

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2001/2 | SAYI: 34



## **FELSEFE DÜNYASI**

2001 / 2 Sayı/Issue: 34

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

### **Sahibi/Publisher**

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor**

Prof. Dr. Ahmet İNAM

### **Yazı Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Necati ÖNER

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Yrd. Doç. Dr. Zekiye KUTLUSOY

Yrd. Doç. Dr. Yavuz UNAT

Dr. İsmail KÖZ

### **Akademik Danışma Kurulu/Academic Advisory Board**

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Prof. Dr. Saffet BİLHAN

Prof. Dr. Abdülkuddüs BİNGÖL

Prof. Dr. Süleyman H. BOLAY

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Prof. Dr. Yasin CEYLAN

Prof. Dr. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU

Prof. Dr. Teoman DURALI

Prof. Dr. Teo GRUNBERG

Prof. Dr. Esin KÂHYA

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM

Prof. Dr. Ö. Naci SOYKAN

Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN

Prof. Dr. Necmettin TOZLU

Prof. Dr. Şafak URAL

Prof. Dr. Yasin YENİŞEHİRLİOĞLU

### **Yazışma Adresi:**

P.K. 21 - Yenışehir / ANKARA

Tel&Fax: 0 312 231 54 40

### **Fiyatı:**

3.000.000 TL (KDV Dahil)

### **Banka Hesap No:**

VakıfBank Kızılay Şubesi: 2007311

**Dizgi-Baskı / Design-Printed:** Türkiye Diynet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

ANKARA - Tel: 0312 417 09 04



TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2001/2 | SAYI: 34



# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

İdeolojilerin Oluşmasında Eğitimin Rolü “İdeolojik Eğitimde İnsan Tabiatı” .....	3
<b>Necmettin TOZLU</b>	
İnsan ve Sorumluluğu .....	11
<b>Murtaza KORLAELÇİ</b>	
Thomas Aquinas ve İrade.....	26
<b>Nurten GÖKALP</b>	
Ahlak Felsefesi, Bilimsel Örnekleme ve Ahlak Yargılarının Geçerliliği .....	30
<b>Erdal CENGİZ</b>	
Aristo Mantığında Formalizm Tartışması .....	36
<b>İsmail KÖZ</b>	
Epiktetusçu Eğitimde Erdemli İnsan .....	61
<b>Aslı YAZICI</b>	
Felsefenin Bireysel Sorunlara Uygulanışı Üzerine .....	69
<b>Servet GÖZETLİK</b>	

## İDEOLOJİLERİN OLUŞMASINDA EĞİTİMİN ROLÜ -İDEOLOJİK EĞİTİMDE İNSAN TABİATI-

Necmettin TOZLU\*

Tebliğde esas üzerinde durulan, irdelenen mesele insan kişiliğinin çarpıtılmasıdır. Bu işlemde ideoloji-eğitim, devlet, aydın ve toplumun rolü birbirine bağlı olarak tahlil edilmektedir.

### 1-Eğitim ve Kişilik

Eğitimin farklı tanımları yapılır. Bunlar tartışılmaktadır. Ancak, eğitimle bilgi, iletişim, kültürel geçişin sağlandığı açıktır. **Aslında eğitimle yapılması gereken, insanın kendisini bilmesi, tanınması ve çevresini, tabiatını anlamlandırmasıdır.**

İnsan, içi büyüdüğüce var olur.

Tüm etkilenimleri bir terkibe ulaştırabildikçe kendisi olur.

Düşüncede derinleştikçe, bunu herhangi bir baskıya maruz kalmadan kullandıkça varolanı anlamlandırır ve etrafını tanır. Sürüklenen değil, etkileyen olur.

İnsanın bir dünya görüşü kazanması da genellikle eğitimle sağlanır. Bir dünya görüşü felsefi ve dini temelli olabilir. Böyle bir görüş, önemli bir bilinç edinmeyi, seçimi, yorumu, anlamlandırıcı bir bakışı içerir. İnsanı boşluktan ve sürekli şüphede kalmaktan korur.

Kişilik, içten yapılmı, dünya görüşüne sahip olma, düşünce gücüne erişme, etkin olma, kendisi olan bir fert olmaktır.

Bütün bunlar insan tabiatının bozulmadan, çarpıtılmadan geliştirilmesiyle kazanılır. Ve doğru bir eğitimle.

### 2-Düşünce ve İfade Hürriyeti

Platon, "İnsan tabiatı en gizemli olan şeylerden daha gizemlidir" der. Bütünıyla bu tabiatın ortaya konulması mümkün değildir. Bu, her devirde farklı yazar ve düşünürlerce farklı görülmüş ve değişik bakış açılarıyla ifadelendirilmiştir. Ne var ki, insan olmanın, kişilik kazanmanın olmazsa olmazları, vazgeçilmezleri de yok değildir.

\* Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü. VAN

Bunların başında düşünme ve bunu ifade etme hürriyeti gelir.

İnsan gerçekte kendisini böyle hissediyorsa insandır. Kuşatılmış olarak algılıyorsa tedirgindir. Bir nesne durumuna düşürülmüştür ve bağımlıdır. Onuru yaralanmıştır. Edilgendir. Varlığı kendisinden çalınmıştır.

Diğer taraftan insan düşündüğünü, inandığını, seçtiğini ifade etmek ihtiyacıdır. Kendisini ifade etme ihtiyacı temel bir insani ihtiyaçtır. Aynı zamanda bu bir zorunluluktur. Kökleri içtimaî ve ferdidir. İnsan sevgisini, nefretini, kendisini, sırnı hülasa duygularını başkalarıyla paylaşmak ister. İfade etmek ister. Bunun hem cemiyetle, ortama, sistemle hem de fertle, eğitimle sıkı bir ilişkisi vardır. Ortamlar müsait değilse kendimizi ifade edemeyiz. İfade hürriyetimiz bunlara bağlıdır.

**İnsan kendisini ifadeden mahrumsa çarpıtılmış, engellenmiş, bozulmuş demektir.** Böyle durumlarda farklı ifade yolları benimsenir ya da içine kapanır. Her iki halde de insan tabiatına dönük güçlü bir tehditle karşı karşıyadır.

Bilindiği gibi, kişilik gelişimini engelleyen oluşumlar bunlardan ibaret değildir.

Cezaî yaptırımlar hür düşüncenin önünde her zaman varolagelen engellerdendir.

Bunların dışında Russell iki önemli bariyerden bahseder: **Ona göre bunlar ekonomik cezalar ve kanıtların çarpıtılmasıdır.**

Öyleyse hür düşüncüyü, yahut düşünce hürriyetini tanımlamamız gerekir: **Düşünce hürriyeti, herhangi bir fikri, düşüncüyü, inancı seçme, benimseme ve bunu dillendirmedir.** Bunun yanında bazı fikir, düşünce ve inançları da savunma, benimseme ve onlara karşı olmadır. Bunları ifade etmedir. İşte bütün bunlar herhangi bir ülkede bazı yaptırımlara yol açıyorsa, orada düşünce özgür değildir (B. Russell, *Sorgulayan Deneimler*, Çev.: N. Aşık, Ank., Eylül 1995, ss.164-165).

Bütün bunların karşısında insan benimsediği herhangi bir fikri, düşüncüyü eyleme dönüştürdüğünde ekonomik ablukaya alınıp, işini kaybediyorsa, böyle ortamlarda da düşünce ve ifade hürriyeti yoktur. Hattâ bir tartışmada, taraflardan birisi bastırılıp, tezini bile güçlükle ortaya koymasına karşılık, diğerinin argümanları sürekli cazip gösteriliyorsa bu gibi durumlarda da düşünceye özgürlük kapalıdır (Russell, age. s.166).

Böyle durumlarda bilimsel anlayışla değil, kurgulanmış, yapma bir zihniyetle, peşin hükümlere dayalı bir sistemle, bunları besleyen gerçek diye ortaya dikilen ideolojiyi aktaran bir eğitimle karşı karşıyayız.

### 3-İdeolojik Eğitim

Bir eğitim felsefecisi ideolojiyi; kişinin kendisi veya başkasına karşı bilinçli ve bilinçsiz bir hilesi olarak tanımlıyor.

Burada ideoloji, güçlü bir çarpıtıcıdır. Şekillendiricidir. İçeriği inanca ve değere dönüştürülmüş bir eylemin ateşleyicisidir. Besleyicisidir. Burada inanç ve değer, empoze eden, belirli bir gücün isteği doğrultusunda oluşturulan bir inancı ve değeri ifade eder. Eğitim, bunlarla yüklenir ve insanı bu içerik doğrultusunda kurmada kullanılır.

Bugün böyle bir oluşumla içiçeyiz. Tek kutuplu gücün ağırlığını koyduğu bir dünyada yaşıyoruz. Bu oluşumun bir hikayesi, geçmişi var. Buna kısaca değinmek gerekir. Dünya iki büyük savaş geçirdi, savaşların temel sebepleri çoğunlukla sahip olma, paylaşma güdüsüne dayanır. Ancak başka maskelerle sahnelenir.

I. Dünya savaşı böylece bir milliyetlerarası savaş olarak vuku bulur. II. Dünya savaşı ise doktriner bir savaş olarak gözüktür. Faşizm ve nazizm (nasyonalizm ve sosyalizm ideolojilerinin en uç oluşumları) ile komünizm arasında cereyan eden bir savaş.

Böyle bir ortamda Amerika demokrasi adına sahneye girer ve komünizmin tarafını tutar. Amerika bu savaşta kendine daha yakın gibi görünen tarafı çökertir. Böylece demokrasi, kapitalist dünyanın tek ideolojisi olur. Bu olgu demokrasinin zaferi olarak görülür. Dolayısıyla demokrasi bir ideolojiden öte, bir hayat tarzı, bir medeniyet gibi empoze edilir (S. Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, İst., 1995, ss. 132-135).

Bundan sonra iki kutuplu dünyanın ideolojileri demokrasi ve komünizm olarak belirlir, bu yapılanmayla üçüncü dünya ülkeleri taraf oldukları kutubun ideolojisini kabule zorlanırlar.

Bu zorlama, cephelere dahil ülkelerde önemli değer çatışmalarına, kargaşa ve uyumsuzluklara yol açar. Ayrıca bu ülkelerde çoğu orijinal düşünce, oluşum ve filizlenmelerin de önü tıkanır. **Resmileşen ideolojiler devlet güçleriyle mevzilenir, toplumsal yapıyı ve insanı yeniden yapmaya koyulurlar.** Bunun ciddi bir neticesi olarak farklı görüş, düşünce ve inançlar sapkın, zararlı ve yasak ilan edilirler.

Ancak ideoloji-egitim ilişkisinin tarihi daha eskilere gider. Kilise-devlet mücadelesinde modern devlet büyük ölçüde eğitime, okullara el atar. Burada asıl amaç, devletin kendisini üretecek, devam ettirecek yeni insanı var etmektir.

**Bu olgu iki yönlü işler.** İlk elden devlet kurumlarında görev alacak fertlerin istenilen yönde şekillenmeleri bir bedel karşılığıdır. **Bu bedel ferdin kendisi olarak kalması yerine, istenilen şekli alması, dolayısıyla kendisi olarak kalmaması, kendisi olarak varolmamasıdır.** Çevrime, yeniden yapılanmaya uğratılmasıdır. Bu, hem devleti güçlendirir, egemenlik sahasını genişletir, hem de eğitimi bir ideoloji, güçlü bir ideoloji aracı olarak kullanmayı getirir.

Böylece insan eğitimle oluşturulur, yeniden kurulur; daha doğrusu gücün, ideolojinin doğrultusunda şekillendirilir. Bu eğitimin fikriyatı, örgüsü ve içeriği söz konusu ideolojisiyle doldurulur.

İnsan bu yola bir yandan kurulur, fikren işlenip yönlendirilirken, diğer yandan da yetenekleri doğrultusunda yetkinleştirilir. Bu farklılaşma da eğitimin işidir. Bu yüzden Condillac (1715-1778), Helvetius (1715-1771) gibi Fransız materyalistleri ahlaksızlığı insanı bir vasıf, yani insan tabiatından gelen bir husus olarak görmezler. Eğitim, dolayısıyla sistem meselesi olarak görürler. Sistem düzeltilip değiştirilirse, bu kötülüklerin yok edileceğini ifade ederler. **Bu görüşler ideologlara ilham verir. Durum böyleyse, fikir-**

lerin kaynağı insanın iç dünyası, yahut ruhu değildir. Dış dünyanın şartlarıdır. Eğitimidir. Eğitimle kazanılan dünya görüşleridir. Öyleyse insanlara doğru düşünceler, fikirler kazandırılmalıdır. Doğru bir eğitim verilmelidir. Bunlar yapılabilirse yanlış algılamalar ve bakışlar düzeltilmiş olacaktır. İşte ideologlar tam da bu noktadan harekete geçerler. İlk görev doğru bir ideoloji kurmaktır. Arkasından bunun kabulü, teslimi, benimsetme dönemi gelir. Bir kere doğru-gerçek olarak ideoloji kabul edilince, bunun benimsetilmesi bir hak, ondan da öte bir görev olarak düşünülür. Ve bütün yollar, yöntemler bu yolda meşru sayılır.

Böylece eğitim bir ideoloji yapma aracı olarak, güçlü bir araç olarak yerini alır. Baştan beri sık sık vurgulandığı üzere, ideolojik eğitim bir inşa, zihni bir yapma olarak düşünülür. Önce bir dünya tasviri yapılır. Sanal bir dünyadır bu. Sonra bu dünyanın önermeleri kurulur. Ve insan, giderek toplum, millet bu zihinsel haritaya göre oluşturulur. Nitekim A. Deleyre'in Kovansiyonda yaptığı konuşmasında söz konusu ettiği şey, yasa için ulus yapmaktır. (K. Bumin, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, İst., 1983, s.56).

Böyle bir dünyada gerçek söze, kavramlara, kurama indirgenmiştir. Hayat, onun gerçekleri gözardı edilmiştir. Neticede böyle bir dünya siyah ve beyazdan ibaret bir dünyadır. Çünkü bütün ideolojiler, hakikat açısından tekelcidirler. Kendilerini gerçek, karşı oları gerçek dışı olarak görürler. Dahası burada "Biz" ve "Ötekiler" mantığı geçerlidir. "Biz"ler için herşey mübah, "Ötekiler"ın hayatları bile iğreltidir. Bağışlanmıştır. Çünkü böyle bir anlayış ve tasnifte "Ötekiler" karşı olmanın ötesinde düşman, hain olarak tarif edilirler.

### 3.1. Devlet-Eğitim

Bu gibi durumlarda esas rolü oynayan devlettir. Eğitim, onun ideolojisi doğrultusunda kullanılan bir araçtır. İktidar, egemenlik aracı, bu yüzden eğitim okulla sınırlı kalmaz. Tüm toplum katmanlarına yayılır. Bütünüyle bu yapı yönlendirilir, dönüştürülür. İktidar bütün katmanlarda üretilir. Bu yüzden bu araç her zaman anlamlı ve istenilirdir. Çünkü, Althusser'in de vurguladığı üzere, iktidarın sürekliliği devletin DİA'ların (Devletin İdeolojik Aygıtları) içinde ve üstünde uyguladığı baskı ve kullanıma bağlıdır.

Kargaşa ve uyumsuzluk da bu teorik bakış açısından doğar. İnsan öngörülen amaçlar doğrultusunda işlenir. O, şekilsiz, amaçsız bir nesne gibi düşünülür. Öyle ele alınır. Ona istenilen şekil verilmeye çalışılır. Kalıba, inşaaya uydurulmaya özen gösterilir. Bu yolla her türlü metoda başvurulur. Baskı, şiddet, dışlama vs. bütün bunlar ideolojinin dünyasındaki ayırımı, siyah-beyaz tasnifine uygundur. Ve devletçe baskıyla şiddetle desteklenerek sürdürülür. Gösterilen amaçlar, konulan yasaklar arasında sıkışan insan, bir gel-git mekanizmasına oturtulur. Böylece kontrole alınır. Pasifleştirilir ve

benliği dönüştürülür. Dünyanın çoğu ülkesinde bu yol geçerli sayılmış ve zaman zaman işletilmiştir. Parçalanmış Sovyet Rusya'yı, yahut Nazi Almanya'sını, İtalya'sını değil daha 1922'ler Amerika'sını ele aldığımızda bile aynı düşüncenin orada bile hayat bulmuş ve uygulanmış olduğunu görmekteyiz. Bu tarihlerde Amerika'da çıkarılan bir kanunla devlet okullarında öğretmenlik yapabilmek için öğretmenlerin hükümetlere sadık ve itaatkâr olduklarını kanıtlamaları gerekirdi. Sistemi olurlamayan, sosyal değişme teorilerine karşı koyanların eğitimde görev almaları zordu. Bu yüzden Russell, ilginç bir tespit yapar: Demek oluyor ki **New York Eyaleti'nin bu yasasına göre ne Hz. \*İsa, ne de G. Washington âhlâki yönden uygun kimselerdir.** (Russell, *Sorgulayan Denemeler*, ss.174-175)

**Burada eğitime ters bir işlev yükletilir. Eğitim aslında kişiliği, benliği var etme işlevi için vardır.** Ama ideoloji-güç tekelinde ona yüklenen işlev, bunu engellemektir. Böylece kişisiz, kendisi olmayan, ezik, insanlar daha doğrusu yığınlar varedilir. İdeolojinin bu yönünü çok iyi bildiği için Soljenitsin, "Shakespeare'nin şerirlerinin hayal gücü bir düzine kadavradan öteye geçmiyordu. Çünkü ideoloji yoktu" (K. Bumin, *Okulumuz, Resmi İdeolojimiz ve Politikaya Övgü*, s.20) der.

#### 4. Mevcut Durum

Herhangi bir ideoloji kendisini üretebilecek bir iklimde kolayca boy atar, gelişir ve benimsenir.

**Böyle bir iklim kırılmış bir toplum olarak karşımıza çıkıyor.** Bu tür toplumlar da değerler sarsılır, çoğu insan için geçerliliğini kaybeder. İnsanlar, bu yüzden etrafa savrulur, köksüzleşir.

Ayrıca, bu tür toplumlarda toplumsal bentler de çözülür. Cemaatleşmeler, kümeleşmeler dağılır. Çalkantı, kargaşa ve çözülme mekanı ve yön bulma istikrarını da sarsar. **Dengeler alt-üst olur.** Açlık, sefalet, bunalım insanlarda gerçek bir karşı olma durumu yaratır. İnsanlar bir bekleyiş içerisine girerler. Toplumsal yapı gelenekselliğini kaybeder, farklılaşır. Yeni iş ve meslekler doğar. Bunlar çevresinde yeni birliktelikler oluşur.

**İşte tüm bu oluşumları ideolojiler okur. Bir söylem haline getirir.** Onlara ümit verir. Yeni bir hayat tarzı sunar. Böylece ruhlarda ve kafalarda yer eder. Giderek insanları sarar. Onların enerjilerine yön ve hayat verir. Coşku, isyan, öğreti doğrultusunda tezahür eder. İdeoloji yerleşir benimsenir, kökleşir. **Böylece insan ideolojinin bir nesnesi, objesi konumuna gelir. İdeoloji ona sahip olur, tasarrufuna alır.** İnsanın hayat prensipleri, ideolojinin ilkeleriyle çakışır. Bunun dışında bir hayat anlayışı makbul sayılmaz. Bütün bu ablukaların sürmesi, insanın ideolojik çevreler içerisinde kalınmasına da bağlıdır. Böylece toplum, okul ve benzeri mekanlar ideolojinin hayat alanları olacak şe-

\* Hz.(hitap sıfatı tarafımızdan konuldu).

kilde organize edilir. Burada devlet ve sistemin yanında aydınlara da önemli görevler düşer.

### 5. Aydınların Rolü

Çağımızda aydının işlevi yükselmiş ve çeşitlenmiştir. Meselâ, kültür değişmelerinde öncülük etmek, bunu kabul edilebilir kılmak, halkı etkilemek, yönlendirmek, evrensele ulaşmak, fikir üretmek, karşı olmak, köklü tercihlerde bulunmak. K. Mannheim, bütün bunların yanında aydının 'çağın eğilimlerinin mümkün olduğu kadar bir sentezini yaptığını, dolayısıyla bir ideoloji taşıyor olduğunu da' vurgular. Böylece aydının en önemli özelliklerinden birinin "ses ve sözü mümkün olduğu kadar soyut, sözel ifade ve sembollere kavuşturması bunu iletme, bütün çevreleme ulaştırma gücüne sahip olması olarak gözükür (F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzimler*, Ank., 1983, s.68).

**Öyleyse aydının fikir üretmesi, modeller kurması, geçmişi ve günü okuyabilmesi onun vazgeçilmez bir vasfıdır.** Bu haliyle aydın ideolojinin içerisinde. Ne var ki, fikir üretme, entelektüel çaba güç bir uğraştır. Bu yüzden bizde aydın daha çok bir görevli konumunda kalmış ve öngörülen ideoloji doğrultusunda insanımızı, halkı yönlendirme çabası içerisinde olmuştur. Böylece o gerçek işlevinin dışına düşmüştür. **Gerçeği arama, karşı olma, tenkitle aydınlatma yerine, sistemden doğan aksaklıkları, ideolojiyi yerleştirme peşinde olmuştur.** Onun bu konumu halkla farklılaşmasını getirmiş, bu yüzden genellikle kabul görmemiştir. **Haliyle aydın güce dayanmış ve baskıyı olurlayan bir yapı kazanmıştır.**

Nitekim bu durum, I. Dünya Savaşı'na taraf olan ülkelerin aydınlığında da görülmüş, onlar da karşı olma yerine, bu vahşeti olurlayabilmişlerdir.

Ancak, bu gibi durumlara karşı haysiyetli seslerin yükseldiğine de şahit olmaktayız. Fransız aydınlardan (1927'lerde) Julien Benda'nın böyle bir konumda yer aldığını görüyoruz. Filozof Benda, **çağdaş medeniyetin geçirdiği müthiş yıkıntının kökünde "ulemanın ihaneti"ni görür** (Ülgener, *Age.*, s.75). R. Aron da bu çıkışı destekler ve pekiştirir (1956'larda). Böylece tahlil, tenkid, karşı olma içe, düzenin özüne çevrilir.

İnsanda gelişmek, yükselmek, şan ve şöhrete kavuşmak isteği, hırsı vardır. Tatmin olma arzusu vardır. **Bütün istekleri tepilen, tıkanan bir insan çoğu defa kine, öfkeye, intikam hırsına kapılır.** Bu, aydında daha da güçlüdür. Benzerlerinden geri kalmış, ikbal kapıları üstüne kapanmış bir aydın çok farklı tepkiler geliştirebilir. Bu tür aydınlardan grubunun bir yol arayacağı açıktır. Şartlar müsait olunca bütün bunlar akışa geçer. **Bu gibi durumlarda ideolojinin ne olup-olmadığı önemli değildir. Önemli olan onunla ne yapılmak istendiğidir.** Burada aydın hem kendisini, çıkarımı temel alır, hem de ideoloji maskesi takar. Onu yapar, taşır ama kendi için. Bu kendi için olma bazen bir gücü meşrulaştırma, sistemi olurlama, bazen de bir sınıf yahut devlet adına, vs. tezahür edebilir. **Ne olursa olsun burada gerçek, toplum ve gerçeği gözardı edilmiş, benlik-ihtiras**



öncelenmiştir. Bu yüzden Bumin, “İnsanlar, sloganı düşünüp yapanlar, alkışlayanlar, herkes sloganın yanlış olduğunu bilmektedir. İnsanların asıl devletleri kendileri, kendi kişisel çıkarlarıdır (K. Bumin, *Okulumuz, Resmi İdeolojimiz ve Paradigmaya Övgü*, s.32) der.

