estetik*'te bilginin "Algı" (receptivite) ögesini konu edinir. Kant'a göre algı ampristlerin düşündükleri gibi duyu verilerinin bir yığını değildir. Duyu verileri deneyimin sadece maddesini verir. Oysa deneyim bir birleştirme ve birbirine bağlamadır. Bu görüşüyle Kant kendisinden önceki hem amprist hem de rasyonalist geleneği aşar. Çünkü eğer bizim deneyimlerimiz varsa ve bunlardan bir şey öğreniyorsak, başka bir deyişle, deneyimde bütünü görme ve kavrama varsa, bu onun maddesi olan duyu verilerinin bilgi formlarıyla birleştirilmesinden ileri gelir. Deneyimde tek tek olayları aşan genelliğe düzen ve yasaya götüren bir önceden görme vardır. Aynı zamanda olaylardaki salt olmuş bitmiş olmanın tersine bir zorunluluk vardır. Bu "zorunluluk" empirik bilginin form özelliğinden doğmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hume'da deney duyularımızın bize nesneyi iletmesiydi. Oysa Kant'ta, deneyim bize nesneyi olduğu gibi iletmez ve onun oluşumuna apriori iki formla katılır. Aırlığımızın (Receptivitemizin) apriori yani zorunlu formları olan zaman (Die Zeit) ve mekan (Das Raum) tüm bilgilerimizin apriori koşuludurlar. Mekan dış duyumuzun, zaman ise iç duyumuzun formudur (die aeusseren im Raume, dem inneren inder Zeit). "Mekan ve Zaman kendi başına şeylerin bir özelliği değil, bizim duyuusal tasarım gücümüzün bir biçimidirler." Uzay ve zaman, tüm (iç ve dış) deneyimin zorunlu koşulları olarak, tüm sezgimizin yalnızca öznel koşullarıdır, ve buna göre onlarla ilişki içinde tüm nesnel yalnızca görüngülerdir ve kendileri için bu kipte verili şeyler değildirler"¹⁶. Kant'ın *Transendental Estetik*'te alırlığımızın apriori formları olan zaman ve mekanla ilgili düşünceleri beş maddeyle özetlenebilir.

1. Zaman ve mekanın mutlak bir gerçekliği yoktur.
2. İdeal bir gerçeklik olarak insanın algı yeteneğindedirler.
3. İnsan bilgisinin genel ve zorunlu kavrayış formlarıdır.(Zaman ve mekanın transcendentel idealitesi)
4. Duyularla kavranan gerçekliğin kavranma koşullarıdır.
5. İnsanlar için bir gerçeklikleri vardır.(Kant'ın Transcendentel idealizminin klasik idealizmden farkı, bilgilerimizin apriori olarak bizim bilme yetimizin doğası tarafından belirlenmiş olmasıdır. Apriori ilkeler yani salt akıldan çıkarılan nesnelere ilgili bilgiler yalnızca deneyim yoluyla elde edilebilir. Dolayısıyla bu ilkeler deneyimi aşmaz, tam tersine, bilgiyi olanaklı kılmak için deneyimden önce gelir). Kant'ın idealizmi hatırlanacağı gibi şeylerin; nesnelere varlığıyla ilgili değildir. Oysa klasik idealist anlayış şeylerin varlığından şüphe eder. Örneğin varolmayı algılanmış olaya indirgeyen Berkeley' de,

¹⁶ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev:Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993, s.63.

mekandaki her şey bizim tasavvurlarımızdan başka bir şey değildir. Kant ise dış dünyayı kabul eder. Yani maddi dünya deneyimsel bir gerçekliğe sahiptir. Fakat biz şeyleri olduğu gibi bilemeyiz. Aynen Locke' da olduğu gibi. Locke'da da bizim ile şeylerin arasında tasarımlarımız giriyordu. Dolayısıyla şeyin ne olduğunu, kendi başına nasıl olduğunu duyularımızla hiçbir zaman bilemiyorduk. Locke'un bu görüşünü, Kant'ın idealist sistemi içerisinde yeniden canlandığını görüyoruz. Kant'a göre de görünüşler sadece tasarımlama biçimleridirler. Özne de bu tasarımlama da kurucu bir etkinliğe sahiptir. "Özne belirişin değil, belirenin değil, belirenin ona belirlediği koşulların sonucudur¹⁷.Görünüşler şeylerin kendisi olmadığı gibi kendi başına şeylere ait belirlenimler de değildirler. Böylece kendi idealizmine eleştirel idealizm diyen Kant, bilgimizi şeyler ile değil, yalnızca bilgi yetimiz ile ilişkilendirmiştir.

Transendental Analitik'de Kant, bilgimizin ikinci ögesi olan "düşünme"yi konu edinir. Bu bölümde Kant anlığın apriori formları olan kategorilerle ilgilenir. Düşünmenin kendine özgü formları olduğu düşüncesi Aristoteles'e aittir. "Aristoteles, Töz, nitelik, nicelik ilişki, yer, zaman, etkinlik, edilgenlik konum ve durum (substanz, quantitat, qualitat, relation, ubi,quando ,actio ,passio ,situs und habitus) adını verdiği on temel kavramı kategoriler adı altında toplar. Kant, Aristoteles'in kategorilerine kendi bulduklarını ekleyerek 12 düşünme formuna çıkarır ve bunları da kendi içinde 4 gruba ayırır. Bunlar:Nicelik Kategorileri (Kategorien von Quantitat): Birlik, çokluk, bütünlük (Einheit, Vielheit, Allheit).Nitelik Kategorileri (Kategorien von Qualitat):Gerçeklik, olumsuzlama, sınırlandırma (Realitat, Negation, Limitation).Bağıntı Kategorileri (Kategorien von Relation): Neden- sonuç, töz, karşılıklı bağıllık (Ursache und Wirkung, Substanz, Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und dem Leidenden). Modalite Kategorileri (Kategorien von Modalitat): Olanak- olanaksızlık, varolma- varolmama, zorunluluk- rastlantı (Möglichkeit- Unmöglichkeit, Dasein- Nichtsein, Notwendigkeit- Zufälligkeit)'dir¹⁸. Kategoriler en genel anlamında anlığın bağlayıp birleştirme formlarıdır. İşlevleri, görüdeki çok çeşitliliğin birliğini sağlamaya yöneliktir. Kant'a göre, düşünmemizin bağlayıp birleştirme etkinliği olan kategoriler olmasaydı evrenin bilgisi bizim için olanaklı olamazdı. Çünkü, her türlü bilgimize önsel olan kategoriler, bilgimiz için zorunludur. Çünkü nesnel, deneysel yargıların varlığı, bu yargılara kategorilerin uygulanmasıyla olanaklıdır. "Nitekim "kavramsız algı kördür" demek, düşünmenin bu bağlayıcı formları olmasaydı, "algularımız rüya bile olamazdı" demektir. Kant'a göre düşünmenin bu bağlayıp birleştirici etkinliği olan kategoriler, bilginin oluşmasında merkezi bir rol oynar. Öyle ki Kant kategoriler olmaksızın evrenin, bizim için bir kaos olacağını ifade eder"¹⁹ Kategoriler anlama yetimizde bulunan deney olanağının koşulları, bütün bil-

¹⁷ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev:Ufu Baker, Ankara, 2000,s.21

¹⁸ Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch Der Philosophischen Begriffe*, Hamburg, 1955, s.344.

¹⁹ Immanuel Kant, *A.g.e.*, s.91-92, 103-105.

gilerimizin temelidir. "Anlama yetisi (apriori) yasalarını doğadan almaz onları doğaya buyur"²⁰. Kant'ın Transendental Estetik ve Transendental Analitik kavramlarını tamamlayan üçüncü kavramı ise "Transendental apperception"dur. Kant'a göre her bilebilme, bilen bir öznenin yani bir bilincin varolması koşuluna dayanır."Değişmeksizin kalıcı olan Ben (arı tamalgı) tüm tasarımlarımızın bağlılığını oluşturur [...]"²¹. Her bilincin yapısında bir kendini bilme vardır. Bu bilme, her bilgi fenomeninin temelinde bulunan bir olanaktır. Kant düşünmenin bu birliğine "Algının (Apperception'un) Trancendental Birliği" der. "Ancak tüm algıları bir bilince (kökensel tamalgı) yükleyebildiğim içindir ki tüm algılar açısından onların bilincinde olduğumu söyleyebilirim"²². Algının Ben'i bir birlik olarak her kavramın, her algılamanın apriori ön koşuludur. "Tüm (görgül) bilincin tek bir bilinçteki nesnel birliği (kökensel tamalgının birliği) öyleyse tüm olanaklı algının zorunlu koşuludur; [...]"²³. Bilince her an "Ben" tarafından düşünülmüş olmayan hiçbir şey giremez. Descartes' da ki Cogitonun Ben' i düşünme aktlarıyla beslenirken Kant'ın Ben'i sentetik aktlarla beslenir. Çünkü Descartes, dış dünyanın varlığını Cogito'dan hareketle açıklamış ve deneysel dünyayı yalın bir dil ile ifade edecek olursak fenomenal alanı bilincin içeriklerine indirgemıştır. Dolayısıyla Descartes'da Cogito, hem öznenin kendisini bilmesinin hem de dış dünyanın bilinebilmesinin olanaklarını kendi içinde taşır. Kant'da ise bilince sentetik aktlarla beslenmeyen hiçbir şey giremez. Kategoriler, Transendental Analitik'te de gösterildiği gibi düşünmenin temel kurucu bağlarıken, Tam algının birliği hem tüm bilgilerimizin olanağı olarak, hem de deneyim objelerinin de kavranabilmesinin ön koşulu olarak temeldedir. Böylece Kant'ta kategoriler anlayışımızın kavramları, zaman ve mekan duyu verilerini alabilmemizin koşulu, Algının Aşkınsal Birliği ise, her objeyi bilebilmemizin bir iç olanağı olarak, öznenin kendisine verilen şeyleri bilmesinin temelini oluştururlar.

Transendental Diyalektik, Salt Aklın Kritiği'nin asıl eleştirisinin yapıldığı bölümdür. Kant Trancendental Diyalektik' de metafiziği, aklın doğal yanılması ürün olarak tanımlar. Diyalektik, aklın kendi kendisiyle olan çatışmaları ile ilgilidir. Transendental Diyalektik'de Kant, salt akla dayanan metafizik tanıtlamaların yanlışlığını değil, (Bu Transendental Analitik'te gösterilmişti) insan aklının yapısında bulunan ve akıl sahibi hiçbir insanın kendisinden kaçamayacağı diyalektiğin (olumsuzlama mantığının) varlığını gösterir ve bu bölümde Aristoteles'teki "aporia" kavramını çağrıştıran bir görüntü mantığı ortaya koyar. Şöyle ki, İnsan aklında öyle bir yanılama vardır ki bundan kaçınılamaz. Hatta bu farkedilse bile o, kaybolmaz.. Kant'a göre metafizik konuları kaçınılmaz kılan ve aynı zamanda mutlak metafiziğinde temelinde bulunan aklın bu yanılmasıdır. Kant bu konuyu iki yeti olarak belirlediği, "anlık" (Verstand) ve "akıl" (Ver-

²⁰ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev:İonna Kuçüradi, Ankara,1983, s.72.

²¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, s.181.

²² Immanuel Kant, *A.g.e* s.179.

²³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, s.180.

nuft) arasında yaptığı ayrımla açıklamaya çalışır. Anlık kendisindeki formlar aracılığıyla (anlığın apriori formları olan kategoriler) görünüşlerin birliğini sağlayan yetidir. Akıl ise apriori bilme yetisidir. Aklın kendisinde apriori olarak taşıdığı kavramlara Kant "ide-ler" adı verir. Kant ide'den, ona, duyulur dünyada uygun düşen hiçbir nesnenin verilemeyeceği zorunlu bir akıl kavramını anlar. Bu salt aklın apriori ilkeleri olan idelerin, isteğe bağlı olarak türetilmeyeceği anlamına gelir. Çünkü ideler aklın doğasına içkindirler. Bu nedenle akıldan zorunlulukla türerler ve bütün deneyimin sınırını aştuklarından dolayı da aşkındırlar.

Salt aklın apriori ilkeleri olan kozmolojik ideler: ruh, evren ve özgürlüktür. Kant'a göre akıl (Vernunft) ile aklın sonuç çıkarmaları (Vernunftschlusse) ve metafizik arasında içten bir bağlantı vardır. Akıl yapısı gereği metafiziğin üç büyük konusu ile ilgili birtakım sonuçlar çıkarır. Hatırlanacağı gibi, bilgi Kant'ta ancak deney öğeleriyle, apriori form öğelerinin karşılaştıkları yerde meydana geliyordu. Problem, salt aklın, anlığın başlatmış olduğu bu sorgulama işlemini koşulsuz olana götürmek istemesinden doğar. Kant'a göre bizim bilgi yetimiz öyle yapılmıştır ki, akıl bu son sentez denemesine hep girer. Bununla da varlığın son sorularını çözümlenebileceğini umar. Ancak bu yolda akıl, hiçbir zaman için, bir şey bilemeyeceği paradoksuyla da karşı karşıya kalır. Deneyimin üstüne çıkmaya çalışan insan zihni, her zaman çelişkilere düşmeye mahkumdur. Çünkü, çatışkı (antigonizm) aklın yapısıyla ilgilidir. Yani akla içkindir. Öyleyse antinomi, mutlak olana, salt olana (koşulsuz olana) ulaşmak isteyen salt akılda, ortaya çıkar. Dolayısıyla deneyim üstünde yükselmeye çalışan salt düşüncenin zorunlu olarak çelişmelere (antinomilere) düşmesi kaçınılmazdır. Antinomiler bir bakıma aklın yazgısıdır.

Kant, kozmolojik idelere uygun olarak saf aklın dört türü diyalektik savı olduğunu belirtir. Temelini insan aklında bulan antinomi kavramı, karşıtlarıyla birlikte dört önermeyi içerir. Bunlar:

1. "Sav. Evrenin zamanda başlangıcı vardır, ve uzay açısından da sınırlar içinde kapidir.

Karşısav: Evrenin hiçbir başlangıcı, ve uzayda hiçbir sınırı yoktur; tersine, zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur"²⁴.

2. "Sav: Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur, ve genel olarak yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka hiç bir şey yoktur Dünyada her şey yalın olandan oluşur.

Karşısav: Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiç bir şey yoktur"²⁵

3. "Sav: Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün de türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.

²⁴ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993, s.231.

²⁵ Immanuel Kant, *a.g.e.* İstanbul, 1993, s.235.

Karşısav:Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur".²⁶

4."Sav: Evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır.

Karşısav: ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak saltık olarak zorunlu hiçbir varlık yoktur".²⁷

Antinomi bir Kant terimidir. Karşıt savlar eşit ölçüde doğrulanabilir veya yanlışlanabilir. Bu ise bir çatışkıdır. Çatışkı duyulur dünyanın görünüşlerini olanaklı kılan bağlantı ilkelerini, kendi başına şeyler "Ding an sich" alanı içinde geçerli diye kabul edince ortaya çıkar. Çatışma hiçbir zaman sentezle sonuçlanmaz; gerek tez gerekse anti tez eşit ölçüde açık ve karşı çıkılmaz bir biçimde hem olumlanabilir hem de olumsuzlanabilir. Bu ikilem, saltığın alanındaki bütün önermelerin antinomi niteliği kazanmasına yol açtığı için, sentez önermeler olanaksızdır. Senteze ulaşılmasının nedeni, bu tür kavramların hiçbir deneyime verilmemiş olmaları dolayısıyla, deneyimlenememeleridir. Kant bu sorunu fenomen (Erscheinung) ve numen (Ding an sich) arasında yapmış olduğu ayrımla aşmaya çalışır. Biz ancak fenomen alanını bilebiliriz. Bu bilme, alırlığımızın (Receptivitemizin) apriori formları olan uzay ve zaman ile anlığın apriori kavramları olan kategoriler aracılığı ile olur. "Numen" alanını ise, kategorilerin kullanılması burada sona erdiğinden -çünkü kategoriler yalnızca fenomenlere uygulanabilirdi- hiçbir zaman bilemeyiz. Çünkü "Ding an sich" alanına ilişkin bilgi, aklın kullanılışı deney ve kategorilerle sınırlandırılmış olduğundan, elde edilemez."Ding an sich" alanı duyulur görü ile içerik kazanmadığından bu alanın fenomenal anlamda bilgisine ulaşamayız. Ama kendimizi bunları araştırmaktan da alıkoymayız. Kant'a göre deney, hiçbir zaman akla yetmeyeceğinden aklın hep öteye gitme arzusu kaçınılmazdır. Görülebileceği gibi Kant'ta metafizik, aklın doğal yapısının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın da altını çizmiş olduğu gibi, "Metafizik insan aklının doğal bir yatkınlığıdır"²⁸. Dolayısıyla, "Aklın doğal bir yatkınlığı olarak metafizik gerçektir ama kendi başına bırakıldığında diyalektik ve aldatıcıdır"²⁹.

SONUÇ

Bu çalışmada, Kant'ta metafizik bilginin olanağına yönelik olarak yaptığımız incelemeler şu maddeler altında toplanabilir:

1. Kant'ın "Salt Aklın Kritiği"nde ve "Salt Aklın Kitiği"ne önsöz olarak yazdığı "Prologemena"da amaçladığı, gelenekle gelen metafiziği eleştirmek ve metafiziği yeniden yapılandırmaktır.

2. Kant, duyular üstünün kabul edilmesi anlamına gelen bir metafiziği yersiz bul-

²⁶ Immanuel Kant, A.g.e İstanbul, s.239.

²⁷ Immanuel Kant, A.g.e İstanbul, s.243.

²⁸ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev: İonna Küçüradi, Ankara, 1983, s.117.

²⁹ Immanuel Kant, A.g.e Ankara, 1983, s.120.

maz. Metafizik insanda doğal bir yatkınlık olarak vardır. Ortaya çıkan metafizik sorunlar, onun bu yatkınlığının zorunlu uzantısıdır.

3. Aklın doğal yanılısamasının temelinde insanın kurgucu bilgi etkinliği yatar. Akıl bilgisine verilen gerçekliğin; fenomenal dünyanın ötesinde bilgi edinemez. Fakat nüfuz edemediği bu gerçekliği düşünmekten de kendini alıkoyamaz. Bu durum, Metafizik sorunlara neden olan insan aklındaki doğal yanılısamayı oluşturur.

4. Kant'a göre kategoriler duyuşsal görüyle içerik kazanır; oysa biz kategorilerin uzay ve zaman formları dışındaki şeylere de uygulanabileceğini düşünürüz. Böyle düşünmekle Kant'a göre tutarsızlığa düşmeyiz. Fakat metafiziksel yargılar üretmeye yone-
liriz.

5. Kant, fenomen (görünüş alanı) ve numen (kendinde şeyler alanı) arasında yapmış olduğu ayırım ile gelecekteki olası metafiziğe zemin oluşturmaya çalışır.

6. Kant'a göre problematik olan anlığımızdır. Görünüşlerin ötesine uzanan bir anlığımız vardır. Fakat paradoks duyarlılığın alanı dışındaki nesnelere bize verebilecek hiçbir görümüzün olmamasıdır.

7. Bu noktada metafizik önermelerin olduğu "numen" (numenon) alanı, bilgimizi sınırlandırıcı bir kavram olarak karşımıza çıkar.

8. Deneyim dışı kullanımı mümkün olmadığı için numen alanı negatif bir anlama sahiptir.

9. Kant "Ding an sich" alanının sınırlarını çizerek geleneksel metafiziğin bu alana yönelik sorularına kesin yanıtlar bulamayacağını temellendirir.

10. Fakat Kant, empirisistlerin de savunduğu gibi, insan aklının en yüksek ve en son şeylere ilişkin tüketici yanıtlar bulamıyor olmasını metafizik türden soruşturmaların yasaklanmasının gerekçesi olarak görülemeyeceğini dile getirir.

11. Kuramsal olarak "Ding an sich" in bilgisi olanaksızdır. Ama insan aklı bu alana ilişkin soru sormaktan ve sorulara yanıt aramaktan kaçınmaz. Çünkü bu alan, bilgisi deneyimlenemese de insanın anlamaktan ve dile getirmekten vaz geçemeyeceği bir alandır.

12. Metafiziğin bir bilim olmasına olanak yoktur. Fakat metafizik, doğal bir yetenek olarak varlığını insanın akıl sahibi bir varlık olmasında bulur.

13. İnsandaki "koşulsuz olana" yükselme çabası metafizik kurgulamaların ana motifidir.

14. Metafiziğin eleştirisi felsefe alanına Kant tarafından taşınmıştır. Metafiziği yargılamaya girişen kişinin kaderi de metafizik yapmaktır. "Eğer felsefe yapmak gerekirse felsefe yapalım; eğer felsefe yapmak gerekmezse felsefe yapmak gerekmediğini ispat etmek için yine felsefe yapalım"³⁰. Çünkü "Metafiziği inkar etmek yine (de) felsefe yapmaktır"³¹

³⁰ Jacques Chevalier , Leçon de Philosophie Çev: Murtaza Korlaelçi (Yayınlanmamış çeviri), s.8 (Jacques Chevalier'in , Leçon de Philosophie adlı eserinin 599'dan 608'e kadar olan kısım "metafizik" başlığıyla Prof.Dr. Murtaza Korlaelçi tarafından çevrilmiştir).

³¹ a.g.e., s.8

KAYNAKÇA

- Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, Çetin Matbaası, İstanbul 1992.
- Cassirer Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev: Doğan Özlem, İzmir 1988.
- Chevalier Jacques, *Leçon de Philosophie*, Çev: Murtaza Korlaelçi (Yayınlanmamış çeviri)
- Deleuze Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev: Ulu-BakerQkrofonomedy, Ankara 2000.
- Heimsoht Heinz, *İmmanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1986.
- Hoffmeister Johannes, *Wörterbuch Der Philosophischen Begriffe*, Zwite Auflage, Verlag Von Felix Meiner in Hamburg, 1955.
- Hume David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul 1997.
- Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul 1993.
- Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev: İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara 1983.
- John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul 1996.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Nach der ersten und zweiten original- Ausgabe, herausgegeben von Raymund schmidt, Felix meiner Verlag, hamburg 1990.

Zusammenfassung

Die Kritik der Metapsych auf die Philosophie ist von Kant übertragen worden. Die bedingungslose Aufstigsbemühungs des Seiendes bei Menschen ist das Hauptmotiv der metapsychen Utopie. Wie Kant daraufhinwies ist Metapsych als eine natürliche Neigung bei Menschen vorhanden. Dadurch macht das Schicksal des die Metapsych urteilende Unternehmer auch die Metapsych

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

1. Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
2. Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
3. Gönderilen yazı bir bildiri ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
4. Yazılar A4 boyutunda, kağıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.
5. Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) olmalıdır.
6. Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.
7. Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.
8. Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir;

topdemir@hotmail.com
yavuzunat@hotmail.com

9. Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
10. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özetin altına yerleştirilmelidir.
11. Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.
12. Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale;

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numara
Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren:

Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap;

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden referanslar için;

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

A.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri;

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için;

"madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

EPİSTEMİYATRİ KAPISINI AÇARKEN

Prof. Dr. Ahmet İNAM*

Bilgi sağlığı, **epistemiya**tri, dünya gezegenindeki serüveninde, insanın geleceğini belirleyecek sağlık alanı. Epistemiya tri, sözünü, **episteme** ve **iatreia** sözlerinden türettim. İatreuō, iyileştirmek, şifa vermek anlamına geldiği gibi, örneğin Aristoteles'in metinlerinde "düzeltmek", "yanlıştan, özürden arındırmak" anlamlarına da geliyor. Epistemiya tri, önerdiğim anlamıyla bir tıp alanı değil, bir ahlak (etik) alanı. Genişletilirse bir disiplinler arası alan da olabilir. Şimdilik ben, epistemiya tri'yi felsefenin bir dalı olan et-hik'in bir çalışma alanı olarak görüyorum. **Philosopho-iatros** olanlar, felsefe hekimi olanların alanı. Hekimlere de, tüm **kültür hastalıklarına** ilgi duyan insanlara da açık. Bilgi sağlığı, epistemiya trist, bir hekim dostudur, bir **philiatros**. Nasıl filozof bilgelik dostu ise, bilgi sağlığına önem veren, onu araştıran kişi de, hekimin (hikmet, bilgelik sahibi!) dostudur. **Philiatreia**, ideal bir "bilgelik" ardında yürüyen, bilgelik dostu olan filozof gibi, şifanın, iyileştirmenin, sağlığın, sağlığın dostu olan herkesin yürüyeceği bir yolun adı olabilir. Türkçe yazılış ve okunuş kolaylığı ile **filiyatri** bir iyileştirme bilgeliği, iyileştirme sevgisidir. **Filiyatrosları**, bu sevgiyi içlerinde taşıyanları bekler. **Miso-iatros** olanları, şifa düşmanlarını (meslekleri tıp ile ilgili olsa da!) dışlar.

Epistemiya trinin alanı, 'bilgilerimle nasıl sağlıklı yaşayacağım?', 'bilgilerimle ilişkim nasıl olmalı ki sağlıklı bir yaşam süreyim?' sorularıyla açılıyor. Soruyu "ben" merkezli olmaktan kurtarırsak, 'bilgi ile olan ilişkimiz nasıl olmalı ki, yaşamımız sağlıklı olsun?' ya da "insanla bilgisi arasındaki ilişki nasıl olursa, insan yaşamı sağlıklı olur?" biçiminde sorabiliriz.

Bilgi sağlığı, herşeyden önce içinde yaşadığımız, gitgide küçüldüğü, söylenen dünyanın sağlığı sorunudur. İnsanın bilgisiyle içinde yaşadığını düşündü (gümüz düşsel küreye bilgi küre diyelim (epistemosfer!). Bilgisiyle soluk alır insan, bilgi kürede! Bilgi kürenin sağlıklı bir çevre ve ortam oluşturmaya, orada ki bilgilerin ve bireylerin sağlıklı olması için sorulan sorular ve yanıtlar alanıdır epistemiya tri. Bilgi küre, sağlık araştırmaları (iatrologia!) açısından dörtlü bir yapı taşır:

1. Bireyler

2. Bilgi kürenin dokusunu oluşturan bilgiler

3. Bilgi kürenin maddi alt yapısını oluşturan çevre. Fiziksel, duygusal, doğal, toplumsal, ekonomik, kültürel...özellikleri taşıyan çevre.

* ODTÜ, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

4. Bilgi kürenin düşsel, düşünsel, etki alanı olan ortam. Bilgi kürenin sağlığı, öyleyse, içindeki bireylerin, bilgilerin, maddi, kültürel, psikolojik, sosyolojik, ekonomik çevrenin, düşünsel ortamın sağlığını gerektirir.

Sağlıkla ahlak arasında üzerinde çok çalışılması gereken bir bağ vardır. Bilgi ahlak-sızları, bilgi sağlıksızlarından, hastalarından çıkar. Bilgi çalan, bilgi sömüren (bilgiyi eleştirmeyip, geliştirmeyerek, daraltıp, tutsak eden), bilgiyle sömüren, bilgi çarpıtan, bilgi saygısız, bilgi sorumsuz ahlaksızın, bilgi sağlığı sorunu, epistemiyatrik sorunu olup olmadığına bakmalıdır öncelikle. Sağlığı, epistemik sağlığı yerinde olan biri, epistemik ahlaksız olur mu? Bana olamaz gibi geliyor. Elbette bu iki kavramı da daha açık kılar-sak sorunun yanıtı daha belirgin olur. Sanki, sağlıksız ahlaksız, ahlaksız sağlıksızdır, bilgi kürede.

Bilgi küre, Popper'in üç dünya kuramına benzer biçimde, bir diğer açıdan dörtlü boyutta kendini gösterir:

1. Bilgi kürenin fiziksel boyutu. Bilgiler, kağıt üzerinde, bilgisayarlarda elektro nik devrelerde bulunur, çeşitli işaretler, şekiller olarak madde üzerinde, fiziksel dünya içindedirler.

2. Bu fiziksel imlerin, işaret ve şekillerin algılandığı, algılayanın, 'özne'nin dünyası ile insanda yaşarlar.

3. Bilginin, insanın nöro-psikolojik yapısında, fiziksel dünyadan (1. Dünya!) alınarak yer bulmasıyla, insan, bilginin olduğu 3. dünyaya ulaşır. 3. dünya, tüm düşüncelerin, kanıların, teorilerin bulunduğu dünyadır. Platon'un idealar dünyasını andıran bu dünyada, fiziksel ve psikolojik anlamda 'zaman ve uzam' yoktur; bilgiler 'burada' 'sonsuzadek' dururlar. Birinci dünyadaki fiziksel bir yapı olan, örneğin bir mürekkep lekesi ya da ses dalgası olan sözcükten, algılama yetimiz, belleğimiz yardımıyla adım adım kavrama yaklaşırız. Kavram, bir ve ikinci dün ya 'üstünde' üçüncü dünyada durur. Birinci ve ikinci dünyası yeterli olanlar, üçe çıkıp, oradaki kavramla ilişki kurarlar, o kavramın bilgisine sahip olurlar.

Sağlıklı bilgiküre bu yolculukları yapabilen bireylerin yaşadığı bilgiküre dir. Örneğin ezberci bir 'eğitimden' geçmiş bir birey, üçe çıkamaz, bilgi kırıntıdır elindekiler. Anlamaz. Taklit eder. Üçüncü dünya, onun için anlaşılmasız söz yığınlarının, simgelerin dünyasıdır. İkinci dünya, üçüncü dünyaya hazır değildir. İkinci dünya özür, bilgi hastalarıdır bunlar. Örneğin duyu organların da, beyin yapısında, nörolojik altyapısında sorunları olanların bilgi özürlerine birinci dünya özürleri, birinci dünya hastalıkları ile malul insanların epistemik sıkıntıları diyebiliriz. Üçüncü dünyaya çıkmaya hazır, birinci ve ikinci dünyası sağlıklı olanlar üçüncü dünyayı yaşayamayabilir. Bunlar, öğrenmelerinde yöntem sorunları olanlardır. Kılavuzları, öğretmenleri özür, üçüncü dünyaya erişip, orayı geçebilenler, kavramlar arasında, sevinç ve coşkuyla dolaşır, şen bilginin (la gaya scienza) şölenini yaşayabilenler, bilgikürenin dördüncü boyutunu yaşayabilmiş insanlardır, çoğunluk. Bu boyut, **pathostur**. **Epistemik pathos**, bilgi öğrencisinin, bed-

ni, duyguları, düşüncesi, çevresiyle girip yaşayacağı, bir aşk alanıdır. Bilgiye talebi olan, bilgi gönüllüsü, bilgi edinmenin kahrını, çilesini çekmeye hazır, araştırma cesareti ile yüreklerini ve beyinlerini harekete geçir miş, üçüncü dünya yolcularının yolu **epistemik pathos**'tan geçer. Özerkliği olan, bilgiye sorumlu, bilgiye saygılı insanların yaşadığı epistemik âlem, üçüncü dün ya ya ulaşmanın sağlığını sağlayan, bilgikürenin en etkin sağlık güvencesidir.

Bilgiküre, **bilgiküreciklerinden** oluşur. Bilgi yayan, üreten insanlar, topluluklar, bu kürecikleri oluşturur. İnsan teknolojik olanaklar sayesinde birbirinden, dünyadan 'haberli' görünüyor. Okuma yazma bilenlerin sayısı görünüşte artıyor, bilgikürenin nüfusu giderek artıyor! Pathosu yaşayanların sayısının arttığını söylemek zor. Bilgi taklidi yapanlar, sınavlardan geçenler, diploma alanlar, 'teknik' öğrenenler artıyor yalnızca.

Bilgi, bir başka çalışmamda gösterdiğim gibi altı biçimiyle yaşıyor bizde. Organizmaya ulaşan, çoğunlukla ayırđına varamadığımız her etki, bir anlamıyla bilgidir; buna, **bilinti** diyorum. Bilintiler, farkedilip, işlenmeye başlanınca veri oluyorlar bizim için. Verilerin **kanı** olmaları ise düzenlenmeleriyle başlıyor. Kanıların dizgesel olarak biraraya getirilip, uzmanca bir bilgi düzeyine çıkarıl malarıyla **bilceler** elde ediyoruz. Bilceli insanlara **uzman** diyoruz. Ortada hala, Eski Yunanlı'nın Epistêmê dediğı bilgi yok. Bilcenin bilgi olması ancak, uzman malumatının temellendirilmesi, dayanaklarının bulunmasıyla olanaklıdır! Bilcesini bilgi kılmış uzman, özgün metinlere inebilen, uzmanca bilgisinin diğer bilgiler arasındaki yerini düşünebilen, tartışabilen kişidir. Yoksa, uzmanın kör bilgi si, bilcesine sıkışıp kalır. Alanındaki gelişmeleri izler, anlatır, uygular ama yorumlayıp, katkıda bulunamaz. Bilgisini **epistemik pathos** içinde yaşayabilip, yorumlayabilen insanın bilgisine, **özgül bilgi** diyorum.