Aydının böylece ideoloji yaptığı, taşıdığı, bunlarla kendisine yer etmeye çalıştığı açıktır. Bu ona herhangi bir imkân sağlayabilir. Ama bir korkuyu da beraberinde getirir: Yerini kaybetme, itilme, gözden düşme korkusunu. Bu, onun çok farklı bakış açıları geliştirmesine ve hâttâ taşkınlıklara varan davranışlar, söylemler oluşturmalarına kaynaklık eder. **Bütün bunların en korkuncu maskeyle gözükmeştir. Daima başka maskeler takmaktadır.** Aydın duruma göre çok farklı maskeler kullanabilir: Bilinen maskesi, saygınlık maskesi,... hâttâ (ben yoksam) kıyamet kopacak maskesi vs. bile takabilir.

Bütün bunlar bugün cereyan eden şeyler değildir. Tarihte de şartlar elverdiğinde cereyan etmiş, gelecekte de edecektir.

Ülgener’in tesbitine göre I. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası Almanyasında bu oluşumun ibret verici örneklerine rastlanır. Neyin adına olursa olsun, dönemin Alman aydınları sağduyuyu, bilimi, ahlâkı, adaleti daha doğrusu insanı hiçe sayarlar. Fransa’da J. Benda’nın yaptığını bu sefer Almanya’da Weber yapar. M. Weber’in seslenişine kulak verelim: “Onda dünün Almanyası değil, bugünün Türkiye’sini de bulacağız... Weber, bu hengamede tüm sahte oluşumlara, çıkara dayalı maskeye, aklileştirmelere şiddetle karşı kor ve şöyle der:

“Bilim bugün kendi kendimizi düşünüp buldurtan ve gerçekler arasındaki ilişkileri öğrenmemizin hizmetinde tamamıyla ihtisasa dayalı bir meslek işidir. O kadar! Bilim, peygamber ve kahinler tarafından vahiy yoluyla dağıtılan bir ânfet ve inayet olmadığı gibi, evrenin mânası üzerine hüküm ve filozofça kuruntular yürütmek de değildir. ... Tolstoy’un meşhur sorusu hatırlansın: Ne yapmamız gerektiğini, yaşamımızı nasıl düzenleyeceğimizi bize ilim öğretmeyecekse kim öğretir? Yahut kendi anlayışımıza göre soralım: Birbirini boğazlayan bunca tanrıdan hangisinin hizmetine koşacağız? Evet kim doğru yolu gösterecek? Bizim cevabımız şu: Ancak bir peygamber! Ama öylesi ortada yoksa veya sözlerine artık kimse kulak asmiyorsa, onu ille de yeryüzüne indireceğiz diye, devlet kapısında maaşlı veya imtiyazlı küçük küçük profesörlere dersanelerde peygamber sıfatı yaptırımımızın alemi yoktur (Age., s.88).

Bu değerlendirmeye insanı, dolayısıyla toplumu dengede tutmak için güçlü prensipler, değerler aramızın zaruretine de işaret eder. Yahut bu tür değerler bozulup geçersiz addedilince insanın benzerleri yerine sahtelerini ürettiği gerçeğini de dile getirir.

Weber değerlendirmelerini sürdürür: Böyle bir ortamda öğretici de kürsüde objektif bilgi veremez. İdeolojiyi taşır. Onun sözcülüğünü yapar. Onu meşrulaştırır. Gerçeğin tahtına oturtur. Böylece bilimin bilimsel nesnellüğün de sonu görünmüş olur. **Her sahte ve uydurma aslında sevimsizdir. Ama uydurma peygamberin en sevimsizi ve çekilmez olanı, profesörden yapma peygamberdir. Devletten lisanslı bir sürü peygamber** (Ülgener, Age., s. 89).

## 6. Sonuç

Hiçbir gerekçeyle insan tabiatını, kişiliğini çarpıtmak hakkımız olamaz. Düşünce ve ifade hürriyeti temel insanî bir haktır. Nasıl eğitimde fırsat eşitliği önemli bir olguy-  
sa, çok farklı fikir, inanç ve düşüncelerin eşit şartlarda varolması, bunun ortamının sağ-  
lanması aynı derecede önemlidir. İnsanın gerçekte var olması buna bağlıdır.

Öyleyse önce düşünce ve ifade hürriyetinin önündeki engeller kaldırılmalıdır. Bu-  
nun için;

- **İnsanın biyolojisine saldırılmamalı, açıklıkla terbiye edilme yoluna gidilme-  
melidir.**

- Farklı inanç, düşünce fikir vs. gibi kanaatleri benimseyen, belirli siyasi, sosyal,  
idari vs. gibi oluşumları irdeleyen, bunlara şüpheyle bakan, reddeden fertler gayri insa-  
ni uygulamalara tabî olmamalı, işlerini kaybetmemelidirler.

- İdeoloji bir hile, çarpıtma, gücün devamı için kullanılmakta eğitime yüklenmek-  
tedir. Bütün sahalarda ideolojiye daldırılmakta, onun verileriyle boyanmaktadır. Böylece  
özgün olma, farklı olma, üretimde bulunma gibi ferdin ve toplumun temel dinamikleri  
yok edilmektedir.

- Nihayetinde ideolojinin de insan eseri olduğu unutulmamalı, bu yüzden bir gün  
yerine yenisinin geçeceği gerçeği bir değer olarak gözönünde tutulmalıdır.

- İnsanlar, benimsedikleri düşüncelerinden dolayı ayrıma tâbi tutuluyorlarsa, yasa-  
lara geçirilmiş özgürlüklerin hiçbir anlamı yoktur.

- Öyleyse eğitim ve aydın, ideolojiyi yayma ve yerleştirmede bir vasıta görevi üst-  
lenmemeli, gerçek işlevlerine kavuşturulmalıdır.

- Eğitimin gerçek işlevi kişiliklerin kullanılmasında insanın kendisi olmasında te-  
celli eder. Bu mânada o önce bir temizleme işlevi görür. Sahte oluşumları, mitleri, kur-  
guları, vs. ferdin görmesini sağlayacak bir şekilde verilmelidir. Karşıt kanıtları üretme-  
li, şüpheyi göz önünde tutmalıdır.

- Toplumsal sistemin temel mekanizmalarını çeviren kişiler, aydınlar da gerçekten  
aydınlanmış kişiler, bilge kişiler olmalıdır. Bu da ideolojik kaygılarla yüklenmemiş sağ-  
lıklı bir eğitim gerçeğinde yatar.

- Elbette sağlıklı bir kamuoyu varetme de bir diğer güçlü bir direnç hattıdır.

- İnsana, her tür çoğulculuğa karşı oluşturulan totaliter rejim ve yapılanmaların teş-  
hisi, tahlili ve yolunun tıkanması bir diğer hayati sorundur.

## İNSAN VE SORUMLULUĞU

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ\*

Konumuza insan kelimesinin tanımıyla başlarsak şunları söyleyebiliriz: İnsan, “bilen, yapıp – eden, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin mucidi olan, konuşan, biyopsişik bir yapıya sahip olan bir varlıktır”<sup>1</sup>.

İnsan nasıl bir varlıktır? Sorusuna verilen cevaplardan birini şöyle ifade edebiliriz: İnsan, akılı olan canlı bir varlıktır. O, “bir yandan canlı varlıklar, hayvanlar alanının bir üyesi, türü; öte yandan onu aşan bir varlık; (...) ellerini kullanan, beyni özel bir biçimde gelişmiş olan, (...) çevresini değiştirebilen, dünya ve evrene açılan, konuşan ve yaratıcı düşünme yeteneği olan, deney dünyasını aşabilen, kendinin ve evrenin bilincine varmış olan, eylemlerinden sorumlu olan varlıktır”<sup>2</sup>.

Ruh ile bedenın bileşiminden oluşan insanı, taşıdığı ruhuı manevî doğası, diğer canlılardan ayırıyor. İnsan ruhu, hayvansal ve bitkisel ruhlara aşkıındır. İnsandaki ruh – beden birliğı cevherseldir. Cevhersel birlikse, öğelerin birbirine yabancı kaldıkları, basit olarak bir araya getirildikleri arzî birliğe muhaliftir. İnsan, iki cevherin senteziyle oluşmuş bir varlık da değildir. Sentezde, birleşen cevherler yeni bir cevher oluşturmak için kendi doğalarını ve özelliklerini tamamen kaybederler. Ruh asla cisimleşmez.

Ruhla beden arasında cevhersel bir birlik olduğunu göstermeye şu üç tecrübe yetebilir: İlkin düşünen de hisseden de aynı insandır. Duygulanma ile düşünme farklı tabiatlı fiiller olmalarına rağmen biri bir organla, diğeri organsız olarak oluştuğları halde ikisi de aynı bene aittirler. Oysa bir süjenin, **başkasının**, cevhersel olarak farklı bir varlığın fiillerini, **kendinkiler** olarak algılaması imkansızdır.<sup>3</sup>

Ruhla beden arasındaki cevhersel birliğin ikinci bir delili ise şöyle belirtilebilir: Canlı bir ıstırap, görülürse, dikkatli olarak dinlenirse, denenilirse, aynı zamanda soyut bir problem düşünülemez; bütün dikkat, duyarlık tarafından emilir. Tersine bir insan düşüncelerine kendini kaptırırsa hemen hemen başka hiçbir şey algılayamaz. Bu durum insanın tekliliğinin açık bir belirtisidir. Eğer cevhersel birlik olmasaydı, zikredilen iki halin birbirini engellemesi olmazdı.

Nihayet sadece algılanabilir faaliyetlerin incelenmesi yine aynı neticeye götürür.

\*Ankara Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü.

<sup>1</sup> Mengüşoğlu, Takiyettin, İnsan Felsefesi, İst., 1988, s. 13

<sup>2</sup> Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ank., 1979, s. 102.

<sup>3</sup> Verneaux, Roger, Philosophie de l'homme, Paris 1956, s. 179.

Farklı varlıkların aynı eylemle denenmedikleri açıktır. Onlar, üretilmiş etki bakımından ortak bir eyleme sahip olabilirler, bir kayığı çeken birçok insan gibi. Ruh, bedeninin katılmadığı özel bir faaliyete pekala sahiptir. Fakat insanda hissetmek, korkmak, öfkelenmek gibi aynı zamanda bedene ve ruha ait olan bazı faaliyetler de vardır. Bu fizikî faaliyetler, bedeninin belirlenmiş bir kısmında fizikî bir değişikliği ihtiva eder. Buradan da ruh ile bedeninin tek bir varlığı oluşturdukları sonucu çıkar.

O halde insan ne sadece bir beden, ne de sadece bir ruhtur. O, beden ile ruhtan oluşmuş bir varlıktır.<sup>4</sup> Ruh, bedeninin varolmasının ve eyleminin ilkesidir; dolayısı ile ruh bedeninin bir formudur. Ruh yaşayan cevher olarak, bedeninin organlaşmasını, birliğini ve canlılığını sağlıyor. Ruh varoldukça beden canlılığını devam ettiriyor. Fakat insanın falan veya filan olmasını sağlayan, onu tüm diğerlerinden farklı bir ben yapan kendi bedendir. Her insanda sadece bir tek kendi ruhu vardır.<sup>5</sup> İnsanlar kadar ruhun varolduğunun kanıtı şöyle ifade edilebilir: "Eğer bütün insanlar için sadece bir ruh olsaydı, insanlık için tek bir ruh olsaydı, bireyler varlık konusunda özdeş olacaktı. (...) Ben (je) gerçeksiz olacak ve kendi şuuru sadece bir yanığı olacaktı. (...)

Eğer aynı bireyde birçok ruh varolsaydı, bitkisel ruh, duygusal ruh ve zihinsel ruh, birliği sadece arızı olabilecek farklı üç cevher oluşturacaktı: Biri yaşayacaktı, diğeri hissedecek fakat yaşamayacaktı, üçüncüsü ise düşünecekti fakat ne hissedecek ne de yaşayacaktı. Bu fikir bizzat kendi başına saçmadır, ve olgulara da terstir. Zira yaşayan, hissedeni ve düşünen aynı insandır."<sup>6</sup>

Ruh, vücutun her kısmında bütünüyle hazır. Ayrıca ruh bedenle sınırlanmış değildir. Çünkü o bir yayılım (étendue) değildir. Bunun için ruhun nerede olduğu sorulmamalıdır. Bu soru, yer kaplayan bir cisim için anlam taşır, ruh gibi maddi olmayan bir varlık için bir anlam taşımaz. Onun beden içinde olduğunu söylememek belki de daha iyi olur diyen Roger Verneaux "bunun içindir ki biz ruhun vücutta hazır olduğunu söylemeyi tercih ediyoruz", ifadesini kullanıyor.

Verneaux'ya göre "ruhun kendiliğinden hazır olması, kesin olarak, onun fiil ve form oluşundan doğar: O, bedeni var kılar ve hareket ettirir, onu canlandırır ve onu bütün organlarında yaşatır. Ruh vücudun her kısmında bütünüyle hazır, çünkü kendisi kısımlara sahip değildir. (...) Ruh vücudun bütün kısımlarının her birinde ona uygun gelen biçimde, yani bu kısmın varolmasının ve eyleminin biçimine göre, hazır bulunur."<sup>7</sup>

İnsan şahsı özerlikle değil hürriyetle tanımlanabilir. İlk şahıs, başka bir şeyde varolan araza muhalefetele "kendinde" varolan bir varlık, bir cevherdir. O, akılla donatılmış bir bireydir. Personalist felsefe, Mounier (1905 – 1950), Vialatoux, Maritain (1882 – 1973), Marcel (1889 – 1973), birey olarak insanla şahıs olarak insanı karşı karşıya getirir. Birey, evrenin bir parçası, bizzat kendi üzerine kapalı ve diğer her bireyin tersi olan

<sup>4</sup> A. g. e., s. 180.

<sup>5</sup> A. g. e., s. 184.

<sup>6</sup> A. g. e., s. 185.

<sup>7</sup> A.g.e., s.185 – 186.

fizikî insandır. Şahıs, hürriyeti ile evrene aşkın, her varlığa açık ve diğer şahıslarla ilişki haline girmeye yetenekli manevî insandır.

Birey kavramı şahıs kavramından daha geniştir. Birey kavramı, şahsın kendisine tür olduğu bir cinstir. Bireyselleşme bedenden, şahıslaşma ise ruhtan doğar. Bununla beraber her bireyliliği bedenle, şahsiyeti ruhla özdeşleştirme kabul edilebilir gibi görünmüyor.

İnsan için yapılan bu ayrımları kabul etmeyen Verneaux görüşünü şöyle devam ettiriyor: "Bize göre şahısla birey çelişmesini saf ve tabii olarak reddetmek gerekir. İnsan bir şahıstır, yani özel bir türün bireyidir, akıllı tabiatın bireyidir. Bu fikri biraz detaylandıralım:

İlkin insanî şahıs, ruh kadar bedeni de ihtiva eder. Çünkü insan tabiatı, manevi bir ruh ile canlandırılmış bir beden olmaktadır.<sup>8</sup>

Diğer taraftan şahsiyet bireyliliği azaltmaktan ziyade onu ortaya koyar. İnsanın bireyliliği, akıl üzerine kurulmuş hürriyet gereğince, cisimlerininkinden ve hayvanlarınkinden daha tamdır. İnsanî şahıs, zeka ve hürriyetle donatılmış olduğu için, kelimenin ahlakî anlamında bir süjedir. Bu, insanî şahsın, bulunduğu somut durum tarafından belirlenmiş, fakat kendine buyrulmuş son amaca dayalı ödevlerin ve hakların süjesi olduğuna işaret eder."<sup>9</sup>

İnsanın iki tane "ben"i vardır: Biri ampirik ben (moi) olarak da isimlendirilen, bilinen obje olarak Ben (Moi), diğeri ise bazı düşünürlerin "saf ego"su, bilen süje olarak Ben (Je) dir.<sup>10</sup>

"Bir insanın, ben (moi) diye isimlendirdiği şeyle, benimki diye isimlendirdiği şey arasında bir sınır çizgisi çekmek çok zordur. Kendimiz söz konusu olalım veya bizim olan bazı şeyler söz konusu olsun, hissetme ve hareket etmenin aynı biçimlerini kendimizde tam olarak yeniden buluyoruz. Onurumuz, çocuklarımız, kendi el işi eserlerimiz, bize vücudumuz kadar kıymetli gelebilir, onlara saldırıldığını gördüğümüz zaman aynı duyguları ve misillemenin aynı fiillerini biz de duyabiliriz. (...)

Kelimenin en geniş manasında ben (moi) (ampirik ben), sadece vücudunu ve fizikî yeteneklerini değil, fakat insanın kendimin diye isimlendirdiği her şeyini, evini, hanımını, çocuklarını, ecdadını ve dostlarını, yatını ve banka hesabını da içine alır. Bu objelerin bütünü ona, dereceleri aynı olmasa da, aynı heyecanı verirler: Onlar gelişip büyüdükleri zaman pek seviniriz, öldükleri veya tehlikede oldukları zaman ümitsizliğe düşeriz."<sup>11</sup>

Ampirik ben (moi)'in tamamlayıcı öğeleri üç kısımdan oluşur: 1- Maddi ben (moi), 2- Sosyolojik ben, 3- Ruhi ben.

<sup>8</sup> A.g.e., s.187.

<sup>9</sup> A.g.e., s.188.

<sup>10</sup> James, William, Précis de Psychologie, traduit par E. Baud et G. Bertier, Paris, 1932, s. 227.

<sup>11</sup> A.g.e., s.228.

### 1- Maddî ben (moi):

Vücut hepimiz için, kendi maddî ben (moi)'imizin merkez ögesidir. Maddî benin diğer ögeleri: Ailemiz ve yakınlarımız. Babamız ve annemiz, hanımımız ve çocuklarımız, tenimizin (chair) teni ve kemiğimizin kemiğidirler; onlar öldüğü zaman ben (moi)'imizin bazı parçaları onlarla beraber ölüyor, onların hatası bizim hatamız, ve onların utancı bizim utancımız oluyor; onlara küfreden, sanki onların yerindeymişiz gibi onlar kadar hızlı ve onlar kadar kuvvetli kanımızı köpürtüyor. (12)<sup>12</sup> Şüphesiz mallarımızı kaybettiğimiz zaman, mutsuzluğumuzun bir kısmı, gelecek için ondan beklediğimiz yararları, onlarla kaybetmenin şuuru ile açıklanır; fakat bu ıstırapın ötesinde, bizzat bizim ve kendi benimizin daralmasının, bir kısmının hiçliğe dönüşünün ıstırapı vardır; bu ıstırap gerçek olarak otonom psikolojik bir fenomen oluşturur.<sup>13</sup>

### 2- Sosyal ben (moi):

Bir insanın sosyal beni, kendi ortamında elde ettiği düşüncelerdir. (...) Bu fikirlere dokunmak, bizzat kendine dokunmaktır. Fakat fikirlere sahip bireyler, gruplar halinde sınıflanırlar, pratik olarak bir insanın, görüşü kendisine önemli olan insanların farklı gruplarının varolduğu kadar, sosyal bene (moi) sahip olduğu söylenebilir.<sup>14</sup>

Bütün diğerlerinden üstün olan bir sosyal ben (moi) vardır: Sevdiği şahsın kendinde oluşturduğu fikirden meydana gelen ben (moi). Bu benin başarıları ve başarısızlıkları sevgiliyi, mübalağa hallerine ve inanılmaz, hatta organik heyecanlardaki başka nedenleri araştırılırsa, saçma hallere atar.

Bir insanın iyi veya kötü şerefi, mutluluğu veya mutsuzluğu sosyal benlerinden birinin ismidir. Saadet diye isimlendirilen şey, genellikle bahsettiğimiz şahsiyetin bu bölümlerinden birinin sonucudur. (...) Bir sivilin kendi sosyal benini lekelemeksizin kaçabildiği ve mazur görülebildiği bir şartta, bir askerın şerefi savaşmayı veya ölmeyi ister. Bir yargıç, bir Devlet adamı eşit olarak, cübbelerinin şerefine, resmi olmayan insanlarla tam olarak uyuşabilen para işlerine karışmamak mecburiyetindedirler.<sup>15</sup> Sosyal ben, insanları tanıdıkça, yerleri ve benin sosyal şahsiyetine giren şeyleri bildikçe genişler."<sup>16</sup>

### 3- Manevî ben (moi sprituel)

William James (1842 – 1950) manevî beni şöyle belirtiyor: "Bu ben (moi) ampirik şahsiyetimize ait olduğu ölçüde "manevî ben" ile, şuurumuzda geçen hallerin birini veya diğerini değil, fakat daha ziyade bu hallerin toplanmış bütünü, yeteneklerimizi ve somut bir gerçeklik olarak düşünülmüş psikik eğilimlerimizi anlıyorum. (...) Aktivitemizin şuuru, bildiğimiz gibi manevî benimizde, daha merkezde varolan şeydir: Tüm ampirik şahsiyetimizin merkezi ve çekirdeği, hayatımızın en iç tapınağı burasıdır."<sup>17</sup>

<sup>12</sup> A. g. e., s. 229.

<sup>13</sup> A. g. e., s. 230.

<sup>14</sup> A. g. e., s. 231.

<sup>15</sup> A. g. e., s. 233.

<sup>16</sup> A. g. e., s. 239.

<sup>17</sup> A. g. e., s. 234.

Manevî ben, kelimenin dar anlamında manevî (sprituel) olgunluğumuza sahip olan bütün eğilimleri içine alır.<sup>18</sup>

Benlerin hiyerarşisi: Fizikî ben en altta, rûhî ben en üstte, fizikî benden farklı maddî benler ve farklı sosyal benler ise ara basamakları işgal ederler.<sup>19</sup> Fizikî ben, belli bir ölçüde diğer benlerin zorunlu temelidir. Ruhî ben en kıymetli hazinemizdir.<sup>20</sup>

Ben (moi)'in ampirik hayatının kapsadığı şeyler şöyle bir şema ile gösterilebilir:

ÖGELER	MADDİ BEN	SOSYAL BEN	RUHİ BEN
BENİN SEVGİSİ (EĞİLİMLER)	İştahlar ve fizikî içgüdüler. Takı sevgisi. Tuvalet içgüdüsü. Ev sevgisi.	Hoşa gitme, belirtilmiş olma, hayran kalmış olma v.s. Rekabet. Arzu. Tam anlamıyla aşk. Şeref arzuları. Tutku v.s.	Zihnî, ahlâkî ve dini arzular. Ahlâkî içgüdü.
BENİN DEĞERİNİN ŞUURU (DUYGULAR)	Öğrenme. Alçak gönüllülük. Zenginlik gururu. Fakirlik korkusu.	Millet, kast, ailenin gururu. Boş övünç. Züppelik. Alçak gönüllülük. Utanç. v.s.	Ahlâkî veya zihnî üstünlük duygusu, saflık v.s. Aşağılık, suçluluk duygusu.

### B- BEN (JE)

“Ben”in (Je) veya “saf ego”nun etüdüyle, ampirik Ben (Moi)’in ki kadar güç bir etüdü ele alıyoruz. O, şuurlu olan “saf ego” (Je)dir; ampirik ben (moi), saf egonun (Je) sadece şuurunda olduğu objelerden biridir. Saf ego (Je) bizdeki düşünen yöndür.<sup>21</sup>

**Ampirik ben (moi)’in kimliği:** “Dün ney isem bugün de oyum” cümlesinde eğer “saf ben”i (je) geniş manada alıyorsak, birçok bakımdan artık aynı durumda olmadığımız açıktır. Varolduğum şüandaki somut ben (moi), daha önce bulunduğum somut ben durumundan yeterince farklıdır: Önceki somut benim, açtı, geziniyordum, şimdiki somut benim (moi) doymuş ve dinleniyor; önceki benim daha fakir ve daha gençti, şimdiki benim zengin ve daha yaşlıdır, v.s... Bütün bunlara rağmen başka bir bakış açısından önceki benimle bugünkü benim aynıdır. Ne ismim, ne mesleğim, ne dünya ile ilişkilerim değişme-

<sup>19</sup> A. g. e., s. 245.