Dediklerimi açabilmek için, bilgiyi dört biçimde yaşayan insan tiplerinden söz edeyim. Hevesli, amatör, hevesli olduğı alana ilgi duyan, zaman zaman büyük bir coşkuyula bu bilgiye ulaşmak isteyendir. Örneğın, elektroniğe hevesli bir genç, kendi kendine radyo yapabilir, birkaç elektronik araç tamir edebilir, elektronik aygıtların özelliklerini bilebilir. Eğer bu genç, bu bilgi alanını ciddiye alırsa çıraklık aşamasına girer. Heveslide bilgi alanına bağlanma yoktur. Çırakta ise bağlanma vardır. Yola girmiştir. Çırakta eksik olan bağımsızlıktır. Örneğın çırak olarak, alanında deney yapan biri, deney sonuçlarından bir türlü emin ola maz, ustasının onayını bekler. Kendi kendine deney yapabildiğinde, uzman olur. Uzman, görece olarak bağımsızdır. Bilinmesi gerekeni bilir. Uzmanı uzmanlığına çakan, bağlayan özelliğı, memurluğudur. Çoğunlukla epistemik pathosu yaşa yamaz. Kendinden istenileni verir, yalnızca. Radyoda, notalara uygun bir biçim de kemanını çalar. Keman sanatçısıdır. Sanatçı uzman. Kemanını çalar ve yemeğe gider. Mesaisi bitmiştir çünkü. Bir de usta var: Usta, uzmandır, özgül bilgisi olan biri, beyni ve yüreğı **epistemik pathosta** olan. Uzman, bilgisinin kalıplarını kıramamıştır, bilgisini bir yük gibi taşır sırtında; sürekli notlarına bakar, belledik lerini değiştirmekten korkar.

Dördünün de epistemik sağlığı yerinde olabilir. Sağlıksızlık, giderek ahlaksızlık,

kendini tanımamaktan kaynaklanır. Çırak kendini usta sanabilir. Usta kendini hevesli sanabilir, bundan dolayı bilgiye yapabileceği katkıyı yapamaz.

Şu aşamada epistemik sağlığın birkaç ölçütünü dile getirebilirim: Bireysel epistemik sağlıkta, kendine ve bilgiye **güven** kaçınılmazdır. Bu güven, bilgiye karşı sorumluluk ve **saygıyla** yürütülür, geliştirilir. Sorumluluğun, bilgiyi emanet almakla ilgisi vardır. Emanet alınan bilgiye gözü gibi bakmak, onu daha da geliştirmeye çabalamak bir sağlık belirtisidir. Bu ise sağlıklı bir kuşkuyla yürütülür. Epistemik sağlığı yerinde olan kişinin bilgisi, onun genel anlamda, bütünsel sağlığına (bedensel, duygusal, düşünsel, çevresiyle ilişkileri ile ilgili) katkıda bulunur. Elbette, bilgisinin ve yeteneklerinin sınırını tanımak, bir anlamıyla kendini tanımak, epistemik sağlığın önemli bir koşuludur. Epistemik sağlığın ölçütlerinden biri de onun epistemik ahlakıdır. Bir kitabı aşırarak yazıp, kendi adıyla yayınlayan biri hem ahlaksız hem hastadır.

Şifa, **ethosu**, onun diğer bir görüntüsü olan **pathosu** tanımakla olanaklıdır. **Epistemik ethosu** yaşamada özürülü olan, **pathosu** da yaşayamıyordur. **Bilgi hekimlerinin** ilk işi, bu **pathos** ve **ethos** tanımaz insanın gözlerini (kalp ve akıl gözlerini!) açmaya çalışmaktır. Açılmıyorsa? Bilgiküreyi kirleten binlercesi gibi, bu bilgiye kötülük eden insan, **kako-epistemôn**, hastalığını yaymayı sürdürecektir. Umut, **pathos** ve **ethos** yaşayan insanların sayısını çoğaltıp, bu bilgi kirleticilerini azınlık durumuna indirgeme çabalarıdır.

Nasıl biridir epistemik hastalıklı? Bazı özellikleriyle epistemik hastalıklar taşıyan insan, bilgisi altında ezilen, bilgisinin basıncı ile bastırılmış, bilgisiyle hasta olan (genel anlamda hasta: Bedensel, duygusal, düşünsel, toplumsal hastalıklı....) bilgisiyle mutsuz, dar kafalı, ahlaksız, sömürücü, züppe, yalancı, maskeli, kendini bilmez, bilgisinin yobazı, bilgisine tapan, belli bilgi alanına tutsak olan, bilgi bağımlısı olan biridir. Epistemik hastalık, bilgiyle bütünleşememekten kaynaklanır, bir açıdan. Bilgisinden uzağa düşen, bilgisinin altında kalan, bilgisinin ayırdına varamayan (neyi bilip neyi bilemediği konusunda zorlukları olan) insandır.

Bilgi sağlığı olan bilgikürede, bilginin, çevrenin, ve ortamın yapısı öyledir ki, birey, epistemik hastalıktan uzak durur. Bilginin üretim ve dağılımı, saklanması, bilgiye erişim, ortam ve çevreyi kirletmez. Bilgi üretiminin çok hızlı olduğu bir çağdayız. İnanılmaz hızlarla bilgiler dağılıyor. Bilgi satılıyor, çıkar amaçlı kullanılabilir. Bir silah olabiliyor. Rakip üretim şirketleri birbirinden bilgiyi saklayabiliyor. Bilimsel ve teknolojik bilgiler belli odakların elinde; bireyler bilgi bombardımanı altında, **bilgi sersemliği** yaşıyorlar, bilgilerine **sahip çıkamıyorlar**; sayılamayacak kadar çok bilgi bilgisayarlara akıyor, dergiler, gazeteler, tele vizyon, radyo, çarpıtılmış yanlı, dolayısıyla **gerçekle temasımızı engelleyen** bir yapıda, hastalıklı bilgiler üretiyor, dağılıyor. Ekonomik, siyasal gücü olmayan bireyler ya da toplumlar, bilgiye erişemiyor, bunun sonunda **ortaya çıkan gerçeği öğrenme hakkından mahrum kalıyor**, bilgiküre hastalık üretmeye başlıyor. Bilgi küreciklerinin çevresindeki kalkanlar yüzünden onlardan bilgi çıkmıyor, on-

lara bilgi ulaşmıyor. Bilgisel olarak yalıtılmış birey ve toplumlar, bilgisiz kalabildiği gibi, böyle birey ve toplumlar, **epistemik bağımsızlıklarına** kavuşamadıkları için, bilgi aracılığıyla yönlendirilip, **epistemik boyunduruk** altına giriyorlar.

Veri, kanı, bilce düzeyindeki bilgilerle insanlar yaşamlarını düzenleyemiyor. Öğrendikçe mutsuz, öğrendikçe şaşkın, kararsız, yılgın, korkak bireyler dolaşüyor bilgikürede. **Atherapeutos episteme**, adını verebileceğimiz, **iflah olmaz bilgi fenomeni** ile karşılaşırız.

Sağlıklı bilginin en azından benim yedi düşünme yetimi canlandırması, harekete geçirmesi beklenir. Onunla **anlayabilmeliyim**. Anlayamadığım bilgi, insani bütünlüğü bozar, en ağır epistemik rahatsızlıklara yol açabilir. **Denetleyemediğim**, denetimimden çıkmış, onunla yaşam sorunlarını çözemediğim bilgi sağlıklı değildir. Bilgi bana **teori yapabilme** olanağı vermelidir. Sağlıklı bilgi, bendeki teorik aklımla, teori oluşturabildiğim bilgidir. Bilgi, bana özgürlük veren, sınırlarımdan çıkabilip, dünyayı **şürleyebildiğim** bilgidir. **Coşku verir** bana, arama araştırma gücümü aşkıma arttırır; sağlıklı bilgi, enerji yaratan bilgidir. Eleştiri gücümü arttırır. Sağlıklı bilgi, kendisine, kendisiyle dünyaya **bağlanabildiğim** bilgidir. Anlayabildiğim, onunla hem bilgimi hem dünyayı denetleyebildiğim, teori yapabildiğim, şürleyebildiğim, enerji yaratan (şevk verici!), bağlanabildiğim, onunla eleştirebildiğim bilgi sağlıklıdır, özetlersek!

Kötü bilgi, **kakoepistémé**, sağlıksız ortam ve çevre yaratan, beni epistemik felce uğratan, öldüren bilgi, **epistémé phonia**, bilgikürenin varlığını tehdit eden en büyük tehlikelerden biridir.

Sağlıksız çevre ve ortama direnebilen, **epistemik bağışıklığı** gelişmiş bireylerden de söz edebiliriz. Çevre ve ortamın bilgilerinin altında kalmayan (**hupoepistemi**'ye uğramayan) kendini çevre ve ortamın bilgilerinin üstünde de duymayan (**hüperepistemi** yaşamayan!). Çevre ve ortamıyla epistemik etkileşimini dengeleyip **metrioepistémé**, ölçülü bilgi sahibi olabilen sağlıklı bireyler.

Bilgiküredeki birey, bilgisini en az üç aşamada yaşar: **Alış, işleme, kullanma** aşamaları. Alış aşaması, sağlıklı haliyle, bilgiyi almaya **hazırlıklılığı** gerektirir. **Hupoepistemi** ve **hüperepistemi** yaşamamak, bilgi tarafından ezilmemek, bilgiye kör kalmamak, bilgiler arasında seçme yapabilmek epistemik açıdan hazır insanların işidir. **Pathos** ve **ethosu** yaşayan bir bilen adayı (henüz 'bilen' olmamış!) kendini edineceği bilgiye göre ayarlayıp, bilgiyle hâle girebilen, bir **epistemo daimonia**, bilgi hali içinde bilgiyle karşılaşır. Bilgisinin çağrısını duyar, bir bilgi çağrısı **epistemophonesis** yaşar.

Hazırlıklı bir halde alınmış bilgi, şok yaratmaz, ezmez. Özerk bir **epistemôn** (bilen) tarafından işlenirse, bir eleştiri tutumuyla irdelenir, değerlendirilir, özümсенir, içselleştirilir; üzerinde çalışılır. Geliştirilmeye, yorumlanmaya, alternatiflerinin bulunması çabasına girilir. Alınan bilgiyi durdurma, dondurma, işlemekten çekinme, bilginin üstüne gitmekten kaçınma, kaçınılmış bir bilgi, kendisinin üstüne gidilmeyip, uzak tutulmuş bilgiye (**fügo episteme** diyebiliriz, belki!) yol açar. İşlenmemiş, ham bırakılmış, bayat-

lamış, canlandırılmamış bilgi, yaşamayan bilgidir.

Bilgiyi yaşamda körü körüne uygulama, kendini tanımadan, züppelik ya da ukalalıkla yaşama geçirme, bilgiyi yüceltip ona tapma (**epistemolatri!**), bilgiyle, bilginin hiç ayırdına varmadan yaşayıp gitme, bilgiye duyarsızlığın yarattığı sağlıksızlıktır.

Bilgi sağlığını sistematik incelenmesi daha uzun bir yol yürümeyi gerektiriyor.

Abstract

On The Way To Epistemyatri

Epistemyatri, as proposed first time in this paper, is a philosophically conducted interdisciplinary study of human beings' relation to her knowledge. It stems from the combination of two Greek words: *epistêmê* and *ietreia*. It searches out the conditions under which people can gain their *epistemic health*. "How should I live with my knowledge to attain *epistemic health*?" is the basic question of epistemyatri."How can I be master of my stock of information?" "How can I steer my knowledge in order to avoid its supposedly unconscious adverse effects upon my life?" "What kinds of disorders might appear if I am not epistemyatrically aware of my life with my knowledge?" These are some questions that have been dealt with in this paper.

This paper is an attempt to venture to explore an *epistemic area* where remains uncharted so far. (Though Stoic Philosophers and Foucault to some extent have opened the way!)

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN DİN ANLAYIŞI

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ*

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), 1949'da kurulmuş olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurucu heyeti içinde yer almış bir hocamızdır. O zaman Ankara Üniversitesinin Rektörü olan Prof. Dr. Hikmet Birand (1904-1972), 1949 yılının son aylarında, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine giderek Prof. Hilmi Ziya Bey ve Ord. Prof. Mukrimin Halil Yinanç (1898-1961) ile görüşür. Bu iki hocanın, kurulacak olan İlahiyat Fakültesinin kurucu heyetine katılmak üzere Ankara'ya gelmelerini ister. Daveti kabul eden Ülken şöyle yazıyor: "Rektör Hikmet Birand, Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesinden Prof. Şinasi Altındağ'ı, Ankara Hukuk Fakültesinden Prof. Esat Arsebük'ü de kurucu komiteye almıştı. Rektörlük binasında bir haftaya yakın toplantılar yapılarak, yeni fakülteye alınabilecek adayları tetkik ettik. (...) Bu suretle ilk fakülte profesörler kurulu dört kişiden ibaret olarak kuruldu. (...) Yeni fakülteyi ilmi bir zihniyetle kuvvetlendirmek için Antik Felsefe Tarihi, Modern Felsefe Tarihi, Sistemik Felsefe (bilgi teorisi, ahlâk), Mantık, Sosyoloji derslerinin de programda esaslı yer almasına dikkat ettik."¹

Görüldüğü gibi kuruluşundan itibaren fakültemizin gelişmesinde severek ve isteyerek görev alan Ülken, İlahiyat Fakültesinin ilmi zihniyette kuvvetli olabilmesi için felsefe dersleri üzerinde önemle durmuştur. 1955 yılında resmen atandığı fakültemizden, 1973 yılı Temmuz ayında emekli oldu. A. Ü. İlahiyat Fakültesindeki son öğrencileri de, 1974 mezunu olarak, bizler olduk. Ülken, üçüncü sınıfta Sistemik Felsefe Dersimize geldi. Ders kitabı olarak da **Genel Felsefe Dersleri** isimli eserini takip ettik. 28. III. 1973 tarihinde takip ettiğim bir dersinde, felsefenin, biz İlahiyat öğrencileri açısından önemini şöyle belirtti: "Dinle beraber olan felsefeyi kullanırsınız, dinle ilgili olmayan felsefe bazen işinize yarar. Dinsiz felsefeye de cevap verirsiniz. Albert Einstein (1879-1955)'in fiziği dine gider. Isaac Newton (1642-1727) da zaman, mekan mefhumunu dine dayanır."

Marxistler karşınıza çıktığı zaman bunlara cevap vermek için felsefe bilmek mecburiyetindedir. Düşmana, düşmanın silahıyla silahlanarak karşı çıkılır. Bu nedenle felsefeyi öğrenip onlara orada hücum etmek lazımdır."

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, Prof. Dr. Hikmet Birand, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XIX, Ankara 1973, s. 219-220.

Hocamızın ısrarla üzerinde durup okuttuğu sistematik felsefe dersi, bugün ne yazık ki A.Ü. İlahiyat Fakültesinde artık yer almıyor. Temennimiz, ilâhiyat fakültelerinde Felsefeye Giriş dersi ile Sistematik Felsefe dersinin zorunlu dersler olarak, en kısa zamanda tedrisata girmesidir.

Hilmi Ziya Ülken'in din anlayışını, bu araştırmada kendi eserlerinden, mümkün olduğunca yorumsuz ve eleştirisiz nakletmeye çalışacağız. Bu nedenle çalışmamız, Ülken'in kendi eserlerinden alınmış bir derleme görünümü arz edecektir. Çünkü, Ülken'in din anlayışını, bizzat Ülken'e söyletmenin en doğru yol olduğu kanaatindeyim. Din söz konusu olduğu zaman iman, amel, itikat ve değer zaten tabii olarak işin içine kendiliğinden girer. Çalışmamızın sınırları da bu kavramların özet muhtevalarıyla çizilecektir.

Herhangi bir dine giriş her şeyden önce imanı gerektirdiği için, ilkin Hilmi Ziya Ülken'nin iman anlayışını belirtmek uygun olacaktır. Düşünürümüz dinî inancı diğer inançlardan ayırıyor. Hilmi Ziya Ülken'e göre birçok insan kendine yapılan basit telkinlere ve kendi vehimlerine inanabilir. Bu şekildeki insanlar vehimlerinden uyanınca da yanlış inanış içinde olduklarını anlar. Dinî inanç bu durumdan farklıdır. İman kalbin hür bir fiilidir, kulun Allah'a isteyerek bağlanmasıdır. "Din, hattâ en iptidai şeklinde dahi, bir duygu veya zihin aldanışı (illusion) değildir. (...) Telkin inancı, telkin ortadan kalkınca kaybolur. (...) Dinî inanış duyular ve zihni aşan (yani onların tamamen kudretsiz oldukları) bir sahaya aittir. Onun ömrü insanlık kadar eskidir."²

Düşünürümüze göre dinî inanç üç dereceye ayrılır:

1- Kömürçünün inancı: Araştırmaz, muhakemesiz kabul edilmiş inanış biçimidir. Bunun taklit veya sağduyu sezgisiyle elde edildiği söylenebilir. Bu şekildeki inanış hiçbir eleştiriye tahammül etmez; fikrî temelden yoksun olmasına rağmen kendine özgü sarsılmaz bir esasa sahiptir.

2- Dogmatik aklın inancı: Bu inanış biçimi, sağlamlığını aklın delillerinden almaya çalışır; akıl ilkelerinin gerçeği ifadesindeki geçerlilikle orantılıdır. Akıl deliller sarsıldıkça o da sarsılır.

3- Tenkitçi aklın inancı: Bu inanış biçimine, tenkitçi aklın, çürük temelleri yıkmasıyla ulaşılır. Bu aklın yaptığı ince eleştirmeler en verimli inanış yolunu ortaya koyar.³ Hocamıza göre bu inanç biçimi, tahlil, tenkit ve şüphe yollarından geçen bir zihnin, bilgi ve değerlere temel bulma ihtiyacı olduğu için diğer inanış biçimlerinin tümüne üstün tutulur.⁴

Ülken'e göre "bedensel güçlerimizi zekamızla işletir, doğa malzemesini zekamızla yoğurarak eşya ve teknik haline koyarız. Zekamız duyuların kavrayamadığı bir sınıra çarptığı, geçmiş ve geleceğin aşılabilen sınırları ile karşılaştığı zaman inanışa dayanır.

² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ankara 1958, s. 229-230.

³ A.g.e., s. 230.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt I, Ankara 1963, s. 54.

Duyuların ötesine inanış kuvvetiyle itilir, geçmişe inanışla bağlanır. Geleceğin karanlığını, inanışla aydınlığa çıkarmaya çalışır. Zekaya bu hamleleri yapma gücünü veren inanış olmasa, o dapdaracak bir yerde bocalar kalırdı.”⁵

“İman, daima insan ruhunun (esprit) temelidir. (...) İnanmak manevî hayatımızın esasıdır.”⁶ diyen Ülken’e göre, “inanmak, varlığın birliğine ulaşmaktır. Ruh parçalanmaktan kurtarıp zaruretler yolundan hürriyete kavuşmaktır. İnanmak yetkinliğe doğru yol almaktır; hakikati görmek ve dünyaya hakim olmaktır”.⁷ “İman kuvveti yaratıcı kuvvettir. Bilgi alanındaki insanlığın büyük başarıları onun eseridir. Sanat, ahlâk ve din alanında değerlerin yaratıcılığı onun sayesinde.”⁸ (...) İman kuvveti, verimliliği muhafaza edebilmesi için hoşgörülükle beraber yürümelidir. İman kuvveti insana, cemiyete ve tabiata üç istikametteki hakimiyetimizi temin ettiği halde hoşgörülüğün kaybolması bu hakimiyeti sarsar (...) İman kuvveti, kökü sübjektif temayüllerimizde olan “inanma ihtiyacı”ndan gelmez; bizi inanmaya mecbur eden Aşkın Varlık’tan gelir.”⁹

Ülken’e göre felsefe diliyle ifade edilen Aşkın Varlık, bilme ve düşünme güçlerini aşar. Onunla ancak iman yoluyla ilişki kurulabilir. Aşkın Varlık’a, inanmadan başka bir yolla ulaşılamaz. “Gazâli’nin ‘kalp gözü’, Pascal’ın ‘kalp mantığı’ ve ‘ince görüşü’, Bergson’un ‘sezgi’ dediği güçler inanmanın şeffaflaştırdığı, kesinleştirdiği yeni görüş yollarıdır.¹⁰ (...) İçinde bulunduğumuz fenomenler âlemini aşan, onu kuşatan Varlık sayesinde ki biz tecrübelerimizin dünyasını temellendiririz. Bu Varlık’la ilgimize artık bilgi diyemeyiz. Çünkü O’nu ne süje, ne de obje olarak kavırıyoruz. O’nunla ilgimize düşünce de diyemeyiz; (...) Transandant Varlığı, içinde bulunduğumuz fenomenler âlemini temel olarak alabilmek için O’nunla temas edecek tek yolumuz vardır, o da inanmaktır. İnanma Transandant ile olan biricik münasebet şeklidir.”¹¹

Düşünürümüz, bilmenin, düşünmenin ve inanmanın aralarındaki farkları ortaya koyarken şu görüşlere yer veriyor: “Ortega y Gasset’in deyişiyle ‘bizim bir düşüncemiz var’ dediğimiz halde, ‘biz şu inançtayız’ deriz. Gabriel Marcel’in deyişiyle de düşünceyi, sahip olmak (avoir), inanmayı da varolmak (être) fiilleriyle ifade ederiz. Fikirler bilgiyle elde ettiğimiz şeyler olduğu halde, inançlar bizim temelimizi teşkil ederler ve onların içinde bulunuruz.”¹²

Ülken’e göre düşünmekle bir olgu tespit edilir. Bu tespit de olan şeyi ve olması mümkün şeyleri içine alır. Düşünme bilgi verilerini aşabildiği halde bir halin tespitinden ileri gidemez. “Bir şeyin olacağı düşünülmesi, geleceğin geçmiş haline getirilmesi

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatandaşlık*, İst. 1998, s. 314.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des cultures*, Ank. 1967, s. 49.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Ank. 1971, s. 61.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ankara 1958, s. 276.

⁹ A.g.e., s.277.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt I, Ank. 1963, s.53.

¹¹ A.g.e., s.54.

¹² Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ank. Tarihsiz, s. 419.

demektir. Halbuki inanıyorum hükmü ile biz bir hareketi, bir kararı, bir eylemi ifade etmekteyiz. İnanıyorum hükmü, düşündüğüm bütün konulara uygulanabilir. Fakat o zaman onlar yalnız tespit edilmiş şeyler olmaktan çıkarlar, tesirlik ve etkinlik kazanırlar; bunun için de değer alırlar. İnanadığım şeyler eğer veriler ise, onlar artık basit izlenim olmaktan çıkarlar; düzenleyici, yaratıcı, icra edici bir rol alırlar. Geçmişe ait iseler ölü hayaller olmaktan çıkarlar. Hayatımın devamı ve geçmişe doğru uzanmış bir kısmı haline gelirler. Bugünü meydana getiren tesirli kuvvetler olurlar; milliyeti yaratan tarih olurlar. Geleceğe ait iseler düşüncede olduğu gibi geçmişe nakledilecek yerde bizimle aralarında aktif bir bağlantı, sanki geleceğe doğru uzantılarımız olan manevî varlıklar haline gelirler.”¹³

Hilmi Ziya Ülken düşünmeyle inanmayı şöyle mukayese ediyor:

“1- Düşünüyorum, lahzalık ve süreksiz fiiller serisi olduğu halde, inanıyorum sürekli ve devamlı olarak hazır bir hali ifade eder.

2- Düşünüyorum içkin olduğu halde (çünkü şuurla sınırlıdır), inanıyorum aşkındır. Çünkü şuurun ötesini diler.

3- Düşünüyorum zihni olduğu halde, inanıyorum aynı zamanda duygusal ve irâdidir.

4- Düşünüyorum başkasından ayrı kaldığı halde, inanıyorum başkasındadır. Vakaa düşünüyorum’da da bir şeyi düşünmekteyim, fakat bu bir şey bilgi verisidir. Halbuki inanıyorum’da inandığım aşkın obje, bilgi niteliği gibi verilmiş olmayıp bulunmayan, beklenen bir şeye; bundan dolayı Aşkın Varlığa, ideale aittir.

5- İnanıyorum, gerçekle mümkünün birliğine dayandığı için, sonsuza doğru bir hamledir. Halbuki Cogitodan hareket eden bir filozof sonsuzu aktüel olarak önceden koymadığı için, ancak virtüel sonsuzdan akıl yürütme yoluyla çıkartmaya çalışır.”¹⁴

İskoçya mektebi filozoflarından Dugald Stewart ve Sir William Hamilton (1788 – 1856)’un bilgi ve imanın sınırlarını ayırdığını belirten düşünürümüz şu ifadeleri kullanıyor: “İman, bilginin ulaşamadığı mutlak sahasına çevrilir ve din bilgi üzerine değil, yalnız iman üzerine dayanır. Bu imancı (fidéist) felsefenin basitliği ve kolaylığından dolayı taraftarı çoktu. O da Kant gibi din felsefesinde, ağırlık merkezi olarak süjeyi alıyor, dogmatik felsefenin Mutlak’a dair bütün ispat şekillerinden vazgeçiyordu. Düşünmek tahdit etmektir. Zihin bütün hükümlerinde sınırlar koymaktadır. Halbuki Mutlak, mahiyeti icabı hudutsuz olan şeydir. Bundan dolayı da düşünülemez. Fakat ona nüfuz eden başka bir mekanizma vardır: İman. Bu hudutsuz, sonsuz ve mutlak olan şeyi düşünemeyiz, ama ona inanabiliriz. İnsan düşünce melekesine cevap vermek üzere ilimleri, iman melekesine cevap olarak da dini meydana getirmiştir. Bundan dolayı ilim ve dinin sınırları kesin olarak ayrı kalacaktır. Aynı insanda hiçbir çelişme doğurmaksızın her ikisi yer

¹³ A.g.e., s. 420.

¹⁴ A.g.e., aynı yer.

alabilir. İnsan düşünen, hüküm veren varlık olarak ilim adamı; fakat inanan ve Mutlak'ı kabul eden varlık olarak da din adamıdır.¹⁵ (.....)

Dinî hakikat, akıl ve şuuru kuşatan Aşkın Varlığa, insanı ve âlemi ihtiva eden ve akılla kavranması mümkün olmayan varlığa ait hakikattir. Bundan dolayı dinin hakikatine bilgi hakikati değil, ancak iman hakikati diyebiliriz. Herhangi bir bilgi fiili ile dinî hakikate, Mutlak'a ulaşmak için yapılan bütün gayretler başarısız kalmaya mahkumdur. Bilgi, ister istemez izâfide, sınırlı ve sonluda kalacak, Mutlak ve Aşkın Varlığa çarpacak ve kırılacaktır. Fakat bununla beraber bilgi, hiçbir zaman aşkın varlığa çevrilmekten vazgeçmeyecektir. Çünkü kendi kendini kabul edişi ancak Sonsuzla, Sınırsızla, Mutlak'la çevrildiğini kabul etmesinden ileri gelir. Mutlak'ın ve sonsuzun inkarı bizzat "izafi" nin ve sonlunun da inkârı demektir. Mutlakla bütün alâkalarını kesen bir felsefe kendi temelini yıkmış ve intihar etmiş olan "mutlak şüphecilik"ten başka bir şey değildir."¹⁶

Ülken'e göre imana susamayan kimse inanmaz. İnanan bir insan asla boş duramaz, yoktan kendine iş bulur, can sıkıntısına düşmez, boşluktan şikayet etmez. İnanan kimse kendine bir rehber bulur, bir fikrin takipçisi olur. "İman insanın kendi kendisini yenmesini, kendisini aşmasını temin eder. Bu da onun hürlüğünü kazanmasından ibarettir ki, bütün tarih bu hürriyet mücadelesinin sahnesidir. İnsan, kendinden iman kuvveti kaldırıncı bu cidal kuvvetini de kaybeder. O inkar ettiği için değil, kabul ettiği için büyüktür. Nietzsche ve Scheler insanın kuvvetini hayır demesinde görüyordu. Biz burada üstün değerleri ve onların büyük sorumluluğunu kabul etmek en ağır ve en güç şey olduğu için insanın asıl vasfını evet demesinde görüyoruz."¹⁷

Hiç inanamamış olanlar, bir fikre köle olup körü körüne sürüklenenler gibi hasta insanlardır. Bu şekildeki insanlar daima şüphe içinde kıvranırlar; ruhlarındaki ıstırapı ise insanlara saldıracak örtmeye çalışırlar.¹⁸ İnsan bir kez inancını kaybederse, herhangi bir şeyi bulmadan, bir şeye ulaşmadan, durmadan âlemlerden âlemlere geçerse, artık onun için "evrensel hakikatler"den, kutup yıldızı gibi yön veren sabit "hedef"lerden, sarsılmaz ve yıkılmaz "değerler" aleminden söz etmek imkansızdır."¹⁹

Görüldüğü gibi gerçek bir iman ancak insanı, hakiki bir dine götürür. Din problemi belli bir duygu veya hayal verisinden hareket etmez. Zira dinin konusu tüm verileri aşan Varlık'tır. Bu nedenle din problemi, bir bilgi problemi olarak ortaya konulamaz. "Bilginin yetmezliği, parçalı ve sonlu bilgileri bütünleştirme zarureti tecrübemizin her cephesinde bize bir aşkınlık problemini zorlar. Böylece verileri bilmek ve verilerin imkanları üzerinde düşünmek yetmez. Bu imkanları da aşan, düşünülemeyen veya bilinmeyen bir sahanın onu çevirdiğini hissetmek, bize yeni bir ufuk verir ki bu da inanmadır. Aşkınlı-

¹⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ankara 1958, s. 244.

¹⁶ A.g.e., s. 258-259.

¹⁷ A.g.e., s. 276.

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Ank. 1971, s. 59-60.

¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatandaşlık*, İst. 1998, s. 108.

ğın mutlak olarak konulması bundan dolayı bilme sahasını olduğu kadar düşünme sahasını da aşan bir inanma sahası meydana getirmektedir.²⁰

Dinin, en iptidai şeklinde bile, bir duyu ya da zihin aldanışı olmadığını söyleyen düşünürümüze göre "din, duyular ve düşünceyle kavranamayan Aşkın bir Varlığa inanıştır. Bu tanımıyla din, duyuları ve düşünceyi reddetmez, yalnızca yetmez bulur. (...) Din ilim düşmanı değil, sınırları olan ilmin tamamlayıcısıdır. İlim sonlu varlığa yönelir ve sonlu varlığa ait bilgimiz dinin inanç alanına, sonsuz varlığa bizi hazırlar. Din, sonsuz varlığı tecrübe üstünde bir inanç konusu olarak kabul eder. (...) İlim sonsuza yönelen araştırmasını tecrübe ve düşünce kurallarıyla yapar; yeni tecrübeler eskilerini reddettiği zaman onları hemen bırakır; düşünce yolu kendi kurallarına uygun değilse, onları düzelterek işine devam eder. İlim, tecrübe ve düşünce ötesine ait varlığın hiçbir ilkesini bu alana karıştıramaz. Din ise, bu tecrübe ve düşünce alanının ötesinden, aklın kavrayamadığı Mutlak ve Sonsuz Varlıktan hareket eder. Oradaki hakikat tecrübeyle değişmez. Orada akıl yürütme gücü durur; iman gücü söze başlar"²¹

Burada, esas mesele insanın anlaşılmasıdır. O da nasıl olacaktır? İnsandan üstün bir varlığın kabulü ile mi? Evet. Düşünürümüze göre insandan üstün bir varlık olmazsa, insanın anlaşılması imkansız olur. "İnsanın gerçekleşmesi ancak Aşkın Varlıkla mümkündür. (...) Düşüncemizden Allah'ı kaldırırsak, insanın şuuru, hürlüğü ve sorumluluğu manasız kalır; iradesi, zekâsı kör tabiat kuvvetine indirilir. Fakat tabiatın kör kuvveti şuuru doğurmaz. Aşkın varlığın tabiata müdahalesi ise tabiat üstünde bir varlık olan insanı meydana getirir. Üstünün aşağıya tesiri, Allah'tan insana ve âleme doğru açılış, âlemin anlaşılmasını mümkün kılar. İnsan Aşkın Varlığa karşı sorumlu olduğu içindir ki kendi kendine ve başkasına karşı sorumludur. İnsanın kuvveti Aşkın Varlık'a bağlanışından gelir. Aşkın Varlık'ı kaldırıncı cyniklerin zavallı köpeğinden farksız kalır."²²

En aşağı varlık tabakası olan madde aleminde en rahat ve kolay işleyen zeka formları, canlı varlıklar söz konusu olunca birçok güçlüklerle karşılaşır. Bitki tabakasından insan alemine geçtikçe de bu güçlükler çoğalır. Dereceli olarak aklın nüfuz edemediği sahalara ortaya çıkar. "İnsandan objektif ruha ve üstün değerlere geçince nüfuz edilemez saha daha da büyür. Aklın en az işlediği saha, bu derece derece yükselişte, din sahasıdır. Bundan dolayı dogmatik metafiziğin yıkılışından beri irrasyonelle ilâhiyat doğmaya başlamıştır. (...) Allah fikri Gusdorf'un dediği gibi *sistemlerin sistemi* değildir. Tam tersine, sistemlerin başarısızlığından veya artık işlemediği ve hüküm sürmediği bir sahanın varlığından doğan bilgi dışındaki bir hakikat sahasıdır. Jaspers'in dediği gibi orada artık bilginin hakikatinden değil, imanın hakikatinden söz edebiliriz. Allah fikri, varlığımızın limiti, âlemin sonluluğu ve yetmezliğinin limiti, Jaspers'in ifadesiyle bütün tecrübeleri-

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ank. 1958, s. 229.

²¹ Hilmi Ziya Ülken, *50. YIL*, Ank. 1973, s. 68-69.

²² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ankara 1958, s. 275.

mizin ulaştığı limit vaziyetde meydana çıkar. Tabiat kendi başına varolamaz. (...) Gusdorf'un tabiri ile 'insan Allah'tan bahsetmeye kabiliyetsizdir, fakat mütemadiyen O'ndan bahsetmeye mecburdur. Kendi perspektivlerini düzenlemek için O'na baş vurmağa mecburdur.' Allah yoksa, ahlâkın ve cemiyetin mânâsı yoktur. Hepsî kör bir tesadüften ibaret olarak kahr. (...) Bizzat estetik düzen, ahlâkî düzen, insanî ideale inanmak, içtimaî düzenin (şu veya bu şekilde) devam etmesi Allah'a, yani Aşkın ve Kuşatıcı Varlık'a inanmakla mümkündür. (...) Ya Allah'lı ve düzenli bir âlem vardır, yahut Allah'sız kör bir tesadüfler dünyası vardır. Eğer ikincisi doğru ise bütün insanî ilimler temelsizdir. Tabiat, insan ve Allah birbirine zarurî olarak bağlıdır."²³

Hilmi Ziya Ülken'e göre tek Allah kabul eden dinler arasında en mükemmeli İslâmiyettir. Yahudilik tek Tanrı'cı olmasına rağmen bir millete mahsus dindir. Hıristiyanlık evrensel olmasına rağmen çokta bir Tanrıçılık (hénothéisme) savunmaktadır. İslâm dini, birçok doktrini, hakim bir fikir etrafında toplama karakterine sahiptir. "Dinin daha başlangıçta imanla ameli birleştirmesi ve şeriat halini alması ona tamamıyla siyasî bir mahiyet vermiştir. Bu yüzden İslâm dinin hükümleri Hıristiyanlık gibi sırf metafizik ve ahlâkî hükümlerden ibaret kalmamış, geniş miyasta içtimaî hükümler halini almıştır.

Bütün semavî dinler gibi İslamiyetin temelini de Vahy teşkil etmektedir. (...) Vahye dayanan dinlerde bütün hükümler Tanrı sözü olan ilâhî bir kitaba dayanır. (...) Yahudilik ve İslâmîyetin Peygamberlik telakkileri de farklıdır. Yahudilere göre peygamberlik babadan oğula geçebilir. Bir peygamber istediği adamı kendi yerine bırakabilir."²⁴

Düşünürümüz Ülken'e göre "kutsal hayatın gereğine göre yaşamak, dinî tapımlarda bulunmak, dinî harekettir. Bu inancı ve tapımayı kabul etmemek dinsiz bir davranıştır."²⁵ (...) İslâm dininin esasî beş farzda toplanmış olan mutlak emirlerdir. Bunlar dinin, zamanla değişmeyen inanç kurallarıdır. İslâmiyet bunları kabul ettirmek için kimseyi zorlamaz. Fakat kabul edenlerin onlara mutlak olarak inanmasını ister."²⁶ Düşünürümüze göre "üfrükçüler, büyücüler, cinciler, bakıcılar, falcılar, Allahlık iddiasında olanlar çağdaş dinin, İslâmîliğin düşmanlarıdır. Nitekim aynı tipler ilim zihniyetinin de düşmanlarıdır. Gerçek çağdaş dinin bunları ne derecede reddettiğini, onlarla nasıl savaştığını anlamak için Kur'an-ı Kerimdeki sâhirlere ve büyücülere ait ayetleri İslâmın onlara şiddetle hücumunu görmek yeter."²⁷

Millî uyanışları dine bağlayarak, "millî uyanışlar dinle çatışma şöyle dursun, kuvvetlerini her yerde kutsal kitabın öz anlamına nüfuzdan almıştır."²⁸ diyen Ülken, haklı olarak, her milletin kutsal kitabını kendi diline çevirmek zorunda olduğunu iddia eder.

²³ A.g.e., s. 232 - 233.

²⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İst. 1946, s. 10 - 11.

²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *50. Yıl*, Ankara 1973, s. 59.

²⁶ A.g.e., s. 59-61.

²⁷ A.g.e., s. 69-70.

²⁸ A.g.e., s. 75

Ortaçağda İslâm milletlerinin çoğu Kur'an'ı kendi dillerine çevirmedikleri için skolastik düşünceye düşmüşlerdir.

Düşünürümüze göre, "İslamiyette saf imanın sarsılması, çok defa zannedildiği gibi, din içerisine karışan ilmi spekülasyondan doğmuş değildir. Denebilir ki o, daha ziyade dinî telakkilerin derinleştirilmesinden, yani hür düşünceden değil, fakat dindarlıktan doğmuştur."²⁹

En büyük kişilik olarak İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'i gösteren filozofumuz "Hz. Muhammet sünnetleri ile, İslâmın evrensel idealinde, bir halk kişiliği vermişti"³⁰ diyor. O, kişiliği şöyle tanımlıyor: "Kişilik, köklerini geçmişten alıp bütün kudretini geleceğe çevirmektir. Gerçekliğe dayanarak hamlesini ideale vermektir. Bu yüzden sosyal ilerleme yalnız kişilik eseridir. Kişilik, kökleri toprağın içine dalmış ve dalları göğe yükselmiş bir ağaç gibidir. (...) Hz. Muhammed çok büyük bir kişiliktir. Çünkü bütün peygamberlerin ruhu onda toplanmıştır. Ve onun imanı, milletlerin sınırlarını aşarak insanlığa yayılmıştır.³¹ (...) Hakîki insan her şeyden önce sağlam ve tabîî bir kişiliktir. (...) İşin doğrusu kişilik, bir ruhî sağlık halidir. Fakat o sağlık, herhangi bir bünye ve mizaç dengesinin eseri olmayıp, uzun bir ruhî gelişme sonucunda kaybolduktan sonra tekrar kazanılan, hatta yeni baştan kurulabilen manevî yapının ürünüdür. (...)"³²

Hakikî adam bir kişiliktir. (...) Hakikî adam çevresine göre özerk, bununla birlikte çevresine bağlıdır. (...) Hakikî adam kendine vergi olan hayatını yaşar. O, önce başkalarına benzemez; ikincisi daima kendi kendine benzer.³³ (...)

Sahte adam hakikatte eksik olduğu halde kendini tam ve olgun kişilik gibi göstermek isteyen insandır. (...) Duyusal manzarasıyla sahte adam bize önce övünme numunesi olarak görünür. O, bütün âlemi kendine indirger. Bencilliği eşyanın ve olayların ölçüsüdür. Bütün hükümleri kendisi için ve kendisine göredir. (...) Kendinde olan şeyi, en yüksek ve biricik gibi göstermek ister. Onca bütün değerler kendisinde toplanmış, bütün meziyetler kendisinde gerçekleşmiştir. Hakikî kişilik değerlerin mihrakı olduğu halde, sahte adam kendinde varolmayan değerlerin mihrakı olduğu iddiasında bulunur."³⁴

Zihni manzarasıyla sahte adamın bir romantik, bir paranoyak olduğunu ifade eden Ülken, bu insanın kendine fazla değer verdiği için sosyal intibaksız olduğunu söyler. Bu tiplere misal olarak da J.J. Rousseau (1712 – 1778) ve Nietzsche (1844 – 1900)'yi gösterir.

Düşünürümüze göre sahte adam aynı zamanda bir garabetçi (maniériste) dir. Bu insan orijinal görünmek ve kimseye benzememek için şekilden şekile girer. Çünkü sahte

²⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İst. 1946, s. 27.

³⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des cultures*, Ankara, 1967, s. 59.

³¹ Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, İst. 1998, s. 86.

³² A.g.e., s. 153-154.

³³ A.g.e., s. 159-160.

³⁴ A.g.e., s. 162.

insan kendi varlığına sadık değildir; anlam ve şahsiyetini kaybetmiştir. Bu insan, özellik ve orijinallik kazanmak için her seferinde başka bir sima ile görünür. O, "kimin nüfuzu altındaysa onun rengini ve anlamını almaya, onun gibi konuşmaya, düşünmeye başlar. (...) O kişiliğin hakiki ve normal kuruluşuna sahip olmadığı içindir ki hayalindeki tipleri cebirle, yapma çabalarla, zorla kurmaya çalışır."³⁵

İnsanın şerefine kişiliğiyle orantılı olduğunu vurgulayan Ülken, "insanın şerefi, meziyetlerini en çok geliştiren bir kişiliğe sahip olmasındadır,"³⁶ der.

Düşünürümüze göre "insan manevî varlık olarak, bir değerler dünyası içinde yaşamakta ve bu dünyayı en iptidailerinden başlayarak en ulvilerine kadar mertebelendirilmektedir. Öyle ise insan bir değerler mertebesi kurmaktadır. Her değer mertebelenmesi bir insan tipine, insan felsefesine karşılıktır."³⁷

Değerler dünyasının din ve imanla ancak geçerlik kazandığını vurgulayan hocamız şu düşünceleri ifade ediyor: "Değerler dünyası, kendisine inanıldığı müddetçe zorunlu, mutlak, bizden bağımsız ve bize hakim görünecektir. Biz kutsallıkları değil, kutsallıklar bizi idare edecektir. Biz Allah'a değil, Allah bize hakim olacaktır. O, bizi kuşatan bütün atmosfer; gerçek âlemimize rengini, anlamını veren ona çevre olan koskoca fanustur."³⁸

İnsanı hayvandan, bitkiden ve maddeden ayıran, insanı bunlara üstün kılan kuvvetler, değerler düzeninin temelini oluştururlar.³⁹ Değerlerin akledilir alanları aşması başka şeydir, akılla ifade edilmesi ise başka bir şeydir.

Düşünürümüze göre "değer, akli aşan varlığın, akılla ifadesidir. Değerlerin değer olması, devamlılığından gelir. Bir anda meydana çıkan ve kaybolan bir eylem, bir şey, değer değil, onun kalp akçesidir.⁴⁰ Değer ömür boyunca gelişen bir eylem, yani bir karakter olmalıdır. Sanat değeri sanatçının karakteri halini almalıdır. Ahlâk değeri ahlâklı adamın karakteri olmalıdır."⁴¹ (....)

Değerde en kötü cihet, değer çabasına karşı ilgisiz olmaktır. Bu, insanın her türlü değerlendirme dışında kalmasından ibaret değersizlik alanını, insanın insan olarak şerefini kaybetmesi demektir. Bütün değerler ortak çözülemezlik kuralına bağlıdırlar. Hiçbir değeri başka bir değer dilinden ifade edemeyiz. Ancak onlar arasında, biricik ortak cihet, bağımsızlıklarıyla birlikte karşılıklı anlayışlarıdır. Her değer kendi alanında ayrı bir ölçüye sahip olmak üzere başka değerleri anlar.⁴² (....) Kötülük menfi değer olarak müsbeti harekete getirdiği halde, ilgisizlik değer in afyonudur."⁴³

³⁵ A.g.e., s. 165.

³⁶ A.g.e., s. 276.

³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ank. 1958, s. 163.

³⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Varanesevlik*, İst. 1998, s. 107-108.

³⁹ A.g.e., s. 313.

⁴⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ankara tarihsiz, s. 425.

⁴¹ A.g.e., s. 426.

⁴² A.g.e., s. 427.

⁴³ A.g.e., s. 428.

Görüldüğü gibi değerlere ilgisizliğin, değerlerin ve dolayısıyla bir milletin yıkımı olduğunu ortaya koyan Ülken değerini, değişimlere ve yok olmalara rağmen devam eden, dayanan bir güç olduğunu belirtiyor. Ona göre "Üstün manevî değerlerde her şeyden önce faniliği aşmak, sonsuza, hiç değilse devam edene ulaşmak gayesi hakimdir. Dinî, bedîî, ahlâkî değerlerde sonsuzluk, zaman ve değişmeye karşı mukavemet, sarsılmazlık, güvenilirlik şuuru esastır. Bundan başka üstün derecesini dinî değerde gördüğümüz gibi bütün değerlerin müşterek vasfı duyular, hatta akıl âlemini aşan bir varlığa dayanmaktır. (...) Manevî değerlerde mukaddeslik vasfı hüküm sürer. Mukaddeslik ise kendisinin akıl üstü bir bağla bağlandığı aşkın bir âlemle münasebete aittir. Böyle bir münasebeti ne hareket, ne enerji, ne de başka bir tabiat hadisesi veremez"⁴⁴

Ülken'e göre "manevî değerler, ötekilerden daha üstündürler. Bunlar vücuttan ve çevreden ayrı bir alan teşkil ederler. Bu değerler, kendileri için her türlü hayat değerlerini feda etmek gerektiği şeklinde bir apaçıklığa sahiptirler. (...) Bunların kanunları biyolojik kanunlarla icra edilemezler. (...)

Değerlerin katlara ayrılmasında en yüksek basamağı teşkil eden kutsal, tarif edilemez bir değer alanı meydana getirir; onu sezgiyle mutlak objeler halinde kavrarız. Başka her türlü değer kutsal değerlerine göre sembol ödevini görür. Bu değerini doğurduğu ruhî haller itikat, inanç, tapınma, huşû, v.s.dir. Kutsal görevi bir nevi aşk fiili ile kavranır."⁴⁵

Değerin bir veri olmayıp, daha önceden şuurda gerçekleşen bir şey olduğunu, bütün dinlerde ve ahlâklarda, kendini aşmak isteyen şuurun bir fiili olduğunu⁴⁶ söyleyen Ülken'e göre geçicilikten, izafilikten, değişimler halinde olan gerçeklerden kurtulmak isteyen düşünce, "değişmeyene, öze, temele dayanmak istiyor."⁴⁷ Düşünürümüze göre, değerler problemi epistemolojik veya ampirik olmayıp, ontolojik ve metafizik bir problemdir.⁴⁸

Hükümlerle değerler arasındaki ilişkiye de dokunan Ülken hükümleri, olgu hükümleri ve ideal hükümleri olmak üzere ikiye ayırıyor. İdeal hükümleri aynı zamanda değer hükümleridir. Ona göre olgu hükümleri gerçeklik alanına aittir. Gerçek alanı sınırlı, sonlu ve değişkendir. Bu alanda evrensellik ve yetkinlik aramak mümkün değildir. İdeal hükümleri veya değer hükümleri ise ideal alanına, yani gerçekleşmeleri mümkün olan soyut özler alanına aittirler. Bu alan, sınırsız, sonsuz ve yetkindir. Evrenseli bu alanda aramak mümkündür. Yetkinlik fikri bu âlemde gerçekleşir.⁴⁹ Sadece olgulara karşılık olan bir hüküm zorunlu değilken idealle tamamlanmış olguya karşılık olan hüküm zorunlu-

⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ank. 1958, s. 87.

⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İstanbul, 1946, s. 99 – 100.

⁴⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des cultures*, Ankara 1967, s. 170.

⁴⁷ A.g.e., s. 171.

⁴⁸ A.g.e., s. 190.

⁴⁹ A.g.e., s. 191.

dur. (....) "İdeal hükümleri başka bir yönde duyguya ait olandan, eyleme ve zihne ait olana doğru evrimi ifade eder. İdeal hükümleri geliştikçe ve üniverselleştikçe olgu hükümlerinden uzaklaşırlar."⁵⁰

Görüldüğü gibi ideal hükümlerini, değer hükümleri olarak kabul eden düşünürümüz, değerleri varlığa atfeden Leibniz (1646 – 1716)'in ve değerleri topluma atfeden Durkheim (1858 – 1917)'in görüşlerini uygun görmediği gibi, "kişilik ferdin hayâtî faaliyetlerinin neticesidir. Tabiat ve toplum ona tabidirler ve onun yansımasından ibaretirler. Değerler aşkın değildir, insandan bağımsız değildir, insanlar tarafından yaratılmıştır," diyen vitalist teoriyi de yeterli bulmamaktadır. Ona göre "değerler, ne ferdin şuurundaki akislerdir, ne de ferd ruhunun yaradışıdır. Değer, ferd – toplum dediğimiz karşılıklı etki arasında meydana çıkan ve insanla varlık münasebetinin ideal düzenini ifade eden özden başka bir şey değildir."⁵¹

Ülken'e göre "Uygarlığımızın temelini teşkil eden manevî değerler – bütün bu yeni akımlara göre – duyuları aşan bir temele, bir inanış temeline dayanmaktadır. (...) Sanat, ahlâk, felsefe, hukuk, dil, iktisat, bütün değerler – uygarlığımızda – dinin hükmü altına girmeksizin ve kendi alanlarında bağımsız olarak duyuları aşan manevî varlığa dayanmak zorundadırlar. (...) Uygarlığımız XIX'uncu yüzyılda girdiği inkar ve anarşi buhranından sonra, bütün değerleri bir düzen haline koymuş, bilmenin bağımsızlığını bozmaksızın inanmayı ona temel yapmıştır."⁵²

Düşünürümüze göre değerlerin dışında kalmak ahlâksızlıktır. Ona göre kişiler arası değer inancının kabulü ile oluşan, kişilerin değer ölçülerine karşılıklı saygı göstermeleriyle ortaya çıkan hoşgörülülük ise ahlaklılıktır.⁵³ Ülken'e göre "ahlâk, bir işi işlemek gerektiği zaman şüphe ve tereddüt içinde kalmamak, vehimlerle, kararsızlıklarla kuvvetini tüketmemektir. Tereddüt eden, vehim içinde kalan, sonunda o işi işlese bile bütün kuvvetini ve asiliğini kaybetmiş olacaktır. (...) Yolun mihnetini bilen insan, olgunluğa ermek için eksikliğe değer verecek, kudrete ulaşmak için zaafı hoş görecektir.

Sabretmek sürekli bir faaliyet içinde sükuna eren ruhun en büyük faziletidir. Sabretmek, bir fiilin, bir sözün, bir fikrin karşısında telaş ve buhran içinde kalmamaktır. (...) Fakat sükuna ulaşan ruh bir işi sonuna kadar dinleyecek, ve bir fikri uygulanışa kadar götürecektir. Karar veren, hoş gören ve sabredenler kitlelerin ruhuna hâkim olacaktır."⁵⁴

Ahlâkı insanlar arası ilişkilere ait aşkın bir varlık ve değer sahası kabul eden filozofumuz, aynı insanda hem birleştirici, hem de ayırıcı iki kuvvetin mevcut olduğunu kabul eder. Bu iki zıt kuvvet daima birbirine zarar verebilir. "Medenî insanda ahlâk duy-

⁵⁰ A.g.e., s. 193.

⁵¹ A.g.e., s. 194.

⁵² Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatansızlık*, İst. 1998, s. 317.

⁵³ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ank. 1958, s. 278.

⁵⁴ Hilim Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Ankara 1971, s. 130.

gusu ve 'kalp gözü'nün, teknik ve bilginin artması yüzünden tamamen tıkanmış olması mümkün olduğu gibi, iyi bir eğitim neticesinde bu iki kuvvetin ayrı ayrı geliştirilmesi ve 'kalp gözü'nün iyice açılmış olması da mümkündür."⁵⁵

İnsanlar arası ilişki, "ahlâkî varlık" ismi verilen bir aşkınlığa dayanır. "Kişinin kişiye verdiği sözü tutmaya mecbur oluşu, kişinin kişiden ayrıldığı zaman dahi ona güvenebileceği hakkında bir kesinliğe sahip oluşu, hasılı kişilerin birbirine inanışı ahlâklılığın vazgeçilmez şartıdır, ve bu şart ancak kişiler arası münasebetleri kuşatan manevî ve aşkın bir varlığı kabul etmek ve ona inanmakla mümkündür. Onun dışında hiçbir şey insanları birbirine bağlayamaz, veya bağlayan kuvvetlerden hiçbiri devamlı olamaz. İnsanlar onları faydayla, hesapla, korkuyla, veya bir klişeyi gerçek zannetmeden ibaret olan vehimle kabul ettikleri için, bütün bu subjektif ve değişmeye elverişli âmillerle beraber bu bağlantılar da değişecek ve çözülecektir."⁵⁶

(...) Tam tersine Aşkın Varlık mevcut olduğu içindir ki, insanî varlık (şuurlu ve manevî varlık olarak) mümkündür. Ve insanî varlık olduğu içindir ki ahlâkî fiil mümkündür. Aksî halde ahlâkî fiil, inkar edilmiş Aşkın Varlıkla, inkar edilmiş empirik şurun arasında tamamen boşlukta ve sallantıda kalırdı."⁵⁷

Ülken, dinî hakikatin akla kesin olarak aykırı olduğunda ısrar eden Kierkegaard (1813 – 1855)'in, Kant (1724 – 1804)'a tamamen cephe aldığı dile getiriyor. Kant'a göre dinî hakikatle ahlâkî hakikat birbirine zıt değildir. Dahası ahlâkî ödev duygusu insanı dinî hakikate götürür. Kierkegaard, Kant'ın bu görüşünü, dinî hakikatin mutlaklığının aleyhine gördüğü için dinî değerle ahlâkî değerlerin birbirine karıştırılmasını reddediyor. Kant ve Kierkegaard'ın bu husustaki görüşlerine katılmayan Hilmi Ziya Ülken şöyle diyor:

"Biz bu görüşe katılmıyoruz. Din, en geniş manasıyla Mutlak sezgisidir. (...) Bunun için de dinî sezgide, başka bütün sezgilerin zımnen dahil bulunması gerekir. Din ahlâkî sezgiden çıkarılamaz; tam tersine ahlâkî emir (yani insanî varlık) dinî sezgiden çıkarılabilir."⁵⁸ (...) Kant felsefesi ne yazık ki bu noktada bir sallantı içindedir. İnsan düşüncesine ve değerlerine kazandırdığı çok büyük adıma rağmen, onu bu sallantıdan kurtarmak için, Kant felsefesini, inkar ettiği ontoloji ile tamamlamak lazımdır. Mutlak bir varlık sahası mevcut olduğu içindir ki insanî bir nizam mümkündür. Ve insanî bir nizam olduğu içindir ki ahlâkî fiilleri gerçekleştirmemiz mümkündür ve onlar yalnız bu sayede ütöpik olmaktan çıkarlar."⁵⁹

Düşünürümüzün bu tenkidi öbür âlemi kabul etmeyen, işi sallantıya bırakan Kant için haklı olabilir. Ancak Kant'ın, 18. yüzyıl doğal din akımı ve rasyonalizmi karşısın-

⁵⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ankara 1958, s. 195.

⁵⁶ A.g.e., s. 196.

⁵⁷ A.g.e., s. 226.

⁵⁸ A.g.e., s. 265.

⁵⁹ A.g.e., s. 226.

daki tutumu hesaba katılırsa, onun işi bir sallantıya almadığı ortaya çıkar gibi görünüyor. Öbür âlemde gerçek yargıcın Mutlak Varlık olduğunu kabul eden Kant, her halde o gerçek âlemi bir sayılıya bırakmayacaktır.

Görüldüğü gibi ahlaki bir varsayıma bağlamayı asla kabul etmeyen Ülken'e göre "dinî varlık, yani mutlak içinde, ahlâkî fiilin gerçekleşebilmesi, insanî varlığı mümkün kılar. Fakat insanî varlık ve ahlâkî fiil, dinî varlığı ve mutlakı mümkün kılmaz ve şartlandırmaz. (...) Mutlak sahası insanî sahayı kuşatır. Fakat insanî saha Mutlak sahasını kuşatamaz. (...) Dinî emirler daima insanî değildir; çünkü mutlak mahiyeti icabı "bilinemez"; "Allah'ın hikmeti sorulamaz". O, insan aklının dışında kalır. Bununla beraber bu mutlak emir insan aklı tarafından dinlenir, ifade edilir ve anlatılır; yani aklıleştirilir. İşte iman ile aklın iç içe geldikleri yer burasıdır. Artık burada akıl ve iman birbirine yabancı iki ayrı saha olmaktan çıkmıştır. (...) Dinin ilimden kuvvet aldığı, ilmin de dinî hakikat için ufuklarını açık tuttuğu, bu geniş dünya görüşünde şahsiyet parçalanmasına yer yoktur. Sokratesten (Kant ve Bergson'dan gerçek) Jaspers'e kadar birçok filozoflarda bu geniş terkibin başarılı merhalelerini görüyoruz."⁶⁰

Düşünürümüze göre dinî hükümler de ahlâkî hükümler gibi bir yönüyle duyu verilerine ve dünyaya, başka bir yönüyle Aşkın Mutlak Varlık'a aittirler. Aşkın Varlık, bütün âlemi kuşatan ve ancak manevîliğimiz vasıtasıyla ilişki kurabildiğimiz sonsuz Varlık'tır. Bu varlık temsil ve ifade edilemez; O'nu varlığımızı kendisine borçlu olduğumuz, âlemin kuşatıcısı; maddenin, hayatın, şuurun kendisiyle var olduğu Varlık olarak düşünülebiliriz. Kant'tan mülhem olarak Ülken, düşüncelerini şöyle devam ettiriyor: "Bu tarzda tasavvur ettiğimiz Mutlak Varlık'a ait hükümlerimiz de mutlaklıdır. Buna, "ilâhî emre itaat etmelisin!" veya "o tarzda hareket et ki, hareketin ilâhî varlığa uygun olarak mutlak olsun!" diyebiliriz. Öyleyse ahlâkta olduğu gibi dinde de bir yanda mutlak emir, öte yanda şartlı emir vardır. Asıl dinî değer, mutlak emir sahasına aittir. Ahlâkta Nouméne, yani öz mutlak sahasına ait mutlak emir ve duyular sahasına ait şartlı emir olduğu gibi, (...) dinde de mutlak sahasına ait "mutlak ilâhî emir"le, mecazî anlamda olmak üzere duyular sahasına ait "şartlı ilâhî emir" vardır."⁶¹ (...)

Hasılı Allah sonsuz imkanlar sahasıdır. İçkin varlığın ve dünyanın kendi kendine yetmez oluşu, onun Aşkın Varlıkla, Sonsuzla, bütün sıfatlarını yalnız menfi olarak tespit edebildiğimiz "İfade Edilemez" Varlık'la kavrayabiliriz. Mutlak Varlık bilinemez, anlaşılabilir, inanılır. İnsanı yalnız Allah'a nazaran kavrayabiliriz. Allah'ın ispatı için yapılan bütün mantık gayretleri boşuna olduğu kadar, Allah'ın yokluğunu ispat için yapılan bütün mantık gayretleri de boşunadır. Fakat biz kaçınılmaz bir surette Mutlak'a bağlıyız ve O'nun tarafından çekilmekteyiz. İnsan yalnız Aşkın Varlık olduğu için vardır."⁶²

⁶⁰ A.g.e., s. 266.

⁶¹ A.g.e., s. 269.

⁶² A.g.e., s. 273.

Görüldüğü gibi her şeyin varlığını Allah'a atfeden düşünürümüze göre, daha önce de belirttiğimiz gibi, tek Tanrı'cı ve insanîyetçi dinlerin en üstünü İslâm dinidir. İslâm dini laik bir dindir, diyen Ülken bu hususta şu ayetleri delil gösterir: "Sizin dininiz size benim dinim banadır" (Kafirûn: 6); "Dinde zorlama yoktur." (Bakara 256); "Senin görevin yalnız bildirmeden ibarettir." (Nahl suresi: 82)⁶³

Düşünürümüz laikliğin tanımını ise şöyle ifade ediyor. "Laiklik dini inançla devletin ayrılması, yahut dinin devlet işlerine karışmaması, devletin de dinî inançlara karşı aynı saygıyı ve vicdan hürlüğüne göstermesi demektir. (...) Kutsal hayatın gereğine göre yaşamak, dinî tapınmalarda bulunmak, dinî harekettir. Bu inancı ve tapınmayı kabul etmemek dinsiz bir davranıştır."⁶⁴ Düşünürümüz İslâm dinin esasının beş farzda toplanmış olduğunu, bu beş farzın hiçbir zaman ve mekanda değişmeyeceğini, İslâmiyeti kabul eden kimsenin bu ilkelere kesin olarak inanmasının gerektiğini haklı olarak belirtiyor. Bu farzlar dinin temelini teşkil etmektedir. Ülken'e göre "bu farzların dünyaya ait işlerle ilişkisi yoktur. Evlenme, boşanma, miras, çocukların hakkını tanıma, suçluyu cezalandırma v.b. gibi hukukî fiiller dünyaya aittir. (...)

İslâmiyet mutlak dinî emirler (Farzlar) ile hukukî kuralları ayırmak suretiyle temelinde laikliğe zemin hazırlamış, hukukî kurallar sonradan Kur'an'a, Peygamberin sözlerine (sünnet) dayanmak üzere sistemleştirilmiştir ki, bunlar fıkıhın "muamelat" adıyla toplanan önemli bir kısmını teşkil eder.⁶⁵ (...) İslâmî farzlar ile hukukî hükümler ayrı iki saha meydana getirir. Birinciler dinin mutlak ve değişmez temelidir. İkinciler Allah'ın buyruğu olmakla beraber ihtiyaca göre yeni şekillerde yorumlanmağa elverişlidir. Bundan dolayı İslâm dini esasında mutlak emir alanı ile hukuk alanını ayırmış ve laikliği Kur'an içinde ifade etmiştir."⁶⁶

Sonradan "muamelât" ismi altında toplanan hükümler için "bunları sonrakiler 'muamelât' adı altında toplamışlardır. Fakat medenî hukuk, ceza hukuku ve başka hukuk dallarını meydana getiren bu hükümler farzlardan değildir,"⁶⁷ diyen hocamızın bu görüşü, eleştiriye açık olmakla beraber Kur'an gerçeğine de uymaz gibi görünüyor. Çünkü Kur'andaki bütün ayet ve hükümler zorunluluk yönüyle birbirine eşittir. Namaz, oruç, hac, zekatla ilgili ayetlerdeki emirleri yaşamak nasıl zorunlu ise, Kur'an'ın diğer ayetlerinin emirlerini aynı şekilde yaşamak da Müslüman için zorunludur. Kur'an'daki bütün emirler inanan bir kimse için birbirine eşittir.

Ülken ahlâkî davranışlarda, bazen K.Kerim ayetlerini ölçü alarak, ona uyulmamasını çelişki kabul etmektedir. O, Kur'an-ı Kerim'in, "Ey iman edenler, yapmadığımız şeyi niçin söylersiniz" (Sâf suresi ayet: 2), "Onlar yapmadıkları şeyleri söylerler" (Şuara

⁶³ Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatansverlik*, İst. 1998, s. 62.

⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *50. Yıl*, Ank. 1973, s. 59.

⁶⁵ A.g.e., s. 61.

⁶⁶ A.g.e., s. 62.

⁶⁷ A.g.e., s. 64.

suresi ayet: 226) hitabına muhatap olanları, yani "halka büyük vaadlerde bulunduğu halde hiçbirini yapmayan demagog hatipleri"⁶⁸ suçluyor.

"Züht mü'mini Allah'a götürdüğü gibi, adalet de en büyük ideal olan insanı hürlüğe götürecektir. İbadeti terk eden için nasıl din inancın yolu kapanmışsa, adâleti terk eden için de hürriyet ve insanlığın yolu büsbütün kapanmıştır,"⁶⁹ diyen Ülken'e göre, "Allah'a varmak için Allah aşkı gerekir."⁷⁰

Niçin faziletli insan çıkmıyor? Sorusunu soran düşünür şöyle cevap veriyor: "Çünkü feday-i nefsi bütün değerlerin üstünde bir değer gibi gösteren iman doğmamıştır. Herkes huzur içinde yaşarken, kendi huzurunu eliyle bırakmayı telkin eden fikir gelmemiştir. Ne zaman büyük insanlar doğar ve aramıza kitaplarını getirirlerse; cüretler, feragatler ve hakiki fedailer onların ardından gelecektir."⁷¹

Görüldüğü gibi büyük insanlara son derece değer veren Ülken, büyük insan ile büyük adamı mukayese ediyor. Ona göre "büyük insan büyük doğan değil, fakat kendi kendisini yaratarak içinde devrimler geçiren ve mertebeleri aşa aşa birliğe ve kemale ulaşan insandır. Gözlerini açınca kendisini sultan görenlerin büyüklükle bir ilişkisi yoktur. Büyüklük varlan menzilde değil, çekilen mihnette, yapılan cehttedir."⁷² (....)

Büyük insan manevî varlığı geliştirerek insanlığı, kendi nefsini feda ediş sayesinde gerçekleştiren insandır. Büyük insan imanın yaratış kudretiyle gelişen insanlığın sembolüdür. Peygamberler, velîler, hakimler, kahramanlar, büyük fikir ve ideal şehitleri, fikir yolunu açanlar büyük insanlardır.

Büyük adam, iman gücünden mahrum olmamakla beraber, tabiat güçlerinin, iç güdülerin, zeka ve kurnazlığın, kaba enerjinin kudretiyle başarı kazanmış olan insandır. (.....)

Büyük adamlar insanlığın üzerinden geçen fırtınalar, kasırgalar gibidir. Kitleleri yerinden oynatır, iradeleriyle hadiselere hükmeder görünürler. Fakat kasırga geçince her şey eski haline döner; yalnız onların, tamiri çok güç olan tahripleri kalır.

Eğer tarih boyunca insanlık, Aşkın Varlıktan aldığı kuvvetle fasılasız büyük insanları yetiştirmemiş olsaydı bu ikincilerin tahribini düzeltmek imkansız olurdu. Tarihi büyük insanlar geliştirir. Her çağ onların "feday-ı nefis"leri sayesinde bir önceki çağdan daha verimli daha kuvvetli olmuştur.⁷³ (.....)

Bencillik, menfaat hırsı ve çıkar amacıyla bir araya gelenlerin arasında asla hakikî dostluk meydana gelmez. Bu şekildeki insanlar, menfaatleri çakıştığı an en vahşi kurtlar gibi birbirine saldırırlar. Riya ile yüze gülenleri, acı sözle hakikati söyleyenlere tercih et-

⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Ankara 1971, s. 158.

⁶⁹ A.g.e., aynı yer.