<sup>20</sup> A.g.e., s.246.

<sup>21</sup> A.g.e., s.252.

diler; çehrem, yeteneklerim, hatıralar stokum, pratik olarak bugün de daha önceki oldukları gibidirler. Üstelik bugünkü somut benimle (moi), o zamanki somut benim (moi) arasında bir devamlılık vardır: Birinden diğerine, somut beni (moi) ne bütünüyle ne de aniden asla etkilemeyen dereceli bazı değişiklikler vardır.<sup>22</sup>

**Saf ego (je)'nun kimliği:** "Bir insan, her felsefeden önce şuur olarak varolmayı kendi kendine hisseder... Bu şuura Je (ben) ismini veriyoruz... Bu Je bizzat kendinin düşüncesi olarak moi (ben) nin karışıtı olur."<sup>23</sup> Saf ego (Je), ampirik ben (moi)'nin anlaşılmasını gerektirir. "Ben aynıyım, v.s." yargısında biz, "saf egoyu" (Je), bir somut şahsiyete işaret ettiği geniş manasında aldık; şimdi bu "saf ego" (je) kimin ne düşündüğünü, somut benin bütün belirlenimlerinin kime ait olduklarını, kim tarafından bilindiklerini bilmediği için onu, dar anlamında alalım: O zaman "ben", kesin bir özdeşlik takdim eder ve farklı zamanlarda tam olarak aynı kalır. (...) Eğer şuur halleri olmasaydı, düşüncemizin durmayan akışını, birlik ve özdeşlik ilkesine atfedebilecektik.<sup>24</sup> Fakat şuur halleri gerçek olarak realite iseler ancak bu düşünürü ve onun cevheresel özdeşliğini yapacağız. Zira dünküler ile bugünküler arasında hiçbir cevheresel özdeşlik yoktur: Bugünküler ortaya çıktığı zaman dünküler karşı konulmaz bir biçimde ölmüşlerdir. Fakat dünün şuru ile bugünün şuru aynı objeleri bildiği için bunların hepsi görevsel (fonctionnel) bir özdeşliği temsil ederler.<sup>25</sup>

Buraya kadar tanıtmaya çalıştığımız insanın, yaratılış ve yapısının büyüklüğü, kabiliyet ve gücü oranında bir takım ödev ve sorumlulukları da vardır. "Ödevlerin" ve "hakların" süjesi olan insandaki sorumluluğun önemini birkaç cümleyle belirtmek istersek şöyle diyebiliriz: Sorumluluk problemi ahlâkın tam merkezinde yer alır. Gerçekten eğer ahlâkî anlam, ödevin anlamına indirgenirse, eğer ahlâkın bizzat kendisi, düzeni temin eder veya onu yerleştiren ilkeye, hür olarak rıza gösterilmiş itaat olmaksızın varlığını sürdürmezse, bu düzen ve onun esası sorumluluğun anlamından ayrılmazlar. İlkeye saygı göstermeyi, ilkin bizzat kendine saygı göstermek kabul eden kimsedeki durum, bu ilkeyi gözetleme görevine sahip olanınki gibidir: Bunların ikisi de fiillerinin, kendilerini yöneten ve yargılayan ilkeye uygunluğundan sorumlu olmaya mecburdurlar.

Kendi özel sorumluluğunun anlamı insanı iyiye doğru değiştirir. Sorumluluk insanı, olması gereken yüksekliğe kadar yükseltmek için varolduğu durumun üstüne yükseltir. Sorumluluk her kalıcı ve gerçek bir tatminin kaynağı olduğu gibi, her ahlâkî büyüklüğünde kaynağıdır. Sorumluluğun anlamı gözden kaybolduğu zaman, veya sadece zayıfladığı zaman, insanlık artık sadece, güç ve iştahla yönetilen anonim bir sürü olmaya yönelir: İnsanlık, ödevlerinin şuurunu, iyilik endişesini, çalışma zevkini, çaba aşkını, özverinin kabulünü, kısacası çabayı oluşturan her şeyi, insan hayatının fazilet ve sevincini

<sup>22</sup> A. g. e., s. 260.

<sup>23</sup> Cuviller, Armand, Nouveau Vocabulaire Philosophique, Paris, 1970, s. 105.

<sup>24</sup> A. g. e., s. 261.

<sup>25</sup> A. g. e., s. 262.



kaybeder.<sup>26</sup> “Herhangi bir şeyin sorumluluğunu yüklenmek, o hususta kefil olmak, adalet güvencesi olmaktır.”<sup>27</sup>

**Sorumluluk:** Sorumluluk kavramı, kelimenin etimolojik anlamında (respondere) ilkin, tutulmuş olan (se prendre) ve incelenmiş olması gereken bir şeref bağlanması (engagement) fikrini ihtiva eder, - bu, and içilmiş imanın temel kavramıdır. “Sorumluluk” ismi altında şunlar belirtilir: a- Şuurlu ve hür bir varlığın gerçek olarak istediği fiillere göre durumu (bu, ilk ve temel olan ahlâkî sorumluluktur); b- Bir zararın giderilmesinde, meşru olarak bir tazminat isteyebilenin durumu (bu, sivil sorumluluktur), veya suçun (délit) cezalandırılması halindeki ceza (bu, cezaî sorumluluktur).<sup>28</sup>

“Sorumluluk bir olayın (fail) sorumluluğunu yüklenmeye” mecbur edilmiş olabilen kimsenin özelliği ve durumudur”, şeklinde fikir beyan eden André Lalande (1867 – 1963) sorumluluğu şöyle sınıflandırıyor:

**A- Sivil sorumluluk:** Başkalarına yapılan zararı, bir ölçüde içinde, kanunla belirlenmiş bir form altında, gidermek mecburiyeti. “Herkes sadece kendi olgusuyla değil, fakat kendi ihmali ve tedbirsizliği ile de neden olduğu zarardan sorumludur.” İnsan “sadece kendi öz olgusuyla neden olduğu zararlardan değil, fakat yine sorumluluğunu yüklenmek mecburiyetinde olduğu şahısların” (küçük çocukların, hizmetçilerin, memurların, öğrencilerin, akrabaların) olayları ile neden olunan şeylerden veya “koruması altında sahip olduğu şeylerden” (hayvanlar ile, kötü bakımlı bir yapı harabesiyle neden olunmuş zarardan) sorumludur.

**B- Cezaî sorumluluk:** Bir suç veya bir cürüm için ceza sıfatıyla haklı olarak takip edilmiş olan kimsenin özelliği ve durumu. M.Ad. Landry, cezaî sorumluluk idesinin, ne fiilin kendine, ne niyete bağlanmayıp, fakat failin iç tabiatına (indoles) bağlı olduğunu belirtiyor.

**C- Ahlâkî sorumluluk:** 1- Başkasına neden olunmuş olan haksızlığı gidermenin, benimsenmeyle veya yasayla değil, ahlâkî mecburiyettir. 2- Gerçek olarak istenmiş fiiller bakımından şuurlu failin (agent) durumudur.<sup>29</sup>

Gaston Sortais’ye göre ahlâkî sorumluluk, “kendi eylemlerinin farkına varabilen ve farkına varması gereken, yani geçmişini kendi kendine tanıyan ve bu husustaki neticele-ri yüklenen şahısların özelliğidir. Bir failin bir eylemden sorumlu olması için, bu eylemin etkili ve son sebeplerinin hangileri olduğunu açıklayabilmesi gerekir. (...) Sorumluluk, sebebin niteliğine büyük bir etki yapan sebeplilik yasası üzerine kurulmuştur.”<sup>30</sup>

**Ahlâkî sorumluluğun gerektirdiği şartlar:**

1- İrade-i cûziye: Sorumluluğun ilkesi ve temel şartıdır. Hür olarak istenilmiş olan

<sup>26</sup> Chevalier, Jacque, Leçon de la Philosophie, tome II, Paris, 1946, s. 508.

<sup>27</sup> Lalande, André, Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, Paris, 1980, s. 929.

<sup>28</sup> Chevalier, Jacque, a. g. e., s. 509.

<sup>29</sup> Lalande, André, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris, 1980, s. 926 – 927.

<sup>30</sup> Sortais, Gaston, s.f., Traité de philosophie, Paris, 1924, s. 114.

eylemlerden ancak sorumlu olunabilir. Hürriyetten yoksun bırakılmış eşyalar ve hayvanlar sorumlu değildirler.

2- İyinin ve kötünün bilgisi olmadığı zaman irade-i cüziye de olmaz, zira hür olarak hareket etmek, sebebin bilgisiyle hareket etmektir. Başka türlü içgüdü ile hareket edilir. Eğer bu iki şarttan biri veya diğeri **tamamıyla** eksik olursa, aynı zamanda sorumluluk da ortadan kalkar. Sorumluluk, iyilik ile kötülüğün bilgisi ve hürriyetle aynı oranda **değişiklik** gösterir. Bunları artıran veya azaltan sebepler aynı oranda sorumluluğu artırır veya azaltır. Bu sebepler şöyle sıralanabilir:

**1- Bilgisizlik ve hata:** Bu iki kısma ayrılır: a- **Ortadan kaldırılamaz** bilgisizlik ve yanlış insanî bilgeliğin telkin ettiği bütün vasıtalarla giderilemeyen durumlardır. Bu durum insanı sorumsuz kılar: Yaşlı ebeveynlerini öldüren vahşilerin, delilerin, uyurgezerlerin durumu böyledir. b- **Ortadan kaldırılabilir** bilgisizlik ve yanlış, genel olarak insanî bilgeliğin kullandığı vasıtalarla yok edilebilen şeylerdir. Bu durum insanı sorumlu kılar: Yetersiz bilgi nedeniyle öldürücü veya tehlikeli bir ilaç veren doktorun durumu böyledir.

İnsan ne kadar fazla aydınlatılırsa o kadar fazla sorumlu olur, çünkü durumu bilen kimse fiillerin uzak sonuçlarını daha iyi fark eder.<sup>31</sup>

**2- Zorlama:** Bu ikiye ayrılır:

a- Fizikî zorlama: İçten gelerek kabul edilmediği halde dıştan şiddetle empoze edilmiş bir eylem, olayı yaşayana atfedilemez. Bundan sadece şiddeti uygulayan sorumludur.

b- Ahlâkî zorlama: Bu durumda yapılan eylem **tamamıyla** iradesiz olmadığı için, irade daima tehdide direnç gösterebilir. Sadece hürriyet küçültüldüğü için sorumluluk azaltılmıştır.

**3- Alışkanlık, tutku:** İyi veya kötü alışkanlıklar bilgi ve cüzi iradeyi azaltırlar. Alışılmış ve tutkulu fiiller en az dikkatle yapıldıkları için bilgiyi; bu fiillerin tekrarı git gide onları zorunlu kıldığı için cüzi iradeyi azaltırlar. İyilik için olduğu gibi kötülük için de sorumluluk, zekanın önceden gördüğü, ve iradenin, git gide büyüyen alışkanlığın sonuçlarını kabul ettiği ölçüde artar. (...)

**Başkasının Eylemlerindeki Sorumluluk:**

1-Bize bağlı olanların davranışında, belli bir ölçüde sorumlu olunur: Ebeveynler çocuklarınkinden, efendiler hizmetçilerinkinden sorumludur.

2- Bazı öğretmen örneklerinde olduğu gibi, başkasının eylemleri üzerinde kendi etkilerinden dolayı sorumlu olunur.

3- Ödev olabilecek olan, ve engel olunabilen kötülükten sorumlu olunur.

4- Birlikte gerçekleştirilen fiillerden sorumlu olunur. Birlikte yapılmış olan bir eylemin içinde şu sebepler bulunur:

<sup>31</sup> A. g. e., s. 115.

- a- Ana sebep: Etkili ve gerçek olan sebep: Bir komployu düzenleyen şef.  
b- Ast sebep: Eyleme doğrudan katılan, fakat ana sebebin hakimiyeti altında olan sebep: Komployu uygulayan kiralık katiller.  
c-Yan veya dolaylı sebep: Eyleme karışan fakat doğrudan uygulamaya girmeyip komplo için para temin edenler. Böyle bir eylemde ana sebebin sorumluluğu, ast ve diğer sebeplerinkinden daha büyüktür.<sup>32</sup>

### AHLAKÎ SORUMLULUK VE YASAL SORUMLULUK

Gaston Sortais'ye göre ahlâkî sorumluluk, Tanrı huzurunda, insanın kendi fiillerinden sorumlu olmasının zorunluluğudur. Yasal veya sosyal sorumluluk, kanunlara muhalefetten, mahkemeler huzurunda sorumlu olmak mecburiyetidir. Bunların arasındaki farklar ise şöyle belirtilebilir:

- 1- Ahlâkî sorumluluk derunidir, şura aittir. Yasal sorumluluk dışarıda olup topluma aittir.
- 2- Birincisi özellikle niyette ikamet eder, ikincisi özellikle uygulamada bulunur.
- 3- Birincisi irade-i cüziyye ister, ikincisi **determinizm** hipotezinde varlığını sürdürebilecektir.
- 4- Birincisi bütün davranışımıza yayılır; ikincisi sadece medenî kanunlarla yasaklanmış fiillerimize yayılır.
- 5- Birincisi bu dünyada etkili bir müeyyideye sahip değildir, ikincisi bunun tam aksidir.<sup>33</sup>

Sorumluluk, ahlâkî fiille birleşen ve bütün ahlâkî yöneten büyük ödüllendirme yarasına göre normal, tabii ve zorunlu sonuçlar olan müeyyidelerin varoluşuna yol açarlar.

### SORUMLULUKTA MÜEYYİDELERİN ZORUNLULUĞU

Ödülsüz iyi, cezasız kötü, **şuur** için bir çelişkidir. Müeyyidelerin bu zorunluluğu eşyanın tabiatı üzerine ve bilhassa **Tanrı'nın tabiatı** üzerine kurulmuştur. Ahlâkî kanunun müeyyidesi bizi mecburen, mantıkî olarak Tanrı fikrine götürüyor: "Guizo şöyle diyor: Tanrı olmaksızın ahlâkî kanun kaynaksız, çıkışsız bir nehre benzer."<sup>34</sup> Müeyyide ahlaklılığın kaçınılmaz yardımcısıdır. Müeyyide ödevin yerine geçmeyip, oraya ilave edilir. Müeyyide son amaç olarak değil, iyinin uygulamasını kolaylaştırmanın vasıtası olarak istenilir. Müeyyide, gücü tükenen iradenin yardımına koşar ve ödevde sadık kalmanın yeni bir motifini ona temin eder. Müeyyide, iyiyi yapmakta, ve kötüden kaçınmakta bir uyarıdır.<sup>35</sup>

### ŞİMDİKİ HAYATIN MÜEYYİDELERİ

I- Türleri: Bu müeyyideler aşağıdaki şu dört türe indirgenirler:

- 1- **Tabii müeyyide:** Bunlar eylemlerimizin bizzat sonuçlarıdır. Sağlık, bolluk ve

<sup>32</sup> A. g. e., s. 116 - 117

<sup>33</sup> A. g. e., s. 117 - 118.

<sup>34</sup> A. g. e., s.121.

<sup>35</sup> A. g. e., s. 122.

başarı, kanaatkarlığın, çalışmanın ve enerjinin normal sonuçlarıdır, fizikî ve zihni sakatlıklarsa kötülüğün (vice) tabii sonuçlarıdır.

**2- Yasal müeyyide:** Bunlar, insanî kanunlar tarafından kesin olarak ilan edilmiş ödüller ve cezalardır.

**3- Toplumsal müeyyide:** Bunlar, halkın görüşleridir; iyi veya kötü ün böyledir.

**4- Ahlâkî müeyyide:** Bunlar, vicdanın azapları ve tatminleridirler.

**II- Yetersizlikleri:** Bir müeyyidenin doğru olması için şunları ihtiva etmesi gerekir:

a- Evrensellik: Hiçbir iyi eylemi ödülüz, hiçbir kötü eylemi de cezasız bırakmamak.

b- Oranlılık: Ödül ve ceza, failin değer ve konusu ile tam olarak ilişkili olmak mecburiyetindedir.

Beşerî (terrestre) müeyyideler şu şartları gerçekleştiriyorlar:

**1- Tabii müeyyide:** Sağlığı kötü giden faziletli insanlar ve sağlığı iyi giden terbiyesiz (malhonnête) insanlar vardır. Çalışma ve enerji daima rahathğa veya başarıya götürmüyor.

**2- Yasal müeyyide:** Beşeri kanunlar, aşağı yukarı sırf cezaîdirler. Onlar sadece halkla ilgili dışarıdaki fiillere erişiyorlar. Yine onlar özel hata ve faziletleri merak etmiyorlar, bütün suçluları cezalandıramıyorlar, bazen de masumları cezalandırıyorlar. Bunların tabikileri de genellikle oransızdır.

**3- Sosyal müeyyide:** Kamuoyu insanı ekseriya yanılığa düşürür, değişken ve kaprislidir. Ne kadar gizlenmiş hatalar, ne kadar saklanmış faziletler vardır.

**4- Ahlâkî müeyyide:** Bu, alışkanlığın duyarlığı körelttiği psikolojik bir yasadır. Böylece kötülük alışkanlığı, suçludaki vicdan azabını zayıflatır ve hatta onu bitirir. Aksine iyilik alışkanlığı daha az duygulu ruhu, ahlâkî olgunluğa ulaştırır ve git gide bizzat olgunluğu isteyen haline getirir. O halde alışkanlık faziletli insanda, şuur nazikliği üretir, kötü insanda ise katlaşma üretir.<sup>36</sup>

### GELECEK HAYATIN MÜEYYİDESİNİN ZORUNLULUĞU

“Şimdiki hayatın yalnızca bu dört müeyyidesi yetersizdir; o halde ya adaletten, ve ya gerçek düzenin kurulacağı, iyilikle saadetin, kötülükle mutsuzluğun gerçekleşeceği, herkesin kendi eserine göre yargılanacağı gelecekteki bir hayatı kabul etmekten vazgeçmemek gerekir. Böylece ahlâkî yasa ruhun (âme) ölümsüzlüğünü iddia eder.

Ayrıca adaletin (Justice) iade edilmesi için, iyi veya kötü bütün fiillerin, her şeyi bilmeye yetenekli zeka tarafından sebepleri ve sonuçları ile bilinmiş olması gerekir; ayrıca bu zekanın, iyi veya kötü her fiile, ödül veya cezanın tam olarak oranlanması için aynı adaletin varılması gerekir; nihayet bu zekanın, her şeye güç yetiren olması, saadet ve mutsuzluğun şartlarını kendine göre düzenlemesi gerekir. O halde ahlâkî yasa, son derece zeki, doğru ve her şeye güç yetiren bir Varlığın, Tanrı'nın varoluşunu ilke olarak

<sup>36</sup> - A. g. e., s. 123.

ileri sürer. Ya ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varoluşunu kabul etmek veya ahlaktan ve adaletten vazgeçmek gerekir. Böylece ahlâkın başlangıcında ve sonunda Tanrı bulunur: O en Yüce Kanun Koyucu ve en üstün yargıçtır.”<sup>37</sup>

Leibniz'in deyişiyle “Ödev ahlâkî zorunluluk, yasaya itaat etmek, iyilik yapmaktır. İnsan sadece muktedir olabildiği şeyi yapmaktan sorumlu olunabilecektir. Gerçekten bir amacı gerçekleştirmek mecburiyetindeyiz. (...) Hak, belirlenmiş bir amacı hür olarak gerçekleştirme gücüdür; bunun için hakla hürriyet, biri diğeri için sık sık kullanılmışlardır.

#### **Hakkın varolması için gereken özellikler:**

1- **Dokunulmaz:** Gerçekten o ekseriya ihlâl edilmiştir; fakat aklımız ona itiraz eder ve böyle olması gerektiğini doğrular. Gerçek (fait), hakka baskın çıkmaz.

2- **Mutlak:** Ödev şartsız buyuran bir emir olduğu gibi, hak da bizzat kendisi için ve her hipotezde saygı değerdir.

3- **Evensel:** Bütün insanlarda ortaktır. Burada temel hak diğerlerinin ilkesi olan hak söz konusudur: Kendi başına buyruk olma hakkı, ödevini yapma hakkı. Her insan görevini gerçekleştirmeye ve alın yazısını takip etmeye mecburdur.<sup>38</sup>

4- **Başkasına aktarılmaz:** Hiçbir kimse bu temel haktan vazgeçmez.

5- **Zaman aşımına uğramaz:** Şeylerin esası üzerine kurulduğu için tabii hak değişmez, dayandığı esas gibi ezeli ve ebedidir: “Bossuet, hakka karşı hak olmaz diyor.”

6- **İstenilebilir:** Kuvvet ile ona saygı göstermek istenilebilir. Bana borçlu olanı, ödemesi için zorlayabilirim.<sup>39</sup>

Cousin şöyle diyor: “Ödev ve hak kardeşler. Onların müşterek annesi hürriyettir.” İnsan, ahlâkî bir şahıstır, çünkü o hürdür. Hürriyetin esası ise bozulmaz oluşudur. O halde hak, hürriyetin uygulanmasından başka bir şey değildir. İnsanın ulaşacak bir tek amacı vardır: İdeal iyi; hiçbir kimse onu başka yöne çeviremez.

#### **HAK VE ÖDEVİN İLİŞKİLERİ**

“Hak ve ödevin mantıkî üremesi hangisidir? Ödevden doğan hak mıdır veya haktan doğan ödev midir? Hangisi diğerinden öncedir? Bu sorunun cevabı, hakla ödevin, Tanrı ile ilgili olarak veya insanla ilgili olarak düşünülmüş olmasına göre farklılık gösterir:

A- **Tanrı ile ilgili olarak:** O zaman ödevin, hakkı gerektirdiğini söylemek gerekir. Üstün ve öncelikli mecburiyetin ilkesi anlaşılmağısızın, mecbur edilmiş bir varlık anlaşılmaz. Gerçekten her ödev, Tanrı'nın, yaratılmış her varlık üzerine sahip olduğu **mutlak haktan** doğar. Tanrı, her yaratığın ilk sebebi ve son amacıdır.<sup>40</sup>

B- **İnsanla ilgili olarak:** O zaman iki hali ayırt etmek gerekir:

37 - A. g. e., s. 124.

38 - A. g. e., s. 131.

39 - A. g. e., s. 132.

40 - A. g. e., s. 135.

**I- Aynı şahısta:** Burada ödev hakkın varolmasının sebebidir. İnsan haklara sahip olmadan önce ödevlere sahiptir. Gerçekten insanın öz hakkı, kendi amacına hür olarak yönelmesidir. Oysa bu hak, Tanrı tarafından insana zorunlu kılınan kesin mecburiyetten, bu amaca ulaşmaktan doğar. O halde mantıkî olarak ödev haktan öncedir.

**II- Farklı şahıslar arasında:** Aksine burada ödevi doğuran haktır. "Ödev nedir yoksa başkasının hakkına saygı göstermek mecburiyeti midir?" Çünkü falan şahıs bana ödünç para veriyor o, ödenilme hakkına sahip oluyor ve onu ödemek de benim ödevim oluyor.