⁷⁰ A.g.e., s. 173.

⁷¹ A.g.e., s. 191.

⁷² A.g.e., s. 132.

⁷³ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ankara 1958, s. 276.

memelidir.⁷⁴ “Fedayı nefis ne kadar büyükse, eser o derece muazzamdır. Ruhun çabası ne kadar kuvvetli ise ahlâkın binası o derecede kuvvetli olacaktır.”⁷⁵ diyen düşünürümüz, insan olmayı ruh inkılabı geçirmeye, küfürden sonra imana gelmeye, kendinden geçtikten sonra tekrar kendine dönmeye de bağlıyor.

Dinde önemli bir yer işgal eden ruh sağlığının ehemmiyetini ifade ederken Ülken şöyle diyor: “Ruhun yıkılışından doğan ahlâkî belâlar tembellik, sabırsızlık, ilgisizlik ve korkaklıktır. Ruhun saldırısından doğan ahlâkî belâlar dedikodu, yalan, kibir, kin ve zorbalıktır.”⁷⁶ Ruhun yıkılışı ile meydana gelen belâların başında tembellik gelmektedir. Tembellik, ruhun gündün güne eriyerek, büyük işler karşısında tüm şevk ve heyecanını kaybetmesidir. Tembellik kör kuvvete esir olmaktır. “Tembellik işten nefret etmektir. Yerinden kımıldamamak, yarını düşünmeme, ruhun daima kendini aşan kudretini söndürerek hayvanlar gibi yaşamaktır. (...) Tembellik, bir veba salgını gibi bulaşır. Ondan korununuz! Tembelin yanında oturmayın, onunla yol arkadaşı ve sohbet arkadaşı olmaktan kaçınınız. Onu asla dinlemeyiniz: İçindeki ışık sönmüştür. Burnunun dibini görme-yecek kadar gözleri kapanmıştır.”⁷⁷

Tembelliği belâların anası kabul eden hocamız, fuhuşun, kumarın, piyango- nun ve faizciliğin tembellikten doğduğunu haklı olarak ortaya koyuyor. Ona göre fuhuş içtimâî bir belâdır. “Kadının büyüülü ve kutsal bir varlık olma değerini kaybettiği bütün cemiyet-lerde fuhuş, gelişmeye başlayan bir hadisedir. (...) Kadın ister dindar bir memlekette, ister bütün dinî ve kutsal inançları aşmış olan cemiyette yaşasın; çalışmadan, emek sarf etmeden kazanmada, vücudunu âlet olarak kullanırsa fuhuş yapmıştır. (...)

Fahişe yalnız kendini değil, insanlığı alçaltandır. Fuhuş kadının hür ve eşit kişiliğine en büyük hakarettir. (...) Fuhuşa düşmek ne büyük ahlâk düşkünlüğü ise onu beslemek ve beş dakikalık zevk için ona cüret etmek de o kadar büyük düşkünlüktür.”⁷⁸

Tembellikten doğan sosyal belâlardan bir diğeri olan kumar, Ülken tarafından şöyle dile getiriliyor: “Kumar zevk ararken belâyâ esir olmaktır. (...) Kumar can sıkıntısını öldürmek için zorla düşkünlük yaratmak, ve düşkünlükle insanlığın hem ruhu, hem mad- desinde en büyük gediği açmaktır. Kazanırsa insanı çalışmadan yaşamaya, cemiyetin sırtından geçinmeye sevk etmektir. Kaybederse, insanı ye’s’e, hüsrana, cinayet ve intihara sürüklemektir. Her iki halde de insanı kadere, talihe esir etmek, tesadüflerin hükmü altında bırakmaktır. En küçük emek sarf etmeden “talih” şeytanının elinden hazineleri alan, yalnız nefsi için değil, fakat cemiyeti için en büyük belâdır.”⁷⁹

Tembelliğin doğurduğu sosyal belâlardan “piyango” ise şöyle ifade ediliyor: “Pi-

⁷⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Ank. 1971 s. 195.

⁷⁵ A.g.e., s. 132.

⁷⁶ A.g.e., s. 203.

⁷⁷ A.g.e., s. 204.

⁷⁸ A.g.e., s. 231-232.

⁷⁹ A.g.e., s. 233.

pyango, başka bir biçimde hayatını talih ve tesadüfe bırakmak demektir. Piyango, bir türlü kurtulamadığımız miskinçe yaşamaya bir de hayal tuzağı kurarak bizi köleliğe götürmektedir.

Piyangoda kazanan, çalışmadan elde edilmiş servetin kıymetini bilmeyecek; kazanamayan talihine lanet ederek kara fikirler içinde ezilecektir. (...) Gayretsiz kazanılan servetin eşitsizliği uçurumların en kötüsüdür. Piyango, talihliye haksız servetler dağıtırcen, on binlerce çaresiz miskini bir hayal içinde yaşatacak, ömrünü bir "devlet kuşuna" bağlayan iradesizler sürüsünü yaratacak, cemiyette parazitler yetiştirmeden başka bir iş görmeyecektir."⁸⁰

Tembelliğin neden olduğu diğer bir sosyal belâ da şöyle naklediliyor: "Faizci, elindeki serveti üretici kılmak şöyle dursun; yerinde kıvıldahtmadan, parayı işletmeden, onu cemiyete faydalı hale getirilmeden, kazanmak isteyendir. (...) Faizci ve murabahacı (tefecî) (...) parasını ucunda zehirli yem olan bir olta gibi kullanır. Acz içinde, muhtaç birini ele geçirdiği zaman varını yoğunu emip bitirinceye kadar gider. (...) Borcu olan ve borcunu ödemekte güçsüz kalan, faizcinin kölesidir. Onu bir uşak gibi kullanır. (...) Faizci yalnız hakka tecavüz eden ve tembellik içinde kazanan değil, aynı zamanda borçluyu ezen ve böylece elindeki göz kamaştırıcı tuzakla kişiliklerin bağımsızlığına zincir vuran insandır."⁸¹

Ruhun yıkılışından doğan sosyal belâları yukarıdaki şekillerde belirtmeye çalışan Ülken, ruhun saldırışı hakkındaki bazı görüşlerini de şöyle belirtiyor: "Dedikodu bir kazandır ki kaynayınca ondan yalan çıkar. Yalan bütün kötülüklerin anasıdır. (...) Yalan bir zehirdir ki söyleyenle kabul edeni aynı zamanda öldürür. Onu kaldırmak bütün şerirleri yok etmek ve onu saklamak bütün fenalıkları beslemek demektir. (...) Yalan, aczin kudret önündeki silahıdır; noksanlığın olgunluk karşısındaki dayanağıdır. (...) Yalan her zaman birliğin düşmanıdır."⁸² Yalan suçu fazilet gibi göstermek, günahı bir kutsal perde altında saklamaktır. Hiçbir bahane ile onu meşru göstermek, ona değer vermek caiz olmaz.⁸³

Yalan toplumda birtakım belâlara sebep olur. Bunların başında "imansız ilim" gelir. Düşünürümüze göre, "asla inanmadığı şeyleri telkin eden, vaaz ettiği şeylerin daima aksini yapan, ilmi bir süs ve bir zeka oyunu haline getirip hayatın düsturunu onunla ilgisiz bırakan insanın ilmi, varlığı yoksunluğundan çok daha kötü olan 'imansız ilim'dir. (...)

İlim yalnız fiil (action) içindir, ahlâklı siyaset içindir. İmana kalbolmayan, Fiile geçmeyen, ahlâk için temel olmayan ilmin bir dakikalık zahmete değer yeri yoktur."⁸⁴ Haksızlığı hak diye göstermek ve rüşvet de yalanın doğurduğu sosyal felaketlerdendir.

⁸⁰ A.g.e., s. 234-235.

⁸¹ A.g.e., s. 235.

⁸² A.g.e., s. 213-214.

⁸³ A.g.e., s. 215.

⁸⁴ A.g.e., s. 235-236.

Düşünürümüzün üzerinde önemle durduğu bu konular İslâm dinin ortaya koyduğu esaslardan bazılarıdır.

Hocamız Hilmi Ziya Ülken'in düşünce seyrinde bazı değişmelerde olmuştur. Bu durumu değişik eserlerindeki ifadelerinde açık olarak izlemektediriz. Düşünürümüz 1946'da yayımladığı "Ahlâk" isimli eserinin önsözünde, bu eserin hangi bölümünde kimlerden faydalandığını belirttikten sonra şöyle diyor: "Fakat bütün bu müracaatlar veya tetkikler beni, bu muhtelif meseleler arasında uzlaşmaya götürmedi. Nerede kendi fikrimi teyit edecek bir delil buldumsa aldım, nerede onu aydınlatacak bir misal gördümse bunu kendi hesabıma kullandım. **Fakat bütün bunlarda hedefim daima ahlâki tecrübeyi naturalist diyalektike göre tetkik etmeden ibaretti.**"⁸⁵

Bu şekilde 1946'daki ahlâk anlayışını ortaya koyan düşünür, 1958'de yayımladığı Felsefeye Girişin ikinci cildinde **naturalist insan telakkisini eleştirir**. İnsan seçme, tesis edebilme, bir şeyler yapabilme güçlerine sahip olduğu için sorumludur. "**Fakat ne başka insanlar ne de kendisi onun son mahkemesi değildir. Çünkü insan bütün güçlerini ne tabiatın almaktan, ne de kendi yaratmaktadır.**"⁸⁶ (.....)

İnsan tabiatla açıklanamayacağı gibi, yalnız başına kendi kendisiyle de açıklanamaz. Aşağı üstünü izah edemez; ancak üstün aşağıyı izah edebilir."⁸⁷ Allah olmazsa insanın anlaşılması mümkün değildir. İnsana bilgi ve imanı sağlayan da Allah'tır. "İnsanın kuvveti imandan gelir. İnsanın kendi üzerinde, başka insanlar üzerindeki hakimiyeti bu kuvvetin neticesidir. Bu hakîmiyetin ilk adımı arzularına dizgin vurma şeklinde dinî yasaklarda, tabularda başlar."⁸⁸

Ülken'e göre insan, iki alemle karşı karşıyadır: Biri **Emr**, Kant'ın tabiri ile **numen**, diğeri **halk** veya Kant'ın deyişi ile **fenomen**. "İnsan aklı **emr**'i veya **numen**'i değil ancak **halk**'ı veya **fenomen**'i kavrayabilir. Mutlak olan Vahyin emirleri **halk** âlemine değil, **emr** âlemine aittir. Bu âlemle yalnız Peygamberler temasa gelir."⁸⁹ İnsan ruhu ile **emr** bedeniyle **halk** âlemine aittir; dolayısıyla **Emr** âleminden gelen esasları olduğu gibi kabul eder. Halk âleminde ancak icraat yapabilir.

Düşünce seyrindeki bazı değişmeleri belirtmeye çalıştığımız hocamız, Marx (1818 – 1883)'in, "din halkın afyonudur. Dinin tenkidi her türlü tenkidin ilk şartıdır. İnsan dini yapar, din insanı yapmaz. (...) Dinin kalkması onun hakiki saadetinin icabıdır," gibi görüşleriyle; Engels (1820 – 1895)'in "din insanı ruhca fakirleştirir. Tersine kültür kuvvetlendikçe din zayıf düşer. (...) Din kütleleri köleleştiren vasıtaadır,"⁹⁰ gibi görüşlerini eleştiriyor. Marx, Engels ve tilmizlerinin din hakkında yaptıkları eleştirilerin, hiçbir esaslı tetkike dayanmayan peşin hükümler olduğunu söyleyen Ülken şöyle diyor: "Tari-

⁸⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İst. 1946, s. IV.

⁸⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ankara 1958, s. 274.

⁸⁷ A.g.e., s. 275.

⁸⁸ A.g.e., s. 276.

⁸⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş I*, İst. 1954, s. 69.

⁹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İst. 1981 s. 63, 64.

hî materyalistlerin dinden bahsedikleri objektif ve tarafsız ilim vasfından mahrumdur. Dinin "afyon" olduğunu söylerken tarihin her devrinde birtakım insanların kendi çıkarları için idealleri sürdükleri ve onunla halkın zihnini uyuşturduklarını kastediyorlar. Bu iddia her bakımdan yanlıştır:

1- Din, yalnız dindarlar ve teologların görüşlerine göre değil, bütün etnologlar, sosyal antropolog ve sosyologların incelemelerine göre de, insanlık kadar eski tarihi olan ve bütün insan cemiyetlerini kuşatan bir inanış, duyuş ve idrak ediş çevresidir. O sunî olarak insanlar tarafından icat edilemez.

2- Dinde merhamet, vâid ve ümidin rolü olduğu kadar; şiddet, ceza ve korkunun da rolü vardır. Bütün dinler hukûkî ve ahlâkî müeyyidelerin görmekte oldukları rolleri ve hizmetleri görmüşlerdir. Bu bakımdan onların insanları hayal ile avuttuğu, uyuşturduğundan bahsetmek yanlıştır.

3- Dinlerin ısrar ettikleri manevî hakikat yalnız, onların iddiası değildir. Bu nokta üzerinde dinle ilgili olmayan birçok ahlâk sistemleri, felsefeler, ilim adamları da durmuşlardır. Bunların kendilerini *Laique*, hatta 'hür düşünceli' diye ilan etmelerine rağmen, üzerlerinde mutlaka din tesirleri bulunduğu inat etmenin hiçbir ilmî değeri yoktur.

4- Dinlerin bazen, siyaset adamları veya Makyavelciler elinde âlet olarak kullanıldığı olmuştur. Bunun için din adına yapılan kıtalleri (öldürmeler), zulümleri, müsahhasızlıkları, inquisitionları saymak yeter. Fakat bu hal geçicidir. Dünya yüzünde hileci ve zalim insanlar buldukça, her ideali, her kanaati, ellerinde oyuncak olarak kullanmaları mümkündür."⁹¹

Ülken'e göre dinlerin "afyon" kelimesiyle tanımlanmasının yanlışığ, dindar insanların "inançları uğrunda hayatlarını feda ettikleri, en büyük kahramanlıklar ve cür'etler gösterdikleri en yüksek ahlâkî hareketleri yaptıkları zamanlar düşünülecek olursa"⁹² açık olarak ortaya çıkar. Bu nedenle tarihî materyalizmin dinler hakkında yaptığı tahli- lin gerçeğe hiçbir ilgisi yoktur.

Düşünürümüze göre, tarihî materyalistlerin dinin kaynağının burjuvazi, dinsizliğin kaynağının ise proleterya olduğu iddiası da yanlıştır. Çünkü burjuvazi arasında laique, dinsiz, hür düşünceli insanlar olduğu gibi, proleterya arasında da birçok dindar insanlar bulunmaktadır. Bunun gibi P. Laforgue (1842 – 1911)'ın, büyük beşerî dinlerin kapitalizm mahsulü olduğu iddiası da yanlıştır. Büyük dinlerden İslâmiyette, sermaye birikiminin hiç yeri yoktur. Bu bakımdan İslamiyeti, sosyalizm olarak nitelendiren materyalistler dahi vardır.⁹³

⁸⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İst. 1946, s. IV.

⁸⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ankara 1958, s. 274.

⁸⁷ A.g.e., s. 275.

⁸⁸ A.g.e., s. 276.

⁸⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş I*, İst. 1954, s. 69.

⁹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İst. 1981 s. 63, 64.

⁹¹ A.g.e., s. 69.

⁹² A.g.e., s. 70.

⁹³ A.g.e., s. 71-73.

Marksistlerin, "din insan ruhunu fakirleştirir," gibi sözlerinin psikolojik bir anlama sahip olmadığını iddia eden düşünür şu ifadeleri kullanıyor: "İnsan cemiyetlerinin yarattığı birçok büyük eserler ve birçok manevî değerler dinlerin içerisinde doğmuştur. (...) Dinî hayat insanların bütün kolektif ruhî hayatını, üstün manevî değerlerini beslemektedir. (...) Dinin kuvvetli devirlerinde, kültürünün zayıf olduğu söylenebilir mi? böyle bir iddia medeniyetlerin gelişmesinden haberdar olmamaktır. San'at, hukuk, ahlâk birçok medeniyetlerde dinle birlikte gelişmemiş midir? İlim zihniyeti daima dinin düşmanını mıdır?"⁹⁴

Ülken'e göre gerçek ilmî zihniyet insanı dine götürür. İlim geliştikçe insan oğlu acini daha iyi anlıyor. "Eskiden bilgimizin sınırını tecrübemizin kifayetsizliğine, bilme vasıtalarımızın zayıflığına bağlıyorduk. Tecrübelerimiz arttıkça, araştırma vasıtalarımız mükemmelleştikçe bugün bilinmeyen şeyler yarın bilinecektir diyorduk. Vakıta ilmin sürekli ilerlemesi de bu cesaretimizi artırıyordu. Hele son 35-40 yıl içinde keşiflerin hızlı artışı bu eski kanaati bir bakımdan sağlamlaştırmıştır denilebilir. Fakat bu sağlamlaşma yalnız görünüştedir. Çünkü ilmimizin genişlemesi varlıklar arasındaki uçurumları doldurmuyor; mekanik alandaki bilgimizi kendi istikametinde derinleştiriyor, yani prensipleri bilinen şeylerden bugün pratik neticeleri çıkarma imkanını temin ediyor. Ne maddeden hayat, ne hayattan şuur, ne şuurdan cemiyet veya ruh yapmağa muktediriz, ne de bu varlık uçurumlarını nazarî olarak olsun, dolduracak açıklamaları yapmağa. Tam tersine, bu ihtisaslar karşısında acimizi daha iyi anlıyoruz. Fizik alanında araştırma vasıtalarımız, tetkik aletlerimiz mükemmelleştikçe, daha gay-i muayyen bir hâl aldığımızı Heisemberg göstermiştir. Aynı gizemliliğin biyolojide de mevcut olduğunu görüyoruz. (...) Hasılı bilgimizin sınırları vasıtalarımızın eksikliğinden değil, olayların mahiyeti icabı bize mukavemet etmesindedir. Bundan dolayı da genetik muayyen sınırlar içinde işleyen bir teknik olarak kalmaya mahkumdur, ve asla insanı bütün olarak açıklayamaz."⁹⁵

Bu şekilde ilmin aciz kaldığı noktaların varlığı, insanı, imanı ve dini kabule kendiliğinden zorlar. "Dini, muvazenesiz insanın benlik şuurunu" saymanın ilimle hiçbir ilgisi olmayan, subjektif bir peşin hüküm olduğunu belirten Ülken'e göre "İnquisition veya müsamahasızlık devrinde bazı din adamlarının gösterdiği fanatizmi, bütün dinî hayata yaymak aynı derecede fanatizmdir."⁹⁶

İslâmlıkta Peygamberin, ilk halifelerin hayatlarındaki tevazu, içtimâî adaleti ne derecede tatbik ettiklerini göstermektedir. Bu ideal adalet sonraki halifelerin hayatında devam etmediyse sebebini İslâmlıkta değil, imparatorluk kuran ve İran'a halef olan Arapların içtimâî hayatlarında aramalıdır."⁹⁷

Düşünürümüze göre 9 - 15. yüzyıllar arasında elde ettiği üstünlüğü her tarafta kaybetmeye başlayan İslâm âlemine karşı, batı dünyasına zafer temin eden hadiseler üç hamle ile gerçekleşmiştir:

⁹⁴ A.g.e., s. 75.

⁹⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ank. 1958, s. 94 - 95.

⁹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İst. 1981, s. 77.

⁹⁷ A.g.e., s. 89.

- 1-Haçlı seferleri,
- 2-Misyonerlik,
- 3-Emperyalizm.

Bu üç hamle ilişkisini Ülken şöyle açıklıyor: "Birincisi başarısız kalmış ve yerini ötekilere bıraktıktan beri, misyonerlik manevî, emperyalizm maddî sahada onun yarım teşebbüsünü fiile çıkarmışlardır. Bu iki cereyanın ilmî sahada faydalandıkları bir yardımcı daha vardır ki o da orientalisme (şarkiyatçılık)'tır. Nadiren hasbî ilim araştırması şeklini alan bu bilgi sahası çok defa misyonerlere ve emperyalistlere fikrî malzeme vermiş, şarka daha kolay nüfuz veya idare çarelerini göstermiştir.⁹⁸ (...)

İncil ve Tevrat'ın Yakın ve Orta Doğu dillerine tercümesi, İslâm'a karşı Hıristiyanlığın açtığı manevî haçlı seferleri faaliyetinin zamanımıza kadar uzanan en mühim safhalarını teşkil eder. Misyonerlerin yetiştirilmesi şark dillerini kurmak suretiyle başlamış, sonradan mukaddes kitap tercümelerini yaymak suretiyle genişlemiştir.⁹⁹

Ülken'e göre misyonerlik faaliyetleri 13üncü asırda, Dominicain'ler ve Fransiscain'ler tarikatları ile başlamıştır. Bu Hıristiyan tarikatlerin amacı, Hıristiyan olmayan kavimleri, bilhassa Müslümanları Hıristiyanlaştırmaktır.¹⁰⁰ Bu ilk teşebbüslerden sonra misyonerliğe daha esaslı bir şekil veren Raymond Lulle (1235 – 1315) olmuştur. (...) 25 yaşında Majorque kralının sénéchal (hâkim)'i olan Raymond Lulle, "bundan sonra bütün ömrünü Hıristiyanlığı yaymak için İslâm dünyasında tetkiklerle geçirdi. (...) Belegatte Kur'an'ı aşmak ve Müslümanlara, Kur'an'ın bir insan eseri olduğunu isbat etmek maksadıyla. *Allah'ın yüz adı (Cent noms de Dieu)*'ni yazdı. Fakat bu kitap M.A. Palacios'nun gösterdiği gibi Muhyiddin b. al – Arabî'nin *Esma'-al-husna* adlı bir risalenin adaptation'undan başka bir şey değildi".¹⁰¹

Düşünürümüze göre R.Lulle, manevî haçlı seferlerini başlatabilmek için 1294'de Papa V. Celestin (1215 – 1296)'e, 1296'da Papa VIII. Boniface (1235 – 1303)'a ve 1311'de de V. Clement (? – 1314)'in başkanlığında toplanan Viyana konsiline başvurmuştur.¹⁰²

Henry Martyn (1871 – 1812), Pfander, Bruce (1730 – 1794), Samuel Marinus Zwemer (1867 – 1952) gibi misyonerlerin yazdıkları saldırı ve polemik kitapları "dinler arasında husumeti artırmak ve zaten fanatik olan halkın İslâm aleyhinde yanlış fikirlerle beslenerek, fanatizmi büsbütün artırmaktan başka hiçbir faydası olmamıştır".¹⁰³

⁹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş I*, İst. 1954, s. 128 – 129.

⁹⁹ A.g.e., s. 157.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 151.

¹⁰¹ A.g.e., s. 152.

¹⁰² A.g.e., s. 153.

¹⁰³ A.g.e., s. 160.

Résumé

La conception religieuse de Hilmi Ziya Ülken

Initiation à la religion se réalise avec la foi. La foi est un act libre du cœur, elle est l'engagement de l'homme à Dieu. Savoir et penser ne peuvent pas être égales à croire. Parce qu'on n'arrive qu'à l'Être Transcendant avec croire alors que se voir et penser restent dans les choses limitées. La foi d'Être Transcendant qui ne peut concevoir qu'avec les sentiments et la pensée fait naître la religion. La religion n'est pas l'adversaire de la science, inversement elle la commende.

L'homme ne peut être connu que par la grâce de l'Être Transcendant. Si Dieu n'existait pas la morale et la société n'auraient pas un sens. La personnalité ne peut se réaliser qu'avec une foi saine. En ce sujet le modèle est Mahomet. La personnalité rend nécessaire certains valeurs. L'indifférence aux valeurs dégrade l'homme. La décadence des valeurs anéantit la morale. La confiance entre les individus est la condition nécessaire de la moralité. Cette condition n'est possible qu'avec accepter un Être Transcendant.

Le santé de l'âme occupe un lieu important dans la religion Avec la décadence de la santé d'âme naît les fleaux suivante: la paresse, l'impatience, l'indifférence et la poltronnerie.

TAASSUP DOĞRU DÜŞÜNMEYE ENGELDİR

Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI *

Ele aldığımız bu konuyu din, felsefe ve bilimi göz önüne alarak açıklamaya çalışacağız.

Din konusu eskiden beri felsefenin en önemli problemlerinden biri olmuştur. Filozoflar böyle bir konuya hiçbir zaman ilgisiz kalmamışlardır. İlkçağdan beri filozofu meşgul eden üç önemli problem vardır: Tanrı, insan ve alem. Zaman zaman bunlardan biri ağırlık merkezi olmak üzere ötekiler ona bağlı olarak araştırılmıştır. İlkçağ Yunan filozoflarında alem ağırlık problemi olmuş, sonra onun yerini insan almıştır. Gittikçe Tanrı problemi ağırlık merkezi olup, orta çağda da istisnasız olarak Tanrı konusu ağırlık merkezi olmaya başlamıştır.

Bu problemlerden her biri bazı somut veya soyut verilerden hareket eder. Bu verilerle ilgili açıklamalara girer. Dinin konusu aşkın varlıktır. “Din daima bilgiyi aşan bir problem olarak kendini bize kabul ettirir. Bilginin sınırlı oluşu, parçalı ve sonlu bilgileri bütünleştirme zorunluluğu tecrübemizin her cephesinde bize bir aşkınlık problemini zorlar. Böylece verileri bilmek ve verilerin imkanları üzerinde düşünmek yetmez. Bu imkanları da aşan, düşünemeyen veya bilinmeyen bir sahanın onu çevirdiğini hissetmek bize yani bir ufuk verir ki bu da inanmadır. Aşkınlığın mutlak olarak konulması bundan dolayı bilme sahasını olduğu kadar, düşünme sahasını da aşan bir inanma sahası meydana getirmektedir”¹

Hilmi Ziya Ülken’in de işaret ettiği gibi “düşünce tarihinde değişik yönlere doğru düşüncenin sapmaları bu üç ağırlık merkezinden herhangi birinin ötekileri eritmesi veya onlar içinde erimesinden ileri gelmiştir. Mistisizm insanı Tanrı’da eritir ve alemi yok sayar. Panteizm, insanı ve alemi Tanrıyla birleştirir. Materyalizm, Tanrıyı inkar eder ve insanı alem içinde eritir veya aleme irca eder”²

Doğru düşünme açısından; din, bilim ve felsefenin yöntemlerinin çok iyi belirlenmesi gerekir.

Din ve felsefesinin iki ayrı saha olduğunun belirtilmesi gerekir. Dini hayatta aklın önemli bir rolü vardır.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, II. Kısım, Ank. Üniv., İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara 1958, s. 228 vd.

² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 234.

Dini ve felsefi akımlar üzerinde düşünüp tartışırken her disiplinin kendi yöntem ve özelliklerini göz önüne alarak düşünmeliyiz. Yani her disiplini kendi alanında değerlendirmeliyiz. Böylece din, bilim ve felsefe arasındaki yetki sorununu da ortadan kaldırmış oluruz.

Bilimsel metod farklılıkları, değişik bilgi kaynakları, zihniyet farklılıkları ve akıl ilkelere insanların farklı düşüncelere sahip olmasını sağlamıştır. Bu bakımdan insan adeta çoğulculuğa mahkum edilmiştir.

Bu çoğulcu yapıyı dikkate almamak, dar bir fikre saplanıp, kendi fikir ve inancını çok üstün tutarak başka fikir ve inançlara karşı düşman olma tavrını oluşturur. Bu da taassup halidir.

Taassup farklı alanlarda kullanılan bir kavramdır. Farklı dinlerde, farklı fikir ve ideolojilerde mutaassup kimseler vardır. Hangi tür taassup olursa olsun, her türlüşü ferdin insanca yaşamasını, toplumların gelişmesini engeller.

Burada önemli bir noktaya işaret etmek gerekir ki, "başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak ve onlara hak tanımak, kendi inanç ve kanaatine bağlı olmamak demek olmadığı gibi, bütün inanç ve kanaatler karşısında da kayıtsız kalmak demek değildir. Herhangi bir inanç ve kanaate sıkı sıkıya bağlı olan bir kişi pekala hoşgörü sahibi olabilir.³

Din ve ideolojilerde taassubun çok zararları olmuştur. Din, vatan, millet, insanlık gibi değerler taassubun aleti olarak kullanılmış, tarih boyunca niceleri bu yüzden işkencelere maruz kalmışlardır. Taassubun kurbanı olan bazı filozof ve bilim adamları vardır. Bunların kimisi ölüme, işkenceye ve çeşitli cezalara maruz kalmışlardır.

İdeoloji, kelime anlamıyla 'fikir sistemi' demektir. Bir fikir sistemi bir şahsın veya zümrenin olabilir. Tasavvurların oluşum tarzını, kaynağını ve komularını arayan ilim anlamında kullanıldığı gibi boş ve soyut bir takım fikirlerin tartışması anlamında da kullanılır. Ayrıca siyasi, ahlaki, felsefi ve dini sahalardaki bilimlere benzer kesin bilgi getirmek iddiasında olan teorilere de ideoloji denir.

İdeoloji, bir topluma, bir sosyal gruba has inanışların bütününü ifade ettiği gibi, genellikle siyasi ve sosyal mahiyetteki bir doktrin, bir yönetimin bir sosyal gurubun faaliyetlerini de ifade eder. Bu bakımdan Marksizm, Ateizm ve Kapitalizm birer ideolojidir.

İdeoloji, olguların tetkikinden çıkarılsa bile ütöpik (hayali) bir proje olmak durumundadır. İdeolojilerin kaynağı ütopyalar veya ütopya şeklindeki tasavvurlardır. İdeolojiler bilim değildir.

İdeoloji kitleleri toplayıp onlara bir hırs, bir değer aşılama, bir takım sloganları doğru diye zihinlerde yerleştirmeye çalışır.

İdeolojiler ancak propaganda ile yayılmakta ve küçük toplumlardan büyük toplum-

³ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982, s. 120; Necati Öner, "Niçin Felsefe" *Erdem*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara c. I, Sayı: 2, Ankara, 1985, s. 500; John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara 1998, s.6.

lara geçmekte ve asla bütün toplumlar tarafından kabul edilmemektedirler. Bir toplumda bilgisizlik, yaygın çıkmazlar derin olursa, toplum bir ideolojiye sarılabılır.

İdeolojiler bir fikir ve hareket sistemi olmakla beraber bilimsel değildirler. Çünkü, ideolojiler dogmatiktir, bilim ise dogmatizme karşıdır.

İdeolojiler, bazı peşin kabullerin problemlere uygulanması yolunu tercih ederler. İnsanın düşüncesini ve özgürlüğünü ideolojinin kalıpları içerisine hapsederler.

İdeolojik taassuptan kurtulmanın yolu problemleri bir sosyal bilimci ve bir düşünür olarak ele almaktır. Problem bilimsel metotla ortaya konur, buna göre tesbit ve tahliller yapılırsa ideolojiden bu ölçüde uzak kalınabilir.⁴

Yeni Çağ'ın ünlü filozofu Descartes da fikir taassubunu çocukluk dönemine kadar götürür. Ona göre çocukluğumuzda uzun zaman arzu ve nefretlerimizle eğitimcilerimiz tarafından idare edilirdi, halbuki, bunlar çok zaman birbirine karşıt olduğu gibi, belki de hiçbiri bize en iyi hareket tarzını tavsiye etmemektedir. Dolayısıyla hükümlerimiz, çocukluğumuzdan beri bütün aklımızı kullanmak ve ancak kendimize rehber edinmekle vermiş olacağımız hükümler kadar yanlışsız ve sağlam olması hemen hemen imkansızdır.

Descartes'a göre, "fikri taassuptan kurtulmanın yolu şudur: Doğruluğunu apaçık olarak bilmediğimiz hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani acele hüküm vermekten ve peşin hükümlere saplanmaktan dikkatle çekinerek verdiğimiz hükümlerde açık ve seçik olarak kavradığımız şeyleri bulundurmaktır"⁵ olacaktır.

Prof. Dr. Necati Öner'in de işaret ettiği gibi, "fikir mutaassıpları fikirlerini belli bir düzeyde tutamamış; bir fikir adamı olmaktan çok politik trendli kimseler olmuşlardır. Bunların dayandığı kanıtlar bilimsel gerçeklerden çok, politik görüşlerdir".⁶

Kısaca diyebiliriz ki, fikir taassubu bilimsel zihniyetle ve metotlu düşünceye karşıt, akılcı ve bilgiye dayalı bir yöntemden uzaktır.

Akli açıklama ve özgür araştırmanın düşmanı olan taassup insanlık tarihinde din kavgalarının milletler arasında büyük savaşlara neden olduğu acı sayfalar olarak kayıtlıdır.

Özellikle Orta Çağ'da görülmeye başlanan dini taassup acılı sahneler neden olmuş, taassup artıkça aşırı gitmeler çoğalmış, bilim, fikir ve akıl yolundan ayrılmalar olmuştur. Bu yüzden pek çok insan inançlarından dolayı ızdırıp çekmiştir. Kör inancın, bağnazlığın, hoşgörüsüzlüğün dünyamızın birçok yerinde bugün bile kol gezdiği bir gerçektir.⁷

⁴ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul 1993, s. 9; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981, s. 130 vd.; Nusret Köymen, *Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul 1975, s. 142.

⁵ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1986, s. 120.

⁶ Necati Öner, "Din Aleyhtarlığı ve Din Dersleri", 4 Eylül 1981 tarihli Tercüman Gazetesi'ndeki yazı, s. 2; krş. Necati Öner, "Niçin Hoşgörü", 10 Şubat 1986 tarihli Tercüman Gazetesi'nde yayınlanan yazı, s. 2.