**C- Zıt teori:** "Hak ödevin kaynağı ve temelidir."<sup>41</sup>

### **HAK İLE ÖDEV ARASINDAKİ İLİŞKİ**

**1- Aynı şahısta:** Hak ile ödev arasında dar bir ilişki vardır: Yaşamak, zekamı, ve irademi geliştirmek ödevim var; netice olarak fizikî hayatımın korunmasında, zihni ve ahlâkî hayatımın gelişmesinde zorunlu olan şeyi yapma hakkına da sahibim. Çocukları üzerinde babanın hakkı, kendine düşen eğitimin sonucudur; baba çocukları yetiştirmek ödevi ile yükümlüdür; O zaman o, bu hususta zorunlu vasıtaları kullanma hakkına da sahiptir: Azarlama, dayak, v.s. Aynı şekilde yönetenlerin ödevleri haklarına uygun düşer: Meselâ Vali, toplumsal güvenliği sağlamakla görevlidir; sonuç olarak o, bu husustaki kaçınılmaz vasıtaları kullanmak hakkına da sahiptir: Para yardımları, askeri güçler, v.s.

**2- Farklı şahıslar arasında:** Burada adalet ve iyilikseverlik söz konusu olur. Mesela, adalet gereği ben borçlanımı ödemek mecburiyetindeyim, alacağım ise bilançoju kapatmak hakkına sahiptir. Alacağının sefaletle düşmesi halinde, borçlunun taksitlerini bir defada ödemesi ise iyilik severlik gereğidir.

### **HAK VE ÖDEVİN YAYILIMI**

1- Aynı şahısta hak ve ödev aynı yayılıma sahiptir.

2- Olaylar bütünlükleriyle alındıkları zaman, ödevin alanı, hakkın alanından daha geniştir. Hak sadece insanların kendi aralarındaki ilişkileri ilgilendirir, onun sosyal hayatla ilgisi vardır. Ödev bütün ahlâkî hayata hakimdir; bizzat kendimize karşı ve Tanrı'ya karşı ödevlerimiz vardır; fakat Tanrı karşısında hiçbir hakka sahip değiliz.<sup>42</sup>

**Hak ile ödev mukayese edilirse:**

**A- Farklılıklar:**

1- Hak bir güçtür; ödev ise bir zorunluluktur.

2- Hak, ödevin toplumda gerçekleşmesinin genel şartıdır. Ödev ahlâkî hayatı bütünüyle düzenler.

3- Ödevlere uygun düşen başkasındaki haklar, **adalet hakkı** sadece istenebilir.

**B-Benzerlikler:** Her ikisi de ideal ve rasyonel kategorilere aittirler; bundan dolayı:

1- Her ikisi de hakim oldukları olgulara üstündürler.

<sup>41</sup> - A. g. e., s. 136.

<sup>42</sup> - A. g. e., s. 138.

2- Her ikisi de mutlak, evrensel ve değişmezdirler. Aslında onlar, biri ve diğeri, sadece farklı iki görünüm altında düşünülmüş **ahlâkî kanundurlar**: Ödev, kanun olarak hürriyeti bağlar; hak, kanun olarak hürriyeti korur.

### HAKKIN ÖZEL FORMLARI

**A- TABİİ HAK:** Bu hak, insanın doğasında, şeylerin esas düzeninden doğan hak-  
tır. Değişmeyen doğa üzerine kurulduğu için bütün ülkeler ve bütün zamanlar için aynı-  
dır; Öyle ise o eşit, evrensel ve mutlaktır. Kendi hayatına (destinée) yönelmek ve onu  
gerçekleştirmek için zorunlu olan her şeyi yapmak hakkı, işte esas hak budur, diğerleri-  
nin tümünün kaynağı da budur. Tabii hakların başlıcaları şunlardır:

1- Hayatını koruma hakkı: Bu konumda zorunlu olan şeyi kendine temin etme  
hakkı buradan doğuyor.

2- Şuuruna itaat etme hakkı.<sup>43</sup>

3- Yeteneklerini yasal olarak kullanma hakkı: Kendi keyfine göre gelip gitme hür-  
riyeti; toplantı hürriyeti, seçme ve şerefli her mesleği uygulama hürriyeti; bir aile kurma,  
baba için yönetme (eğitim ve öğretim) hürriyeti; mülkiyet hürriyeti v.s. buradan gelirler.  
Bundan dolayı birey ve ailenin hakkı, sosyal haktan ve insanların hakkından **öncedir**. O  
bütün hakların kaynağı ve onların meşruluğunun ölçüsüdür. Bizzat ilâhî öze dayanan  
şeylerin tabii düzeni üzerine kurulduğu için o, köküne kadar ilâhîdir; pozitif hak doğal  
haktan doğduğu için, kaynağına bakarak, **her hakkın ilâhî** olduğunu söylemek gerekir.

### B- POZİTİF HAK

Bu hak, yasa koyucuların müdahalesi ile tanımlanmış olan haktır, ülkelere göre de-  
ğişir. O, doğal hakkın belirsizliğe bıraktığı noktaları kesinleştirir. Bu hak iki kısma ay-  
rılır:

**I- Toplumsal veya kamusal (public) hak:** Birey gibi toplum da hakka sahiptir. Fa-  
kat o, vatandaşlarının doğal ve öncelikli haklarını garanti etmek hakkına sahiptir. Top-  
lum, bütünü ortak iyisinin istediği ölçüde ancak özel hakları sınırlayabilir. Bu hak da  
şu kısımlara ayrılır:

a-**Sivil:** Vatandaşlarının doğal haklarını, kanunların himayesi altında ortaya koya-  
rak korumayı amaç edinen haktır.

b-**Politik:** Bir vatandaşın, kendi ülkesinin yönetimine katılmak için uygulayabildi-  
ği hakları ilgilendiren haktır. Mesela oy kullanmak hakkı böyledir. Politik kurumlar, si-  
vil hakların sağlanmasına hizmet etmek mecburiyetindedirler.

### II- Milletlerarası hak:

Bu hak milletlerin ilişkilerini kendi aralarında düzenler. Milletler, bağımsız varo-  
luşlarını sürdürmek için, ve kendilerini oluşturan bireylerin bütünlüğünü korumak için  
zorunlu olduğu kadar, birileri diğerleri karşısında, ancak hakka sahip olurlar. O halde  
**doğal ve bireysel hak, sosyal hakkın ve insan haklarının temelidir.**<sup>44</sup>

<sup>43</sup> - A. g. e., s. 139.

<sup>44</sup> - A. g. e., s. 140.

Spekülatif düzenin hakikatleri ile pratik düzeninkiler arasında tam paralelizmin varolduğu görülür. Sebebe sahip olmadan varolmaya başlayan şeyi, veya  $2 + 2 = 5$ 'i ancak Tanrı yapabilir; O, araçsız bir müdahale ile, astronomi veya kimya ile ilgili falan veya filan yasayı erteleyebilir; bu ise **fizikî mucize olur**. Aynı şekilde yalancılığın meşru olmasını ancak O yapabilir; herhangi birini öldürmeye O müsaade edebilir: Bu durumda onlar artık bir büyük günah değildirlere. Ancak vahiy yoluyla kesin bir izin gerekir: Bu ise **ahlâkî Mucizedir**.

### HAKLARIN ÇATIŞMASI

Hak, hakka karşı duramaz; dürüst dürüstün muhalifi olamaz. Haklar zıt olmazlar, fakat bağımlı olurlar. Ağır basması gerekeni ayırt etmek için işte bazı kurallar:

I- **Konusu daha önemli olan** ve son amaca daha sıkı bir şekilde bağlanmış olan hak üstün gelir: Mesela, hayat hakkı mülkiyet hakkına tercihi edilir.

II- Yayılma alanı daha büyük olan hak önem taşır: Mesela, Sosyal hakkın, özel hakkın önüne geçmesi gerekir: Asker hayat hakkını genel iyiliğe kurban eder.

III-Sıfatları daha açık olanların hakları diğerlerine üstün gelmek mecburiyetindedir: Misal, iki insan eşit olarak tehlikededir; O ikiden ancak birine yardım götürebiliyorum; fakat bu ikiden biri benim babamdır, yardım borçlu olduğum ise babamdır.<sup>45</sup>

### SORUMLULUK – HÜRRİYET İLİŞKİSİ

Sorumluluk hürriyetten doğar, yani insanın sahip olduğu ahlâkî yasayı çiğneme gücünden. Sorumluluk olmaksızın, mecburiyet tamamen dıştan ve dolayısıyla geçici bir zorlamaya indirgenecektir. Nihayet fiilleriyle dayanışma halinde olan hür ve sorumlu varlık, ister toplum önünde olsun, ister kendi vicdanı önünde olsun, ister en üstün Yar-gıç önünde, yani her halükarda, cezaî, ahlâkî ve aşkın onamaları uygulayan yüce bir Oto-rite önünde olsun bu hususta cevap vermeye mecburdur.

#### Kısacası sorumluluk şunları ihtiva eder:

- a- Bizleri mecbur eden bir yasanın varlığını
- b- Bu yasanın akıl ile bilinmesini,
- c- Ona itaat etme yetkisini, yani hürriyeti.

Biz diğerleriyle beraber olduğumuz ölçüde fiillerimizden ahlâkî olarak sorumluyuz: **İnsan hür olduğu ölçüde ahlâkî olarak sorumludur**. Bundan, hürriyette olduğu gibi sorumluluğun da derecelerinin olduğu sonucu çıkar. Sorumluluk baskıyla (contrainte), iradesiz bilgisizlikle, delilikle yok edilebilir veya ortadan kaldırılabılır.<sup>46</sup>

### SORUMLULUĞUN SONUÇLARI

Ahlâkî fail ve ödevini gerçekleştiren sorumlu, **değeri elde eder**: Aksi halde onun **ayıba** (démérite) sahip olduğu söylenir. Fazilet sadece değerli fiillerin alışılmış pratiğidir; bunun aksi günahdır.

<sup>45</sup> - A. g. e., s. 142.

<sup>46</sup> - Chevalier, Jacques, a. g. e., s. 510.



Sosyal müeyyidenin basit korkusuyla gerçekleşmiş olan bir fiil, ahlâkî fiil olmak ismine layık değildir. Sadece ödül için yapılan fiilde böyledir. Buna karşılık ahlâkî düzenin ödülleri – şuurun barışı, gelecek hayattaki saadet – ümidinin gerçekleşmesini kendisine bağladığımız fiil, onu gerçekleştirenin değerinin, kendi niyetinin kalitesine bağlı olduğu ölçüde, ahlâkî bir fiildir. (...) Buradaki mecburiyeti doğuran toplumun müeyyidesi olmadığı gibi, değer de değildir. Bu mecburiyeti doğuran, adalet ve iyiliğin yasası olan ahlâkî yasadır.

Sosyal müeyyideler yetersizdir, çünkü onlar sadece fiile, veya maddî olguya ulaşırlar, niyete değil. Hiçbir şey başkasının niyetin yargılayamaz. Toplum sadece dışarıda olanları bilebilir, failin ahlâkî değerini yapan niyeti bilemez. Bunun içindir ki akıl, fazladan ve sosyal müeyyidelerin üstünde, ahlâkî şahsın gerçek değerini ve gerçek saygınlığını bilen dünyevî veya dünya üstü ahlâkî müeyyidenin olmasını istiyor. (...)

Pişmanlık, ne boş ne de verimsizdir; o, **düzelmenin**, benzer bir düşüşü önceden görmek için karakterini değiştirmenin, ve kendi etkilerindeki hatayı düzeltmenin sağlam çözümünü ihtiva eder.<sup>47</sup>

Bizim ahlâkî müeyyidelerimizin bizzat kendileri yetersizdirler. Ahlâk bakımından iyi olan bir fiili, doğru bir niyetle emredilen faili, derinliğine ancak Yüce Yargıç, kalplerdekini bilen Yargıç bilir, ve bu fiil ancak O'nun tarafından müeyyidelenendirilmiş olabilir. (...) **Gelecek bir hayatın** tabiatımızın en derin arzularına doyum vereceğini, adaleti gerçekleştireceğini akıl doğrular ve kalp de ümit eder.

“(Ahlâkî delil) bize, gelecek hayatı, ölümden sonra yaşamayı (survivance) ve bizzat kendimizin, şahsiyetimizin, “Pascal’ın sözüne göre, ancak sonsuzluk için varolan insanın” tamamlanmasını açıklar. Bu inanç ahlâkî düzeni kurar, çünkü **şahsi ölümsüzlükle ancak ahlâk kanunu etkililiğe ve ahlâkî ilerleme bir anlama sahip olur: Kant’ın belirttiği gibi, ölümsüz alın yazımıza inanç, ahlâkın zorunlu tacıdır.**”<sup>48</sup>

47 - A. g. e., s. 511 – 12.

48 - A. g. e., s. 513.

## THOMAS AQUINAS ve İRADE

Doç. Dr. Nurten GÖKALP\*

İnsan yaşamında karar vermede tutkuların yerini belirlemek oldukça karmaşıktır. İnsanlar karar verme aşamasında hangi güçlerin etkisi altındadırlar? Yalnızca entelektüel unsurlar iyi ve doğru seçimleri yapmada yeterli midir? İyi ve doğruyu seçmede tutkuların rolü var mıdır?

Karar vermede entelektüel unsurlar ile tutkuların etkisi konusunda ilkçağ düşüncesinden sonra iki eğilim göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki Aristotelesçi ikincisi ise Stoacı eğilimdir. Aristoteles (M.Ö. 384-322) karar vermede tutkuların tamamen yatıştırılmasından ziyade akıl ile dengelenmesini kabul ederken Stoacılar tutkuların tamamıyla alt edilmesini ve aklın tek güç olduğunu düşünürler.

Platon'un ruhun üçlü bölünümünü ikili ahlak psikolojisine dönüştüren Aristoteles, bilişsel aktiviteler olarak akıl ile duygu arasındaki ikiliği ruhun lojik ve alojik kısımları arasında formüle etmiştir.

O tüm istekler ve duyguları da yargı ve değerlendirmeyi ihtiva edecek biçimde genişletmiştir. Retorik II. kitapta duygusal tepkiler ve hislerin akli karar vermede önemli kaynaklar olduğunu ifade eder. İstenen ve istenmeyen hislerin tartışmasını ve haz ile iştah arasındaki ilişkiyi açıklar.

Akli olmayan iştah doğaldır ve kendini psiko-somatik değişikliklerle ortaya koyar. Ancak bu onların akli ve bilişsel olmadıklarını göstermez. Çünkü "Ruhun akıl sahibi olmayan ama bir şekilde akıldan pay alan bir başka doğal yanı var görünüyor."<sup>1</sup> diyen Aristoteles'e göre zeka fakültesinin hem mantıkî hem de mantıkî olmayan fonksiyonları vardır.

Öte yandan Stoacılar tutkuları yanlış yargılar olarak nitelendirir ve Grek düşüncesindeki entellektüalist geleneği takip ederek erdem ile bilgiyi aynileştirirler. Duyumsal ve rasyonel iştahların karşılığında dikkat çeken Stoacılar göre duygulanımlar beden hareketi olarak nitelendirilir ve temelde rasyonelitenin bir ölçütüne karşılık gelmez.

Ortaçağda, karar vermede büyük ölçüde Aristoteles'in Retoriğine dayalı bir düşün-

\* Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s.22

ce geliştiren Thomas Aquinas'ın bu açıklaması oldukça detaylıdır. Kendisinden önce Augustinus'un yaptığı gibi Stoik doktrine karşı çıkan Thomas Aquinas, iradenin eyleminde duygularınla ilgili sistemli bir açıklama yapmıştır.

Thomas Aquinas'ın düşüncesinde iradenin eylemini anlayabilmek için onun canlılardaki yerini belirlemek gerekir. Onun varlık derecelendirmesinde yaşamın en mükemmel düzeyi entellekt düzeyidir ve irade bu düzey ile ilgili olarak açıklanmaktadır. Bu derecelenmenin en altında cansız varlıklar vardır. Onun üstünde hayatın ilk düzeyi olan bitkiler bulunur. Bitkilerde yalnızca forma doğru hareket vardır. Bitkilerin üzerinde hayvan yaşamı yer alır ve duyu algısı ile belirlenir. Bunun üzerinde de en mükemmel yaşam düzeyi olan entellekt bulunur. Bu düzeyde zihin kendi üzerine yansır ve kendini anlar. Ancak bunun da farklı düzeyleri vardır. Örneğin insan zihni ya da meleklerin zihninin farklılığı gibi. İnsan zihni kendini anlayabilmek için dışarıdaki şeyleri bilmekle başlamak zorunda iken, en mükemmel zihinsel yaşama sahip olan melekler bunu dışarıya bağlı olmadan yapabilirler.<sup>2</sup>

Thomas Aquinas'ın sisteminde entellekt ile irade zihnin iki büyük gücüdür.

Entellekt bedenın biçimlendiricisi olan ruhun gücüne sahiptir. O insanın bilme gücü olup beşeri varlığa özeldir. Bu yüksek dereceli bir yaşam aktivitesi olup ruhun kendi içinde immateryal bir varlığa sahiptir. Bu gücün farklı dereceleri vardır. Birinci derecesi maddi ferdiyetleri ile değil, maddeden arınmış olarak varolan duyum derecesidir. İmmateryalitenin en yüksek ve en mükemmel derecesi ise entelektüel anlamadır.<sup>3</sup>

Aquinas'a göre bilme gücü olan entellektin dışında zihnin ikinci gücü olan irade insanın isteme gücüdür ve insana özgüdür. Ancak başka isteme biçimleri de vardır ve bunların bir kısmı da hayvanlarla ortakır. Örneğin açlık ve susuzluk gibi ihtiyaçlarda ne yiyeceğini seçmek gibi. Ancak ne yiyeceğini seçmek için çok fazla entelektüel yetenek de gerekmez.

Oysa iradî bir seçmede entelektüel yetenekler gereklidir. Çünkü Aquinas'a göre entellekte sahip olan cevherler iradeye de sahip olmak zorundadırlar.<sup>4</sup> Yaratılmış entelektüel cevherler iradeye sahiptir. İnsan dışında taşlar ve bitkiler kendi hareketlerine karar vermekten uzaktır. Onların yargıları akıl yürütemeyen hayvanlar gibi doğa tarafından sabitleştirilmiştir.

İradeyi entelektüel veya akli isteme olarak belirleyen Aquinas'a göre zihin gibi irade de immateryal bir güçtür ve zihinden daha geniş bir eylem yeteneği vardır. Zihnin eylemi ruhun içine, iradenin ki dışına yöneliktir. Bu durumda zihin daha pasif, irade ise daha aktiftir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> T. Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, Sel. And Trans. by T. Mc Dermott, Oxford University Press, New York, 1993, s.116

<sup>3</sup> A.g.e., s.132-133

<sup>4</sup> A.g.e., s.169

<sup>5</sup> A.g.e., s.173

Aquinas'a göre Aristoteles'in de dediği gibi, iradenin olduğu yerde entellekt, duygusal hisler ve duyumlama vardır.<sup>6</sup> Bu aslında çok genel bir fenomenin yalnızca bir görünüşüdür ki bu Aquinas tarafından eğilim (appetitus) olarak adlandırılır. O halde eğilimin ne olduğunu belirlemek ve eğilim ile isteme arasındaki ilişkiyi netleştirmek gerekmektedir. Çünkü ona göre ister hayvanda olsun ister insanda olsun isteme ile eğilim arasında paralellikler vardır. Eğilim ruhun objelerin farkındalığına yönelik bir yeteneği olarak tanımlanmaktadır. İnsanda iki farklı eğilim gücü vardır: duyumsal farkındalık ve entelektüel anlayış.

Entellekt tarafından kavranan, duyumlar tarafından elde edilenlerden farklı olduğu için Aquinas'a göre entelektüel eğilim, duyumsal eğilimden farklı bir güçtür. Duyumsal eğilimler istekler için bir potansiyeldir ve hayvanlarla ortaktır. Oysa irade doğrudan entelektüel eğilimlerle ilgili bir isteme kapasitesidir. Buradaki güçlük doğal eğilimlerle bilinçli eğilimler arasındaki benzerliktir. Bu güçlüğü aşmanın yolu da bir tür "isteme" olan iradenin entelektüel eğilimlerle olan ilişkisini netleştirmektir.

Bu çerçevede de öncelikle belirlenmesi gereken nokta Aquinas'ın düşüncesinde entelektüel eğilimlerin hisler ve tutkularla olan ilişkisidir. Konu ile ilgili olarak önce Aristoteles'in düşüncelerini ele alan filozof, Aristoteles'in tutkuları ruhun konusu yapmadığını çünkü tutkunun bedenle belirginleştiğini ve maddi olmayan bir şey olan ruhla ilgili olamayacağını ifade ettiğini belirtir. Tutkularla bedensel değişimler arasında kurulan bu ilişkiye karşın Aquinas'ın düşüncesinde bir yanda idrak süreci diğer yanda bununla ilgili bedensel belirtiler yer almaktadır. Bu ilişki Aristoteles'in düşüncesindeki maddeden forma ya da formdan maddeye doğru giden ilişkiye benzetilebilir.

Öte yandan Aristoteles için tutkular istekler olmaktan çok algıdır. Çünkü tutkular önce algıda oluşur. Ayrıca istekler algıdan daha aktiftir. Pasif olan tutkular bu nedenle ancak algının bir özelliği olarak görülebilir.<sup>7</sup>

Oysa Aquinas'a göre tutkular algıdan ziyade istektir ve tutkular duyumsal eğilimlere dayandığı kadar entelektüel eğilimlere de dayanırlar. Tutkuların duyusal eğilimlerimizi etkilediği kadar entelektüel eğilimlerimizi de etkileme gücü vardır.<sup>8</sup>

Tutkularla ilgili olarak geniş bir sınıflama da yapan Aquinas onların dört ana tutkudan türediğini iddia eder ve dört ana tutkuyu zevk, acı, ümit ve korku olarak belirler. Zevk ve acı tüm tutkuların en son noktasıdır, tüm tutkular bu son noktada birinden ya da ötekenden kaynaklanır.

Öte yandan ümit ve korku ise eğilimlerin son noktasıdır, tüm eğilimler son noktada birinden ya da ötekenden kaynaklanır.<sup>9</sup>

Bu da göstermektedir ki, Aquinas'a göre eğilimler ve tutkular birbirleri ile ilişkili-

<sup>6</sup> A.g.e., s.132

<sup>7</sup> A.g.e., s.160

<sup>8</sup> A.g.e., s.161

<sup>9</sup> Gavkröger S. "Descartes' Theory of Passion" Ed. J. Cottingham, Oxford University Press, 1998, s.214

dir. Ve tutkular hem duyumsal eğilimlerimizi hem de entelektüel eğilimlerimizi etkilemektedirler.

Görülüyor ki, Aquinas iradeyi Aristoteles gibi yalnız aklın bir gücü olarak görmemiş daha karmaşık bir yapıyı dile getirmiştir. Ona göre irade zihinden daha geniş bir hareket yeteneğine sahiptir. Çünkü onda tutkuların da etkisi vardır.

Buna bağlı olarak şunu ifade edebiliriz ki, Aquinas her ne kadar ruhun iki gücü olan intellekt ile irade arasında keskin ayırımı savunmuş, birinin doğruya diğerinin iyiye yönelik olduğunu ifade etmişse de, onun düşüncelerinde hem entellekt ile irade arasında hem de tutkularla ya da daha genel bir ifade ile duygularla bunlar arasında bir ilişki vardır. Bu konuda varolan belirsizliklerin temelinde aslında tutkular ile bu entelektüel yapılar arasındaki ilişkinin yeterince açık ifade edilmemiş olması yatmaktadır.