⁷ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul 1983, s.9.

İnsan zaman zaman saldırganlığını meşru kavramlar arkasında gizlemeye çalışmış, bu arada onların ifade ettikleri değerlerin yozlaşmasına neden olmuştur. Yüksek değerler bu değerleri kabul edenler veya etmeyenler tarafından saldırganlığın aleti olarak kullanılmışlardır.

Okunan gazete ve kitaplarda kullanılan kelime ve kavramlar da, taassup malzemesi olarak kullanılmışlardır. Belli kavramları kullananlar daha dindar, vatansever, muhafazakar sayılmış, bazı kavramları kullananlar da dini hayatına sokmayan, aydın, ilerici ve çağdaş sayılmıştır. Bu durum da insandaki hoşgörüsüzlüğü belli çizgilere götürmüştür.

Taassubun arka planındaki görüşler insanın hoş göremediği davranışlardır. Fizik veya toplum planındaki görüşlerdir. İnsanlar çok defa eksiklerini örtmek hatta bazı çıkarlar sağlamak için bir toplum içinde idealize edilmiş dokunulmaz değerler meydana getirirler. Sonra bunların gölgesine sığınıp onlar vasıtasıyla açıkça karşısına çıkamadığı inanç ve kanaatlere sınırlar. Aslında bu kişilerin davranışları alet ettikleri Mitos'dan çok, saplandıkları herhangi bir kanaatin taassup içerisinde ifadesi ve ilkel zihniyetin bir belirtisidir.⁸

Asıl tolerans gösteremediğimiz, o davranış ve görünüşün arkasındaki farklı kanaatler, inançlar, görüşlerdir. Yani temel noktada fikri seviyeden, hoşgörüden mahrumuzdur. Bunun arkasında insan olmak bakımından kişiliğimizle ilgili bir problem vardır ki o da kendimizi yine kendimiz üzerine katlamamız, adeta düşman saldırılarına uğrayan bir kale gibi, farklı fikirler karşısında kendimizi savunma zorunluluğu hissetmemizdir. Dışa açılmayı, adeta bir parçalanma, kendimizden koparıma şeklinde düşünür, gerçeğin ne olursa olsun bizde ve bizimki olduğuna inanırız.⁹

Taassubun temel nedeni bilgisizliktir. Daha çok bilgili olmanın başkasına zararı yoktur. Çünkü bilgi insanı rahatlatır ve kendi kendisiyle barışık yapar. Bilgili insanda ise hoşgörü kendiliğinden gelişir. "Bilge" ve "kültürlü" insan başkalarını zorla iknaya çalışmaz. Mutaassıp kimseler başkalarının bilgisizliğine ve saflığına dayanarak kendilerine güç sağlama gayreti içinde bulunurlar. Böyle kimseler çıkar kaygısıyla haklılıklarına olan güvensizlikleri nedeniyle hoşgörü kavramından nefret ederler.

Medeni toplumlarda taassup kaybolur. Taassubu ortadan kaldırmanın yolu insanlar arasında bilgi ve kültürü yaymakla olabilir. Zira sağlam bir inanç ve doğru bilgiye sahip insan eldeki doğrularını kendinde hapsetmez, az da olsa başkalarıyla paylaşabilir, hiç değilse bu doğruları tartışabilir. İnsanın kendisine güvensizlikten kaynaklanan bir korkusu ve bilgisizliği hoşgörüsüzlüğe zemin hazırlayan faktörlerdendir. Bilinçli kişilik dışı açık, daima başka şahıslarla temas halinde olan, onlar karşısında tavır alabilen bir kişiliktir. Kişiliğin oluşturulması ve kavranması, daima başkalarının önünde, ama onlara

⁸ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 120.

⁹ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 120; Kenan Gürsoy, "Felsefe ve Hoşgörü", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 1, Ankara 1991, s. 18 vd.

cephe olarak değil, onlarla beraber söz konusu olabilmektedir.

Kişiliğin oluşturulmasındaki birinci adım insanın kendi kendisiyle tanışmasıdır. İnsanın kendi kendisiyle tanışması ise kendindeki "insanlar" yani bütün bir insanlık dünyasıyla ilişki kurması demektir. Bunun en güvenilir yolu ise, insanın manevi başarılarının başlangıçtan bugüne tabiata ilave ettiklerinin zemini ve yekunundan başka bir şey olmayan kültür dünyası ile tanışması demektir. Çünkü insanın, biyolojik değil ama manevi anlamda nefes alıp verdiği, insan olarak yaşamayı ve yaşatmayı öğrendiği yer bu kültür dünyasıdır. Kültür evrendeki insan dokusudur. Topyekun bir insanlığın hatasıyla sevabıyla bütün faaliyetlerinin izlerini taşıyan tarih, bu kültür dünyasında belirir. İnsanın insanla tanışması, insanın insan olarak kendisiyle tanışması aslında kültürle tanışmasıdır. Bu da bir olgunluk halidir, bir irfandır. Her türlü hoşgörünün temelinde olması gereken bir seviye, bir medeniliktir. ¹⁰

Hürriyetsizlik hali de, taassubun temel nedenlerinden birisidir. Mutaassıp kimse hürriyet davranışının hem dışında hem de karşısındadır. Çünkü bağımlılık ile akılcı düşünme birbiriyle bağdaşmaz. Özgürlük, akılcı düşünmenin temel ilkelerindedir.

Mutaassıp kimse kendi saplandığı inanç ve görüşün yanlış olabileceğinden şüpheye düşse, hatta görüşlerinin yanlışlığı ispatlansa bile onları değiştirmemekte ve savunmayı sürdürmektedir. Bu noktada eleştirci bir düşüncenin mahsulü olan felsefe bir arada yaşamak zorunda olan insanların hayatlarını düzenleyen olumsuz yönde her alandaki taassubun panzehiridir. Hoşgörülü, medeni insan yetiştirmek için felsefeye ihtiyaç vardır. ¹¹

Taassubun önemli nedenlerinden birisi de toplumlardaki hızlı yapı değişiklikleridir. Çünkü çok farklı duygu ve fikir seviyelerine mensup insan grupları bir arada yaşamak zorunda kalmışlardır. Taassup, belli bir sınırdan öteyi görmeyi reddedip kendini, yine kendi egosu çerçevesinde hapsedmeyi tercih eden ve bu anlamda kendine karşı savaş vermeyi düşünmeyen genel bir insan karakterinin ürünüdür.

Bu noktada her birimiz kendi doğrularımızın evrenselliğini iddia etmiş, farklı doğrular karşısında kendimizi kapatarak, dışarıda olanlarında doğrularının bulunabileceğini reddetmişizdir. Belirli bir ideolojiye sapanan kimse, birdenbire her şeyi değiştirebilecek bir sistem bulduğunu sanıp kendinden olmayanlara karşı saldırıya geçmiş, onları yok etmeye çalışmış, sonuçta taassup çizgisine gelmiştir. ¹² Taassubun en kötü yönü de saldırganlık halidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bilimsel metot farklılıkları değişik bilgi kaynakları, farklı zihniyet ve akıl ilkeleri insanların farklı düşüncelere sahip olmasına neden olmuştur. Bu bakımdan insanda çoğulcu bir anlayış vardır.

¹⁰ Kenan Gürsoy, "Felsefe ve Hoşgörü", s. 18 vd.

¹¹ Necati Öner, "Niçin Felsefe" adlı makale, s. 500; İler Uzel, "Hoşgörü ve Tenkid" *Bilge*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, Sayı: 5, Ankara, 1995, s.3.

¹² Kenan Gürsoy, "Felsefe ve Hoşgörü", s. 18.

Bu çoğulcu yapıyı dikkate almamak, dar bir fikre saplanıp, kendi fikir ve inancını üstün tutarak başka fikir ve inançlara karşı düşman olma tavrını oluşturur. Bu da taassup halidir. Taassubun her türlüşü ferdin insanca yaşamasını, toplumların gelişmesini engeller.

Taassubu ortadan kaldırmanın yolu, insanlar arasında bilgi ve kültürü yaymakla olabilir.

Kaynakça

- ADIVAR, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1987.
AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir 1987.
BOLAY, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981.
DESCARTES, Rene, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1986.
GÜNGÖR, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul 1993.
GÜRSOY, Kenan, "Felsefe ve Hoşgörü", *Felsefe Dünyası*, Sayı:1, Ankara 1991.
HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1978.
KÖYMEN, Nusret, *Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul 1975.
LOCKE, John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara 1998.
ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982.
ÖNER, Necati, "Niçin Felsefe", *Erdem*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, c. I, Sayı:2, Ankara 1985.
RUSSELL, Bertrand, *Din ve Bilim*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul 1983.
TANYU, Hikmet, "Martin Luther'in Türkler Hakkındaki Sözleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIV , Ankara 1981.
UZEL, İlter, "Hoşgörü ve Tenkid", *Bilge*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, Sayı:5, Ankara 1995.
ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara 1958.

Abstract

The differences of scientific methods, various knowledge sources, and different principles of mentality and mind have caused people to have different opinions. That's why, humans have a pluralist mentality. To ignore that pluralist structure causes human being to be stuck in a narrow-minded manner and consider his own ideas and beliefs superior, and thus form a hostile manner against other ideas and beliefs. This is fanaticism. Any kind of fanaticism prevents individuals from living decently and societies from developing. To remove fanaticism can be realized by expanding and extending knowledge and cultures among humans.

İRRADEDE DUYGUNUN ETKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Nurten GÖKALP*

Antikçağ'da filozoflar doğal irade ile hürriyet ve bazı eylemlerde açığa çıkan iradeyi birbirinden ayırmışlardır. İnsanın doğasına bağlı olarak yapılan bu ayırımında karar verme iradesinin doğal iradeye dayalı olarak ortaya çıktığı ve doğal irade tarafından desteklendiği kabul edilmektedir. Böylece insanın karar verme iradesinde ihtirasların rolü inkar edilmemekte ve insan bir tutku ve istek varlığı olarak düşünülmektedir. Bu ayırımı savunan filozoflarca duygulanımlı ve tutkulu bir beden sayesinde fert bir yandan insani isteklerden kaynaklanan doğasına dayanırken bir yandan da beşeri bir varlık olarak irade eder.

Bu bağlamda da iradenin insanın hem anlama yetisi hem de duygusal yönü ile olan ilişkisine dikkat çekilmektedir. Bu düşüncecinin İlkçağ düşüncesindeki en önemli temsilcisi olan Aristoteles, erdemi akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceği ile belirlenen, bizle ilgili ortada bulunma yani tercihlere ilişkin bir huy olarak belirlemede¹ böylece karar verme iradesinin önemine ve aynı zamanda erdemin duygulanımlarla ve eylemlerle ilgili olduğuna yani doğal irade ile olan bağlantısına dikkat çekmektedir. İnsanın sadece iradî eylemlerinden dolayı övülür ya da kınanır olduğunu ifade eden Aristoteles zorla ya da bilgisizlikten dolayı yapılanı 'istemeyerek yapılan' olarak nitelendirir ve 'isteyerek yapılanı' başlangıcı eylemin tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılan olarak belirler.² Zorlama ve bilgisizlikten ileri gelen eylemleri irade dışı olarak kabul etmektedir.

Ayrıca tutku ya da arzu yüzünden olan şeylere de 'istemeyerek yapılanlar' demenin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Böylece arzu ya da tutkunun iradede varlığını ve etkisini kabul etmiş görünmektedir. Çünkü o, tutkuların kaynaklanan eylemleri akıldan pay almayan duygulanımlar olsa da daha az insancıl bulmaktadır.

Aristoteles'in iradeyi, tutku ve seçme ile ilişkilendiren bu düşüncesi, erdemli etkinlikte de kendini göstermekte ve erdemli olma ve erdemsiz olmanın insanın elinde olduğu ifade edilmektedir. Çünkü insan ne bitki gibi yalnızca canlıdır, ne de hayvan gibi beslenme, içgüdü ve duyumuyla biçimlenir. İnsan akli ile uyumlu amaçlar, niyetler oluşturan, seçimini yapan ve bunu gerçekleştirendir. "Duyumlama ve harekete sahip olan bir şey

* Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. S. Babür, s.32

² A.g.e., s.42

imgeleme ve istemeye de sahiptir, çünkü orada duyum var, acı ve haz da var"³ ifadesi ile insanın yetileri ile duyguları arasındaki ilişkiye ve bunun eylemlerdeki etkisine dikkat çekmektedir.

Aynı çerçevede duyguların, durumlara karşı verilen irrasyonel ve kontrolsüz tepkiler olarak nitelendirilmesine de karşı çıkan Aristoteles, duygularımızın zaman zaman savunulamaz olabileceğini ancak bunun onların irrasyonel ve kontrolsüz olduğunu söylemek için yeterli olmadığını da belirtir. Özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te insanın eylem yaşamı ile ruhun akla uygun olan ve olmayan boyutu arasındaki ilişkiyi inceler. İnsanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğini, yani ruhun erdeme uygun etkinliğini gerçekleştirmektir.⁴ Bu etkinliğin insanî iyiyi elde etmek ile ilişkili olduğunu kabul eden Aristoteles, "Ruhun akıl sahibi olmayan ama bir şekilde de akıldan pay alan bir başka doğal yanı var görünüyor. Nitekim kendine egemen olan ve egemen olmayan kişinin aklını ruhun akıl sahibi yanını severiz; çünkü o, doğru bir şekilde en iyi şeyleri teşvik eder"⁵ ifadesi ile ruhun akıldan yoksun olan kısmı ile akıldan pay alan kısmının bir uyum içinde olduğuna dikkat çekmektedir. Bu uyumun göstergesi olarak kabul edilen ölçülülük, bir erdem olarak sunulmaktadır. Aristoteles burada tutkuların tamamıyla yatıştırılmasını istememekte, bunun yerine aklın duyguların objesine uygun olacak biçimde onları kontrol etmesini istemektedir. Çünkü o, tutkuların iyi bir yaşamın parçası olduğunu kabul etmektedir.

Büyük ölçüde Platon ve Aristoteles'in düşünceleri ile şekillenen Hellenistik felsefede ise tutkular ve seçme arasındaki ilişki bilişsel özellikleri ihtiva eder biçimde yorumlanır. Stoalılar duyguları yargularla ilişkilendirmiş ve tutkuları yanlış yargılar olarak nitelendirmişlerdir. Grek düşüncesindeki entelektüalist geleneği takip ederek erdem ile bilgiyi aynileştirmişler ve tutkuları alt etmek için akli unsurlara dikkat çekmişlerdir. Onlar insanın yalnızca rasyonel bir varlık olduğunu, insan ruhunun da aynı biçimde rasyonel olduğunu ve irrasyonel kısımları ihtiva etmediğini iddia etmişlerdir.

Stoalılar insanın içinde akli olanın yanı sıra akıldışı ve kontrolsüz dürtüler ya da duygulanımlar olduğunu ve erdem de aslında duygulanımlarla bir mücadele olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü duygulanımlar ya da dürtüler çoğu kez akıl ve itidal ile zıttırlar, sadece sakinleştirilmeleri yeterli olmayabilir. Ortadan kaldırılmaları da gerekebilir. Ne yapıp edip duygulanımlardan bağımsızlığa, *apathia*'ya ulaşılmalıdır. Duygulanımın aksine erdem ruhun akli bünyesine dayanır. İlk şartı ne yapıp ne yapmama konusunda doğru görüşlere sahip olmaktır. Dolayısıyla erdem bilgi olarak, zaaf yahut kötülük de cehalet olarak tanımlanır, duygulanımlar ise yanlış değer yargılarına bağlanır.⁶

Stoahların duygulanımları ruhun hareketi olarak görüp, iradenin yönlendirmesine

³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.413

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.10-11

⁵ A.g.e., s.22

⁶ Zeller E., *Greks Felsefesi Tarihi*, Çev.A. Aydoğan, İz Yay. İst. 2001, s.270

dayalı olarak doğru ya da yanlış olarak nitelendirilmelerine paralel olarak tutku ile akıl ve seçme ilişkisinde, akıl ile tutkunun mücadelesi önem kazanmış; tutkular ile iradenin eylemleri ahlâki iyi ve kötünün de merkezi olmuştur.

Stoik doktrine karşı iradenin temelini aşta bulan Augustinus ise, insanın özgür iradesiyle yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanabileceğini böylece mutluluğu Tanrı'da bulacak şekilde kendini yönlendirebileceğini ifade etmektedir. Tamamlanmak ihtiyacında olan insanın aşk ile tamamlanmayı umduğu ve gerçek doyuma ve mutluluğa da Tanrı aşkı ile ulaşabileceği ve insanın istek ve iradesinin buna ulaşmak için çabalamak olduğu düşünülmektedir.⁷

Ortaçağ düşüncesinde Augustinus'un bu düşüncelerinin yanı sıra iradedeki duygusal ve akli eğilimlerin karışıklığına dikkat çeken Thomas Aquinas'ın düşüncesi dikkat çekicidir.

İrade ile varlık derecelendirmesini bağlantılandıran Thomas Aquinas'ın sisteminde entellekt ve irade zihnin iki büyük gücüdür. Entellekt insanın bilme gücü, irade isteme gücüdür. Başka isteme biçimlerinden farklı olarak insandaki irade entelektüel yeteneklerle ilişkilidir. İradeyi duyumlama ve duygusal hislerle de ilişkilendiren Aquinas böylece iradenin kapsamı sadece akli fonksiyonlarla sınırlandırmamış, duygu ve tutkuları içine alacak şekilde genişletmiştir.⁸

İradenin işi olan istemenin, appetitus veya eğilim olarak adlandırdığı daha genel bir fenomenin yalnızca bir görünüşü olduğunu ifade eden Aquinas, istemeyi bu eğilimlerle ilişkilendirmektedir. Eğilimleri de doğal eğilimler ve iştihalar olarak ayıran filozof, doğal eğilimlerin otomatik olarak ortaya çıktığını, iştihaların ise otomatik olmadığını söylemektedir.⁹

Bu çerçevede tutkuların da sistemli bir şemasını yapan Aquinas, beden tutkuları ile ruhun tutkularını ayırarak karışıklığı ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. O, tutkuların tümünün dört ana tutkudan türediğini ve bu tutkuların, acı, zevk, ümit ve korku olduğunu iddia etmiştir. Buna göre zevk ve acı tüm tutkuların en son noktasıdır ve bu son noktada biri diğerine dönüşür.

Ayrıca tutkularla bedensel değişimler arasında da bir ilişki kuran ve bedensel değişimleri tutkuların oluşumuna temel yapan Aquinas'ın bu tavrı 17. yüzyıl düşüncesine miras bir olmakla birlikte, Aquinas'ın akıl ile ilişkisindeki incelikli ayırımı da kaybolmuştur.

17. Yüzyıl'da başlayan akıl ile tutkular arasındaki mücadeleye bağlı olarak akıl tutkuya tercih edilmiş, bu dönemde tutkuların akıl tarafından nasıl kontrol edilebileceği incelenmiş iradenin de akli temellere dayalı olarak açıklanması eğilimi ağırlık kazanmıştır.

⁷ Saint Augustine, *İtraflar*, Çev. D. Pamir, İstanbul 1999, s.239,332

⁸ Daha fazla bilgi için bkz. N. Gökalp, "Thomas Aquinas ve İrade" *Felsefe Dünyası*, 2002, 34, s.26-29

⁹ Aquinas T., *Some Selected Writings of T. Aquinas*, Trans. T. McDermott, Oxford University Press, New York 1993, s.161

Bu gelenek içindeki önemli bir isim olan Descartes, bunu iki farklı töz olarak kabul ettiği ruh ile beden arasında yaptığı ayırımı dayandırmıştır. Bu ikili ayırımı dayalı olarak iki türlü duyumlardan bahseden Descartes, birincisinin sebebinin ruh, ikincisinin sebebinin de beden olduğunu ifade etmektedir. Yalnızca ruha yüklenen duyular etkilerini ruhun kendinde imiş gibi hissettiğimiz duyular olarak nitelendirilmekte; öfke sevinç ve benzeri duygular bu türden sayılmaktadır.

Ruhun fonksiyonlarını tespit etmek isteyen Descartes, ruha yükleyebileceğimiz tek şeyin düşüncelerimiz olduğunu belirtmekte, zeka, irade ve bütün bilmek ve istemek tarzlarını düşünen töze yüklemektedir.¹⁰ O, düşünen beni ya da ruhu çözümlerken, ruhun fiilleri ve edilmeleri arasında bir ayırımı yapmaktadır. "Ruhun aksiyonları dediğim düşüncelerin hepsi iradelerdir. Çünkü doğrudan doğruya ruhumuzdan geldiklerini ve ancak ona bağlı olduklarını tecrübelerimizle biliyoruz; bunun aksine olarak bizde bulunan bütün idrak (algı) ve bilgi türlerine de genel olarak ruhun passiyonları (etkilenme, infial, ihtiras) adını verebiliriz. Çünkü çoğu zaman onları meydana getiren ruhumuz değildir. O sadece onları gösterdikleri yani tasvir ve temsil ettikleri şeylerden edinmektedir."¹¹ diyen Descartes, ruh veya bedeninin sebep olmasına dayalı olarak hem iradeyi hem de idraki ikiye ayırmaktadır.

Öte yandan Descartes'a göre bütün idrakler ruha sınırlar aracılığıyla gelmektedir. Onlar arasındaki fark, bazılarının duygularımıza çarpan dış nesnelere atfedilmesi, bazıların ise vücuda ve ruha atfedilmesidir.¹²

Buna dayanarak biz üç tip idrake sahip oluruz. Bunlar dışımızdaki nesnelere atfedilen duyuşsal algılar, kendi bedenimize atfedebileceğimiz iç duyuşsal algılar (açlık, susuzluk, acı v.b.) ve son olarak da yalnızca ruhun kendisine atfedebileceğimiz neşe, öfke v.b. algılardır.

Descartes'a göre bizden dışarıda bulunan nesnelere yüklediğimiz algılar, dış duyuların uzuvlarındaki hareketlerin sınırlar vasıtasıyla dimağda harekete sebep olması ile meydana getirilmektedirler.

Bedenimize veya bedenimizin bölümlerinden birine atfettiğimiz algılar ise açlık susuzluk vb. doğal iştahlarımızdan edindiğimiz algılardır.

Ruha yüklediğimiz algılar ise etkilerini ruhun kendinde imiş gibi hissettiğimiz algılardır ve genel olarak bunlara yükletilebilecek yakın bir sebep de bilmiyoruz. Sevinç öfke ve başka benzeri duygular bu türdendir. "Burada ruhun ihtirasları adı altında bu sonuçları açıklamayı üzerime aldım"¹³ diyen Descartes, onları ruha atfedilen ve can ruhlarının bir hareketi ile meydana gelen, beslenen ve takviye edilen idrakleri veya duyguları ve yahut da heyecanları olarak tanımlamaktadır.

¹⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.57 ve *Metafizik Düşünceler*, s.135

¹¹ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Çev. Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, Mad. 17

¹² A.g.e., Mad.22

¹³ A.g.e., Mad.25

Bu tanımda ortaya çıkan en önemli özellik ihtirasların, ruhun aksiyonları veya iradeleri olmayan bütün düşünceleri içine alacak kadar geniş düşünülmesi, ruh ve beden arasındaki sıkı birleşmenin karışık ve karanlık kıldığı bir algı olarak nitelendirilmesidir. Descartes bunlara duygu adını da verebileceğimizi ifade etmektedir.

Bedene etki edildiğinde meydana gelen duyguları incelerken Descartes, kendisinden önceki düşünürlerin ihtirasları iki gruba ayırmalarının yanlışlığına dikkat çekmekte ve altılı bir sınıflama yapmaktadır. Temel ve ilk ihtirasların sayısının altı; bunların da "hayranlık", "aşk ve sevgi", "nefret veya kin", "arzu", "neşe veya sevinç" ve "keder veya hüzn" olduğunu iddia etmektedir.¹⁴

Bu çerçevede örneğin "öfke", "kendini sevmeye" ile birleşmiş bir tür şiddetli nefret olarak çözümlenmektedir.

Descartes'ın duyguların doğası ile ilgili bu açıklamalarında iki nokta dikkat çekicidir. Bunlardan ilki duyguların psiko-fiziksel etkilerinin araştırılması, diğeri de duyguların kontrol edilmesidir. Ancak her iki konu ile de ilişkili olarak öncelikle bedendeki fizyolojik değişimleri belirlemek gerekmektedir. Zira duyguların kontrol edilmesi, insanın duygularına hakim olması ve ustalıkla kullanmasını öğrenmesi, yani bilgelik ile ilişkili olmaktadır. Bu da insanın kendi doğasındaki eksiklikleri düzeltilmesi, yani kendinde kanın ve can ruhlarının hareketi ile onlara katılan düşünceleri birbirinden ayırmaya çaba göstermesi ile bağlantılıdır. Çünkü Descartes'a göre, duygulara sebep olan nesnelere kanda kamçılıdığı bu hareketler, ruhun hiçbir payı olmaksızın, dimağda açığa çıkan ve organların durumuna bağlı olan izlenimleri pek büyük bir süratle takip ederler; öyle ki, hiçbir insan bilgeligi, önceden yeterince hazırlanmadıkça, bunlara karşı gelemez.¹⁵

Dolayısıyla bu tür bir hakimiyet için irade tek başına yeterli değildir. Çünkü bedendeki ilgili fizyolojik değişimleri denetleyemeyiz. Ancak dikkatli bir uğraş sonucu akla sahip olan bizler fizyolojik değişimlerimizi ruhun hizmetine girebilecek şekilde yönlendirebiliriz.

Buna bağlı olarak, Descartes iradenin bu konudaki belirleyici rolünün üzerinde durmakta ve akıl ile irade arasında kavramsal bir ayrımı da yapmaktadır. "Bir yargıda bulunmak için akıl elbette gereklidir, çünkü hiçbir şekilde algılamadığımız bir şey için yargıda bulunamayız; ancak bir şekilde algılanan bir şey hakkında karar verebilmek için irade de gereklidir."¹⁶ diyerek bu ayrımı dile getirmektedir.

Descartes'ın takipçisi Benedict Spinoza ise irade ile ilgili görüşlerini etik teorisinin bir parçası olarak ele almıştır.

Spinoza irade ile ilgili görüşlerinde tutkuların eğilimi ile etik bilgi arasındaki ilişkiyi ele almakta ve tutkuların direncini ortadan kaldıracak dedüktif sonuçlandırmaya da-

¹⁴ A.g.e., Mad.69

¹⁵ A.g.e., Mad.211 ve 212

¹⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Mad.34

yalı bir çözüm sunmaktadır. Bu çerçevenin değerlendirdiği duygu teorisi de Descartes'inkinden oldukça farklı ve yoğun olarak da Stoalılar'dan özellikle de Khryssippos ve Seneca'dan izler taşımaktadır. Stoalılar duyguları dünya hakkındaki yanıltıcı yargılara, yanlış ve zararlı bir biçimde tecrübe etme olarak kabul ettiklerinden kişinin istemesinde ve eyleminde duygulanımlarından bağımsız (duygusuzluk) olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Duygusuzluk ise doğal dürtüleri insan için doğal olan duyguları duymamak değil, akılla ilişkisi olmayan bu duygulara ve aşırı dürtülere meydan vermemek, bunların doğmasını önlemek olarak anlaşılmaktadır. Stoalılar böylece ruhun akıllı yönünün akıllı olmayan yönü üzerinde egemenlik kurmasıyla ulaşılabilecek bir edem dolayısıyla mutluluk kabul etmişlerdir.

Benzer biçimde Spinoza'nın erdem düşüncesi de nihaî olarak kendini kontrol etmeye, duygular ile hareket etmeyip duyguları akıl ile görebilme çabasına dayanır. Bu çerçevede de "Ne yapmalıyım?" "Hayatın anlamı nedir?" gibi soruları cevaplama amacında olan ve sistematik bir dünya görüşü oluşturmaya çalışan Spinoza bu düşüncelerini *Etika* adlı temel eserinde dile getirmiştir.

O öncelikle tüm kainatın tek bir tözden oluştuğunu bunun da sonsuz ve sınırsız Tanrı olduğunu, ruh ve maddenin bağımsız birer töz olmayıp yalnızca Tanrı'nın sıfatları olduğunu iddia etmiştir. Böylece hem Descartes'ın dualizminin yarattığı problemlerden uzaklaşmış hem de dünyayı tamamıyla belirlenmiş ve kontrol dışı olarak görmüştür. Bu durumda insan hiçbir şeyi değiştiremez ve kontrol edemez, yalnızca bu işleyişi anlayabilir. İnsanın özgür iradesi yoktur. Varolan tüm fikir ve niyetleri Tanrı'nın zihninin değişimleridir.

Aynı şekilde insanın duygulanışlarını da "her şeyin kendilerine uyararak meydana geldiği ve bir şekilden başka bir şekle geçtiği tabiat kanunları ve kurallarına"¹⁷ bağlı olarak açıklayan Spinoza naturalist temelli bir duygu anlayışı oluşturmuştur.

"Duygulanış deyince bedenın etkileme gücünün artmasına veya eksilmesine sebep olan beden duygulanışlarını, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini anlıyorum."¹⁸ diyen Spinoza bedende oluşan değişikliklerle bu değişikliklerin zihindeki yansımalarının bütünlüğüne dayalı bir duygu tanımı yapmıştır.

İnsan bedeninin gücünü arttıran ya da eksilten pek çok sayıda duygulanışın varlığını kabul eden Spinoza, örneğin, öfkenin bizi tahrik ettiğini, kederin bizi engellediğini ifade eder.

Ayrıca tüm duyguların nihaî olarak haz ve acıya dayalı olarak tanımlanabileceğini de ekler. Sevgi bir dış nedenin fikri ile birlikte olan sevinçten başka bir şey, kin de bir dış neden fikriyle birlikte olan kederden başka bir şey değildir.

Bundan başka bizim dışımızdan kaynaklanan pasif duygular ile kendi tabiatımızın ürünü olan aktif duyguları da birbirinden ayıran Spinoza, ruhun etki ve etkilenme gücü

¹⁷ Spinoza, *Etika*, Çev. H.Z. Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul 1984, s.141

¹⁸ *A.g.e.*, s.142

ile duygulanış arasında bir orantının varlığını dile getirir.

Ayrıca iyi ve kötü bilgisini de sevinç ve keder duygulanışına dayalı olarak açıklarak o ahlakın temelini de duyguyu yerleştirmiştir. Sevinci iyi, kederi ise kötü olarak nitelendirir.

Ona göre insan akli düstura göre yaşamalıdır. Akılla etki yapmak ve işlemek, yalnız kendi başına göz önüne alınan tabiatımızın zorunluluğundan çıkan bu etkileri yapmaktan başka bir şey değildir. Akli yargılar bizim üzerimizde güçlü bilişsel dayanaklar oluştururlar, onlar güçlü ve dayanıklıdır. Tutkulara dayalı olanlar ise kolayca değiştirilebilir. Akli yargıların tutkular üzerindeki bu gücüne bağlı olarak akıl aktif, tutkular pasif olmalıdır. Spinoza bunu, "Ruhun etkileri (aksiyonları) yalnız upuygun fikirlere, edigileri (ihtirasları) ise yalnız upuygun olmayan fikirlere bağlıdır." biçiminde ifade etmekte ve aklın üstünlüğüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca o, "akıl ve irade bir ve aynı şeydir"¹⁹ diyerek, Descartes'tan farklı olarak akıl ile irade arasındaki kavramsal ayrımı da ortadan kaldırmaktadır.

Spinoza'nın akıl ile ilişkilendirilmiş irade anlayışı yerini 18. Yüzyıl'da duyumlara ve duygulara dayalı bir irade anlayışına bırakmıştır. Bu konudaki en tipik düşünür de David Hume'dur.

İnsanların duygularını nasıl tecrübe ettiklerini açıklamaya çalışan Hume'un duygu teorisi saf bir duyum teorisi. O duyguların fiziksel acı ve hazdan tamamıyla farklı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre, duyguların belirli, sınırlanabilir fiziksel duyumların rehberliğine ihtiyacı yoktur. Duygular kendine has hislerdir. Bizler bir duyguyu diğerinden nasıl hissedildiğini belirleyerek ayırt edebiliriz.

Hume derin düşünsel izlenimler olarak değerlendirdiği tutkuyu, kökensel bir varoluş ya da varoluş değişikisi olarak belirlemekte, tutkuya gerçeklik ve akıl tarafından karşı çıkılabilmesi ya da onun bunlarla çelişik olmasının da imkansız olduğunu ifade etmektedir.²⁰

Çünkü o, aklın iradi eylem için bir motif olamayacağını, irade ve istemenin yönlendirilmesinde tutkuya rakip olamayacağını kabul eder. Hatta ona göre akıl tutkuların kölesidir ve tutkulara itaat ve hizmet etmekten başka görev iddiasında bulunamaz.²¹

Hume'un akıl dışında, duygulara dayalı olarak şekillendirdiği ahlak anlayışına bağlı olarak irade de duyumsal ve duygusal bir içerikle ele alınmakta, böylece insanın öznel eyleminde 17. Yüzyıl düşüncesinde terk edilmiş olan doğal irade düşüncesi ile bir bağ oluşturulmaktadır. Nitekim bu yönelimin bir uzantısı Nietzsche'nin düşüncesinde de ortaya çıkmaktadır.

Nietzsche, "İyinin ve Kötünün Ötesinde" adlı eserinde iradenin her şeyden önce karmaşık bir şey olduğundan ve yalnızca sözde kalan bir birliği olduğundan bahsetmek-

¹⁹ A.g.e., II. Kısım. Ön.49

²⁰ D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997, s.365

²¹ A.g.e., s.365

tedir.²² Ancak iradenin bir kelimedenden daha fazla bir şey olmadığını vurgularken onun bir tutku, bir duygulanım ve bir his olduğunu kabul etmekten de uzaklaşmamaktadır.

Aynı şekilde "isteme gücü" kavramını biçimlendirirken de öncelikle hissetme gücünün varlığını kabul etmekte ve böylece hissetmeyi iradenin kendisine dayandırmaktadır. Duygulanım ve tutku temel bir olgu olarak, oluşun ve eylemin özünde yer almaktadır. Bu durumda da irade tüm hislerin kendinden kaynaklandığı ilkel bir duygulanım biçimine dönüşmektedir.

Bu çerçevede de Nietzsche iradeyi tutku, hissetme ve duygulanım ile eşitleyen bir anlayışa sahip olmaktadır. Beşeri varlık öncelikle duygulanma yeteneğindeki varlıktır. O amaçların doğasından kaynaklanan istekler ağının ortasında bulunmaktadır. Ve kişi kendini onlara sahip olarak onların üstünde belirler. Bu da bize insanın bir istek dar anlamı ile bir irade varlığı olduğunu gösterir.

Bununla birlikte, Nietzsche'nin iradedeki duygu yönünü ele alan bu düşüncesi 19. ve 20. Yüzyıl felsefesinde aynı yönde gelişmemiştir. Zira, 19. Yüzyıl'da psikolojinin bağımsız bir disiplin olarak varlığını sürdürmeye başlaması ve etkisini artırması ile iradedeki o incelikli duygu akıl ilişkisi de kaybolmuştur. Konuya ilişkin yapılan değerlendirmeler de ya psikolojinin duygu araştırmaları çerçevesinde psikolojik nitelikli ya da felsefedeki kavramsal analize dayalı duygu değerlendirmeleri olmuştur. Oysa konu ile ilgili gerek psikolojik gerekse metafiziksel nitelikli ayrıntılı incelemelere ihtiyaç vardır. Felsefe çalışmalarında ihmal edilen bu konuda da gayret biz felsefecilere düşmektedir.

Abstract

There are different views in philosophy related with the human decision and will.

While one of them defends the dominant role of the reason in decision-making; other pays attention to the role of the emotions.

Essentially, it is important that the thoughtfully relationship between the reason and the emotions should be taken into consideration in philosophy. But this thought disappears in modern philosophy. This article aims at paying attention to this problem in philosophy.

²² F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. A. İnam, Ara Yay., 1990,s.32

KUHN ve *BİLİMSEL DEVRİMLERİN YAPISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR*

Giriş

Toplumların başlangıcından bu yana, en ilkel uygarlık bile, İnsan, Doğa ve Evren üzerine bir söylem ortaya koymuş ve bunlara yönelik eylemlerini belirleyen bir bilgi yığını yaratmıştır. Böylece bilme ve anlama kaygısının daha ilk başta ortaya çıktığını ve bu bilgilerin düşünüş biçimi bakımından zamansal olarak bir farklılık taşımadığını görmekteyiz. Ancak yine de bu durum, bilimin insanlığın ilk ortaya çıkmasıyla birlikte kendini gösterdiği ve bilimsel etkinliğin insan doğasının bir niteliği olduğu ve zaten bilim hep vardı anlamına gelmez. Çünkü her bilgi sisteminin bilimsel olması zorunluluğu olmadığı gibi, bilimsel olma hedef ve amacı gütmeyen bilgi sistemleri de vardır. Bu anlamda bilim karşımıza “belirli niteliklere sahip bir bilgi” olarak çıkmakta ve farklılığını da bilgiyi ortaya koyarken dayandığı temel ilke, teknik ve izlediği yöntemden almaktadır.

Buradan hareketle, bilginin kültür öğeleri içerisinde konumu itibarıyla en genel kavramsal yapı olduğu anlaşılmakta ve bu bağlamda, bilim, felsefe, sanat ve dinin de bu kavramsal yapının altında yer alan birer bilgi alanları olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bu alanların her birinin “kendine özgü” birer bilgi yığını olduğu açıktır. Buradaki “kendine özgü” ve farklılığı yaratan da, üretilen bilginin kaynağı, değeri ve elde edilmiş yöntemidir. Hakkında yapılan tartışmalara bakıldığında, bilimin, tarihsel süreç içerisinde kendisini ön plana çıkarmayı başardığı ve haklı bir unvan elde ettiği anlaşılmaktadır.

Gerçekte “bilimin doğası/niteliği”, yüzyıllarca bilim adamları, filozoflar, tarihçiler ve diğer ilgili gruplar tarafından yönlendirilen bir tartışma konusu olmuştur. Genel bir konsensüs ortaya çıkmamışsa da, farklı bilim kavramları güçlü destekçiler bulmuştur. Öyle ki, bilimin ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği konusunda ortaya çıkmış olan çok çeşitli düşüncelerden bazıları, belirli dönemlerde bilim toplulukları tarafından ön plana çıkarılmıştır, tıpkı August Comte’un (1798-1857) yaptığı ayrıntılı çalışmaları iv-

* Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

me kazanan pozitivistizmin ve daha sonra da yeni pozitivistizmin etkin olması gibi.

Yirminci yüzyılın başlarında bilimi anlama ve açıklama çabalarını yoğun olarak gösteren, Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970), Carl Hempel (1905-1997), Ernest Nagel (1901-1985) ve Hans Reichenbach (1891-1953) gibi yeni pozitivist anlayışa bağlı bilim ve düşün adamları, 1922 yılında **Viyana Çevresi** adıyla bir okul oluşturmuş ve yeni bilimsel gelişmeleri de kapsayacak şekilde, bir yaklaşım gerçekleştirmişlerdir. Aynı zamanda, mantıkçı pozitivistizm veya ampirizm adıyla da anılan bu yaklaşım, 1960'lardan itibaren felsefi çalışmalarda büyük bir dönüşüme yol açmıştır. Felsefede bu anlamda ikinci büyük dönüşümü ise Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) ünlü *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (1962) adlı kitabıyla gerçekleştirmiştir.

Kuhn'un Bilim Anlayışı

Kuhn'un asıl önemli yönü, egemen olan felsefi geleneği, özellikle de o dönemde esas itibarıyla kural koyucu, yani bir bilimsel çalışmanın nasıl bir şey olması gerektiğinin betimlemesini yapmak yönelimi içine girmiş olan bilim felsefesini, bilim tarihiyle karşı karşıya getirmesidir. Özellikle yüzyılın başında akademik bir disiplin haline gelmiş olan bilim tarihi araştırmalarından edindikleri verilere dayanarak, bilimi felsefi yönden ele almaya çalışan filozoflar, pratikte etkinliğini sürdüren bilimin hem geçmişte hem de şimdi, tarihsel kaynaklarda belirtilen nitelikleri, en azından kısmen, taşımadığı sonucuna ulaşmışlardır. Bu belirlemenin olumlu veya olumsuz yönde çözümlenebilmesi için, bilim felsefesinin bilim tarihinin verilerine tarihin hiçbir döneminde duyulmadığı ölçüde gereksinimi olduğu ortaya çıkmıştır. Kısa süre içerisinde bu gelişmeyi görmüş olan Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabında bilim tarihi ve bilim felsefesi arasındaki yüzleşmeyi gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Bu bakımdan en önemli tek yapıttır ve artık bilim üzerine yapılan çalışmalar açısından bir klasik olma özelliğine ulaşmıştır. Çünkü sadece felsefe alanında değil, aynı zamanda diğer sosyal bilimlerde de etkili olmuştur. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda yer alan "bilimsel devrim", "paradigma", "paradigma değişimi", "ölçülemezlik –incommensurability" gibi temel kavramlar uzun yıllar felsefi tartışmaların odak noktasını oluşturmuş ve özellikle "paradigma" kavramı herkesin ve her kesimin kullandığı bir sözcük haline gelmiştir.

Bilimi sonu ilelemezle biten tek entelektüel uğraş olarak gören ve bu bağlamda modern dönemde başlayan yeni bilim anlayışının izleyicileri arasında bulunan Kuhn, bilim ve felsefe çevrelerinde, yayımlandığı 1962 yılından bu yana haklı bir tartışma ortamı yaratan ünlü çalışmasının giriş bölümünde, yalnızca bir zamandizimi ve anlatı deposu olarak görülmediği takdirde, tarihin, şu anda bize egemen olan bilim imgesinde esaslı bir dönüşüme yol açabileceğini belirtmektedir.¹ Bu cümleden ve devamından anlaşıl-

¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970, s. 1; Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul 1982, s. 39.

dığı kadarıyla Kuhn, kendisine kadar gelen dönem içerisinde ortaya konulmuş olan bilim imgesinin, geçerli ve doğru olmadığını düşünmekte ve bunun yerine “daha ussal ve daha gerçekçi” bir bilim imgesi getirecek konumda olduğunu ileri sürmektedir.

Bilim imgesinin oluşmasının ve bilim hakkındaki bilgilerimizin kaynağının bu konuda yazılmış popüler ya da ders kitabı niteliğindeki yapıtlar olduğunu belirten Kuhn’a göre, bilimi üreten asıl çabayı yansıtmayan bu yapıtlardan bilimin doğasını öğrenmeye çalışmak, turist broşürlerinden o ulusun kültürü hakkında bilgi edinmeye benzer. Bütünüyle haklı bir belirleme yaptığı anlaşılan Kuhn’a göre, asıl yapılması gereken bilimsel bilginin üretildiği dinamik sürecin anlaşılmasına çalışılmasıdır. Başka bir deyişle, tarihin doğrudan doğruya araştırma faaliyetini kaydetmesinden doğabilecek oldukça farklı bir bilim kavramını ana çizgileriyle belirlemektir.²

Böylece bilimi daha çok etkinlik olarak gördüğü anlaşılan Kuhn, bilimsel gelişmenin bilim adamlarınca bilimsel çalışmaya şu veya bu ögenin katılımı sonucunda ortaya çıktığını, kısacası bilimin birikime dayalı olarak ilerlediğini savunan yerleşik bilim imgesinin iki farklı açmazının bulunması dolayısıyla değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Aslında sorun tarihin nasıl okunması gerektiği noktasında kaynaklanmaktadır. Örneğin, Aristoteles’in fizik ya da evren görüşü bugün için geçersizdir. Bu bakımdan onu anlamsız, boş inanç ya da efsane mi, yoksa kendi dönemi içerisinde anlam taşıyan, bu bakımdan da günümüzde geçerli olan görüşlerden ne daha az bilimsel ve ne de daha az kişisel seçim ürünü olduğunu mu söylemek doğru olacaktır? Kuhn bu konuda şunları belirtmektedir:

“Eğer bu zamanı geçmiş inançlara efsane denilecekse, o zaman bugün bilimsel olduğu kabul edilen bilgi türünün dayandığı yöntemlerle ve mantıkla da aynı şekilde efsaneler üretilebileceği gayet açıktır. Yok eğer bunlara bilim denilecekse, o zaman da bilim bugün bizim sahip olduklarımızla hiç de bağdaşmayan inanç topluluklarını kapsamış oluyor. Bu seçenekler karşısında tarihçi ikincisini yeğlemek zorundadır. Zamanını doldurmuş kuramların, sırf bir kenara atıldıkları için, ilkece bilimsel olmadıkları söylenebilir. Gel gelelim bu seçenek de bilimsel gelişmenin doğal birikim süreci olarak açıklanmasını güçleştirmektedir. Tek tek keşif ve icatları bir başlarına almanın zorluklarını ortaya seren de bilime yapılan bu bireysel katkıları birleştirdiği sanılan birikim süreci hakkında derin kuşkulara zemin hazırlamış olmaktadır.”³

Bu tartışmalar ve kuşuklar sonucunda bilim tarihi anlayışında “devrim”in meydana geldiğini düşünen Kuhn’a göre, artık daha eski bir bilim dalının bugünkü ilerlemiş durumuna yaptığı kalıcı katkıları araştırmaktansa, o bilimin kendi zamanındaki tarihsel bütünlüğünü sergilemeyi seçmek gerekmektedir.

Kuhn’un, yeni bilim anlayışı adını verdiği bu çalışma modeli, bilimsel gelişmeyi şu aşamalardan oluşan bir süreç olarak belirlemektedir:

² Kuhn, s. 39

³ Kuhn, 1970, ss. 2-3; Kuhn, 1982, s. 40.

1. Olağan bilim öncesi dönem,
2. Olağan bilim dönemi,
3. Bilimsel devrim.

1. Olağan Bilim Öncesi Dönem

Çoğu bilimin gelişmesindeki ilk aşamaların en temel özelliği olan olağan bilim öncesi dönem, doğa üzerine birbirinden farklı bir çok görüşün sürekli olarak yarıştıkları bir dönemdir. Bu görüş çeşitliliğinin hepsinin aşağı yukarı bağdaştığı ve her birinin kısmen türetilmiş olduğu bilimsel gözlem ve yöntem ilkeleri aynıydı. Ancak henüz bilimsel çalışmayı bütünüyle taşıyacak bir kuram söz konusu değildi. Başka bir deyişle doğaya ilişkin pek çok olgu bilgisinin elde edildiği ve bu anlamda bir "birikimin" gerçekleştirildiği ve bu nedenden dolayı da bilimde bir çokluk dönemidir.

Doğaya farklı bakan bu çeşitli okulları birbirinden ayıran fark da, ayrı dünyalarda farklı şekillerde bilim yapmalarıydı. Bu nedenle hepsinin aynı ölçüde bilimsel olduğu kabul edilmekteydi. Bu aşama her bilim dalı için söz konusu olmuştur. Ancak zaman içerisinde yarışan bu okullardan birisi, diğerlerine üstünlük sağlayarak başat konuma geçmiştir. Bu başat konuma geçen kuramın en az bir problemi başarıyla çözmesi sonucunda, o kuram bütün bilimsel etkinliği sınırlayan ve belirleyen bir kuram ya da Kuhn'un deyişiyle "paradigma" haline gelmiştir. Bu aşamadan sonra başlayan bilim yapma süreci ise olağan bilim dönemi adını almaktadır.

2. Olağan Bilim Dönemi

Olağan bilim, bilim adamlarının kaçınılmaz olarak hemen hemen bütün zamanını içinde harcadığı etkinlik, bilim topluluğunun dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bildiği varsayımı üzerine kurulu bir tanımdır.

Kuhn, "olağan bilim" deyimini geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla **bilimsel başarı** üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma anlamında kullanmaktadır. Söz konusu başarı ise, belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere, bir süre için temel kabul ettiği **bilimsel ilerlemelerdir**.⁴

Olağan bilimin iki temel özelliği vardır:

1. Rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinde koparıp, kendine çekebilecek kadar yeni ve benzersizdir.

2. Pek çok çeşitli sorunun çözümünü yeni oluşacak bir topluluğun ilerideki çabalarına bırakacak kadar açık uçlu olmasıdır.⁵

Bu iki özelliği taşıyan başarılarla paradigma adını veren Kuhn'a göre, bilimsel uygulamada aynı kurallara ve ölçütlere bağlı olmak anlamına gelen bu etkinlik olağan bilim yapma sürecidir ve aslında bir paradigmanın kurulması ve bu sayede daha kapalı ve

⁴ Kuhn, 1970, s. 10; Kuhn, 1982, s. 45.

⁵ Kuhn, s. 45.

uzmanlaşmış araştırma yapılabilmesi, herhangi bir bilimsel dalın gelişmesinde olgunlaşmanın da göstergesidir.⁶

a. Paradigmanın Oluşumu

Kuhn'un kullanımıyla, paradigmanın belli bir bilim dalında uygulama yapan çevrenin yapısını önemli ölçüde etkileyeceği açıktır. Kuhn bu etkinin boyutlarını şöyle vurgulamaktadır.⁷

i. Bir doğa biliminin gelişiminde, ortaya konulan parlak bir sentez sonucunda, diğer okullar yavaş yavaş ortadan kalkarlar.

ii. Yeni paradigma bilim alanının yepyeni ve daha katı bir tanımını getirir.

iii. Yeni paradigmayla birlikte, yeni tarz bilim yapmaya yönelik uzmanlaşmış yayıncılık, dernekleşme ve bilim eğitimi alanlarında da değişimler ortaya çıkar.

iv. Bilimle uğraşan birey, bir paradigmayı varsayıldıktan sonra, artık en önemli çalışmalarını yaparken alanı baştan aşağı yeniden kurmaya, başlangıç ilkelerinden yola çıkarak ortaya attığı her kavramın kullanılmasını haklı göstermeye kalkışmak zorunda kalmaz.

v. Paradigma dışarıya kapalı ve sınırlı bir dizi sorun üzerinde dikkatlerin toplanmasını ve bilim adamlarının doğanın herhangi bir parçasını başka türlü akla gelemeyecek kadar derinlemesine ve ayrıntılı incelemesine olanak tanır.

Paradigmayı kabul görmüş bir model ya da örnek olarak betimleyen Kuhn'a göre, bu model ya da örnek koşullar değiştiğinde ya da zorladıkça daha özgül ve daha ayrılmış hale getirilecek bir nitelik taşımaktadır. Ona göre paradigmlar bilim topluluğunun son derece önemli olduğuna karar verdiği bazı can alıcı sorunları çözümlenmekte rakiplerinden daha başarılı oldukları için sonraki üstün konumlarına ulaşabilmişlerdir. Paradigma aynı zamanda başlangıçta sadece seçilmiş ve henüz tamamlanmamış örneklerden elde edilmesi umulan asıl başarının bir habercisi niteliğindedir ve olağan bilim de bu umudun gerçeğe dönüştürülmesidir.⁸

Bunun başarılı olabilmesi için de paradigma açısından özellikle öğretici bulunan olgular hakkındaki bilginin genişletilmesi, bu olgular ile paradigmanın tahminleri arasındaki uyum derecesinin artırılması ve bizzat paradigmanın daha ileri düzeyde ayrıştırılması gerekmektedir. Bu etkinliğe "ayrıştırma" adını veren Kuhn'a göre, bunun "olgusal" ve "kuramsal" olmak üzere iki boyutu vardır. Olgu boyutu üç aşamadan oluşur:

i. Nesnelere doğası hakkında özellikle öğretici oldukları paradigma tarafından ortaya çıkarılmış olguların incelenmesi,

⁶ Kuhn, s. 46.

⁷ Kuhn, 1970, ss. 18-19; Kuhn, 1982, ss. 51-52.

⁸ Kuhn, ss. 54-55.

⁹ Kuhn, ss. 55-57.

ii. Paradigmanın tahminleri ile doğrudan doğruya karşılaştırılabilen olguların incelenmesi,

iii. Paradigmayı ayırtırmaya yönelik daha fazla ampirik çalışma. Burada esas olan daha önce sadece dikkat çekmekle yetinilmiş bazı sorunların çözümlenmesidir.⁹

Olağan bilimin kuramsal boyutu da olgu kısmında bulunanlarla benzer sınıflara ayrılabilir. Olağan kuramsal çalışmanın bir bölümü, ama çok ufak bir bölümü, eldeki kuramın olgular hakkında kendi başına değeri olan bilgi içeriklerini tahmin etmek için kullanılması bunlardan birisidir. Amaç, paradigmanın yeni bir uygulanımını göstermek veya daha önceden yapılmış bir uygulamanın kesinlik derecesini artırmaktır. Ancak Kuhn, her şeye karşın bilim adamlarının olgu düzeyinde olsun, kavram düzeyinde olsun pek paradigmanın ayırtırılmasını gerektirecek projelere sıcak bakmadıklarını ileri sürmektedir. Çünkü beklenen sonuca uzak düşmek bilim adamı için başarısızlık sayılmaktadır. Bu nedenle olağan bilimde bilim adamı yalnızca “bulmaca” çözmektedir.¹⁰

Bu durumda şöyle bir soru sormakta yarar vardır. Eğer böyleyse, o zaman bilimde zaman zaman karşılaştığımız “yeni”liklerin kaynağı nedir? Kuhn’a göre belli bir dizi kural içinde oynanan oyun esnasında istemeden ortaya çıkan bazı yenilikleri benimsemek ve bunun içinde başka bir dizi kural geliştirmek, hepsi bu. Bunun için o olgu yeniliklerine keşif, kuramsal yeniliklere de icât adını vermiştir.

Kuhn’a göre keşif bir aykırılığın, yani doğanın olağan bilimi yöneten paradigma kaynaklı beklentilere herhangi bir şekilde aykırı düştüğünün, farkına varılmasıdır. Bu olgu yeniliğiyle o olgunun bildik bir nesne haline gelmesini sağlayacak olan kuramsal yenilik, yani keşif ve icât iç içe süreçlerdir.

Kuhn, yeni olguların kaynaklandığı keşiflerin ortak özellikler içerdiğini belirtmektedir.¹¹ Her keşif süreci;

- i. Aykırılığın algılanması,
- ii. Aykırılığın hem kavram hem de gözlem düzeyinde belirginleşmesi,
- iii. Paradigma kategorileri ve uygulamalarında çoğu kez direnişle karşılaşan değişikliklerin meydana gelmesi.

Bütün bu belirlemelerinden Kuhn’un yeniliklerin bulunmasında da en etkili araç olarak yine paradigmayı gördüğünü ve bu bağlamda, bir paradigmayı benimsedikten sonra, bilim adamlarının gittikçe daha soyut belirlemelerde bulduklarını, profesyonelleştiklerini, buna bağlı olarak görüş açılarının daraldığını ve katılaştığını; gittikçe ayrıntıya inildiğini; ve bunun sonucunda da bilim adamlarının bazı beklentiler içerisine girdiğini ve beklentinin olguyla doğrulanamadığı durumların olabildiğini belirtmektedir.¹² Bu belirlemenin vermek istediği mesaj, olağan bilimde daima paradigmaların bir önceliğinin bulunduğu düşüncesidir.

¹⁰ Kuhn, s. 63.

¹¹ Kuhn, s. 82.

¹² Kuhn, s. 84.

Olağan bilimin yeni olgu çağırarak gibi bir amacı olmadığına göre, yeni kuram nasıl ortaya çıkmaktadır? Kuhn'a göre, aykırılığın farkına varmak, yeni tür olguların ortaya çıkmasında etkili olduğu gibi, bu aykırılığın sezilmesi uzun süre devam ederse, o zaman bir bunalım ortaya çıkar ve yeni kuram arayışları baş gösterir. Şu halde Kuhn için "bunalım" paradigma değişiminin ön koşulu olarak görülmektedir. Bunalımı yaratan "aykırı örnek", aynı zamanda, paradigmanın da iflasına yol açmaktadır.

b. Paradigmanın İflası

Kuhn'a göre, aykırılığın farkına varılması ile birlikte, aykırılık aşılanmış bir olgu haline gelene kadar, kavramsal kategorilerin ayarlandığı bir dönem başlar. Bu noktaya geldiğinde de buluş tamamlanmış olur.¹³ Bu durum yeni kuramların ortaya atıldığı bir dönemin başlangıcı sayılır. Çünkü yeni kuramın ortaya çıkışı paradigmada büyük çapta bir yıkım yaptığı ve olağan bilimin temel sorunları ile tekniklerinde büyük değişiklikler gerektiği için, genellikle meslekte ciddi belirsizliklerin yaşandığı dönemler sonucunda mümkün olur. Başka bir deyişle olağan problem çözümü faaliyetinde belirgin bir başarısızlıktan sonra, yeni bir kuram ortaya çıkar. Öyleyse yeni kuram başarısızlığa bir tepkidir.

Böylece, Kuhn'un bunalımı yeni kuramların ortaya çıkması için gerekli önkoşul olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre, "bir paradigmanın sağladığı kavramsal araçlar gene aynı paradigmanın belirlediği sorunları çözmekte yeterli oldukları sürece, bu araçların güvenli kullanılması sayesinde bilim en hızlı ilerlemesini kaydeder ve sorunların en derinlerine kadar işleyebilir. Nedeni gayet açık: tıpkı üretimde olduğu gibi, bilimde de üretim araçlarının yenilenmesi büyük bir lüks sayılır ve ancak bunu mutlaka gerektiren koşullarda yapılır. Bunalımların da zaten en büyük önemi, araçlarda bu tür yenilenmeyi gerektirecek koşulların en şaşmaz habercisi olmalarıdır."¹⁴ Bu durumda şu soru anlamalı bir hale gelmektedir: Bilim adamları bunalımın varlığına nasıl tepki göstermektedirler?

Bilim adamı yaşanan bu süreç sonunda inancını kaybetmeye ve yeni alması için incelemeğe başlasa da kendisini bunalıma getiren paradigmayı hiçbir zaman terk etmez. Yani bilim felsefesinde karşı örnek olarak kabul edilen aykırılık, bilim adamı için bu anlamı taşımaz. Bilimsel bir kuram bir kez paradigma konumuna geldikten sonra, ancak hazırda yerini alabilecek bir başka alması adayı varsa geçersiz kılınabilir. Başka bir deyişle bilim adamlarını daha önce kabul edilmiş olan bir kuramı reddetmeye götüren usullama işlemi, bu kuramın gerçek dünya ile karşılaştırılmasından daha başka etmenleri de içermektedir. Herhangi bir paradigmayı reddetme kararı aynı zamanda daima bir başkasını da kabul etme kararıdır. Bu karara yol açan usullama her iki paradigmanın

¹³ Kuhn, s. 83.

¹⁴ Kuhn, s. 93.

da, hem doğa ile hem de birbirleriyle karşılaştırılmalarını gerektirir. Bu bir güçlüktür. Diğer bir güçlükte en ufak zorlukta paradigma reddetip hem de bilim adamı olmaya devam etmenin olanaksız olmasıdır. Çünkü doğaya bakış açımızı belirleyen bir ilk paradigma bulduktan sonra, artık paradigmasız araştırma yapmak diye bir şey söz konusu değildir. Bu yüzden de bir paradigmanın reddi, bir diğerinin yerini almasıyla eş zamanlı değilse, reddedilen paradigma değil, bilim olur.¹⁵

Aslında olağan bilim, kuram ile olgu arasında daha yakın bir uyum sağlamak için sürekli olarak uğraşmak zorundadır. Bu çabayı rahatlıkla bir sınama olarak görmemiz yahut bir kanıtlayıcı ya da yanlışlama arayışı sanmamız olasıdır. Halbuki asıl amaç bulmaca çözüme ulaşmaktır ve söz konusu bulmaca varlığını bile zaten paradigmanın geçerli olduğu varsayımına borçludur. Çözüm bulmayı başaramamak sadece bilim adamına gölge düşürür, kuramı bağlamaz. Böyle bir bilim adamı da sonunda meslektaşları tarafından kendi beceriksizliğinin suçunu aletlerinde arayan bir marangoza benzetilebilir.¹⁶

Bu son belirlemesiyle Kuhn'un, çözümsüz örneğe rağmen bilim adamının mevcut kuramının geçerliliğinde ısrar ettiğini ve aşırı tutucu bir tavır sergileyerek adeta yeni bir kuramın söz konusu edilmesini bile düşünmediğini varsaydığı anlaşılmaktadır. Olağan bilimin temel bir özelliği olarak gördüğü ve haklı da bulunduğu bu tavrın gerekçesini ise şöyle ortaya koymaktadır. Aykırılığın bunalıma yol açması için salt aykırılık olması yetmez. Çünkü paradigma ile doğa arasındaki uyumda daima bazı zorluklar söz konusudur. Dolayısıyla "aykırılık" olağan bilimin sıradan bulmacalarından daha "ciddi bir hal" almaya başladığı zaman bunalıma ve olağanüstü bilime geçiş başlamış demektir. Bu durumda aykırılığın kendisi meslek çevresinde ön plana çıkmış olur.¹⁷

Kuhn'a göre böyle bir durumda da bunalıma gösterilen tepki öncelikle paradigma kurallarıyla yakın ilişki içerisinde olur. Fakat problem devam ederse, paradigmadaki irili ufaklı değişiklikler yapılır. Bunların çoğalmasıyla da olağan bilimin temel kuralları giderek belirsizleşir. Ortada hala bir paradigma vardır, ancak onun gerçek niteliğinin ne olduğu konusunda artık açık bir fikir birliğine varmak olanaksızdır. Bu sürecin birinci adımı paradigmanın belirsizleşmesi ve bunun ardından olağan bilim kurallarının gevşemesi ile başlar. İkinci adımı üç şekilde sonuçlanabilir: ya sonunun geldiği düşünülen paradigma bunalım yaratan sorunu çözmek için gerekli esnekliği göstermeyi başarabilir, ya bunalım yaratan sorun son derece köktenci yeni yaklaşımlara bile direnmeye devam eder, ya da bunalım yeni bir paradigma adayının ortaya çıkması ve bunun kabulüne ilişkin son bir mücadele ile sona erer.¹⁸ Kuhn buna olağan bilimsel etkinliğin çöküşü anlamına gelen devrim demektedir.

Artık şu problemin tartışılması gerekmektedir: Bilimsel devrim nedir ve bilimsel gelişmede nasıl bir işlevi vardır?

¹⁵ Kuhn, 1970, ss. 77, 78, 79; Kuhn, 1982, ss. 94-95.

¹⁶ Kuhn, ss. 96-97.

¹⁷ Kuhn, ss. 97-98.

¹⁸ Kuhn, s. 99.

c. Bilimsel Devrim

Bazen olağan bir sorun, yani bilinen kurallar ve işlemler sayesinde çözümlenebilmesi gereken bir sorun, topluluğun o konudaki en yetenekli uzmanlarının dahi tekrarlı yüklenmelerine karşın direnç gösterebilir. Başka durumlarda olağan araştırma amacıyla tasarlanmış ve gerçekleştirilmiş bir araç beklenen tarzda iş görmeyerek, ısrarlı çabalara karşın mesleki beklentilere ayak uydurması sağlanamayan bir garipliğin ortaya çıkmasına neden olabilir. Olağan bilim bunun gibi zaman zaman rayından çıkar. Bunun sonucunda var olan bilimsel uygulama gelenekleri, kendisini yıkacak derecede aykırı belirtilerden kaçamaz duruma gelir. Bu aşama olağanüstü arayışların başladığı aşamadır. Mesleki ilkelerdeki bu kaymanın meydana geldiği olağanüstü durumlar, bilimsel devrimlerdir ve bu devrimler geleneğe bağlı olan bilim etkinliğinin gelenek yıkan tamamlayıcılarıdır.¹⁹

Bir bilim dalının paradigmalarında ortaya çıkan dönüşümler birer bilimsel devrimdir ve devrim yoluyla sürekli olarak bir paradigmadan diğerine geçiş olgun bilimin alışılmış gelişim çizgisidir.²⁰ Kuhn bilimsel devrimleri birikimci olmayan ancak gelişimci bir sürecin parçası olarak kabul etmekte ve en önemli özelliğinin de eski bir paradigmanın yerini, onunla **bağdaşmayan** yenisinin kısmen ya da tamamen almasıdır.²¹ Durum böyle kabul edildiğinde de şöyle bir sorunun yanıtlanması gerekmektedir: Paradigma değiştirmek neden devrim sayılmaktadır? Bu noktada bilimsel gelişme ile siyasi gelişme arasında benzerlik kuran Kuhn, siyasi devrimleri başlatan etkenin, varolan kurumların, bir ölçüde zaten kendi eserleri olan ortamın sorunları karşısında giderek yetersiz kaldıklarının artan ölçüde duyumsanmasıdır. Tıpkı bunun gibi, bilimsel devrimler de eldeki paradigmanın araştırmayı zaten kendisinin odaklamış olduğu bir doğa parçasını incelemek için gerekli işlevi artık yapamadığının artan ölçüde duyumsanmasından kaynaklanmaktadır. Her iki durumda da devrimin önkoşulu düzenin bunalıma varan ölçüde işlerliğini yitirdiğini haber veren belirtilerin algılanmasıdır.²² Sonuçta daha çok sayıda insan varolan modelin işe yaramadığına inanmaya başlayacak ve bilimsel araştırmanın yeni bir model çerçevesinde tekrar kurulması için ortaya atılmış somut bir öneriye bağlanacaktır. Bu bağlanma bilim topluluğunu oluşturan bireylerin büyük çoğunluğunu kapsayacak düzeye ulaştığında, artık eski paradigma atılmış ve yenisi devreye girmiş demektir. Bu ikisi birbirlerinin devam olamadıklarından ve bütünüyle farklı ilkeler üzerine inşa edildiklerinden bu geçiş bir evrim değil, açıkça bir devrimdir.

Kuhn'un ortaya koymuş olduğu bu bilimsel gelişme çizgisinin asıl problemli noktası, paradigma değişiminin istençli bir eylem mi, yoksa artan olgusal baskı sonucunda

¹⁹ Kuhn, s. 42.

²⁰ Kuhn, s. 47.

²¹ Kuhn, s. 105.

²² Kuhn, s. 105.

ortaya çıkan istenç dışı bir süreç mi olduğudur. Kuhn bu sürecin istenç dışı olduğunu ve bilimde gerektiği ölçüde özgürlüğün bulunmadığını ileri sürmektedir. Bu problemi tam olarak anlayabilmek için şu soruya nasıl yanıt verdiğine bakmak gerekir: Paradigmanın reddini gerektiren ve bilimin özünde yatan nedenler nelerdir?