Bununla birlikte bedensel değişimlerle tutkular arasında ilişki kuran ve bedensel değişimleri tutkuların oluşumuna temel yapan Aquinas'ın bu tavrı 17. yüzyıl düşüncesine mirastır. Ancak 17. yüzyıl felsefesinde Aquinas'ın akıl irade ve tutkular arasındaki bu incelikli ve orijinal ilişkinin varlığına ilişkin düşüncelerinin kaybolduğu da bir gerçektir.

## AHLAK FELSEFESİ, BİLİMSEL ÖRNEKLEME VE AHLAK YARGILARININ GEÇERLİLİĞİ

Erdal CENGİZ\*

Felsefe ya da özel olarak ahlak felsefesi ne işe yarar? Herhangi bir sorunun çözümünde felsefe, gündelik bir ahlaki sorunun yanıtında ahlak felsefesi nerede durmaktadır? Özel olarak ahlak felsefesi düşünüldüğünde, gündelik ahlak sorunlarımızın çözümünde gerçekten felsefeye ya da felsefeye bilgiye gereksinim duyulmakta mıdır? Gündelik yaşamımıza katkısı olmayan bir şey işe yaramaz olarak mı etiketlenmelidir? Ahlak felsefesinin işe yararlılığı uygulama alanlarına göre mi belirlenmelidir? Uygulama alanları uygulama biçimlerini genel bir kuramsal çerçeveye bağlı kalarak mı belirlemektedir? Eğer bütün uygulamalara örnek sağlayan bir kuramsal çerçeveden söz edilebilirse, bu kuramsal çerçevenin evrensel ve mutlak olması gerektiği savunulmalı mıdır? Eğer ahlak felsefesi çevre, tıp, medya, iletişim vb uygulama alanları için bir kuramsal çerçeve olacaksa, bu uygulama alanları için geçerli olabilecek varsayımları neler olmalıdır?

Bütün bu soruların yanıtı genel olarak ahlak felsefesinin alanının; eğer uygulama alanları varsa işe yararlılığının meşruiyetini gösterecektir. Bu çalışma, ahlak felsefesinin uygulama alanlarıyla olası ilişkilendirilme biçimlerini ve yöntemlerini sorgulamakta; uygulama alanlarına bağlı olarak etik yargılarının meşruiyetinin sağlanamayacağını ileri sürmekte, uygulama alanlarında başarılı sonuçlar sağladığı varsayılan kuramsal genellemelerin evrensel ve mutlak yargı biçimleri olarak tanımlanamayacağını savunmaktadır.

Bir uğraşın uygulama alanı, kuşkusuz, onun yararının ya da işe yararlılığının söz konusu edildiği ve uygulanabilirliğinin denetlendiği alandır. Buna göre, herhangi bir uğraşın işe yararlılığı, yararlılık sözcüğünden ötürü, pratik bir sorunla ilgili olup olmadığına bağlı görünmektedir. Bu durumda, ahlak felsefesi 'pratik bir sorunla ilgili midir?' biçiminde soru yeniden sorulabilir. Bu soru da, herhangi bir uğraşın pratik olması ya da pratik olmaması, bir başka deyişle pratik olması ya da kuramsal olması ne anlama gelmektedir biçimine dönüştürülebilir. O zaman soruları sondan başa doğru yanıtlamak, en çıkar yol görünmektedir.

Yanıta genel bir ayırım yapılarak başlanırsa belki sonuca ulaşmakta en kısa yol se-

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

çilmiş olacaktır. Bu genel ayırım, kuramsal ve pratik bilimler arasında çizilebilecek bir ayırımdır. Kuramsal bilimler, şeylerin doğası, genel yapısı ve işleyiş düzeni hakkında genel ilkeler ya da yasalar oluşturma uğraşısıdır biçiminde tanımlanabilir. Bu uğraşın belirgin özelliği, dile getirmiş olduğu varsayımların genelleyci olması olarak gösterilebilir. Genelleyici özellikteki varsayımlar, tanımlamalardan, betimlemelerden, açıklamalardan, yasalarından ve genelleştirmelerden oluşur. Pratik bilimler uygulamalı bilimler, daha doğrusu kuramsal bilimlerin uygulama alanları olarak tanımlanabilir. Asıl amacı olmasa da, kuramsal bilimlerin tek tek şeylere, tikel alanlara uygulanması pratik bilimlere alan açar. Örneğin, bir türü doğa bilimleri olan kuramsal bilimlerin teknolojik yansımaları pratik bilimler denilen teknoloji alanlarını yaratmaktadır: İnşaat teknolojisi ya da mühendisliği; otomobil teknolojisi ya da mühendisliği; tıp teknolojisi ya da mühendisliği gibi. O zaman, ikinci soruya bakarak doğa bilimlerinin işe yararlılığının mühendislik uygulamalarında ortaya çıktığını; bu yönüyle de pratik sorunların çözümünü sağladığı savlanabilir. İlk soruya dönüldüğünde, felsefenin ya da ahlak felsefesinin işe yararlılığı, sözü edilen alanın kuramsal bilgisinin ne türden pratik sorunların çözümünde kullanıldığına dayanmaktadır. Ne yapmam gerekir diye insanın kendisine yönelttiği bir sorunun yanıtı pratik bir uygulaması olan bir ahlak ilkesini benimsediğini gösterir ve günlük yaşamındaki kararlarını, davranışlarını kısaca pratik uygulamalarını belirler. Şunu yapmak gerekir biçiminde bir buyruğu, bir öğüdü ya da bir dilsel yargıyı başkasına ya da başkalarına yönelik olarak dile getirdiğinde, soyut genel bir ilkenin varlığını da dile getirmiş olur. Bu durumda, temel amacının günlük yaşam olmadığı varsayımıyla birlikte felsefenin soyut ve kuramsal bir etkinlik olduğu söylenebilir. Ancak işe yararlılık bakımından sürekli pratik bir bağ oluşturma zorunluluğu ortada durmaktadır. Belki, felsefenin, buradaki özel anlamıyla ahlak felsefesinin günlük yaşama ilişkin olduğu, pratik uygulamaları olduğu düşünülebilir ve bu düşünceye yol açan varsayımlar bir biçimde temellendirilebilir de. Bu temellendirme, bir eylemin ahlaklılığının gerekçelendirilmesinde kullanılacak bir ahlaki çerçevenin varlığına dayanmaktadır. Bu çerçeve sayesinde, bir eylemin ahlaklılığı ile eylemin değerlendirildiği ahlak ilkeleri arasında bir bağ oluşturulması olanaklı görülebilir.

Ahlak felsefesinin gündelik yaşamla bir bağı olduğunu savlamamızın bir yolu yukarıda değinilen kuramsal ve pratik bilimler arasındaki bağ benzetmesiyle olanaklı kılınabilir. Bu bağ, mühendislikle kuramsal bilimler arasında kurulan bağ gibi varsayılabilir. Örneğin, fizik bilimi mühendislik uygulamalarında kullanılabilir: Sürtünme katsayısı bilgisi otomobil lastiği üretiminde uygulanabilir ve kuramsal bir bilgi mühendislik uygulamasında kullanılarak pratik kullanımı olan bilimsel ve teknolojik bir ürün ortaya konulabilir. Bu türden bir kuramsal ve uygulamalı bilgi mühendislik örnekleme olarak tanımlanabilir ve bu örnekleme ahlak felsefesi ile uygulamalı etik arasındaki bağı meşurlaştırabilecek bir yöntem olarak ileri sürülebilir.

Bu örnekleme, kuramsal yönünü sağın bilimlerden almaktadır; yani, doğa bilimle-

rinin geliştirmiş olduğu genel yasalar, mühendislik bilimine tikel ya da tekil durumlar için örnekleme oluşturur. Daha açık bir deyişle, bilimsel yasalar mühendislik eliyle pratiğe uygulanır ve pratik bir sorunun yanıtı bilimsel ve ussal bir biçimde yasa aracılığıyla çözülmüş olur. Buna bilimsel açıklama modeli de denmektedir. Model bir yönüyle de genel yasanın doğruluğunun gösterilmesini sağlar. şÖyle ki, yasa aracılığla çözülen sorun yasanın geçerliliğini, doğruluğunu pekiştirir. Böylece hem pratik bir sorun çözülmüş olur hem de genel yasa meşruiyet kazanmış olur. Aynı biçimde, ahlak felsefesi de, aynı doğa bilimlerinin yaptığı gibi, bir takım genel ilkeler oluşturabilir; bu genel ilkelerden somut ahlak sorunlarına ilişkin yanıtlar türetilir ve ahlaki bir sorunla karşı karşıya kahındığında çözümler genel ilkenin aracılığıyla verilebilir. Somut bir ahlaki olay genel yasa ile açıklanmış olur; aynı zamanda somut olay da genel ahlak ilkesinin geçerliliğini pekiştirmiş olur. Bu durumda, felsefeci uğraş edindiği felsefe alanının, aynı bir mühendis gibi, bir uzman olarak; işini ussal, genel ilkelere bağlı yapan bilimsel bir kişi olarak tanımlanabilir.

Ancak böyle bir örneklemenin geçerliliği nedir? Sağın bilimler söz konusu olduğunda, bu bilimlerin uygulama alanlarıyla ilişkileri tümdengelsel bir yapı sergilemektedir. Sağın bilimlerin bir kavramsal çerçevenin ya da paradigmanın işığında yaratılan kuramların geçerliliği sağlamak için denetleme alanlarını tanımlamakta ve belirlemektedir. Örneğin, Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabında bilimsel bir uğraşın yöntemlerinin, sorunlarının ve başarı ölçütlerinin belirlenmesinde uygulayıcıların ya da uzmanların bağlı olduğu bir paradigmanın belirleyici işlevinden söz etmekte; belirli bir paradigma altında çalışan uzmanların paradigmanın ortaya koyduğu sorunlara ve onların çözümlerine karşı eleştirel olmayan bir tutum sergilediklerini belirtmektedir. Bütün uzmanların kabul ettiği bir kavramsal çerçevenin varlığı, kuramların ve varsayımların oluşturulmasında, bu kuramlara ilişkin sorular yaratılmasında, denetleme alanlarının ve yöntemlerinin belirlenmesinde birincil bir işlev görmektedir. Uygulayıcılar, denetleme alanlarını öngörülebilir, kestirilebilir ve gözlemlenebilir bir alan olarak belirlemede ve kendilerini alanın uzmanları olarak tanımlamaktadırlar. Böylece, örnekleme genel varsayımların uzman uygulayıcılar tarafından kestirilebilir, gözlemlenebilir ve denetlenebilir alana uygulanmasıyla işlemektedir.

Aynı örneklemenin, ahlak felsefesinin uygulama alanlarındaki geçerliliği nedir? Örneklemenin işleyebilmesi için, öncelikle bir paradigmaya gereksinim duyulmaktadır. Ahlak felsefesi tarihinde paradigma sayılabilecek üç temel yaklaşım değişik biçimleriyle kendilerini göstermişlerdir: erekselcilik, ödevcilik ve yarırcılık. En büyük savunucusu Aristoteles olan erekselcilik, bütün varlıkların bir ereği olduğunu; insanın ereği olan mutluluğun erdemlilikten geçtiğini ve her insanın adil bir toplumda iyi bir yaşam sürme ereğisiyle donatıldığını dile getirmektedir. Ödevcilik, insanın ussal bir varlık olduğu varsayımıyla ahlaki insanın kendisine ve başkalarına karşı bir ödev sorumluluğuyla davranmasının bilimi olarak tanımlanmaktadır. Yarırcılık, insanların kendi ya da başkalarının



mutluluklarını en üst düzeyde gerçekleştirme amacıyla ahlak kuralları geliştirdiklerini, kuralların kaynağının toplumsal yaşam içerisinde bulunduğunu varsaymaktadır. Kısa da değinilen bu üç yaklaşımdan erekselcilik ve yararcılık, ahlakın diğer bilimler gibi bilgisini tikel ya da tekil alanlarda kullanılabilir biçimde düzenlediğini, bu bilginin insanların genel eğilimini yansıttığını belirtmektedir.<sup>1</sup> Bu yaklaşımların varsayımlarıyla bilim öykünmesi ve örnekleme ele alınmakta, ahlak felsefesine uygulama alanı açılmaya çalışılmaktadır.

Bilim örneklemesinin işleyebilmesi için, öncelikle ahlak felsefesinin uygulayıcılarının ve uzmanlarının belirlenmesi ve tanımlanması gerekmektedir. Ahlak felsefesinin alanının tanımlanması uygulayıcısının da alanını tanımlayacaktır. Eğer ahlak felsefesi, ahlak terimlerinin, ahlak kavramlarının doğasını, içeriğini tanımlayan bir alan olarak belirlenirse bu durumda onun uygulayıcıları da kuramsal anlamda iş gören uzmanlar olarak tanımlanacaktır. Yani, ahlak felsefecilerinin uygulama alanı yine kuramsal çerçevede içerisinde kalacaktır. Bu durumda, ahlaki karar verme süreci pratik bir alana denk düştüğünden ahlak felsefecisinin uzmanlığı pratik alana yönelik bir uzmanlık olmayacaktır. Bu yüzden, ahlaki karar verme sürecinin uzmanları ahlak felsefecilerinden öte doğrudan sürecin içinde karar verme durumunda olanlar olacaktır. Çünkü kimi insanlar ahlaki davranışta ya da karar vermekte kimilerine göre daha iyi olabilirler; bu daha iyi insanlara ahlak uzmanları denilebilir ve bu uzmanlıkları özel bir bilgiye sahip olmaktan ziyade duyarlılıklarından ya da belli bir yaşam biçimine, ahlak ilkesine bağlılıktan kaynaklanabilir. Bu durumda, ahlak felsefesi alanının tek uzmanı olarak görülemeyecek, belki de tesadüfen bu alanın bir uzmanı olduğu söylenebilecektir. Öyleyse uzmanlık temellendirmesiyle, felsefenin doğa bilimlerine öykünmesine boş bir kuruntu olarak kalacaktır ve böyle bir temellendirme düşecektir.

İkinci olarak, ahlakın bilim olmadığı, doğa bilimleri gibi pratik alanla yan yana durmadığı varsayımıyla örnekleme karşı çıkılabilir: Çünkü, mühendislik kararlarında fizik biliminin yaptığı etkiyle, bir ahlaki davranışa karar vermede ahlak felsefesinin yaptığı etki aynı boyutta ve nitelikte değildir. Ahlaki kurallar, bilim yasaları gibi değildir çünkü ahlak kuralları, uzmanından bağımsız bir biçimde kendi tekniklerini ve kendi kavramlarını kullanarak uzun deneysel araştırmalar sonucunda bulunmuş bilim yasalarına benzememektedir. Böyle olunca, ahlak kuralları için en fazla terbiye kuralları denebilir; yetişme dönemimizde doğrunun ve yanlışın neler olduğunun ayırdına varabilme yetimiz de denebilir. Yetişkin ve akli başında her birimiz, iyinin ve kötünün neler olduğunu biliriz ve hepimiz ahlaki kararlarımızda bu türden bilgiye zaten sahibizdir. Kimilerinin bu kararları daha doğru bir biçimde vermesinin nedeni, sağduyusuyla kuralları gerçek durumlara uygulama becerisi; akli selim sahibi biri olması ve bunları uygulamaya istekliği olarak gösterilebilir.

<sup>1</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I. Kitap Bölüm 3.

Üçüncü olarak, ahlak felsefesinin, ahlak kurallarının evrensel bilgisi olarak tanımlanmaması gerektiği ileri sürülebilir. Evrensel bilgi olamaz çünkü böyle bir bilginin olanaklılığı üzerine bir uğraş olarak tanımlar kendisini ahlak felsefesi. Bu durumda, ahlak felsefesinin konusu neyin doğru neyin yanlış olduğunu söylemek değil; doğruluğun ve yanlışlığın ölçütlerinin neler olmasına ilişkindir. Ahlak felsefecileri, ahlakın kaynağını ve ahlak kavramlarının insan doğası, buyruk, akıl, olgu gibi kavramlarla ilişkisini açıklamaya çalışırlar. Bu durumda, ahlak felsefesi aracılığıyla bilimsel bir bilginin elde edilmesi; bu yolla da tikel ya da tekil bir ahlak durumunun açıklanması amaçlanmaz. Yalnızca, doğru ya da yanlış gibi ahlak terimlerinin oluşum süreci tanımlanmaya çalışılır. Bu durumda, ahlak felsefesi bir bilim değildir; bu nedenle, bilim örnekleme geçersiz kalmaktadır.

Bu örnekleme en yakın duran ahlak felsefesi yaklaşımı olan yararçılıkta, en yüksek yarar ilkesinin, uygun ortamda somut ahlak kararlarının verilmesinde etkili olduğu varsayılmaktadır. Bu yaklaşım uygulamalı etik uğraşını bilimsel örnekleme; kuramsal bilim ile onun mühendislik uygulamasına denk düşürür görünmektedir. Ancak hazın artırılması acının azaltılması ilkesine dayanan yararçı ahlak felsefesi, ahlakın temel kavramı olan iyi insan kavramından uzaklaşmış olur; örnekleme de geçersiz kalır.

Bu üç argüman, ahlak felsefesinin pratik bir yönü olmadığını; ahlaka ilişkin kararlarımızda ahlak felsefelerinde dile getirilen genel ilkelerin geçersiz olduğunu göstermektedir. Ancak, her üç argüman da, bilimsel örnekleme yöntemine dayanılarak ileri sürülmektedir.

Gündelik yaşamımızdaki ahlak yargılarının, ahlaka ilişkin kararlarımızın belirlenmesinde ahlak felsefesine pek iş düşmemektedir. Herkes, ahlak felsefesi eğitimi almasa bile, doğru davranışın ne olduğunu bilmektedir. O halde, ahlak felsefesi nerede iş görür? Etik yargıların meşruiyeti ya da etik nerededir? Yanıt belki etiğin en temel sorularından biri olan bir eylemi doğru kılan şey nedir sorusuna verilebilecek bir yanıtla sağlanabilir. Etik, doğru davranışı yanlış davranıştan ayıran özellikleri belirleyerek bu soruya yanıt verebilir. Örneğin, Ahmet ile Mehmet tartışmaktadır. Eğer Mehmet Ahmet'e değil de Ahmet Mehmet'e bir tokat atıyorsa, Ahmet haklı Mehmet haksız mıdır gerçekte? Ya da Ahmet Mehmet'e değil de Mehmet Ahmet'e bir tokat atıyorsa Mehmet haklı Ahmet haksız mıdır gerçekte? Ya da her ikisi yarı haklı yarı haksız mıdır? Ya da her ikisi bütünüyle haksız ya da bütünüyle haklı mıdır? İkisinin arasında, doğruyu kim bilecektir? Ya da bir hakem atamak hakkı haksızı belirleyebilecek midir? Ahmet kendisi gibi düşünen birinden hakemlik istediğinde, zaten Ahmet gibi düşündüğünden nasıl hakem sayılabilecektir? Ya da Mehmet kendisi gibi düşünen birinden hakemlik istediğinde, zaten Mehmet gibi düşündüğünden nasıl hakem sayılabilecektir? Hem Ahmet hem de Mehmet gibi düşünmeyen biri zaten onlar gibi düşünmediğinden nasıl hakem sayılabilecektir? Her ikisi gibi düşünen biri, zaten onlar gibi düşündüğünden nasıl hakem sayılacaktır? Bu yüzden, Ahmet, Mehmet ve hakemlik yapacak başkaları arasında doğruyu bilen hiç kimse olmayacaktır.

Ancak, birbirinin karşıtı iki davranıştan birinin haklı diğèrinin haksız olması kaçınılmaz bir biçimde açığa çıkmaktadır. Etik olmaksızın her hangi bir davranışın haklılığı gerekçelendirilemez de. Etik, en azından, bir bireyin, bir topluluğun, bir ulusun davranışının yargılanmasında bir takım ölçütler sunmalıdır. Örneğin, bir cinayetin, bir soykırımın bir ulusun yok edilmesinin bir etik değerlendirmesi olmalıdır. Organ hırsızlığının, gen mühendisliği teknolojilerinin, çevre sorunlarının, başkalarının haklarının etik bir içeriği olması gerekmektedir. Ya da insan yaşamının, çocuk haklarının, kadın haklarının tanınlanması etik bir değer içermelidir. Bütün bu sorunlar, ahlak kavramlarının bütünü üzerine kuramsal bir düşünce oluşturmak gerektiğini göstermektedir. Etik, yalnızca kendi sorunlarını çözmeye çalışan bir uğraş alanı gibi görünmektedir. Bilimsel açıklamalarda olduğu gibi tek tek olguları kuramsal çerçeve içerisinde uygun düşecek bir biçimde sıraya koyma işleminden çok, etik, kendisine yeni bakış açıları yaratan, yeni yönler bulmaya çalışan; kavramları arasında ayrımları belirginleştiren içe dönük bir uğraş olarak tanımlanmalıdır.

## ARİSTO MANTIĞINDA FORMALİZM TARTIŞMASI

Dr. İsmail KÖZ\*

### 1) Aristo Mantığı Formel Midir?

Aristo mantığı için formel mantık, cevherci mantık, özcü mantık, yüklem mantığı, sınıflar mantığı, nisbetler mantığı, kavramlarla varlığın genel niteliklerinden bahseden mantık, kavram teorisi gibi farklı nitelendirmeler yapılmaktadır. Bunun Aristo'dan kaynaklanan yönü olduğu gibi; belirli bir mantık anlayışına sahip mantıkçıların bakış açılarından kaynaklanan yönü de vardır.

Aristo, *Organon*\* adı altında toplanan *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Deliller* adlı kitaplarında kavramlar, önermeler, akilyürütmeler ve çeşitli isbat şekilleri üzerinde durur. Akilyürütmelerde en çok yeri kıyasa verdiği için Aristo mantığının belkemiğini, kıyas teşkil eder.<sup>1</sup> Aristo, sistem dahilinde yazdığı bu kitaplarında düşüncenin genel kanunlarından ve şekillerinden söz eder. Bu nedenle formel mantığa ait bir eser olarak görülebilir.

Mantık, esas itibarıyla düşünme sürecinin kendisiyle ilgilenmediği gibi her düşünce biçimini de konu olarak incelemeyiz; yalnızca belli bir düşünce biçimini daha doğrusu akilyürütme biçimini inceler. Çünkü, her akilyürütme bir düşünmedir; ancak her düşünme bir akilyürütme değildir. Akilyürütmeden de dedüksiyonun en mükemmel şekli olan kıyası temele koyar. Kıyasta da geçerli çıkarımların biçimlerini ve bu biçimleri mümkün kılan kuralları araştırır.

Necati Öner'e göre, klasik mantık, doğru düşünmenin tesbitini yaparken düşünceyi ifade eden dil üzerinde durmaktadır; çok defa şekilsel olarak konuşma dilini kullandığı için de mantık işlemlerinde muhtevanın etkisinden pek sıyrılamaz. Bununla birlikte mantığın amacı, kendilerini sözlü ifadelerde gösteren akilyürütmeleri analiz etmek ve onların geçerliliğini sağlayan kuralları tespit etmektir.<sup>2</sup>

\* A.Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

\* Aristoteles *Organon*'u altı kitaptan oluşmaktaydı. Daha sonra Stoacılar ve Yeni Platoncular konu üzerinde çalışmalarını sürdürmüşler; bu dönemde Aristo'nun iki eseri *Retorika* ve *Poetika*'da *Organon* külliyatından sayılmış, ayrıca Yeni Platoncu Porphyrios (M.S. 232-304)'un *İsagoji*'si de *Organon*'un başına eklenmiştir. Böylece mantık külliyatını dokuz kitap olarak görmekteyiz: *Eisagoge*, *Kategoriler*, *Peri-Ermeneias*, *I. Analitikler*, *II. Analitikler*, *Topika*, *Sofistika*, *Retorika*, *Poetika*. Daha Geniş Bilgi İçin Bkz. Abdulkuddüs Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, 1999, s. 12.