Kuhn'a göre, yeni bir fenomen ilke olarak, geçmiş bilimsel uygulamaya yıkıcı yönden yansımadan da ortaya çıkabilir; ya da yeni bir kuram önceliyle çelişmek durumunda olmayabilir. Yalnızca daha önce bilinmeyen bir fenomeni ele alıyor olabilir. Bu durumda "yeni bilgi", "başka" ve "karşıt bilgi" değil, bilgisizliğin yerini alan bir bilgi olurdu. Eğer durum yalnızca böyle bir yapı göstermiş olsaydı, o zaman bilimsel ilerleme gerçekten birikime dayalı bir süreç olarak görülebilirdi. Oysa ki, Kuhn'a göre, paradigmaya direnç gösteren olgu durumunda bütünüyle farklı bir durum söz konusudur ve birikim yoluyla ilerleme tamamen tesadüfi olma anlamına gelmektedir. Birikimsellik bilimsel gelişmenin kuralı değil, istisnadır.²³ Çünkü eğer uyum söz konusu olsaydı paradigmayı değiştirmek gerekmecekti. Kuhn bununla birlikte olağan bilim aşamasının gerçekten birikimsel olduğunu kabul etmektedir. Ancak bilimsel etkinliğin bu aşamasında da yenilik söz konusu değildir. Elde edilen başarı da bilim adamının önceden varolan kavramsal ve yöntemsel tekniklerle çözümlenebilecek türden sorunlar seçebilme yeteneğine bağlıdır.²⁴

Kuhn'a göre, yeni bir kuramın ortaya çıkabilmesi ancak üç tür fenomene dayanılarak söz konusu olabilir:²⁵

1. Varolan paradigmanın yeterince açıkladığı fenomenler,

2. Varolan paradigma tarafından ortaya konulan, ancak ayrıntıları paradigmanın ayrıştırılmasıyla anlaşılacak fenomenler,

3. Varolan paradigmaya uymamakta direnen fenomenler,

Birinci grup fenomenler nadiren yeni kuramlara yol açarlar ve açtıkları kuramlar da pek kabul görmez. İkinci grup fenomenler ise yeni paradigma icat etmek değil, varolanı ayrıştırmak amacındadırlar. Yeni kuramlara yol açan tek fenomen türü ise üçüncü gruptur.

Öyleyse bilimsel devrim, eski kuramın doğa ile ilişkisinden ortaya çıkan aykırılıkları gidermek için yapılmaz; ve eski ile yeni kuramlar mantıksal olarak bağdaşmazlar. Bağdaşmaları farklılık oluşmazdı. Dolayısıyla ard arda gelen bilimsel kuramların birbirlerini bir mantık silsilesi halinde içerdikleri düşüncesi doğru değildir. Dolayısıyla bilimsel gelişme birikimsel olamaz. Bir kuram devrimsel bir biçimde diğerinin yerini alır. Sonraki kuram bir önceki kurama göre problemleri daha ayrıntılı ve başarılı bir biçimde çözümler ve bu anlamda bir gelişme söz konusudur. Yeni paradigma ile bütün olgular

²³ Kuhn, 1970, s. 96; Kuhn, 1982, ss.107-108.

²⁴ Kuhn, s. 108.

²⁵ Kuhn, s. 108.

yeni bir anlam kazanır ve önceki paradigmanın çözümleyemediği anormal durumlar, normal bilimin doğal bir parçası haline gelirler. Dünya görüşleri değişik olduğundan yeni ve eski paradigmaları ölçmek, değerlendirmek söz konusu bile değildir. Paradigmanın değişmesiyle birlikte dünya görüşü de değişmektedir. Bundan dolayı paradigma değişikliği bilim adamlarının araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur. Öyle ki, bilim adamının dünyasında önceden ördek sayılan nesne devrimden sonra tavşan olmuştur. Bu nedenle devrim dönemlerinde, yani olağan bilimsel gelenek değiştiği zamanlar, bilim adamı çevresini algılamayı yeniden öğrenmek zorundadır.²⁶ Bunun sonucunda da araştırma dünyası bir çok noktada eskiden yaşadığı dünyayla bağdaşmayan ölçüler taşıyacaktır. Paradigmaların birbirleriyle bağdaştırılmalarının nedeni de budur. Örneğin Aristoteles ve Galileo bir ipe bağlı olarak sallanan taş baksalardı, bu aynı fenomeni nasıl anlamlandıracaklardı? Aristoteles için bu fenomen engellenmiş bir düşme, Galileo için ise bir sarkaçtır.²⁷ Sonuçta paradigma değiştiğinde, dünya değişmese bile, bilim adamının artık farklı bir dünyada çalıştığı kesindir. Çünkü paradigma varsa onu geliştiren çabanın en önemli kısmı zaten verilerin yorumlanmasıdır. Ancak bu yorumlayıcı çaba paradigmayı yalnızca ayırtmakta fakat yanlışlarını düzeltmemektedir. Zaten paradigmaların olağan bilim tarafından düzeltilmelerine de olanak yoktur. Olağan bilimin bu konuda yapabildiği tek şey aykırılıkların tanınmasıyla bunalımlara yol açmaktır. Bunların son bulması ise, irade veya yorumlama ile değil, kalıp değiştirmeye benzer oldukça ani ve düzensiz bazı olaylarla mümkündür. Bu durumlarda bilim adamları gözlerin birden açılması yahut bir yıldırım çakması ile o zamana kadar karanlıkta kalmış bir bulmacanın aydınlanmasından ve bütün parçalarının bir çözüme varabilecek şekilde yeni bir gözle görülmesinden söz ederler.²⁸

Kuhn'un yukarıda serimlenen düşüncelerinin değerlendirmesine geçmeden önce son bir soru daha sormamız gerekmektedir: Bilimsel ilerleme madem ki devrimsel bir süreçtir, neden bilim tarihinde devrimler sıkça görülmemiş ve bilimsel ilerleme hep birikimsel bir süreç, ya da Kuhn'un deyimiyile sadece alışılmış şekliyle bilimsel bilgiye yapılmış birer katkı olarak değerlendirilmiştir?

Kuhn'un yanıtı açıktır: Çünkü devrimler bir tür "görünmezlik" taşımaktadırlar. Toplumda ya da bilim topluluklarında devrimlerin bu türden bir fenomen olarak algılanmalarının elbette bazı temel nedenleri vardır. Hem bilim adamları hem de bilim dışındaki kişilerin, yaratıcı bilimsel faaliyet hakkında zihinlerinde bulundukları imgeyi yaratan "yetkili" kaynaklar, bilimsel devrimlerin varlığını ve önemini sistematik bir şekilde, kısmen de son derece işlevsel nedenler yüzünden, örtmeye çalışırlar.²⁹ Kuhn'a göre bu "yetkili" kaynaklar şunlardır:

²⁶ Kuhn, ss. 118-119.

²⁷ Kuhn, s. 123.

²⁸ Kuhn, s. 126.

²⁹ Kuhn, s. 135.

1. Ders Kitapları,
2. Popüler Bilim Kitapları,
3. Felsefe Kitapları.

Bunların her üçü de ele aldıkları sorunların, verilerin ve kuramların bütünü evvelce geliştirilmiş ve çoğunlukla da yazıldıkları zamanki bilim topluluğunun bağlı olduğu paradigmalarla bütünleşmiş durumdadır. Sonuçta bilimin tarihini doğrusal ya da birikimsel göstermek yönünde ısrarlı bir eğilim oluşur ve devrimler gizlenmiş olur. Ayrıca her devrim sonrası bu yapıtlar yeniden kurgulanır. Ancak bu kurgulama bazen yanlış yapılır ve sonuçta yine devrim görünmez ve ortaya çıkan sonuç sanki bir birikimin son noktasıymış gibi algılanır. Oysaki asıl olan devrim ve ilerlemedir.

Kuhn'a göre, ister bir keşif, ister bir kuram olsun, doğanın değişik tarzda yorumlanması demek olan devrim ilk önce birkaç bireyin zihninde ortaya çıkar. Bilimi ve dünyayı farklı şekilde görmeyi ilk öğrenen onlardır. Onların bu geçişi yapabilme yeteneklerini kolaylaştıran ve mesleğin diğer üyelerinin farkında olmadıkları iki koşul vardır. Bu gibi insanların dikkati her seferinde bunalım yaratan sorunlar üzerinde yoğun şekilde toplanmıştır. Ayrıca hepsi de ya o kadar genç yahut da bunalımın baş gösterdiği alanda o kadar yenidirler ki, uygulama onları eski paradigmanın belirlediği kurallara ve dünya görüşüne, çağdaşlarının çoğunluğu gibi koşullayamamıştır.³⁰ Kuhn'un bu belirlemesi önemli bir gerçekliğe sahip olsa da, yine de bir bilim topluluğunu olağan bilimin bir geleneğini terk ederek bir diğerini yeğlemeye nelerin ittiğini yeterince açıklamamaktadır. Ancak olağan bilimsel etkinliği bir bulmaca çözme etkinliği olarak algılamasına dayanarak bir belirlemede bulunmak olanaklı gözükmemektedir ve kendisi de bunu denemiştir. Ona göre bir araştırmacı, olağan bilimle uğraştığı ölçüde bulmaca çözen bir kişidir, paradigma sınavı birisi değil. Belli bir bulmacanın çözümünü ararken bazı almasıkları deneyip, istenen sonucu vermeyenleri bir kenara atsa da, bunu yaparken paradigmayı sınamaz. Paradigmanın sıvanması yalnızca önemli bulmacalar bir türlü çözülemeyip, bunalım baş gösterdiği zaman yapılan bir işlemdir.³¹ Öyleyse, bilimsel devrimler artan olgusal baskı sonucunda, hemen hemen istenç dışı olarak ve nadiren ortaya çıkan olağan dışı bilimsel süreçlerdir ve bilimsel ilerleme de bu süreç sonucunda gerçekleşmektedir.

Burada Kuhn'un bilimsel ilerlemenin biçimi üzerine yaptığı esaslı tartışmanın sonuna gelmiş olmaktayız. Ancak çok temel bir problemin daha gündeme gelmesi kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bu anlayışta ilerleme kavramının sadece bilim için kullanıldığı görülmektedir. Bu ise belki de Kuhn'un geleneksel bilim anlayışına bağlı düşünceden ayrıldığı tek nokta olması bakımından büyük değer taşımaktadır. Çünkü, bir yerleşik kuramdan, yani paradigmadan diğerine geçme edimi felsefede ve sanatta da karşılaşılan bir durumdur. Ancak sadece düzenli olarak ileri gitme ayrıcalığı bilime tanınmıştır. Öyleyse bunun da bazı temel nedenlerinin bulunması gerekir.

³⁰ Kuhn, s. 141.

³¹ Kuhn, s. 141.

Kuhn da bu gerçeklikten hareketle "ilerleme neden yalnızca bilim adını verdiğimiz uğraşlara saklı bir ayrıcalık olsun? Diye sormaktadır.³² Ona göre bunun temel nedenlerinden birisi bilim terimine yüklenen anlamla ilgilidir. Genel olarak olgun bir bilimsel topluluğun üyeleri tek bir paradigma yahut da yakından ilişkili bir dizi paradigma üzerinde çalışma yaparlar. Farklı bilimsel topluluklar çok ender olarak aynı sorunları inceleyerler. Bu gibi olağan dışı durumlarda da farklı çevreler yalnızca birkaç ana paradigmayı ortaklaşa kullanırlar. Fakat söz konusu bilim adamları olsun ya da olmasın, herhangi bir tek topluluğun içinden bakıldığında, başarılı yaratıcı çalışmanın sonucu gerçekten de ilerlemedir.³³ Öyleyse bilimsel ilerleme aslında bir bakıştan kaynaklanmaktadır. Bilime olan bakış ve aşırı güven bunu doğurmaktadır. Diğer bir neden ise, birbirlerinin amaçlarını ve kıstaslarını sorgulayan rakip okulların her zaman bilimde bulunmamasıdır. Böyle olduğu için olağan bilimsel toplulukların ilerlemesini görmek daha kolay olmaktadır.³⁴ Buna bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer neden de, devrimlerden sonra ortak bir paradigmanın kabul edilmesinden dolayı, topluluk üyeleri bütün dikkatlerini ilgilendikleri görüşlerinin en ince ve kapalı kalmış tarafları üzerinde toplarlar. Bu da yeni sorunların çözümlenmesindeki etkinliği artırır.³⁵ Ve nihayet bilim topluluğunda çok seslilik olmadığı için bilim adamı bir problemi çözüp diğerine geçmek için dikkatini dağıtmak zorunda kalmaz. Bu da daha fazla problem çözmek demektir.³⁶

Bunun anlamı şudur: Bilimsel bir çevre paradigmanın olağan koşullarda tanımladığı bulmaca yahut sorunları çözmek için son derece etkin bir araçtır. Bu koşullarda söz konusu sorunları çözümlenmenin de ilerlemeden başka bir sonucu olamaz. Devrimler karşı saflardan birinin tam zaferiyle sonuçlanır. Bu durumda kazanan kişinin zafer sonucunu ilerleme olarak nitelenmesi zaten düşünülemez. Bu anlamda kazanan kesim için devrim sonucunun ilerleme olması gerekir. Devrimle birlikte eski paradigmayı kapsayan kitap ve makalelerin çoğu da bilimsel dikkate değer bulunmayarak bir kenara itilir. Böylece bilim adamı geçmiş bugünkü konumuna düz bir çizgi halinde varmış olarak görme eğilimine girer ve geçmiş ilerleme olarak görülmeğe başlar.³⁷ Diğer taraftan her paradigma değişiminden sonra yeni paradigma aşamasında doğa biraz daha ayrıntılı ve incelelikle anlaşılacaktır. Bu da ilerlemenin diğer bir nedenidir.³⁸

Değerlendirme

Kuhn ve diğer bilim felsefecilerinin temel amacı aslında bilimi aydınlatmaktır. Bu

³² Kuhn, s. 152.

³³ Kuhn, 1970, s. 162; Kuhn, 1982, ss. 153-154.

³⁴ Kuhn, s. 154.

³⁵ Kuhn, s. 154.

³⁶ Kuhn, s. 155.

³⁷ Kuhn, s. 156.

³⁸ Kuhn, s. 159.

nedenle bu kitap bilimsel gelişmeyi geleneğe bağlı bir dizi dönem olarak ve bu akışı kesen birikim dışı aşamalar şeklinde betimleyerek açıklama yoluna gitmiştir. Ancak asıl çarpıcı yönü bilimsel gelişme sürecini üslûp, zevk ve kuramsal yapı açısından meydana gelen devrimci kesilmelerle dönemlemesidir.

Diğer önemli bir boyutu da bilimsel gelişmenin diğer alanlardaki gelişmeyle büyük bir benzerlik taşıdığıının, ancak farklı olarak gelişmenin sonucunda bilimde bir ilerlemenin söz konusu olduğunun belirtilmesidir. Bu yönüyle Kuhn, bilimsel araştırmanın ürünlerinin yapısından çok, bilimsel bilginin kendisiyle elde edildiği dinamik süreçle ilgilenmektedir. Bundan dolayı olguların yanında bilimsel çalışmanın ruhu üzerinde de durmaktadır. Çalışmasının pek çok yerinde bilimsel toplulukların ortak özellikleri üzerinde durması da bu nedenden kaynaklanmaktadır.

Bir başka önemli belirlemesi de, olağan bilim döneminde bilim adamlarının ileri sürdükleri teorileri test etmediklerini, aksine olağan bilim döneminde test edilenin bilim adamının yeteneği olduğunu ileri sürmesidir. Ona göre aslında testler olağan bilimin bir parçasıdır. Ancak test edilen teori değil, deneycinin bulmaca çözme yeteneğidir. Eğer böyle bir testin sonucu olumsuz çıkarsa bu sonuç kuramı vurmaz, deneyci üzerine geri teper.

Kuhn'un bu değerlendirmesinin bütünüyle doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü, test etme, bilim olma iddiasında bulunan bütün disiplinler için vazgeçilmez bir koşuldur ve bilime "sağlam ve güvenilir" olma niteliğini kazandıran da bu test etme işlemidir. Zira, bilimsel bilgiyi diğer bilgi türlerinden ayıran en önemli etmen de bu test etme sürecidir. Bu süreci başarıyla geçen bilgi, bir tür "tartışmazlık statüsü" elde etmektedir. Dolayısıyla, Kuhn'un ayırmaya çalıştığı gibi, test kuramı değil, kuramcıyı sınama işlemidir belirlemesi anlamsızlaşmaktadır. Çünkü, her doğrulama, doğal olarak kuramı da test işlemine tabi tutmaktadır. Nitekim bu konuda Popper da Kuhn'dan farklı olarak ister teoriysen, isterse deneyci olsun bir bilim adamı önermeler veya önerme sistemleri öne sürer ve onları adım adım teste tabi tutar demektedir.³⁹ Hatta ona göre, deneysel bilimlerin alanında bilim adamları varsayımlar ve teori sistemleri inşa ederek onları gözlem ve deneye tabi tutmaktadırlar. Hatta günümüz bilim felsefecilerinden Watkins de Popper'ın güvendiği bir bilim kriteri olan test etmek eylemini, fiilen test edilmiş olmak anlamında değil, daha çok test edilebilir olma, diğer koşulların eşit olduğu durumda, en fazla test edilebilir ve daha iyi test edilebilir olma olarak anlamaktadır. Bu açıkçası bir bilimsel kuram yerine, önceki henüz test karşısında başarısızlığa uğramamış olsa bile, daha fazla test edilebilir bir kuramın getirilmesi⁴⁰ gerektiğini belirtmektedir.

Yerleşik bilim anlayışına aykırı gelen bir diğer belirlemesi de kuram seçimine iliş-

³⁹ Popper, Karl Raimund, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çevirenler: İlknur Aka & İbrahim Turan, YKY, İstanbul 1998, s. 51.

⁴⁰ John Watkins, "Olağan Bilime Hayır", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Editör: Imre Lakatos & Alan Musgrave, Çeviren: Hüsametdin Arslan, İstanbul 1992, s. 36.

kindir. Kuhn'a göre kuram seçimi bilimle ilgisi olmayan bir seçme işlemidir ve bundan dolayı da bilimde özgür düşünme yok demektir. O zaman bir bilim adamı egemen kuramın yerine yeni bir kuramı sadece artan ampirik baskıdan dolayı getirmektedir. Oysa bu belirleme doğru değildir. Çünkü seçim yalnızca ampirik baskı sonucu değil, serbestçe geliştirilmiş yeni bir kuram olduğu için yapılmaktadır. Hatta bir bilimsel bunalım ampirik nedenlerden çok kuramsal nedenlerle ortaya çıkabilir. O zaman bilimde Kuhn'un varsaydığından daha fazla özgür düşünme var demektir.⁴¹

Diğer taraftan bilim tarihinin ana çizgileriyle Kuhn'un öngördüğü yaklaşıma benzer şekilde ilerlediğini belirtmek yerinde olur. Yani tipik bir dönemin, olağan bilim dönemine ve onu izleyen kısa ve heyecan dolu bir olağan dışı bilim dönemine ve tekrar yeni bir olağan bilim dönemine bıraktığı doğrudur.⁴² Ancak olağan bilimin adeta bir cemaat kimliği taşıdığı savı doğru değildir. Çünkü olağan bilim, olağan dışı bilime yol açıyorsa, o zaman bilim toplulukları kapalı cemaatten daha fazla özgür düşünceye sahiptirler ve yeni kuram seçimi de bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Bu ise bilimin dogmatik bir yapısı olduğu görüşünü geçersiz kılmaktadır. Zaten bu sav diğer pek çok bilim felsefecisince kabul edilmemiştir. Örneğin Popper bilimin temelde eleştirel olduğuna inanmakta ve hatta Kuhn'un devrimci bilim aşamasını bu eleştiriye dayanan yönüne bağlamaktadır. Ona göre bilim eleştiriyi kontrol edilen cüretkâr hipotezlerden oluşmaktadır.

Diğer bir önemli nokta da, Kuhn'un ortaya koymuş olduğu paradigma değişimi ya da bilimsel devrim kavramlarıyla Carnap'ın pozitivist yaklaşımı arasında büyük bir benzerliğin bulunmasıdır. Hatta bu iki düşünürün pek çok konuda yakın müttefik olduklarını söylemek bile mümkündür. Kuhn'un olağan bilim tanımlaması Carnap'ın bilimsel dil anlayışıyla bağdaşmaktadır. Aynı şekilde Kuhncu paradigma değişimi olan bilimsel devrim de, Carnapçı anlamda bir bilimsel dilden diğerine geçiş anlamına gelmektedir.⁴³ Bu da Kuhn'un aslında yukarıda da vurgulandığı üzere bilimsel topluluğun ya da etkinliğin gerçek ruhunu tanımaya dayanmayan bir zeminde ve bütünüyle dilsel bir bağlamda yaptığı değerlendirme olarak karşımıza çıkmakta ve Kuhn'un mantıkçı pozitivist anlayışı öldürdüğü savını geçersiz kılmaktadır. Çünkü, Carnap'ın devrimci bilimsel değişim görüşleri Kuhn'un ayrıntılandığı görüşlere oldukça benzerlik taşımaktadır. Bu da mantıkçı amprist görüşün Kuhn tarafından çürütüldüğü yaygın inancını büyük ölçüde anlamsızlaştırmakta ve daha çok konunun ayrıntısında gizlenmiş olan anlam kaymalarının dikkate alınmadığını göstermektedir. Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı çalışmasının yayımlandığı andan itibaren büyük bir tartışma ortamı yaratmış olduğu ve pek çok bilim ve düşün adamı tarafından sık sık bu kitabın yayımlanmasının 20. yüzyıl bilim felsefesinde büyük bir dönüm noktası olarak tanımlandığı ve bilim topluluklarının bu büyük

⁴¹ Watkins, a. g. m., s. 38.

⁴² Watkins, a. g. m., s. 38.

⁴³ Teo Grunberg & Gürol İrzık, "Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?", *British Journal for Philosophy of Science*, 46, 1995, s. 285-286.

başarı karşısında epeyce sarsıldığı bir gerçektir. Ancak, Kuhn'un düşüncelerini "yeni bilim felsefesi" ve "mantıkçı ampirizmin ölümü" olarak görmek, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda içkin bir biçimde ve özellikle de dilsel bir bağlamda betimlenmiş anlatımlar göz önüne alındığında, bu belirlemelerin henüz tam anlamıyla somutlaşmadığı açıığa çıkmaktadır. Bu nedenle her şeyden önce şunu vurgulamakta yarar vardır: Kuhn'un görüşlerini yanıtlamaya çalışırken, 1960'lı ve 1970'li yıllardaki bilim felsefesi, kuramın mantıksal yapısı, doğrulama ve açıklama kavramlarıyla daha az ilgilenir hale gelmiş, aktüel bilimsel usavurma ve bilimsel değişimin tarihsel yapısıyla daha fazla ilgilenmeye başlamıştır.⁴⁴

Bu bağlamda Kuhn'un görüşlerini değerlendirdiğimizde, yaygın etkisine ve olağanüstü düşünsel örgüsüne karşın, aslında onun yaklaşımının radikalliğinin gerçek olmaktan daha çok, görünürde⁴⁵ olduğu açıığa çıkmaktadır.

Diğer taraftan, Kuhn'un belirlediği olağan bilim, devrim, olağan bilim şeklindeki dönemlemeleri astronomiye uygun düşmektedir, ancak örneğin biyoloji ya da optiğe denk düşmemektedir. Bilim tarihi her bilimsel alanda, dominant tek kurama dayanarak ilerleyen bir dominant kuramlar zincirinden ibaret olduğu savını desteklememektedir. Optikte birden fazla kurama dayalı bir ilerleme söz konusu olmaktadır. Bu anlamda Kuhn ya da diğer bilim felsefecileri bilime ilişkin temel öneme sahip problemleri dile getirmişlerdir. Bilimin doğasıyla ilgili derin kavrayışlarda bulunmuşlardır. Ancak hiçbirinin bilimin ya da bilimsel serüvenin özünü tam olarak yansıtacak kanıtlara sahip olmadıkları böylece açıığa çıkmaktadır.

Burada çok temel bir sorunla karşı karşıya kalındığı açıktır. Çünkü durum böyleyse, o zaman "bilimi nasıl anlayabiliriz?" sorusuna yanıt bulmak gerekmektedir. Bunun için bir yol, bir bilim dalında ortaya çıkan tarihsel gelişimi izlemek olabilir. Tarihsel verilere dayanarak bir kuramın doğası hakkında bilgi sahibi olunabilir. Ancak burada da tarihsel veriler içerisinde, örneğin Faraday'ın gerçekten ne tür bir düşünceye dayanarak kuramını ortaya koyduğunu, doğrudan doğruya Faraday'ın bildirdiği bir belgeye dayanmamak her zaman olanaklı olmamaktadır.

İkinci bir yol da sosyolojik yaklaşımdır. Yani bilim topluluklarının gerçek yapısının ne olduğunu anlamaya çalışılmasıdır. Oysa ne Kuhn ne de diğer bilim felsefecileri bu bilgiye sahip değillerdir. Bugün de sahip değiliz. Örneğin bilim adamlarının ne kadarı son belirlemede bilimin ne olduğuyla gerçekten ilgilenmektedirler. Bu durumda Kuhn'un bilim adamlarının ne yaptıklarına ilişkin savları, onların bilimi bu şekilde icra ettiklerinin kesin kanıtı yokken ileri sürülmüştür.

Kuhn'un bu anlayışı her şeyden önce ve çoğunlukla bilim adamının toplumsal psikolojisine ve doğal sosyolojisine dayandırılmış genellemelerden oluşmaktadır. Elbette

⁴⁴ George A. Reisch, "Did Kuhn Logical Empiricism?", *Philosophy of Science*, 58, 1991, s. 264.

⁴⁵ Ziyauddin Serdar, *Thomas Kuhn ve Bilim Savaşları*, Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul 2001, s. 75.

ki, bilim adamı da sosyal psikolojik bir varlıktır ve bu boyutuyla bilimsel işlem sürecine katılmaktadır. Ancak, bunu bilgide bir "mutlak" olamasa bile, sıradan bir "göreliliğin" kanıtı olarak kullanmak, sanırım tam anlamıyla bir bilimsellik ölçütünden uzaklaşmaya neden olmaktadır. Oysa bugün artık çok daha iyi bilinmektedir ki, bilim adamının olsun, bilimsel etkinliğin doğasının olsun, taşıması olanak dahilinde bulunan "bilim dışı" tutumların, keyfiliğin ve göreliliğin önüne geçebilecek donanımlar da geliştirilmiştir.

Modern çağ ile birlikte başlayan bilimsel çalışma anlayışı, bilimi sistemli ve tutarlı bir uğraş olarak anlamaktadır. Bu anlayışın dayandırıldığı temel ilkelerden birisi, bilim adamının diğer entelektüel uğraş mensuplarından daha fazla kişisel sorumlulukla karşı karşıya bırakmayı öngörmektedir. Bilim adamı düşüncesini ya da Kuhn'un deyişiyle "inancını" özgürce ileri sürecek, ancak aynı zamanda o düşüncenin "tartışmazlık statüsü" elde edebilmesi için gerekli olan, kanıtlamayı da yine kendisi üstlenecektir. Bu ise bilimde, herhangi bir diğer disiplinde bulunmayacak ölçüde bir "bana göreliliğin" açıkça reddedilmesidir.

Bu davranışın diğer bir sonucu da, bilimsel ürünlerin doğruluk değeri olan olasılık kavramının, ilk başta yarattığı kesinlikten uzaklaşma izlenimidir. Aslında bilimde söz konusu olan olasılık, bilimin gerçek doğasına en uygun anlatım biçimidir. Çünkü "doğru" ya da "yanlış" bilim önermelerinin doğruluk değeri olamayacak kadar sıradan kavramlardır. Bilim önermeleri, diğer pek çok şeyin yanında, geleceği de öngörmek durumunda olduklarından, daima bir "olabilirlik sınır kavramı" içerisinde formüle edilmek durumundadırlar. Bu "olabilirlik sınır kavramı"nın gerçekleşme oranı yükseldikçe "doğruya" azaldıkça da "yanlış" yaklaşıldığı söylenebilir, ancak bu durum o önermenin bilimselliğine zarar vermez.

Benzer şekilde bilim adamına, uğraştığı alana ilişkin kesinlik değeri yüksek bilimsel önermeler elde edebilme olanağı sağlayan matematik ve deney gibi araçların bulunduğunu da söylemek yerinde olacaktır. Daima düşüncenin, dilin doğasından kaynaklanan "kaypak" niteliğinin yaratacağı aldanmalardan kaçınmak veya Francis Bacon'un dediği gibi, Çarşı Pazar İdolları'nın bilginin doğasını karartmasını önlemek için, niteliksel anlatımdan, niceliksel anlatıma geçmesini sağlamak, bu bakımdan büyük önem taşımaktadır. Yine Modern dönemden bu yana bilim adamları bu aracı çok başarılı bir biçimde kullanmaktadırlar ve kullanmaya da devam edeceklerdir. Aynı şey, bilimin ussal yönünü ampirik öge ile desteklemek anlamına gelen, deneysel yöntem için de söz konusudur.

KAYNAKÇA

- Grunberg, Teo & Irzik, Gürol, "Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?", *British Journal for Philosophy of Science*, 46, 1995.
- Kuhn, Thomas, S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970.
- Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul 1982.
- Popper, Karl Raimund, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çevirenler: İlknur Aka & İbrahim Turan, YKY, İstanbul 1998.
- Reisch, George A., "Did Kuhn Logical Empiricism?", *Philosophy of Science*, 58, 1991.
- Serdar, Ziyauddin, *Thomas Kuhn ve Bilim Savaşları*, Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul 2001.
- Watkins, John, "Olağan Bilime Hayır", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle ilgili Teorilerin Eleştirisi*, Editör: Imre Lakatos & Alan Musgrave, Çeviren: Hüsamettin Arslan, İstanbul 1992.

Abstract

On Thomas Kuhn and The Structure of Scientific Revolutions

My aim in this article is to interpret the book written on history and philosophy of science, *The Structure of Scientific Revolutions*, by the renown philosopher Thomas Samuel Kuhn. In his well known book, *The Structure of Scientific Revolutions*, he argued that scientific research and thought are defined by "paradigms" or conceptual world-views, that consist of formal theories, classic experiments, and trusted methods. Scientists typically accept a prevailing paradigm and try to extend its scope by refining theories, explaining puzzling data, and establishing more precise measures of standards and phenomena. Eventually, however, their efforts may generate insoluble theoretical problems or experimental anomalies that expose a paradigm's inadequacies or contradict it altogether. This accumulation of difficulties triggers a crisis that can only be resolved by an intellectual revolution that replaces an old paradigm with a new one.

I discussed the topics of "paradigms", "conceptual world-views" and "scientific progress" in parallel with Kuhn's thoughts. According to my comment, his project of the scientific progress is remarkable because of which it based on the data obtaining in history of science.

LEIBNİZ VE KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI

Doç. Dr. Veli URHAN*

Kötülük probleminin teistik sistemler için olduğu kadar ateistik sistemler için de hayati önem taşıdığına kuşku yoktur. Tanrı hakkındaki düşünceleri bakımından teizmin içinde yer aldığı çok açık olan xvii. yüzyıl Alman düşünürü Leibniz'in, kendisinden önce Tanrı'nın varlığı ve O'nun evrenle ilişkisi üzerinde düşünmüş bulunan pek çok filozofun da çözümlenmeye çalıştıkları gibi, *kötülüğün kaynağı ve mahiyetine* ilişkin probleme, özellikle *Théodicée* adlı eserinde geniş bir yer verdiği görülür. Önceki filozofların değişik biçimlerde, fakat aynı anlamı ifade edecek şekilde sordukları konuyla ilgili soruyu Leibniz *Théodicée*'de şöyle sorar¹:

Tanrı varsa kötülük nereden geliyor? Tanrı yoksa iyilik nereden geliyor? Eskiler kötülüğün kaynağını, Tanrı'dan bağımsız ve yaratılmamış olduğuna inandıkları madde-
de görüyorlardı; fakat her varlığın Tanrı'dan geldiğine inanan bizler kötülüğün kaynağını nerede bulacağız?

Leibniz'in bu soruyu sorarken iki gerçeği göz önünde bulundurduğu çok açıktır. Birincisi, hep iyi olana yöneldiğine inanılan Tanrı²; ikincisi de, hem iyiliğin hem de kötülüğün kendisinde meydana geldiğine tanık olunan şu evrendir. Bu evrende birer gerçeklik olarak bulunan her şeyin, gerçeklik haline geçmezden önce ezeli hakikatler bölgesi denilen İlahî müdrikede imkân halinde bulunduğu Leibniz tarafından öne sürülür³. Demek ki, Tanrı'nın bu evreni ve bu evrendeki tüm varlıkları -ister iyi isterse kötü olsun- yaratırken kendi müdrikesine başvurduğu ve orada her birisi imkan halinden başka bir halde bulunmayan *ezeli hakikatleri* imkandan fiile geçirdiği doğrudur. Böyle olunca, kötülüğün kaynağının da, yaratılmış olanın ideal mahiyeti Tanrı'nın müdrikesinde İlahi iradeden bağımsız olarak bulunan *ezeli hakikatler bölgesinde* içerilmiş olduğundan, bu bölgede aranması gerekir⁴. Halbuki Leibniz'in yaşadığı xvii. yüzyıldan zamansal olarak geriye doğru gidildiğinde, Batı felsefesinin sınırları içinde yer alan bazı filozofların, kö-

* Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi.

¹ Leibniz, *Essais de Théodicée*, Garnier-Flammarion, Paris 1969, s.116, p.20. (ET)

² Leibniz, ET, s.255-256, p.230; krş: M.E.Boutroux, *La philosophie Allemande au XVII. siècle*, J.Vrin, Paris 1948, s.158-9. (LPA. XVII.)