<sup>1</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, 6. Bsk., Ankara, 1991, s. 5.

<sup>2</sup> Öner, A.g.e., s. 5, 14.

Aristo, dil yapısının incelenmesinde düşüncenin genel formlarını ortaya koyar. Zira, düşünmemiz objeleri yansıtır; konuşmamız da düşünmeyi doğru olarak yansıtır. Buna bağlı olarak o, dilin yapısı objenin yapısını yansıttığından dil ile düşünce arasında münasebetin olduğunu kabul eder.<sup>3</sup> Gerçekten de kültür ve dil çevrelerinin farkları üstünde onları birleştiren bazı düşünce kuralları vardır. Bunlar zaman dışı kavramları, kategorileri ve kavram sınıfları arasındaki bağlantıları kullanarak düşünceyi hazırlayan soyut zihin kurallarıdır. Bunlar mantığı oluşturur.<sup>4</sup> İşte Aristo bu dil ve muhtevaların üstünde mantık ilke ve kurallarını araştırır. Çünkü bunlar değişmez ve birdir; düşünmenin formunu oluşturur. Aristo, düşünmenin formunu da en güzel şekilde kıyas teorisi ile ortaya koymaktadır. O, sözün, dille düşünce arasındaki münasebetin kısaca açıklamasından başlayarak kavram, önerme, kıyas ve ispat teorilerini kurmuştur. Çünkü onun mantık sisteminde kavramlar, önermeleri; önermeler de kıyasları oluşturur. Asıl amaç kıyasların incelenmesidir. Bu nedenle Leibniz, Boole, Russell v.b gibi daha birçok matematikçi ve mantıkçi filozoflar Aristo'nun kıyas teorisi üzerine dikkatleri çekmişlerdir.

Leibniz, kıyas formunun keşfinin insan zihninin yaptığı en güzel ve en önemli işlerden biri olduğunu belirtir. Hatta bundan da öte o, kıyas teorisini evrensel bir matematik türü olarak görür. Leibniz, mantığı matematik metodun bir genellemesi olarak düşündüğü için Aristo mantığı ile matematik metod arasında bir fark görmemiş; matematiğin mantığın özel bir şekli olduğunu söylemiştir.<sup>5</sup> Leibniz, Aristo'nun mantığında düşüncesinin ilk formalizmesine dikkati çekerek, bunu formalizme doğru büyük bir adım olarak takdim etmiştir. Çünkü o, I. Analitiklerinde hep muhtevalardan ayrı bir kıyas teorisine tamamen formel bir anlayış tarzı ortaya koymuştur. Aristo, I. Analitiklerde çıkarımsal (discursif) bir şemanın incelenmesiyle işe başlıyor ve burada mantıki şekilcilığe doğru bir gidiş gösteriyor.<sup>6</sup>

Boole da Aristo mantığının formel yönüne dikkati çeker. Onun için, modern zamanların bir özelliği olarak mantığın artan bir şekilde *formelleştirilmesi* tavrının, aslında Aristo ile başlayan bir şey olduğu bir gerçektir. Aristo'nun mantık çalışmalarından amaç dedüktif düşüncenin çok şekilli ifadesininin, sadece bu çıkarımın geçerliliğini denetlemek için standart bir formuna indirgenmesidir. İşte form üzerine bu vurgu Aristo'nun kıyas teorisinin değerini oluşturur.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Von Aster Ernst, , *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev.: Macit Gökberk, 2. Bsk., İstanbul 1976, s. 5; H. Ragıp Atademir, *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1974., s. 97.

<sup>4</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1972., s. 11.

<sup>5</sup> Nusret Hızır, "Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz", A.Ü.D.T.C.F. Dergisi, Cilt III, Sayı 4, Mayıs-Haziran 1945, s. 433; Vehbi Eralp, *Matematik, Fizik ve Kimyada Metod*, İstanbul 1947, s. 21; L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, U S A, 1961, s. 81.

<sup>6</sup> Atademir, (1974) s. 94.

<sup>7</sup> Stebbing, (1961) s. 101.

Modern mantığın kurucusu Russell, Aristo'nun kıyas teorisini geliştirmekle, formel mantığı ilk ortaya kişi olduğunu, bu nedenle mantık alanında formelleşme yönünde gerçekleşen her gelişmenin başlangıcında Aristo'nun bu formel mantığı olduğunu belirtir.<sup>8</sup> Bu nedenle Aristo'nun bu sistemi formel mantığın başlangıcı sayılabilir.

Aristo aslında felsefe ve bilimde kullandığımız çıkarımların mantıksal biçimini ortaya koymak istemiştir. Bunu yaparken de o günün felsefe ve bilim dilini örnek olarak seçmiştir. Bir başka ifadeyle dile dayanmıştır. Bununla birlikte yine de o günün dilinin elverdiği ölçüde dilde çıkarımların mantıksal yapısını göstermek için semboller kullanmayı denemiştir. Bunun için onun mantığı düşüncenin formel olarak gösterilmesine imkan veren bir tekniğe sahip sistemdir. Aristo mantığı, düşünce formlarının analizi olduğundan formel mantık diye, isimlendirilebilir.

Ancak Aristo'nun mantığı, sisteminin merkezini formel özellikte kıyas teorisi oluşturmasına rağmen, kıyaslar önermelerden, önermeler de kavramlardan oluştuğundan ve bu kavramlar varlıkla sıkı ilişkide olduklarından başta kıyas, önerme ve kavram anlayışı formel olmamakla, bilakis muhtevalı materyal olmakla nitelendirilmiştir.

Nusret Hızır aslında Aristo'nun, mantığın değerini ve formel kaynağını duyulabilir denemede değil, varlığın ve kanunlarının ifadesi olan aklın kendisinde gördüğünü ileri sürer. Aristo, mantık sisteminde duyulabilir denemeden çok aklın kendisinde bulunan kanunları ifade etmekten başka bir şey yapmamıştır.<sup>9</sup>

## 2) Mantıkta Formalizmin Gelişmesi

Aristo mantığının formel olma özelliğini belirttikten sonra mantıkta formalizmin gelişim sürecini inceleyebiliriz. Acaba sırf formel bir mantık var mıdır? Eğer varsa onu formel yapan özellikler nelerdir? Formel olmayan mantıkların varlığından bahsedebilir miyiz? Bahsedebilirsek onu, formel mantıklardan ayıran özellikler nelerdir? Bütün bunların yanında yarı formel mantıkların düşünülmesi mümkün müdür? Bu sorulara cevap vermek aynı zamanda mantığın nasıl bir bilim olduğunu da açıklamak demektir.

Mantık bilimi, mantıklı düşünmenin düzenli olarak tespitinden ibarettir. Mantıklı düşünmeye doğru düşünme veya tutarlı düşünme de denilir. Mantıklı düşünmede, düşüncelerden elde edilen yargılardan çıkarılan sonuçların tutarlı olması gerekir. Tutarlı düşünme ise akılyürütmenin akıl ilkeleri denen ilkelere uygun olması ile mümkün olur.<sup>10</sup> Teo Grünberg de genellikle mantığın, doğru düşünmenin yöntemini veya doğru düşünmenin kurallarını konu edinen bilim olarak tanımlandığını belirtir. Ona göre, mantık doğrudan doğruya çıkarım süreçleri ile değil, yalnızca çıkarımların geçerliliği ile

<sup>8</sup> Bkz. Bertrand Russell, "Aristotle's Logic", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, içinde, Ed. By. Robert E. Egner and Leaster E. Denon, Britain 1961, s. 276.

<sup>9</sup> Nusret Hızır, "Çağdaş Düşünce-Mantık Meselesi", tarihsiz, Yayına Haz. Efdal Emiroğlu, Fethi Baycın, ss. 22-23.

<sup>10</sup> Öner, 1991, s. 2-3.

ilgilenir. Sonuç olarak mantık, çıkarımların geçerliliği ile önerme kümelerinin tutarlılığını denetleyen yöntem veya geçerlilik ile tutarsızlığı belirleyen kuralları konu edinen bilim olarak tanımlanabilir.<sup>11</sup> Felsefeci Bingöl de mantık'ı bilinenden bilinmeyene intikalde zihni hatadan koruyan kanun ve prensiplerin bilgisi<sup>12</sup> olarak tanımlamıştır. Felsefeci Ahmet İnam için ise mantık teknik, normatif özellikler taşısa da bu özellikler kuramsal alana dayandığı için temelde kuramsal bir çalışma alanıdır. İnam ayrıca Husserl'in, mantık yasalarının, içerikten yoksun olduğu için mutlak olarak kesin, apaçık olduğunu, kendi kendilerini temellendirdiklerini, ampirik olgularla hiçbir ilişkisinin olmadığını ileri sürdüğünü belirtir.<sup>13</sup> "Husserl'e göre mantığın ontolojik yanının gerçekliğin ontolojisi ile ilgisi yoktur. Mantık salt formel nesnelere ilgilidir. Mantığın nesnelere gerçek nesnelere değildir; genelde nesnelere. Formel genellikleri içinde nesnelere. Mantığın formelliği en boş genellemeyle, belirlenmeye açık ama bu belirlenmeyi boş bırakan bir özellik taşıyor."<sup>14</sup>

Mantıkçı Lukasiewicz mantığın, sadece düşüncenin formuyla ilgilenmesi açısından, formel bir bilim olduğunu, tek tek objelerle ilgilenmeksizin sadece düşünme tarzımızla ilgili olduğunu belirtir. Eğer mantık düşünmenin kurallarının bilimi ise o zaman formel mantık düşüncenin formlarının incelenmesidir, demektir.<sup>15</sup>

Kant ta mantığın, en öz vasfını ortaya koyarken, aklın yalnız biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraştığı için biçimsel olduğunu, deneyle bir ilgisinin bulunmadığını söyler. Aksi takdirde mantık, anlama yetisi ve akıl için bütün düşünmede geçerli olan ve kanıtlanması gereken bir kurallar bütünü olamazdı. Mantık öğretilerini yalnızca a priori ilkelerden çıkarıp sunar. Bu nedenle sırf biçimseldir.<sup>16</sup> Böylece Kant'ta mantık düşüncenin zorunlu kanunlarının apriori bilimidir. Mantık, aklın iyi kullanılmasına ait bir bilim olup yoksa subjektif bakımdan yani psikolojik prensiplere göre kullanılmasına ait bir bilim değildir.<sup>17</sup>

Hızır da, mantık kanunlarının, ideal apriori kanunlar olduğundan, insandaki düşünüş, yargılama, akılıyürütme süreçleriyle doğrudan doğruya bir ilgisi olmadığını, objektif olan bir şeye yöneldiğini söyler. Bu objektif olan da belirli bir insanın somut yargısı değil, bir yargının anlamıdır ki, bu anlam ideal bir düzenin içinde yer almaktadır.<sup>18</sup> Heimsoeth'e göre matematiğin, mantığın, ya da pratik aklın bilgisinin sözünü ettiği şeyler, yani sayılar, şekiller, yargı ve çıkarım şekilleri herhangi bir şekilde vardılar.

<sup>11</sup> Teo Grünberg, *Sembolik Mantık El Kitabı*, 3 Cilt, Cilt 1, (Temel Mantık), METU, Ankara 2000, s. 1-2.

<sup>12</sup> Abdulkuddüs Bingöl, *Geleneksel'in Mantık Anlayışı*, M.E.B. Yay., İstanbul 1993, s.17; "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, Temmuz, 1999-1 s.12.

<sup>13</sup> Ahmet İnam, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Vadi Yay., Ankara 1995, s. 101-102.

<sup>14</sup> İnam, A.g.e., s. 68.

<sup>15</sup> Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford The Clarendon Press, 1954, s.12.

<sup>16</sup> İmmanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev.: İonna Kuçuradi, Ankara 1982, s. 1-3.

<sup>17</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, s. 151.

<sup>18</sup> Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, 2. Bsk., İstanbul 1981, s. 123.

Böylece matematik ve mantıksal bilginin objeleri ideal olarak var olan objelerdir.<sup>19</sup> Nicolai Hartmann mantığın diğer bilgi kollarından bağımsız olarak ele alınmasını gerektiğini söylüyor. Hartmann, mantığı eski mantık anlayışı gibi ne bir alet ne de lojistik gibi totolojik sayıyor. Onun için mantık ideal varlık bilimidir. Mantık sahası ideal bir manada kendi başına varlık sahasıdır. Mantıki hasılalar saf objelerdir ve ideal bir varlığa sahiptirler. Çıkarım, bir düşünme metodu değil genel unsurlarla tikel unsurlar arasında bulunan tabilik münasebetinin ideal halidir. Mantık kanunları ne düşüncenin ne de bilginin kanunlarıdır; ideal varlığı ve ona ait münasebetleri düzenleyen kanunlardır. Bu itibarla mantık, ideal anlamda bağımsız bir varlık alanı olarak kabul edilmiştir.<sup>20</sup> Necati Öner'e göre'de mantık bir metodolojiden çok bir varlık bilimidir. Fizik nasıl bir varlık alanının bilimi ise mantık ta belli bir varlık alanının bilimidir.<sup>21</sup>

Burada varlık kavramının genişletildiğine şahit oluyoruz. Varlığı bu şekilde genişletmek zorunda mıyız? Mantığı ideal bir varlık alanı olarak görenlere göre evet. Çünkü mantık ilke ve kuralları aklın kurduğu yada bulduğu şeyler değildir. İdeal varlık var olduğu için akıl onları görür. Bu anlayışa göre aslında mantık felsefenin bir dalı olmaktadır. Çünkü sonuçta mantık bir varlık bilimi gibi kabul edilmektedir. Oysa onu içerikten bağımsız şekle ait, kuramsal, formel bir yapı olarak görmek de mümkündür.

Formel mantık, düşünmenin salt formlarının öğretisi, mantıksal düşünmenin bilimi, doğru düşünme kurallarının bilgisi, akilyürütmenin bilimi ve ispat bilimi gibi çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Formel mantığın tanımlanmasında dikkati çeken temel nokta varlıkla ilişkisinden bağımsız olarak sadece düşünme formlarının veya dilsel ifade formlarının bir öğretisi olmasıdır.<sup>22</sup> Bu nedenle biz mantıkta formalizmden bahsederken, zihnin kendi kendisiyle tutarlılığı ve uygunluğundan sözeden; düşünmenin içeriği ile değil formu ile ilgilenen; reelin dışında ondan bağımsız bir mantık düşüneceğiz. Çünkü, formel olan yalnızca düşüncenin şekli ve yapısıyla ilgilenmeli ve muhtevadan tamamen sıyrılmış olmalıdır.<sup>23</sup> Bu da demektir ki, mantık, nesnelere ve nesnelere bilgisinin ne olduğu ile asla ilgilenmez. Sırf bilgi haline gelen verinin kendisi ve değeri ile de ilgilenmez. Salt düşüncenin kuralları ve bu düşünceler arasındaki bağlarla ilgilidir. Düşünceler arasındaki bağın mantığın ilkelerine bağlı bulunması, onunla çatışma halinde bulunmaması asıl amaçtır. Düşünceler arasındaki özdeşlik inceleme konusudur.

<sup>19</sup> Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev.:Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1986, s. 87-91.

<sup>20</sup> Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, s. 70.

<sup>21</sup> Necati Öner, "Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Dünyası*, Sayı 6, Aralık, 1992, s. 5; krş. Kılıç, Recep, "Prof. Dr. Necati Öner İle Düşüncelerinin Gelişim Seyri Üzerine Yapılan Mülakat", *A.Ü.İ.F.Dergisi (Necati Öner Özel Sayısı)*, Cilt XL, Ankara 1999, s. 9.

<sup>22</sup> Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1991, s. 18.

<sup>23</sup> Nusret Hızır, "Mantığın Formelleşmesi Üzerinde Düşünceler", *A.Ü.D.T.C.F.Der.*, Cilt V, Sayı 1 1947, s. 65.



Aslında bir tek mantık vardır. O da düşüncenin kanunlarına olduğu gibi varlığın ve reelin kanunlarına uyan mantıktır. Yanlış hiçbir zaman mantığın kendisinden değil kendinden doğru olan ilkelerin yanlış tatbikinden ileri gelmektedir.<sup>24</sup> Fakat yine de mantığı varlık bilimiyle irtibatlandırılan görüşler vardır. Çünkü mantık türlü alanları düşünmenin bilimi olarak görülmektedir.

Mademki mantık türlü alanları düşünmenin bilimidir, o halde mantığın bütün ayrılıklarla birlikte yine de olay alanlarıyla bir ilgisi olması gerekir. Bu ilgiyi Husserl şöyle kurar: "Mantığın konusu herhangi bir olay muhtevası ile belirlenmiş değildir. Türlü alanlarda başka başka muhtevalar sözkonusudur. Ama bunlarda grup grup ortak birer gidiş yolu görülür. Bu ortak gidişlerin, alanların maddesi ile ilgisi yoktur. Bunlar, alanlardaki ortak formu meydana koyar. Form, pek çok ilerletilmiş bir genelleme olmaz. Olsaydı gene deneyciliğe psikolojizme düşülürdü. Mantığın konusu olan bu form şeylerin üstünde aşkın (transcandant) dır."<sup>25</sup>

Mantık, uygulandığı alandan bağımsız değildir, görelidir; istenildiği gibi formelleştirilebilir; upuygun bir mantık ne görelidir ne de evrenseldir; gözönünde tutulan teoriye göre uyudurulmalıdır gibi görüşler varsa da klasik mantıktaki bütün kurallar evrenseldir ve sırf formeldir. Çünkü her kural önermenin şekil ve muhtevasından bağımsız olarak doğrudur.<sup>26</sup> Önermelerin muhtevası kuralların ifadesinde işe karışınca böyle bir mantık sırf formel olamaz. Bununla beraber böyle bir mantık sembolik şekle sokularak yarı-formel bir mantık halini alabilir.<sup>27</sup> Bir önermenin şeklinden, zikrettiği konuların ve olguların yapısı bir kenara bırakıldığı zaman ne kalırsa o anlaşılır. Formel mantıkta kavramlar ve önermeler anlamlarından bağımsız olarak ve en çok şekillerine göre alınmışlardır. Öyle ki, mantık kanunları önermelerin ve kavramların muhtevasından bağımsızdır. İşte bu nedenden dolayı Aristo mantığın öz bakımından boş kalıp olduğunu sezmiş ve ona kıyasta görüldüğü gibi otomatikleşmiş bir şekil vermiştir.

Husserl ise Aristo'nun, gerçeğin kategorilerinden sıyrılamamış olduğunu düşünür.<sup>28</sup> Bu nedenle geleneksel mantık salt çelişmezlik mantığı değildir. Zira yargılar salt formel olarak ele alınmaz, doğru yada yanlış oluşu da göz ününe alınır. Doğrusu geleneksel mantık, bu konuda yeterince açık değildir. Eski Yunanda mantık tümüyle formelleştirilememişti. Yunan düşünürleri, formun gerçeklikten önce geldiğini görememişlerdi. Husserl Aristo'nun, formel ontolojinin ve onun bilgisinin gerçekliğin ontolojisinden önce geldiğini bilmediğini iddia eder. Çünkü, gerçeklikten arınmış salt form anlayışı, tarihsel olarak Viète'nin cebiri kuruşuyla; Duns Scottus'un çalışmalarıyla

<sup>24</sup> Nusret Hızır, Çağdaş Düşünce-Mantık Meselesi, s. 30.

<sup>25</sup> Hızır, (1981) s. 124.

<sup>26</sup> Destouches, A.g.e., s.13.

<sup>27</sup> Destouches, A.g.e., s. 39.

<sup>28</sup> İnam, (1995) s. 56.

gelişmeye başlamıştır. Sayıların ve niceliklerin dedüktif bir teknikle incelenmesi, bu salt form düşüncesini geliştirmiştir.<sup>29</sup>

Öner de mantığın muhtevassız, yalnız formdan ibaret olduğu fikrinin yeni olduğunu belirterek, XX. Asrın başından beri gelişmekte olan yeni mantık cereyanlarının hareket noktasının hep aynı fikir olduğunu; bu nedenle mantığın metafizikten ayrılması gerektiği düşüncesinin modern bir görüşü temsil ettiğini ifade eder.<sup>30</sup>

Buna karşılık, Lukasiewicz Aristo mantığı ile ilgili şu görüşleri ileri sürer: Aristo, mantığı matematik teori gibi özel ilişkiler teorisi olarak düşünmüştür. Aristo mantığı formalist\* olmaksızın formeldir; mesela Stoacı mantık hem formel hem de formalisttir. Formalizm, aynı düşüncelerin, aynı tarzda tam bir dizi teşkil eden sözcüklerin aynı serileri vasıtasıyla yine tam bir şekilde ifade edilmesini gerektirmektedir. Bir delil bu ilkeye göre oluşturulduğunda, kullanılan terimlerin anlamlarını göstermeden yalnızca dış formlarına dayanarak onun geçerliliğini kontrol edebiliriz. Lukasiewicz, Aristo ve Peripatetikler'in formalist olmadığını belirtmektedir. Aristo teorisini oluşturmakta kusursuz değildir. Bu eksikliğin en önemli noktası, kıyasın somut (concrete) ve soyut formları arasındaki yapısal uyumsuzluktur. Zira Aristo tarafından somut terimlerle yapılan kıyaslar yine onun tarafından kabul edilen soyut formül ile yer değiştiremez.<sup>31</sup>

Gerçekte ise Aristo mantığında, kıyaslardaki eşit terimleri değiştirebiliriz: terimleri terimlerle; önermeleri önermelerle. Kıyasın özü sözcüklerin kendisine dayanmaz. Bir kıyastaki önermelerin bazısı bazısı ile değiştirildiğinde yine kıyas aynı kalır. Buradan şunu anlamalıyız: Aristo terimlerin anlamlarını kaplamaları açısından ele almaktadır. Bu nedenle terimlerin üstünde bu terimlerin bağlantıları ve bu bağlantıların kuralları vardır. Kıyas ta bunlara dayanır yoksa terimlerin kendilerine değil. Bu yüzden aslanan kurallardır. Terimler değişse de eğer kıyas yapmanın kurallarına uygun biçimde düzenlenirlerse, yine kıyas geçerlidir. Hatta Aristo geçerli kıyasları ortaya koyarken terimler yerine semboller de kullanmıştır. Zaten mantığın hızlı gelişmesi sembollerin sistematik kullanılması ve bunun sonucu olarak çok uygun bir sembolizmin keşfi ile olmuştur. Acaba kıyasın geleneksel uygulama tarzı ne kadar semboliktir? Bu tartışılabilir bir konudur.

Düşüncenin formunu daha kesin ve açık yapmaya çalıştığımızda sembolleri kullanmak zorunda kalırız. İşte bu nedenle Aristo kıyas formunu açıklarken semboller kullanmanın zorunlu olduğunu görmüştü. O, kıyasın formunu ortaya koyarken, akılyürütmenin geçerliliğini test etmek için semboller kullanmıştır. İşte bu kıyasın sembolik

<sup>29</sup> İnam, A.g.e., s. 64-67; kır Üken, (1942), s. 139-142.

<sup>30</sup> Necati Öner, "Türkiye'de yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi Ali Sedat", A.Ü.İ.F. Der., Cilt VI, Sayı I-IV, 1959, s. 63.

\* Formel mantık ve formalist mantık farklı iki şeydir. Formalizm kesinliğe ulaşmak için sabit, sağlam ve belirli işaretlere dayanan sembolik bir dile çok önem verir. İşte formalizm kesinlik ifade eden bu sembolik dilin bir sonucudur. Bkz. Lukasiewicz, (1954), s.15-16.

<sup>31</sup> Bkz. Lukasiewicz, (1954) s. 15-17.

olarak görülmesini oluşturur. Boole Aristo kıyasının sözel formunun gerçekten sembolik olduğuna işaret etmektedir. Ancak semboller matematiğinki kadar mükemmel değildi.<sup>32</sup> Çağdaş Polonyalı mantıkçı Lukasiyewicz de sembollerin mantığa sokulmasını Aristo'nun en büyük başarısı olduğunu söyler. Fakat ortaçağ mantıkçıları, filozoflar ve dilciler bu büyük keşfin önemini anlayamamışlardır. 20. Yüzyılda mantıkçılar bu alanda Aristo'nun önemini kavramışlar; hatta bazıları yeni formel mantığın kurucusu olarak onu görmüşlerdir.<sup>33</sup> Çünkü, sembollerin kullanılması form üzerine vurgu yapan kısaltmalar ve soyutlamaları gerektirir. Sembolizmin en temel yönü de formu ortaya çıkarmasıdır. Kıyasın geleneksel işleniş tarzı ne kadar formel ise o kadar da semboliktir. Modern zamanların bir özelliği olarak mantığın artan bir şekilde formelleştirilmesi tavrının, aslında Aristo ile başlayan bir şey olduğu bir gerçektir. Aristo'nun mantık çalışmalarından amacı, düşüncenin çok şekilli ifadesinin, sadece bu çıkarımın geçerliliğini denetlemek için standart bir formuna indirgenmesidir. İşte form üzerine bu vurgu Aristo'nun kıyas teorisinin değerini oluşturur.<sup>34</sup>

Terimlerle veya sembollerle gösterilen kıyaslar sadece bazı mantıksal formların örnekleridir; yoksa mantığa ait değildir. Mantık varlıklar hakkında bir bilim olmadığı için bu kıyaslar mantığa ait terimleri ihtiva etmiyor. Sadece formunu muhafaza ederek, saf mantık içinde kalarak kıyası elde etmek için ondan meddesi diye isimlendirilen şeyi atmalıyız. Bu ilk defa Aristo tarafından yapılmıştır. Aristo konu ve yüklem\* yerine bazı harfleri kullanmıştır.<sup>35</sup> Şöyle ki, kıyaslarda bütün terimler harflerle bir başka ifadeyle değişkenlerle\* gösterilir. Bu yüzden çıkarımlar tam bir açıklıkla çıkıyor. Matematikte de sembollere değişkenler olarak işaret edilmektedir.<sup>36</sup>

Mantıkta çıkarımların geçerliliği, yalnızca içlerinde geçen "bütün", "ise", "veya", "değil" gibi bazı sözcüklerin anlamına bağlı olup geri kalan sözlerin anlamından bütünü bağımsızdır. Nitekim bu sözler yerine aynı türden değişik birer söz konulursa çıkarımların geçerliliği değişmez. Çıkarımların geçerliliğinin ve önerme kümelerinin dayandığı sözcüklere mantık değişmezleri denir. Bir çıkarımda geçen mantık değişmezleri çıkarımın mantıksal biçimini belirler. Çıkarımın geçerliliğinin yalnız mantıksal biçimine bağlı olmasından dolayı, geçerliliğin biçimsel (formel) bir özellik olduğu

<sup>32</sup> Stebbing, (1961), s. 101.

<sup>33</sup> Lukasiyewicz, (1954) s. 8.

<sup>34</sup> Stebbing, A.g.e., s. 101.

\* Bir öncüldeki konu ve yüklem Aristo terimler demidir. Kategorik bir önerme konu ve yüklem ayrıştır.

Grekçe'de olduğu gibi Latince'de de "Terminus" sınır, limit demektir. Bir öncülün terimleri bir başka ifadeyle konu ve yüklemi öncülün sınırları; başlangıcı ve sonudur. (Bkz. Jan Lukasiyewicz, *Aristotle's Syllogistic*, s.2)

<sup>35</sup> Lukasiyewicz, A.g.e., s.3.

\* Değişkenler: mesela Eğer R bütün S'ye aitse ve P bazı S'ye Aitse ozaman P de bazı R'ye Aittir. Burada P, R, S harfleri değişkenlerdir.

<sup>36</sup> Lukasiyewicz, (1954), s. 8.

söylenir. Bu nedenle geçerlilikle ilgisinden dolayı mantığın kendisine de biçimsel mantık denir. Buna göre biçimsel mantık bilimini mantıksal değişmezlerin bilimi sayabiliriz.<sup>37</sup> Aristo mantığının da dört temel mantık değişmezi vardır: Tümel olumluluk (to belong to all), tümel olumsuzluk (to belong to none), tikel olumluluk (to belong to some), tikel olumsuzluk (to not belong to some). Bu değişmezler, tümel terimler (universals) arasındaki bağıntıları (A,E,I,O) gösterirler. Aristo'nun bütün kıyas teorisi "ve", eğer" bağlaçları yardımıyla bu dört ifade biçimine dayanmaktadır.<sup>38</sup> Çünkü, Aristo'da kategorik kıyas kategorik (basit) önermeler üzerine kuruludur. Bu önermeler tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz diye dört temel gruba ayrılır.<sup>39</sup> Ancak önermelerin, olumlu yada olumsuz bir yargıda bulunması kıyasın formuyla ilgili bir şey değildir. Çünkü, Kategorik bir kıyasın formu önermelerinin özel içeriklerinden bağımsızdır. Bu kıyasın geçerliliği ve geçersizliği sadece kendi formunun doğruluğu ve yanlışlığı ile ilgilidir. Bu durumda geçerli bir kıyas, formel olarak geçerli demektir. Bu nedenle diyebiliriz ki, Aristo mantığı tümel terimler arasındaki bağıntılar teorisidir.

Görüldüğü gibi mantıkta değişkenler ancak tümel terimler yerine kullanılabilir. Çünkü Aristo tekil terimlere ve tekil önermelere sisteminde yer vermez. Lukasiewicz, Aristo'nun Birinci Analitiklerinde kıyasın sistematik sunumunu yaparken sadece tümellere (universal terms) yer verdiğini, tek tek fertleri gösteren-tekil (individuals) terimlerle hiçbir kıyasa yer vermediğini belirtir.<sup>40</sup> Peripatetiklerin sisteminde değişkenler içinde ifade edilen, yalnızca kıyasla ilgili kurallar mantığa aittir, yoksa bu değişkenlerin gerçeklik terimlere (concrete) uygulanması değildir. Terimlerin gösterdiği gerçeklik, yani değişkenlerin değerleri, kıyasın maddesi diye isimlendirilir. Bir kıyastan bütün "concrete" terimleri attığımızda ve onların yerine harfleri koyduğumuzda kıyasın maddesini kaldırmış oluruz ve kalana da o kıyasın formu deriz.<sup>41</sup>

Gerçekte bu çeşitli ve indirgenemez ifade formlarının tek forma daha fazla indirgeme çabası Aristo mantığının nisbi verimsizliğinin nedenidir. Burada onun mantığının asıl zayıflığı yatar. Bu eksiklik büyük oranda sembollerin tam olmayan gelişmesinden kaynaklanmıştır. Çünkü Aristo, kategorik dil formlarına çok fazla güvenerek kıyasın terimleri arasındaki bağları sembolleştirme gereğini görmemişti. Fakat biz gramatik formların aynılığından hareket ederek mantıksal formların aynılığını tartışamayız. Bu nedenle birbiriyle bağlantılı fiillerin olduğu cümlelerin, aynı mantıksal bağı ifade ettiğini iddia edemeyiz. Bununla birlikte Aristo'nun sembolleri kullanması akılyürütmenin geçerlilik koşullarını ilk formüle etme çabasıdır.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Grünberg, (2000) Cilt 1, s. 3-4.

<sup>38</sup> Lukasiewicz, A.g.e., s. 14.

<sup>39</sup> Irving M. Cop, *Introduction to Logic*, 2. Bsk, Newyork, 1961, s. 134.

<sup>40</sup> Lukasiewicz, A.g.e., s.2-4.

<sup>41</sup> Lukasiewicz, A.g.e., s. 14.

<sup>42</sup> Stebbing, (1961) s. 102.

Aristo'nun en önemli yönü kıyas teorisi. Kıyas dedüksiyonun en mükemmel şeklidir. Dedüktif delil türünden bir tanesidir. Dedüksiyonun yapısı ile ilgili önemli tartışmalar vardır: Aristo için, dedüksiyon mantıksal ispatın özünü oluşturur. İspatta sonuç, argümanın öncülleri denen diğer önermelerden dedüksiyonla çıkarılır. Argüman öyle kurulur ki, öncüller doğru ise sonuç da zorunlu olarak doğrudur. "Dedüksiyonda ilk önermelerin nasıl elde edildiği bir problemdir. Dedüksiyonun bir yerden başlaması gerektiğinden, bu başlangıç ispat edilmemiş, ispattan farklı bir yolla bilinmesi gereken bir şeyle başlamalıdır. Aristo bu konuda öz (essence) kavramına dayanıyor."<sup>43</sup> Aristo bilmekten ispat vasıtasıyla bilmeyi kasteder, zorunlu sonucu vermesi için ispatı da değişmeyen öz üzerine kurar.<sup>44</sup> Bu özün bilgisi de "Birinci Şekil" ile elde edilir. Çünkü şekillerin en ilmi olanı budur.<sup>45</sup> Bir kıyas üç bölümden (iki öncül bir sonuç) oluşan delildir. Kıyasın birbirinden farklı türleri vardır, ve bunlar skolastiklerce isimlendirilmiştir. Bunların en ünlüsü "Barbara"dır. "Barbara "Birinci Şekil"den bir kıyas modudur. Şimdi en çok verilen örnekler üzerinde duralım:

Bütün İnsanlar Ölümlüdür

Sokrat İnsandır

O halde Sokrat Ölümlüdür.

Bu çıkarımı bir başka biçimde de ifade edebiliriz:

Bütün İnsanlar Ölümlüdür

Bütün Yunanlılar İnsandır

O halde Bütün Yunanlılar Ölümlüdür

Russell, Aristo her iki form arasında bir fark görmediği için hata etmiştir, demektedir.<sup>46</sup> Oysa Russell'in belirtmediği taraf şu: Aristo form olarak iki kıyas arasında fark görmez. Ancak kıyasın içeriği sözkonusu olunca iki kıyas birbirinden çok farklıdır. Çünkü Aristo tekil terimlere itibar etmez. Kıyasta hep genel terimlere yer verir. O terimleri tümel, tikel ve tekil diye ayırır ve kıyasta yalnızca tümel ve tikel terimlere yer verir, çünkü tekilin kıyası olmaz. Ancak genelin kıyası olur. Bu nedenle ikinci örneğin daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Russell'a göre Aristo ve takipçileri bütün dedüktif çıkarımların tam manasıyla ifade edildiğinde kıyasi (syllogistic) olduğunu düşündüler. Bu sistem formel mantığın başlangıcıdır. Fakat buna rağmen Russell'a göre formal mantık anlayışı şu açıdan tenkide açıktır: Sistemin kendi içinde formal eksiklik vardır. Şöyle ki, "Sokrat Bir İnsandır", önermesi, "Bütün Yunanlılar İnsandır" önermesiyle bir tutulmuş arasındaki farka dikkat edilmemiştir. Çünkü "Bütün Yunanlılar İnsandır", önermesi genel olarak "Yunanlılar"ın var olduğunu ima ederek yorumlar. Bu "implication" olmadan

<sup>43</sup> Russell, (1961) s. 279.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Organon IV- II. Analitikler*, 3. Bsk., Çev.: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1989, s. 27.

<sup>45</sup> Aristoteles, A.g.e., s. 30.

<sup>46</sup> Russell, (1961) s. 276.

Aristo'nun kıyasları doğru değildir. Russell'a göre "Bütün Yunanlılar İnsandır" önermesini ikiye bölmeliyiz: Biri "Yunanlılar Vardır", diğeri "Eğer Yunanlılar Varsa O Bir İnsandır". Son ifade tabiki Russell'a göre hipotetiktir ve Yunanlıların varlığını ifade etmez. Böyle olunca "Bütün Yunanlılar İnsandır", önermesi "Sokrat İnsandır", önermesinden daha kompleks bir yapıya sahiptir. İkinci önerme "Sokrat" ismini kendi konusu (öznesi) olarak alır, fakat birinci önerme "Bütün Yunanlılar" ismini kendi öznesi olarak almaz. İşte yalnızca formel hatadan ibaret olan şey Russell'a göre metafizik ve bilgi teorisinde hataların kaynağı olmuştur.<sup>47</sup> Aslında bütün Yunanlıların insan olduğu biliniyor çünkü, bir insan olmadıkça hiçbir şey Yunanlı diye isimlendirilmez. Fakat "Bütün İnsanlar Ölümlüdür", önermesi bu türden değildir. Metafizik hatalar "Bütün İnsanlar"ın, "Sokrat" "Sokrat Ölümlüdür", önermesinin öznesi (konu) olduğu gibi aynı tarzda "Bütün İnsanlar Ölümlüdür", önermesinin öznesi sayılmasından kaynaklanmaktadır. O, bazı anlamlarda "Bütün İnsanlar"ın "Sokrat"la delalet edilen varlığın aynıyı gösterdiğini düşünmeyi mümkün kılar. Bu bir anlamda Aristo'yu bir "Tür" bir "töz"dür, dedirtmiştir. Aristo bu ifadeyi vasıflandırırken dikkatlidir. Fakat onun takipçileri özellikle Porphyrios daha az dikkatli davranmıştır, Russell'a göre.<sup>48</sup> Russell'ın dediği gibi Aristo tür ve cinsi töz olarak kabul etmiştir ancak ikincil töz olarak kabul ettiğini belirterek bunların varlık ifade etmediğini açıkça söyler. Şu ifadeler bunu açıkça gösteriyor: Türler gerçekte cins için bir dayanaktır. Çünkü cinsler türler hakkında tasdik edilirlerse de, buna karşılık türler cinsler hakkında tasdik edilmezler. İlk tözlerden sonra, bütün geri kalanlar arasında yalnız türlere ve cinslere ikinci töz denilmiştir. Çünkü bütün yüklemeler arasından yalnız onlar ilk tözü ifade ederler. Her töz belli bir varlık anlatıyor gibidir. İlk tözlerin belli bir varlık anlatıkları gerçektir. Çünkü anlatılan şey bir fert ve bir sayı birliğidir. İkinci tözlerin de adlandırılmalarının şekli dolayısıyla, sözgelimi insan ve hayvan dediğimiz zaman belli bir varlık anlatıklarına inanılabilir. Bununla beraber bu doğru değildir. Bu türlü deyimler çok bir nitelik ifade ederler. Çünkü konu ilk tözde olduğu gibi bir tek değildir. Gerçekte insan bir çokluğa yüklenmiştir.<sup>49</sup>

Bu nedenle Aristo "bütün insanlar" ile "Sokrat" terimini açıkça ayırır. Aristo'ya göre fertler başka şeyler hakkında tasdik edilemezler. Sözgelimi Kleon ve Kallias, başka deyişle ferdi olan ve duyulabilen şeylerin kendileri hakkında başka şeyler tasdik edilebilir, ama kendileri başka şeyler hakkında tasdik edilemezlerdir. Mesela "insan" Kallias hakkında, "hayvan" da insan hakkında tasdik edilebilir. Biz bazen Aristo'ya göre "Bu ak Sokrates'tir" veya "Şu gelen Kallias'dır" deriz.<sup>50</sup> Aristo bazı yüklemelerin cinsin dışında türe ait olduğunu, çünkü gerekli olarak bazı has yüklemelerin cinsten ayrı türlere

<sup>47</sup> Russell, A.g.e., s. 276-277.

<sup>48</sup> Russell, A.g.e., s. 277.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar*, Çev.: Hamdi Ragıp Atademir, 2.bsk., İstanbul 1989, s. 9-13

<sup>50</sup> Aristoteles, *Organon III-Birinci Analitikler*, Çev.: Hamdi Ragıp Atademir, 3. Bsk, İstanbul 1989, s. 78-79

ait olması gerektiğini söyler.<sup>51</sup> Mesela Aristo'ya göre bir şey bir konuya olduğu gibi bir başka şeye de yüklendiğinden yüklem hakkında tasdik edilmiş olan her şeyin konu hakkında da tesdik edilmesi gerekecektir. Sözelimi "insan" fert olarak alınan bir insana yüklenmiştir, ve bir yandan da, "hayvan" "insan"a yüklenmiştir. Öyleyse fert olarak alınan insana "hayvan"da yüklenebilecektir. Çünkü fert olarak alınan insan hem insandır, hem de hayvan. Daha yüksek cinsler, altlarında kalan az yüksek cinslerin yüklemeleridir. Yüklemin bütün ayrımları konunun da ayrımları olacaktır. Sözelimi fert olarak insan, insan türü içine girer ve bu türün cinsi hayvandır. Hayvan terimi insana yükletiliyor; böyle olunca hayvan fert olarak alınan insana da yükletilecektir. Çünkü o, fert olarak alınan insanlardan hiçbirine ait olmasaydı, insana da ait olmayacaktı.<sup>52</sup>

Russell'in yukarıda bahsettiği metafizik ve bilgi teorisiyle ilgili kaygıları Aristo önceden görüp bununla ilgili spekülasyonlar yapmıştır. Aristo bu hataların önüne geçmek için adeta Russell'a şunları söylüyor: "Kıyaslar konusunda sonucun gerekliliği sebebiyle sık sık aldanılır. Bazen de terimlerin durumundaki benzerlik sebebiyle aldanılır, bu ise dikkatimizden kaçmaması gereken bir noktadır. Söz gelimi A, B hakkında; B de G hakkında söylenmişse, böyle münasebette bulunan terimlerle burada kıyas bulunuyor gibi gelecektir: gerçekte, ne bir gereklilik, ne de bir kıyas elde edilir. Gerçekte A'nın her zaman var olmak, B'nin 'kavranabilen Aristomenes', G'nin de Aristomenes manasına geldiğini kabul edelim. A'nın B'ye ait olduğunu söylemek doğrudur, çünkü kavranabilen Aristomenes her zaman vardır. Fakat B, G'ye de aittir, çünkü Aristomenes kavranabilen Aristomenes'dir. Fakat A G'ye ait değildir, çünkü Aristomenes yok-olabilirdir. Gerçekte, bu tarzda münasebette olan terimlerle hiçbir kıyas elde edilemez. Gereken şey A B öncülünü bütüncül olarak almaktan ibarettir. Fakat her kavranabilen Aristomenes'in her zaman var olduğunu düşünmek yanlıştır, çünkü Aristomenes yok-olabilirdir. O halde bu yanlış küçük bir ayırdı yapmamaktan ileri geliyor: Çünkü sanki "Bu şuna aittir" ile "Bu bütüncül olarak alınan şuna aittir" arasında hiçbir fark yokmuş gibi bir sonuca razı oluyoruz."<sup>53</sup> Oysa bu sonuç Aristo'nun ifadesiyle yanlıştır. Yani Russell'in ifade ettiği gibi Aristo "Bütün Yunanlılar İnsandır" önermesini "Yunanlılar"ın var olduğunu ima ederek yorumlamaz.

Aristo'nun dedüktif kıyas teorisi şu tenkide de uğramıştır: Aristo tarafından geliştirilen dedüktif sistem, naturel dedüksiyon sistemidir. Aksiyomatik sistem değildir. Pek çok kuralları vardır fakat aksiyomları yoktur.<sup>54</sup> Bu görüş doğru değildir. Çünkü Aristo geçerli bir çıkarımın dayandığı ilkeleri tespit ederken bu ilkelerin altında yatan temel bir aksiyom ortaya koymuştur. Bu aksiyom "ya hep ya hiç kuralı" (dictum de omni et nul-

<sup>51</sup> Aristoteles, A.g.e., s. 80

<sup>52</sup> Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar*, s. 5-8

<sup>53</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 97-98

<sup>54</sup> John Corcoran, "Completeness of An Ancient Logic", *The Journal of Symbolic Logic*, Volume 37, Number 4, December 1973, ss. 696-697.

lo) olarak bilinir ve bir sınıfın tümü veya hiç biri hakkındadır. Tabi bu aksiyom doğrudan yalnızca kıyasın "Birinci Şekli"ne uygulanır. Bazı kıyas kuralları\* da buradan elde edilir. Bu aksiyomu şu şekilde ifade edebiliriz: Eğer bir M sınıfının bütün üyeleri P sınıfının belli bir özelliğine sahip (yada sahip değil) ise ve bazı S dediğimiz fertler de M sınıfının içinde ise bu fertler (S), P sınıfının niteliğine sahiptir (yada değildir). Açıktır ki, bir sınıfın tüm üyeleri hakkında söylenen şey, o sınıfın içinde bulunan diğer sınıfın tüm üyeleri hakkında da söylenebilir.<sup>55</sup>

Aristo'nun dedüktif sistemini aksiyomatik bir sistem olarak görebiliriz. Çünkü o, matematik önermelerin gösterdiği kesinliğin ve onun teoremlerinin dayandığı kesinliğin bugün çıkarım ilmi veya aksiyomatik delil denen teoriden kaynaklandığını açıklamıştır. Aristo bunun dedüktif bir sistemden ibaret olduğunu görmüştü.<sup>56</sup> Matematik ispat neticesi zorunlu bir akılıyürütmedir. Aristo bu akılıyürütme şeklinin mahiyetini tesbite çalışmış; matematikte sezdiği ispat teorisini kurmağa çalışarak kıyas teorisini geliştirmiştir. Aristo'nun bu teorisi asırlar boyunca matematik ispatın da teorisi sayılmıştır.<sup>57</sup> Matematikte hakikatler ispat yoluyla kurulur. Daha doğrusu ispat edilmedikçe hiçbir hakikat matematikte yer almaz. Bunun için matematiğin metodu ispattan başka bir şey değildir. Matematikte doğruluğun ispat edilmiş olmaktan başka bir anlamı yoktur.<sup>58</sup> İşte Aristo da bu ispat yapısının ne olduğunu ortaya koymak daha doğrusu ispat teorisini geliştirmek istemiştir. Çünkü "Birinci Analitikler" in başında kıyas teorisini incelerken, bu incelemenin konusunun ispat olduğunu ve bağlı olduğu ilmin de ispatçı ilim olduğunu açıkça belirtir.<sup>59</sup> I. Analitiklerde Aristoteles'in kıyas hakkında verdiği tanım matematik ispat için söylenenlere uygun görülmektedir. Şu farkla ki, herhangi bir kıyasta başlangıç hükümleri doğru ve yanlış olabildiği halde matematikteki ispatta bunlar zorunlu olarak doğru olan hükümlerdir. Şöyle ki, "Sonuç yanlışsa, istidlalin başladığı önermelerin gerekli olarak, ister hepsi birden, isterse sadece birkaçı, yanlış olmak zorundadır; buna karşılık, sonuç doğru olduğu zaman öncüllerin doğru olması gerekli değildir, ister yalnız bir tanesi ister hepsi bahis konusu olsun: fakat kıyasın bölümlerinden hiçbiri doğru olmasa da sonucun yine de doğru olması mümkündür. Ancak bunun gerekli olarak böyle olması gerekmez."<sup>60</sup>

Formel mantıkla matematik arasında kuvvetli bir bağ vardır. Bu bağa dayanarak

\* Bir kıyasta 1-Büyük öncül tümel olmalıdır, 2-Küçük öncül olumlu olmalıdır. Kıyasın geçerliliğini sağlayan başka kuallar da vardır. Daha geniş bilgi için bkz. L.S. Stebbing, A Modern Introduction to Logic, U S A, 1961, s. 87-88.