³ Leibniz, *La monadologie* publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par E.Boutroux, Librairie Delagravé, Paris 1930, p.163-4.

⁴ Leibniz, ET, s.116, p.20.

tülüğün kaynağı konusunda farklı anlayışa sahip oldukları görülür. Mesela, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlayan ve kötülükten Tanrı'yı değil de kötü ruhları sorumlu tutan Platon, daha sonraki bir çok platoncu düşünürün aksine, kötülüğün kaynağını maddede görmezken, Hellenistik dönemde yeni platonculuğun kurucusu olan Plotinus maddenin her türlü kötülüğün kaynağında yer aldığı fikrinde ısrar eder⁵. Çünkü ona göre, varlık hipostazlarının ilki olan "Bir" kendisinin altındaki bütün varlık basamaklarının, her seviyedeki güzelliklerin ve bütün iyilik derecelerinin kaynağında yer alan mutlak varlık, mutlak güzellik ve mutlak iyiliktir. Plotinus'un "Bir"i çevresindekileri hem aydınlatan, hem ısıtan, hem de onlara hayat veren tükenmek bilmez bir kaynak konumunda bulunan Güneş'e benzetilebilir. Tıpkı çevresine yaydığı ışınları Güneş'ten uzaklaştıkça sıcaklıklarını, parlaklıklarını ve canlılık verici özelliklerini yitirdikleri gibi, her şeyin merkezinde yer alan "Bir"den uzaklaştıkça giderek varlık yerini yokluğa, güzellik yerini çirkinliğe, iyilik yerini kötülüğe bırakır. Varlığın yerini bütünüyle hiçliğe, güzelliğin yerini bütünüyle çirkinliğe, iyiliğin yerini bütünüyle kötülüğe bıraktığı son noktanın adı *maddedir*. Bu bakımdan madde kötülüğün kaynağında yer alır. Farabi'nin de kötülüğün kaynağında önemli ölçüde maddenin yer aldığını düşündüğü söylenebilir. Şehrestani'ye göre, Tanrı tarafından ortaya konulmuş bulunan mevcut nizamda Tanrı'nın adaleti kozmik düzeyde tecelli ettiğinden, orada adaletsizlik bulunmaz⁶. Farabi'ye göre, fizik dünyanın varlıklarının tabii afetler gibi bir takım kötülüklerle karşı karşıya kalmaları maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtmak güce sahip olmamasından kaynaklanır⁷.

Oysa Leibniz açısından bakıldığında, madde ezeli olmadığından, kötülüğün kaynağında da yer alamaz, çünkü ona göre bu kaynağın ezeli olması gerekir. Ezeli olan da yalnızca Tanrı'nın müdrikesidir; "ve orada sadece iyiliğin ilk formu değil, kötülüğün kaynağı da bulunur: şeylerin kaynağını araştırmak söz konusu olduğunda, maddenin yerine konulması gereken ezeli hakikatler bölgesidir"⁸. Tanrı'nın müdrikesinde imkan halinde bulunan sonsuz sayıdaki evrenlerin her birisi, hatta en iyisi bile, belirli ölçüde kötülüğü içinde bulundurur. "Müdrice, kendisi kötülemeden, kötülüğün prensibini oluşturduğu gibi kötülüğe imkân verebilecek olan sebebi de içerir, fakat irade sadece iyiliğe yönelir. Kudret ise müdrikenin gösterdiği, iradenin de istediği doğrultuda hareket eder"⁹. Leibniz'e göre, İlahi irade İlahi müdrikede imkan halinde bulunan sonsuz sayıdaki evrenlerin içinden en iyisini seçip yaratmıştır. O bakımdan bizim bugün üzerinde yaşadığımız şu evren bu haliyle Tanrı tarafından seçilip yaratılmış en iyi evrendir. Buna Leibniz'in

⁵ *The Enneads*, 3 ed., London, 1962, s.71 vd. (M.Aydın, *Din Felsefesi (DF)*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s.154'den naklen).

⁶ *El-Milel ve'n-Nihal*, Leibzig, 1423, s.45, 65 (M.Aydın, *DF*, s.154'den naklen).

⁷ Farabi, *Et-Ta'likat*, Haydarabat, 1346, s.9 (M.Aydın, *DF*, s.154'den naklen).

⁸ Leibniz, *ET*, s.116, p.20.

⁹ Leibniz, *ET*, s.200, p.149.

optimizmi denir. Onun bu konuda Gazali'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir, çünkü aynı optimist anlayışın Gazali'nin *İhya'sında* da yer aldığı görülüyor¹⁰. Gazali Tanrı'nın ilim, irade, kudret v.s. sıfatlarına dayanarak bu evrenin mümkün evrenler arasında en iyisi, en güzeli ve en mükemmeli olduğunu söyler¹¹.

Leibniz'e göre Tanrı mümkün varlıkları aslı bir yetkinsizlik içinde yaratmış¹², yetkinliği onlara tabiatlarının kaldıracabileceği nisbette vermiştir¹³. İyilik bir yetkinliktir. Kötülük bir iyilik eksikliği olarak düşünülürse, baştan yetkinsizlik içinde yaratılmış olan mümkün varlıkların kötülüğü de kendilerinde bulunduruyor olmaları tabii karşılanmalıdır. Bu konuda Farabi'den farklı düşünmeyen İbn Sina'ya göre de genelde iyiliğin egemen olduğu bu evrende kötülük gül ağacındaki diken gibidir¹⁴. İkbal'e göre de, iyi ile kötü birbirinin zıddı olmakla birlikte, aynı bütünü birer parçası olarak bütünü içinde bulunurlar¹⁵. Mümkün varlığın mümkün, yani yaratılmış olması için eksik ya da yetkin olmaması gerekir. Tam ve yetkin olduğu takdirde o eksik yani yaratılmış olmayacak; dolayısıyla ezeli, yani bir bakıma Tanrı olacaktır. Bu, mantıksal olarak imkansızdır. Yukarıda Leibniz'in kötülüğün kaynağının ezeli hakikatler bölgesinde bulunması gerektiği fikrinde olduğunu söylemiştik. Bu fikir, kötülüğün Tanrı'nın bilgisinin dışında kalamayacağı anlamında anlaşılmalıdır. Tanrı ilmiyle iradesini harekete geçireceğine, iradesiyle hep iyiliği isteyeceğine ve kudretiyle de iradesi doğrultusunda yaratacağına göre, O'nun sürekli iyiliği yaratması gerekmez mi?¹⁶ Leibniz'in *Théodicée*'de söz konusu ettiği, M.Bayle'ın ve Prudence'ın itirazları da hep bu konu üzerinde yoğunlaşır¹⁷.

Leibniz'e göre kötülüğün kaynağının Tanrı'nın müdrikesinde bulunması demek, gerçekte, Tanrı'nın kendisinin kötülüğün kaynağı (sebebi değil) olması demektir. Hikmetinin zorunlu sebepleriyle hareket eden Tanrı, şu anda nasıl ise daha önce idelerde - yani ilahi müdrikedede - de öyle olan insanın olduğu gibi varlığa gelmesini sağlar¹⁸. Yani Tanrı'nın iyiliğe dost kötülüğe düşman olması, kötülüğün İlahi kudretin dışında kalması anlamına gelmez. Tanrı mümkün olan en iyiyi varetmekle yükümlü bulunduğundan ve bunun için gerekli bütün bilgi ve güce sahip olduğundan O'nda kusur, suç ve günahın bulunması imkânsızdır; ve Tanrı günaha izin verdiği zaman bu bir hikmet ve erdemdir¹⁹. Çünkü, kötülük mümkün olan en iyinin tasarımıyla ilişkili olduğu için Tanrı ona izin verir²⁰.

¹⁰ Bkz. Gazali, *İhya Ulûmi'd-Din*, IV, Kahire 1968, s.321.

¹¹ M.Aydın, *DF*, s.155.

¹² Leibniz, *ET*, s.116, p.20; s.204, p.156.

¹³ Leibniz, *ET*, s.314, p.335.

¹⁴ M.Aydın, *DF*, s.155.

¹⁵ M.İqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (Trad.Eva Meyerovitch), Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1955, s.95.

¹⁶ Bu problemin çözülmü ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: M.Aydın, *DF*, s.123-4 ve169.

¹⁷ Leibniz, *ET*, s.201, p.151.

¹⁸ Aynı yer.

¹⁹ Leibniz, *ET*, s.119, p.26.

²⁰ Leibniz, *ET*, s.169, p.117.

Leibniz şeytanı ahlâksal bir kötülük olan günahın sebebi olarak kabul etmekle birlikte, günahın kaynağının yaratıkların aslı yetkinsizliğine dayandığını da söyler²¹. Demek ki ona göre, Tanrı'nın müdrikesi kötülüğün kaynağı, yaratıkların aslı yetkinsizliği (yani metafizik kötülük) de günahın kaynağı olmaktadır. İnsanın günah işlemesi, onun tam olarak yetkin olmamasının, iyilik bakımından eksik yaratılmış olmasının, yani kötülüğe yatkın bulunmasının bir sonucudur. Tanrı iradesini hep iyiye yöneltmesine, kötülüğü hiç istememesine rağmen, iyiliği de kötülüğü de bir bakıma yaratmak zorundadır. Bu zorunluluk Leibniz'in sisteminin de bir gereğidir; çünkü iyiliğin iyilik olarak belirlenlik kazanabilmesi ve bilinebilmesi için kötülüğün var olması (tersi için de aynı şey söz konusudur) gerekir. Kötülükle iyilik birbirinin sınırında bulunur, biri olmadan ötekisi düşünülemez.

Théodicée'nin bir çok yerinde Tanrı'nın hep en iyiyi tercih ettiği ifade ediliyor²². Eğer kötülük olmazsa Tanrı bu en iyinin sınırlarını neye göre tespit edecek ve onu nasıl seçecektir? Bu açıdan bakıldığında, iyilikle kötülüğün birlikte yaratılmasının kaçınılmazlığı ortaya çıkar. Kaldı ki, Leibniz kötülüğün Tanrı'nın seçtiği en iyinin içinde bile bulunduğunu ifade eder²³. Leibniz evrendeki her biri ayrı bir kötülük olan bütün kusur ve eksiklikleri, bizim için bir ışık kaynağı olan Güneş'in üzerindeki lekelerle benzetir ve onların evrendeki iyiliği azaltacak yerde tam tersine daha büyük iyiliklere yol açmak suretiyle iyiliğin miktarını arttırdıklarını söyler²⁴. Hiç günah işlenmeyen ve hiçbir kötülüğü içermeyen mümkün evrenler de düşünülebilir. Fakat Leibniz'e göre bu evrenler iyilik bakımından bizimkinden çok daha aşağıda olacaklardır. Tanrı bu evreni olduğu gibi seçmiştir. Bu evrende de genellikle bir kötülük bir iyiliğe sebep olmaktadır. Böylece, o iyilik bu kötülük olmadan meydana gelmez. Tıpkı iki sıvı maddeden bazan katı bir cismin, ya da iki soğuk ve karanlık cisimden büyük bir ateşin meydana gelmesi gibi iki kötülükten de bir büyük iyilik meydana gelir²⁵.

Leibniz *Théodicée*'de kötülüğü üçe ayırır²⁶: a) *Metafizik kötülük*: evrendeki sonlu varlıkların eksik oluşları ya da yetkin olmayışlarıdır. b) *Ahlâksal kötülük*: eksik olan sonlu varlıkların, eksik olmalarının sonucu olarak, günah işlemeleridir. c) *Fiziksel kötülük*: fiziksel olarak duyulan acı ve ızdıraplardır. Fiziksel kötülükler temelde ahlâksal kötülükten kaynaklandığı²⁷ gibi, bu ikisi de metafizik kötülüklerin sonucu olarak meydana gelir. Metafizik kötülük zorunludur. Bunun anlamı şudur: Tanrı'nın, her biri ezeli bir imkân halinde ilahi müdrikeye bulunan sonsuz sayıdaki evrenlerden en iyisini seçip -ki

²¹ Leibniz, *ET*, s.204, p.156.

²² Leibniz, *ET*, s.165-218, p.110,116, 117,122,130,131,132,201, 218.

²³ Leibniz, *ET*, s.315, p.336.

²⁴ Leibniz, *ET*, s.200, p.149.

²⁵ Leibniz, *ET*, s.57, p.10; krş: Boutroux, *LPA. XVII.*, s.163.

²⁶ Leibniz, *ET*, s.116, p.21.

²⁷ Leibniz, *ET*, s.119, p.26; Ahlâksal kötülüğün fiziksel kötülüğün kaynağı olarak kabul edilemeyeceği hakkında bkz: M.Aydın, *DF*, s.123.

O'na bu en iyi olanı seçtiren kendi iyiliğidir- onu şu evren olarak yaratması sebebiyle, kötülüğü sonlu varlıklar için kesinlikle istememesine rağmen, metafizik kötülük bu evrendeki sonlu varlıklar için bir bakıma ontolojik bir zorunluluk olur. Çünkü metafizik kötülük sonlu varlığın yetkinsizlik durumunun adıdır.

Sonlu olan varlığın ya da yaratılmış olan evrenin yetkin olması imkânsızdır. Yaratılmış olmak yetkinsiz, yani eksik olmayı gerektirir. Böyle olunca, *yaratık olmak* ile *yetkin olmak*ın aynı zamanda bir arada bulunması mantıksal olarak mümkün değildir. Dolayısıyla yaratılmış olan her sonlu varlık eksik olmak zorundadır. Bu hal ise sonlu varlık için metafizik kötülüktür. Diğer iki kötülük de birer sonlu olan mümkün varlıklardaki metafizik kötülükten, yani onların yetkinsizliklerinden kaynaklanır. Mesela, insanın -eğer izin verilirse- bir an için tam anlamıyla yetkin bir varlık olduğunu kabul edelim, o zaman onun günah işleyen bir varlık olduğunu düşünmek akla aykırıdır. En yetkin varlık olan Tanrının günah işlemesi yetkinliğinden dolayı imkansızdır. Bu yetkinlik ve günahsızlık Tanrı olmanın bir gereğidir. Öyleyse, insanı bir Tanrı olarak düşünemeyeceğimize göre, onun ahlâksal bir kötülük içinde bulunması (tabii ki ahlâksal iyiliğin yanısıra), yani günah işlemesi mümkündür, ama zorunlu değildir. Demek ki, ahlâksal bir amaçla Tanrı evrende hem iyiliğe hem de kötülüğe yer vermiştir. Fakat insanın iyilik yanının kötülük yanına hep ağır bastığı da bir gerçektir. Bu gerçek evrenin tümü için de aynı şekilde söz konusudur. Aksi halde onun yaşanılabilir olan şu mevcut düzenini devam ettirmesi mümkün olmazdı.

Abstract

It has no any doubt that problem of devil is of great importance for atheistic thought systems as well as theistic ones. Leibniz seriously treats and gives a large room to the problem focused on the source and nature of evil in his famous work called "*Théodicée*" as just many philosophers reasoned upon the existence of God and his relationship with the universe did try to find a solution before him. To Leibniz, the source of evil takes place in the understanding of God. Leibniz, having the idea of that God always prefer the best in his doings, asks how and with what God establishes the borders of the good if evil doesn't exist; and thus achieves these conclusion: it is inevitable to create goodness and evil together.

İNSAN DOĞASI ÜZERİNE*

Yrd. Doç. Dr. Halilrahman AÇAR**

İnsan doğasını kavrama girişiminin; *gerçekçi ve bütüncü* bir bakış açısı içinde ele alınması durumunda konuyu büyük oranda aydınlayacağı inancındayım. Geçmişte insan doğasını belirlemeye yönelik çabaların *sınırlamacı ve indirgemeci* bir çerçevede yürütülmesinden dolayı karşımızda *bütüncül* bir varlık olarak duran insanı bize sunmayı başaramadıkları görüyoruz. Kanaatimce bu konudaki yaklaşımların yol açtığı sıkıntılar, büyük ölçüde düşünce tarihinde yer alan klasik ve modern ana kamplara bağlılıktan kaynaklanmaktadır.

Bildirimde, *insan doğası* üzerine söylemlerde yer alan *tutarsızlıklara* düşmeksizin, bir çıkış yolunun belirtilerini sunarak, konuya *farklı bir bakış açısı* getirmeye çalışacağım. Öncelikle burada *insan doğasının nasıllığı* sorununun, insan varlığının *nasıl oluştuğu, oluşturulduğu* sorunuyla sıkı sıkıya bir ilgisi olduğuna vurgu yapmalıyım. *İlk meydana geliş olgusunu* açıklama güçlüğüünün *gizem* içermesi ve bugün için bunun bir *net* çözüme kavuşturulamaması durumunda bile, *varlığımızın* uygun bir görüş çerçevesinde değerlendirilmesi yolunun benimsenmesi halinde, bu yeni açılımla en azından düşüncedeki *içsel tutarsızlıkların* giderilebileceğini mümkün görmekteyim.

İnsan görünüşte bir *tür*¹dür ve bu türün, *donanımı mükemmel* diye adlandırılacak bir üyesi olduğu söylenebilir. İnsanın da kaçınılmaz olarak *türünün hususiyetlerini* taşıdığı varsayılır, çünkü bir bireyin hangi türe ait olduğunun ifade edilmesi, bu türün fertlerinin nasıl bir davranış sergileyeceği konusunda bize birtakım bilgiler verebilir. Buradan hareketle söyleyeceklerimi *savlar* halinde sunmak istiyorum. *İlk sav* olarak; **insan doğasının tür özelliğine dayandığı** ileri sürülebilir. Yani *varlığı*, büyük ölçüde onun belirli bir türün üyesi olmasının özelliklerini taşır. *İkinci sav* olarak; yeryüzündeki **tek gerçeğin insan varlığı olmaması**, dolayısıyla **insanın; varlık dünyası içinde değer-**

*Türk Felsefe Derneği'nce 2000 yılında Ankara'da *İnsan Felsefesi* konulu sempozyuma sunulan bildiri

** YYÜ Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde Felsefe Yardımcı Doçenti

¹ Türlerin *doğal* bir tür olarak kabulüne veya reddine ilişkin *tür* kavramı etrafında yürütülen tartışmalara burada girmek niyetinde değilim. Yaklaşımların **ontolojik ve epistemolojik** sonuçları söz konusu. Ancak her tür için bir *tür* tanımının bulunması, belli tür ve kalıpların olduğu anlamına gelir. Bu konuda tabii grupların kabulü makuldür. Bunlara dahil olan herhangi birisinin ortak bir atadan geldiği varsayılır. Biyolojik tür tanımına göre, türü teşkil eden fertler; bir nesil verme topluluğudur. Bunun dışında yaygın olarak *tipolojik* ve *adci* tür tanımlarından bahsedilmektedir.

İlendirilmesinin sağlıklı bir tutum oluşturabileceği kanaatidir. Bu sav başkalarının varlığının *mana* yüklü olması kadar, insan varlığının da bu *alemd*e bir *anlam* bulunduğunu gösterecektir. Bu iki savdan sonra, insan türünün *kökeninin ne olduğu* sorusunun, *insan doğasma*, *esasma* inmeyi ve *somut olguya* dönmemizi gerektireceğini düşünüyorum.

Varlığın oluşumunda *canlı öncesi* ve *sonrası* ayırımı gözetildiğinde, şu anki insan neslinin her bireysel oluşumunu bir insan *çifine* (anne-baba) veya *çiftlerine* götürmek en mantıklı yol olarak gözükmekte. Hayatın, varlık alanında birden belirmediği bilindiğine göre, üçüncü sav olarak; **hayatı**, bir *maddenin* veya *ruhun yansması* olarak almak yerine, **tezahür eden varlığı**; **varlığının esası**, **içinin ve dışının bütünselliği şeklinde değerlendirmek gerekir**. Çünkü hayat; *madde* karmaşıklaşmasıyla veya *pek çok ögenin* dahil edildiği *bireşimsel* yapısıyla ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu noktada insanın *temel* bir *doğasın* olup olmadığı sorulabilir. Doğası kabul edildiği taktirde, **neden oluştuğunun** açıklanmasına gereksinim duyulur. Yani mevcut anlayışların dışında, varlığı; *zamanlılığı* ve *mekansallığıyla* birlikte *kuşatan* ve *kapsayan* olarak insanın **esası ne olabilir** sorusunun konu bağlamında cevaplandırılması, bir çözüme kavuşturulması kaçınılmazdır.

İnsanın *var olmadan oluşunun* olamayacağı ve bu varlığının ayrıca canlı, devingen bir *oluşum* içinde olduğu bilinmektedir. Yani **insanın** her zaman **insan** diye değerlendirilmesine yol açan, gerçekliği saptanmış yönüyle, *oluş ve imkan* bakımından **sürekli değişen** bir varoluş yönü dikkate alındığında, *değişen* yönünün gerçekliği kabul gören **asıl varlığına** bağımlı olduğu görülür. Ele aldığımız sorunun çözümü için burada öncekileri tamamlayıcı ve bizi sonuca götürücü birkaç sav daha ileri sürmenin gerekliliği belirlemektedir.

Dördüncü sav olarak; **insanın özü veya temeli** önceden farz edilerek varsayılan veya kurgulanan önsel bir şey değil de, *önümüzde* duran bir **gerçeklik** olarak ele alınabilir.

Beşinci sav olarak; **ancak insanın, bu yaklaşım çerçevesi içinde içi -dışıyla canlı bir bütün olarak somut fizikselliğinin** ötesinde bir **gerçekliği** temsil ettiğini kavramamız gerektiğidir.

İnsanın; için ve dışın somut varlık bütünü olarak görülmesi, onun sadece *empirik* bir sorun olarak incelemeye veya *fiziksel bir nesneye* indirgeyerek ele almaya çalışan yaklaşımlardan farklı değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koyar. Bundan sonra söyleneceklerle bu *ayırt edici* husus belki daha iyi anlaşılabilir.

İmdi, insan varlığını kendi varlığında sunan öyle bir şey bulmalıyız ki, bu sadece insan varlığını betimleyen bir *kavram* olmanın ötesinde, *olgusal* olarak varlığın *kendisini*, *aynısını* bize ifade etmekle kalmayıp, farklı zamanlardaki insanı, varlığını ve *insanın birlikteliğini* bir **gerçek** olarak *temsil* edebilsin. Bu bulgularan şey; önümüzdeki gerçekliği takdimde insandaki aynılığı, *değişmezi* anlatmakla birlikte onun *değişebilirliğini* de

açık olarak taşıyabilsin. İnsanın *ontolojik* yapısının *saf*, katkısız değerlendirilemeyişi ve değerlendirmelerin kaçınılmaz olarak *değer* bağımlı oluşu, bu konuda beni cesaretlendirmektedir. *Altıncı sav* olarak; *insan varlığının ne olduğu* sorusuna kendi kültür evrenimden yola çıkarak, *bir şeyin aynısı, kendisi, özü, zatı* anlamına gelen, kendisiyle insan olunanın canlı ve gerçek mahiyeti kastedilen, *niteliğini niceliğiyle birlikte tezahür ettiren, varlığın tam hakikatini göstermekte olanın, nafs** olduğunu ileri sürüyorum. İnsanda aranan bu *asal şeyi*; iddia edile geldiği gibi, *ruh* ve *madde* değil, *nafs* teşkil etmektedir. Bu, tasavvuf kültüründe, insanı tutkulara yönelten, temel niteliği kötülüğe yönelmişlik olarak görülen, bu sebeple *ıslah* edilmesi gereken bir iç eğilim şeklinde tanımlanan *nefs* değildir. Aynı zamanda *canlılık nafsın* bir özelliğini, yönünü göstermesi ve *nafs* kavramının bir dizi kavrama *şemsiye kavram* görevi üstlenmesi dolayısıyla *canlı* olarak Türkçe'ye çevrilmesi de bu bağlamda yetersiz kalmakta, yanlış çağrışımlara neden olmaktadır. Sözümlü ettiğim *nafs*; insanı insan yapan, fiili halimizi sergileyen, zaman içinde *potansiyelini bireysel kişiliğe* kadar belirginleştiren, *gizemini* de içinde barındıran bir hususiyete sahiptir. İnsan *doğasını* teşkil ettiğini ileri sürdüğüm *nafs*, hayatı boyunca *kendinde olmadan tercihler* yapabilmesine kadar varlığının zamansallığıyla eş bir şekilde gelişir.

Anne rahmine düştüğü andan itibaren herkes bir *nafstir*. O, varlık bakımından özgündür. İnsanın varoluşu, *dölüt nafs* halinden *görüngü* alanına oluşumunu tamamlamak, geliştirmek ve serpmek için çıkış süreci ile devam eder. *Nafsın belirmesi, yetkinleşmeye doğru insanın* belirmesidir. Bundan sonra *nafsın* hayatını; geleceğini kendinde içermek, yapısını bozmadan geliştirmek, fiziksel olarak algılanabilir hale gelebilmek, nihayetinde *birey* olmak oluşturur. *Nafs* hayattaki değişik tezahürlerine rağmen başlangıcından itibaren ne maddeden ayrı *soyut* bir şey, ne de *somuttan* ibaret bir *cisimdir*. *Biçimin* insan varlığını tek başına ifade edemeyeceği, yaklaşımımızda yeterince açık olduğundan *nafsın fiziksel görünümüyle özdeşleştirilmesinin* ortaya çıkaracağı *varlıksal* sakıncalar az çok tahmin edilebilir.

İnsanın *iç, dış, bütün ve tüm* varlığını gösterdiğine inandığımız *nafse*; insan varlığının *değişmezi* gibi bakarsak, onun *özünü, temelini teşkil* ettiğini görürüz. Fakat bu, *nafsın değişik hallerinin* göz ardı edilmesi anlamına gelmez. *Nafs* kendinde *statikliği* içermemesi ve insan varlığının *varoluşu* kadar, *oluş boyutlarını* da kapsamı nedeniyle, *gerçekleşimini* zamansal ve mekansal *oluşlarıyla* sergiler. Diğer bir ifadeyle, *nafs*; insan varlığının *nitelik ve hal* olarak hem *zamansal* görünüşü hem de üzerinde *gerçekleştiği*dir. Dolayısıyla insan *nafsının* gerisinde başka bir *can temeli* bulunmayı, böyle bir şeyin aranmasını kanaatimce anlamsızlaştırmaktadır. Bu durumda bir açıklama noktası olarak

* *Nafs* kavramını Türkçe'deki yaygın ve yerleşik *nefs* kullanımdan ayırt edilebilmesi amacıyla bu bildiriye bu şekliyle muhafaza ettiğimi belirtmek zorundayım. Kavramın içeriğinin boşaltılmaması için orijinalinin aynen alınması ve teknik olarak burada kullanılması uygun görülmüştür.

*nafs*in ele alınması, gerçek hayatta *varlığın paradoksları* gibi görünen ve açıklanmasında güçlük çekilen hususlarda bize neyi ifade edeceği dört noktada belirginleştirilebilir:

*Nafs*in; *insan doğasını zorunlu* olarak ifade etmesi ve *kendinde imkanı* taşıması dolayısıyla, her şeyden evvel kendinde *kendine aitliğin* bulunuşu ve belirmesi söz konusudur. O bu hususiyetiyle, hem *kendisi* hem *kendinde* meydana gelen *varoluşsal durum* ve *aşamaların* gerçekleşimi için bir halden diğer bir hale geçerek varlık dengesini ve değişimini sağlar.

*Nafs*in oluşumu kadar gelişimi de *insan doğasının* bir *birlikteliği* içerisinde oluşur.

Bu sebeple, eğer insanın bir *doğasından* bahsedilecekse, bunun kendisi için var olan *nafs* olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer önemli bir nokta da, *nafs*in; *iç* ve *dış* birlikteliğiyle her zaman kendisini kendinde yeni değişik *haller* şeklinde arz etmesi durumudur. Bu bakımdan, bütüncül bir bakış açısının *evreleri* olarak; *nafs*in *doğuşu*, *olgunlaşmaya yönelik hayatı* ve *ölümü* değerlendirilebilir. Böylece *nafs*in bu dünyada doğuşu, yaşamı kadar, bu dünyada son bulması da bir anlam taşır. Konumuz bağlamında tutarsızlığıyla açmaza götüreceği önceden kestirilebilecek husus; *nafs*in öntümüzde duran varlık bütünlüğünün parçalanması yoluyla, insan varlığının anlaşılmaya, anlatılmaya çalışılmasıdır.

Şimdi *yedinci* ve *son savımı* ortaya koyabilirim: İleri sürdüğüm tez bağlamında *nafs*in bütüncül varlığının parçalanamaması, varlık bütünlüğünün parçalanamaması oluyor. Şayet bir insan doğası varsa, bu orijinal *oluşturumu*, *kuruluşu* (*fitrat*)dur. **Karşımızdaki varlık bütündür. Kendine has olanı da budur.**

Yukarıda söylenenlerden hareket ederek , insan doğasına yaklaşımımızın; *nafs* diye nitelenen *doğal yapının* bazı yetilerinin doğuştan var olduğunu kabulde birlikte, bu niteliklerin belirimlerinin yaşam tecrübesine ve koşullarına bağlı olduğu gerçeğini muhataplarına kavratılabilecek bir tarzda olduğu ortaya çıkar. Bu açıdan insan doğası olarak *nafs*; hem doğuştan gelen biyolojik yapıya ait *temel* insani özellikleri, hem onda gizil olarak bulunan ve imkanlar çerçevesinde açıklanacakları kaçınılmaz şekilde içerecektir. Diğer bir ifadeyle, *nafs* çözümlememizle; hem doğum öncesi oluşanın veya doğum sonrası ortaya çıkan varlığın umumi bir insan doğasını temsiline, hem her insana özgü özellikler bütünü olarak düşünülecek ve değerlendirilecek olan hususi insan doğalarına gönderme imkanı doğmaktadır. Bu nedenle, gerek geneli ifadede kastedilen insan doğası olarak, gerekse özelin, tekilin tek tek insan doğası olarak *nafs*; doğrudan insan kaynaklı bir insan doğasını gösterir. Böylece genel insan doğası olarak *nafs*, genel insani özellikleri bakımından sabit kabul edilirken, karakterler toplamı anlamındaki *nafs*; biyolojik tür yapısının sağladığı ana bütünlük üstüne bireylerin hususiyetleri psiko-sosyal ve kültürel ortamlarınca gelişimini tamamlamak üzere örülerek oluşur. *Nafs*ler dünyasındaki benzerlik ve farklılıkların kaynağı bu oluşumda bulunur. İnsanda bunun dışında özel bir doğa arayışı, bizleri içinden çıkılmaz spekülasyonlara götürmüş ve götürecektir.

Açıklamalardan anlaşılacağı gibi, insan doğasını somut, canlı, kanlı, devingen *nafs* teşkil edince, *insan doğasının doğasını*; varlık durumumuza ilişkin yapılan spekülasyonların eleştirildiği bir üst felsefe dili olmaktan ilerisini gösteremeyeceği görülür. Gerçekte bu felsefi alan; insan doğasına ilişkin kavramların sorgulanarak muhasebesinin yapıldığı, yaklaşımların karşılaştırıldığı bir alandır. İnsan doğasıyla ilgili burada ileri sürdüğüm yaklaşımın diğer görüşler gibi, son söz olarak görülmesi de, pek çok doğruyu içerdiği üç noktadan görülebilir:

İnsanın ilk andan itibaren *olgusal* varlığı, varlık sürecinin *değişkenliğiyle* birlikte *bütünsel* olarak tanınır .

İnsanın varlığını *indirgeme* yerine *var olana* dayalı, *özgünlüğü*, *özneliğiyle* birlikte daha *somutlaşma* ve *bağımsızlaşma* sürecini taşıyan *nafs* gibi gerçekliği algılanan bir *kavram* ve *olgudan* kalkılarak yapılması daha anlamlı olabilir.

Sözünü ettiğim *nafsın*, insanın *sadece biyolojik* boyutunu değil aynı zamanda bugün için *psikolojik* ve *sosyolojik* diye nitelenen boyutlarını da içine aldığı, kültürümüzdeki *beşer* ve *insan* kavramlarıyla ilişkilendirildiği takdirde konuya farklı zenginlik boyutları katacağı söylenebilir.

Kısacası; *nafsın* içten içe *özenle* işleyişi, her canlının kendi türüne uygun bir biçimde üremesi ve bu yolla kendi yapısal niteliklerini kendisinde oluşacak *nafse* aktarmasındaki *görev-yaparlık* biçimindeki apaçık özelliği dolayısıyla İNSAN SORUMLU-GÖREVLİ BİR NAFS'dır, diyorum. Eylemeleri, sonuç ve gelişmeleri üzerine alabilecek, yerine getirebilecek bir *nafs*.

İşte, uzmanların belirlenmiş standartlarla insana yöneliklerinde afallamalarının sebebi, her birey *nafsın*; biyolojisi, psikolojisi ve toplumsallığı ile bir *alem* teşkil ettiğini ve her ayrı bir *nafse* girmek istediklerinde hep ayrı bir *aleme* girdiklerini görememelerindendir.

Abstract

This essay attempts to bring a new approach into clarifying human nature from a different philosophical point of view. The author argues that past and present opinions on human nature cannot directly assert truth upon the subject because they are not adequate in nature. Therefore we must not remain within an offered framework. For this reason he provides us an alternative perspective by focusing on the phenomena of nafs. In this connection, the nafs is an emergent phenomenon. Then he proposes a set of claims concerning this phenomenon. Actually the term nafs which is taken together with its external and internal signification reveals itself as a whole and unity without going into a duality to man's nature. At the same time, it refers to states or tendencies of human personality. That's why I draw the conclusion that the nafs alone as phenomena satisfactorily shows human nature. The text further explores consequences of this consideration.