<sup>55</sup> Stebbing, (1961) s. 86.

<sup>56</sup> Abdülkadir M. Ali, *Felsefetü't- Tahsil el-Muasır*, Beyrut, 1985, s. 43-44.

<sup>57</sup> Eralp, (1947) s. 20.

<sup>58</sup> Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. : Cemal Yıldırım, İstanbul 1981, s. 20; Eralp, (1947) s. 16-18.

<sup>59</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 3

<sup>60</sup> Aristoteles, A.g.e., s. 137



yeni mantık çalışmaları neticesinde mantık ile matematik arasında ayırım yapmak pek mümkün değildir. Eskiden matematik ve mantık tamamen birbirinden farklı alanlar gibi görülürdü; matematik bilimle; mantık ise Yunan kültürüyle bağlanırdı. Fakat her ikisi de modern çağda gelişti. Mantık biraz daha matematikleşti, matematik de daha fazla mantıkileşti. Sonuçta ikisi arasında kesin bir sınır çizmek imkansız hale geldi.<sup>61</sup> Yeni mantık geleneksel felsefenin değil ama matematiğin toprağında yeşermiştir. Çünkü, matematik de mantık gibi formel ve soyut bir bilimdir. Matematik ile mantık önermeleri muhtevassızdırlar; varlık hakkında hiçbir şey söylemezler. Ancak insan zihninin işleyiş yollarını gösterirler.

Matematikle mantık arasında bu yakınlık olmasına rağmen, matematiğin bir hamlende insan zihninden tam ve mükemmel bir şekilde çıktığını sanmamalıdır. Hele eski Yunandan önce, matematik sadece tecrübeye dayanan (empirique) bir takım kaidelerden başka bir şey değildir. Yunan matematikçilerinin asıl önemi ispat fikrini matematiğe sokmak olmuştur. Matematiğin kolları arasında ilk meydana gelen geometri olmuştur. Çünkü geometrinin konusu olan uzay ve uzayın kısımları olan nokta, çizgi, şekil günlük tecrübelerimize en yakın şeylerdir. Bununla beraber arada büyük bir ayrılık olduğu için geometri uzayının, tecrübe alanının uzayı ile aynı şey olduğunu sanmamalıdır. İkincisinden birinciye yükselebilmek için uzun asırların geçmesini beklemek lazım gelmiştir.<sup>62</sup> Reichenbach Eski Yunanlıların bilime katkılarının hemen hemen yalnız matematikle sınırlı olduğunu belirtir. Özellikle geometrideki başarılarını vurgular. Burada dikkati çeken Euclid'in geometriye aksiyomatik bir yapı vermiş olmasıdır. Euclid'in kurduğu sistem dedüktif düşünmenin gücünü sergileyen bir örnektir, ona göre.<sup>63</sup>

Uzay yalnız başına sadece eşitlik, daha büyük daha küçük fikrini verebilir. Ne kadar büyük ne kadar küçük olduğunu bildirmez. Bunu söyleyebilmek için aritmetiğin konusu olan sayı fikrine ihtiyaç vardır. Aritmetikte sayı fikri uzun bir gelişme neticesinde meydana gelmiştir. Aritmetiğin meydana gelebilmesi için yalnız sayı fikrinin doğması ve saymasını bilmek yeterli değildir; aynı zamanda sayılar üzerinde toplama, çıkarma, çarpma v.s gibi işlemlerin yapılabilmesi için elverişli bir yazı sisteminin bulunmasına ihtiyaç vardır. Ne Yunanlılarda ne de Romalılarda böyle bir yazı sistemi yoktu. Aritmetiğin geometriden daha sonra gelişmiş olmasının bir sebebi de budur. Yunan matematikçileri aritmetik ve cebir problemlerini geometriye irca ederek çözerlerdi. Sayılar üzerinde işlem yapmak rakamların bulunduğu yere göre değer almasına dayanan bir yazı sisteminin (numeration de position) bulunmasıyla kolaylaşmıştır.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Bertrand Russell, "Mathematic and Logic", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Ed.By. Robert E. Egner and Leaster E. Denon, Britain 1961, s. 173.

<sup>62</sup> Eralp, (1947) s. 4 ; Reichenbach, (1981), s. 89

<sup>63</sup> Reichenbach, A.g.e., s. 71, 89.

<sup>64</sup> Eralp, A.g.e., s. 6-7; Reichenbach, A.g.e., s. 71.

Matematiğin o günkü dilinin elverişli olmamasından olacak ki, Aristo, organik doğal düzenden hareket etmiş ve matematik kendi sistemine pek uygun gelmemiştir. Ayrıca matematik önermeler genelden çıkarılır, oysa Aristoteles özel hallerden ortak özelliklere yani genel kavramlara yükselme arzusundadır. Bu da ancak özel hallerdeki ortak özellikleri aramakla olur.<sup>65</sup>

Bunun yanında, Aristo konuşma dilini kullandığı için mantık işlemlerinde muhtevanın etkisinden pek sıyrılamaz. Bu nedenle mantık Aristo'da metafizik bir hüviyet taşıyor. Bir başka deyişle onun ortaya koyduğu formel mantık onun metafiziğinin bir parçası<sup>66</sup> olarak görülüyor. Hatta "Aristocu mantık Aristo'nun doğru diye kabul ettiği ontolojik gerçekliğin bir irtisamıdır. Bu irtisam formel tarafta tam değildir. Sistem istediği kadar formel olsun mademki temelde aksiyom olarak objenin genel vasıfları bulunuyor o halde sistem reel bir sistemdir"<sup>67</sup> diyenler de var. Temelde genel niteliklerin olması onun formelliğini gizliyor, gözardı ediyor. Aslında Hızır'a göre mantığın kuruluşunu olanaklı kılan esas, şeye ait çok genel nitelikte olsa bile iddialar değil, doğru ile yanlış kavramlarıdır. Doğru ile yanlış ise şeyleri değil, önermeleri ayırır. Demek oluyor ki, biz temele "bir şey aynı zamanda var ve yok olamaz"ı değil "bir önerme aynı zamanda doğru ve yanlış olamaz"ı koyacağız.<sup>68</sup> Buna rağmen Atademir de Aristo her ne kadar I. Analitiklerde hep muhtevasından ayrı bir kıyas teorisiyle tamamen formel bir anlayış ve inceleme tarzı ortaya koyuyor dese de, sonuçta ispat teorisiyle ilgili bulunan II. Analitiklerde hep materyal bir mantık tasarlamış olduğunu ileri sürer.<sup>69</sup> Gerçekten de Aristo mantığının materyal olarak görülmesi onun, nesnelerin kanunları ile düşüncenin kanunlarını bir ve özdeş kabul etmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Günümüz felsefecilerinden Doğan Özlem'e göre ise her ne kadar lojik olan ile ontik olanı aynı saysa da Aristo mantığını ontolojiden bağımsız, düşünmenin salt formlarını işlemesi açısından formel mantık çabası olarak görebiliriz.<sup>70</sup>

Bununla birlikte, Aristo mantığının formel mi materyal mi olduğu tartışmasında genel görüş formellik ve materyalliğin birlikte sözkonusu olduğudur. Aristo reelden bağımsız bir formel mantık düşünmez, bu nedenle onda mantığın formel yada materyal olup olmadığı pek önemli değil, diyenlerin yanında; o aslında mantık sahasında reel alanı pek düşünmez, doğruyu ontolojik bakımdan değil, yalnız lojik bakımından tetkik eder diyenler de olmuştur.

Atademir'e göre herhalde bu konuda en doğru görüş, formel mantığın henüz Aristo *Analitik*'iyle sözkonusu olmadığı, böyle bir ayrımın ancak Stoacılarla ve onlardan son-

<sup>65</sup> Ernst, (1976) s. 80; Russell, (1961) s. 279.

<sup>66</sup> Hans Reichenbach, *Lojistik*, Çev. Vehbi Eralp, İstanbul 1939, s. 45.

<sup>67</sup> Hızır, (1947) Sayı 3, s. 340; Hızır, (1981) s. 237.

<sup>68</sup> Hızır, (1981) s. 237-238.

<sup>69</sup> Atademir, (1974) s. 94.

<sup>70</sup> Özlem, (1991), s. 18

ra ortaya çıktığı görüşüdür.<sup>71</sup> Çünkü Aristo'dan sonraki mantık anlayışlarını gözden geçirdiğimizde Yunan düşüncesinin Aristo'nun mantıki realizmini aştığını ve bu günkü zihniyete yaklaşmaya başladığını görüyoruz. Mantıkta meydana gelen gelişmeleri iyi anlayabilmek için Aristo'nun kendinden sonraki mantık çalışmalarına yaptığı tesiri gözönüne almak gerekir. Başlangıçtan itibaren mantığın gösterdiği gelişme düşüncesinin ontolojik muakaleden kurtulması yönündedir. Bu yöneliş mantıki formalizme doğru bir terakki halinde görülür.<sup>72</sup>

Muhtevadan tamamen sıyrılmış soyut bilim yahut düşünüş sistemleri daima somuttan yüzyıllar süren bir ayrılma sonucunda meydana gelmişlerdir.<sup>73</sup> “Çünkü bağımsız olarak kurulmuş apriori bir mantık yada soyut bilim sözkonusu olamaz. Hangi mantık sisteminin kurulacağını reel alan yönlendirir. Ancak bir kere çıkış noktasını, ayırma prensibini bulduktan sonra dedüktif bir sistem olarak kendisini tamamlar”.<sup>74</sup> Bunun en canlı örneği de ilk büyük formel sistem olan Aristo mantığıdır.<sup>75</sup> Çünkü, Aristo'dan bu güne kadar her yeni mantık denemesi formelleşmede bir ilerleme şeklinde gerçekleşmiştir. Formelleşmede en büyük hamlelerden biri matematiğin sembolizmine benzer, uygun bir sembolizmin seçilmesidir. Bu da sistemden formel olmayan muhtevaların birer birer atılması sonucunda gerçekleşmiştir.<sup>76</sup> Bu nedenle yeni mantık matematiğinki kadar pratik ve kullanışlı bir simgeler sistemine sahiptir. Bu da her türlü yanlıştan korunarak işlemlerini sağlamaktadır. Çünkü yanlışlar birer hesap yanlışları olarak görünümvermekte; düşünceleri, öznel öğelerin farkına varılmadan işe karışmasına engel olan açık, kısa bir dilde yazıp söylemeyi sağlamaktadır.<sup>77</sup> Yeni mantık eskisinden yalnızca ifade ediş şekliyle değil, her şeyden önce alanının çok genişlemiş olması ile de ayrılır. Eski mantıkta önermelerin tek şekli, yüklem şekli idi. Çünkü bir önermede bir konuya bir yüklem, bir vasıf ilave ediyor. Buna ilaveten eski mantık, bağıntı bildiren önermeleri yüklemli önermelere indiriyordu. Fakat bu şekilde de ilim için zaruri olan bağıntı bildiren önermeler arasındaki bazı çıkarımlar imkansız hale geliyordu.<sup>78</sup> Eski mantık, yeni mantığın vazife bildiği şeylerde muhtevanın zenginliği, formel kesinlik ve teknik elverişlilik konusunda yetersizdi.<sup>79</sup>

Oysa mantık düşünüşün sadece işleme yollarının, işleme şekillerinin bilimi olmasıdır. Düşünüşün içerikten sıyrılmış olarak işlemesi simgelerle gösterilebileceğine

<sup>71</sup> Atademir, (1974) s. 94.

<sup>72</sup> Ülken, (1942) s. 75.

<sup>73</sup> Nusret Hızır, “Bir Mantık Tanımı Münasebetiyle”, *D.T.C.F. Dergisi*, C. V., say. 3, Mayıs-Haziran, 1947, s. 339; Hızır, (1981) s. 236.

<sup>74</sup> Hızır, (1947) Sayı 1, s. 66.

<sup>75</sup> Hızır, (1947) Sayı 3, s. 339; Hızır, (1981) s. 236.

<sup>76</sup> Hızır, (1947) Sayı 1, s. 63.

<sup>77</sup> Hızır, (1981) s. 232.

<sup>78</sup> Rudolf Carnap, “Eski Mantık-Yeni Mantık”, Çev.: Macit Şükrü, *Felsefe Yıllığı II*, İstanbul 1935, s. 251.

<sup>79</sup> Carnap, Rudolf, A.g.m., s. 246.

göre, mantık da tıpkı matematik gibi simgeler yardımıyla kurulacaktır. Mantığın matematiğe bu benzemesi bir rastlantı değildir. Çünkü matematik de a, b, c, vb. gibi salt şekiller, salt simgelerle uğraşır. Matematik de formel yani içi boş bir kalıplar sistemi olduğundan ötürüdür ki, hesap ve işlem olarak gelişmiştir.<sup>80</sup> Demek ki, mantık hesap ve işlem olarak kurulacak, düşüncenin iç yapısı ile ilgili her türlü öge ondan uzak tutulacaktır. Başka deyimle, mantıkta düşünce otomatik olacak ve matematikte olduğu gibi simgeli bir işlemler bütünü haline alacaktır. Yarım yüzyıllık bir sürede sadece işleme dayanan yeni bir mantık (simgesel mantık, matematik mantık, lojistik) yapısı kurulabilmiştir.<sup>81</sup>

Reichenbach şu soruları sorar: Düşünce ürünlerini konu alan iki soyut bilime (mantık-matematik) neden gereksinmemiz olsun? Sembolik bir notasyonun mantık bilimine girmesi neden bu denli önemlidir? Ve ardından şu açıklamayı yapar: Bu soruyu ele alan Bertrand Russell ile Alfred N. Whitehead, mantıkla matematiğin temelde özdeş olduğu, matematiğin aslında mantığın, nicel uygulamalarda gelişen bir kolu sayılabileceği sonucuna ulaştılar. İki bilimin özdeşliğine ilişkin ispat Russell'ın sayı tanımına dayanmaktadır. Russell 1,2,3.. gibi tam sayıların, mantığın temel kavramlarıyla tanımlanabileceğini göstermiştir. Açıkta ki, böyle bir ispatı sembolik notasyondan yararlanmaksızın vermeğe olanak yoktur. Sözcüklere dayanan bildiğimiz dil bu tür karmaşık ve soyut ilişkileri ifadeye elverişli değildir. Russell matematiği mantığa indirgemıştır.<sup>82</sup>

Matematikçiler, 19. Yüzyılın ikinci yarısından bu yana kendi problemlerini çözecek, açıklığa götürecek, düşüncesinin türlü türlü yollarını elden geldiği kadar hesaba katabilecek zengin bir mantığı kurmaya başlamışlardır. Lojistik yahut sembolik mantık adını taşıyan bu disiplin bu gün tam bir gelişme ve derinleşme halindedir.<sup>83</sup>

Konuşma dili, düşüncenin tam bir tahlilini yapmada ve olaylar arasındaki kesin bağılıkları tamamiyle göstermekte yetersizdi. Çünkü dilde kullanılan terimler ve önermeler çok anlamlı ve aldatici olabilmekteydi. İşte bütün bunlardan dolayı yeni mantık için sembolik bir dil yapma yoluna gidilmiştir. Yeni bir dil matematikten oluşturulmaya çalışılmıştır.<sup>84</sup> Çok anlamlılık ve belirsizliğe yol açabilen günlük dildeki çıkarımların geçerli olup olmadığını denetlemek oldukça güçtür. Sembolik mantık, günlük dildeki çıkarımları matematik diline benzeyen; çokanlamlılığa ve belirsizliğe hiç yer vermeyen sembolik bir dile çevirip çok kesin bir denetlemeyi sağlar. Gerçekte mantık günlük dil önermeleriyle çalştırken sembolik dile ağırlık vermektedir. Bundan dolayı yeni mantığa sembolik mantık denilmiştir. Bu yeni mantık klasik Aristo mantığının alanını aşmış, onu

<sup>80</sup> Hızır, (1981) s. 225-226.

<sup>81</sup> Hızır, A.g.e., s. 226.

<sup>82</sup> Reichenbach, (1981) s. 149-150.

<sup>83</sup> Hızır, (1981) s. 131.

<sup>84</sup> Reichenbach, (1939), s. 91; Öner, (1991) s. 4.

genişletip geliştirmiştir. Aristo mantığı ancak belli tür önerme ve çıkarımlar üzerinde çalışırken yeni mantık her türlü önerme ve çıkarımı konu edinmiştir. Öte yandan sembolik mantıkta denetleme matematiğin ispatlarında görülen bir kesinlikle yapılabilmektedir.

Mantıkta, semboller kullanmakla her şeyden önce çıkarım sahasında başka hiçbir şekilde elde edilemeyecek bir kesinlik kazanılmıştır. Yeni mantıkta çıkarım birtakım kurallarla hesap gibi cereyan eder. Muhtevaya ait görüşler bu esnada her ne kadar talilin cereyanını idare ederlerse de bizzat çıkarım sürecine dahil olmazlar.<sup>85</sup>

Mantık tarihinde formalizmin içinde önce Stoacıları görüyoruz. "Stoacılar Aristo'dan sonra mantık konuları ile uğraşmışlar; mantığı metafizikten ayırmağa ve onu şekilsel dille ilgili bir bilim haline getirmeye çalışmışlardır".<sup>86</sup> Stoacılardan sonra mantığı muhtevadan bağımsız hale getirme ve mantık için yeni bir dil kurma çabası içinde Leibniz'i görüyoruz. Çünkü o, mantığı muhtevadan bağımsız hale getirip sırf formel bir şekle sokarak yeni bir mantık bilimi kurmaya çalışanların en başta gelenidir kuşkusuz.<sup>87</sup> Leibniz 1666 yılında, doktorasını çalışırken, kavramların birleştirilmesi sanatı hakkında "De Ars Combinatoria" adlı bir makale yazmıştı. Leibniz Lully'nin "Ars Magna" adlı skolastik çalışmasını, evrensel ideografik bir dil formu içinde yeniden düzenledi. Leibniz'in bu makalede gerçekleştirmeye çalıştığı şey sayısal semboller (numerical characters) vasıtasıyla kavramların analizinin evrensel metodudur.<sup>88</sup> Bu nedenle "modern mantığın ilk habercisi Raymond Lully (1235-1315) görülür. O, mantığı mekanik bir sanat olarak kabul ediyor, tamamen formel olma imkanını seziyordu; bu nedenle Leibniz üzerinde büyük bir etki yaptı. Ne var ki, Lully, mantığın formelliğini göstermek için bilmece gibi bir metoda başvurmuştu."<sup>89</sup> Lully'den başka, Kircher'in çabalarından beri; Jungius, Dalgarno, Wilkins, Hobbes ve Locke gibi Leibniz tarafından bilinen İngiliz filozofları uluslararası bir plan üzerinde mantığı ve dili basitleştirmeye çalıştılar. Mesela Piskopos Wilkins'in şu kitabı dikkate değerdir: "Essay towards a Real Character and a Philosophical Language, Royal Society, London, 1668"; Fakat bütün bunların çalışmaları Leibniz'in aritmetik ve geometrik akilyürütmenin genelleştirilmesi sırasında sembolik bir mantığın başlangıcında gösterdiği gibi matematiksel bir başarı gösterememiştir.<sup>90</sup>

Leibniz mantıkla ilgilenen ilk büyük matematikçidir. Ulaştığı sonuçlar devrimsel nitelikte idi. Onun mantıkta en dikkate değer yönü mantıkta sembolik notasyon programını gerçekleştirme çabasıdır. Eğer oluşturmaya koyulduğu sembolik notasyon pro-

<sup>85</sup> Carnap, (1935), s. 251.

<sup>86</sup> Öner, (1991) s. 6.

<sup>87</sup> Öner, A.g.e., s. 12.

<sup>88</sup> G. Wilhelm Leibniz, *Leibniz Selections*, Ed. Philip P. Wiener, New York, 1951, s. XVIII.

<sup>89</sup> Öner, (1991) s.11.

<sup>90</sup> Leibniz, (1951) s. XXVIII.

gramını diferansiyel hesapları geliştirmede açığa vurduğu büyük enerji ve kafa gücüyle sonuna dek götürüp gerçekleştirseydi simgesel mantığın gelişmesi 150 yıllık bir zaman kazanmış olurdu. Ne var ki, bu yoldaki çalışması dağınık kaldı ve yaşadığı dönemde kimsenin ilgisini çekmedi.<sup>91</sup>

1679 yılında Leibniz sistematik olması ve tarihi açıdan çok dikkat çekici bir şekilde Aristo kıyasının aritmetik yorumunu keşfetti. Bu biçimdeş (isomorfik) bir yorumdur. Lukaszewicz'e göre Leibniz, Aristo mantığının aksiyomatik olabileceğini bilmiyordu. O yalnızca kendi yorumunun yanlış olup olmadığından emin olmak için, bazı döndürme kurallarını ve kıyas biçimlerini test etmişti. Leibniz'in aritmetik yorumu, doğal sayıların bir birine asal olarak oluşturduğu sıralı çift şeklinde kıyasın değişkenlerinin korrelasyonu üzerine kuruludur.<sup>92</sup> Buradan açıkça anlaşılıyor ki, Leibniz, yeni bir mantık bilimi kurarken büyük ölçüde matematiği model alıp mantık ile matematiği uzlaştırmağa hatta mantığı matematikselleştirmeye çalışmıştır. Onun için mantık ve kıyas teorisi, evrensel bir matematiktir. Bu yüzden Leibniz mantığı matematik metodun bir genellemesi olarak düşünmüştür.<sup>93</sup> Denilebilir ki, Leibniz matematiği mantığın özel bir şekli olarak görür; Aristo mantığı ile matematik metod arasında bir fark görmez.<sup>94</sup> Bu nedenle Leibniz "mathesis universalis" düşüncesini geleneksel mantıkla, kıyas tekniği ile formel matematiği birleştirerek geliştirmeyi düşünüyordu.<sup>95</sup>

Sembolik bir dil yapma yoluna ilk Leibniz'in gittiğini belirtmiştik. Leibniz akılyürütme kurallarının birer hesap kuralları gibi olmasını istemiştir. Bunun için kurallar öyle ifade olunmalıdır ki, işaretler kullanılırken nesnelerin muhtevaları üzerinde düşünmeye hiç lüzum olmasın. Böyle bir hesap da ancak "tabii bir dil"\* yerine semboller sistemi icat etmekle olur.<sup>96</sup> İşte Leibniz'in bu sisteminin adı "universal characteristic" tir. Leibniz, geometrinin bütün aksiyomlarını ve cebirin kurallarını evrensel bir mantık diliyle çıkarmaya çalışmıştır. İşte bu nedenle Leibniz'in yeni mantığının adı "universal characteristic"tir.<sup>97</sup> Onun bu evrensel mantık dili olarak gördüğü sistemi şöyle işler:

<sup>91</sup> Reichenbach, A.g.e., s.148.

<sup>92</sup> Lukaszewicz, (1954) s.126.

<sup>93</sup> Nusret Hızır, "Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz", *D.T.C.F. Der.*, Cilt III, Sayı 4, Mayıs-Haziran, 1945, s. 433

<sup>94</sup> Eralp, (1947) s. 21.

<sup>95</sup> İnam, (1995) s. 67.

\* Dar anlamda günlük dil (tabii dil-tarihsel dil), geniş anlamda her türlü tabii veya yapma sembol sistemlerini kapsayan içine alan "Dil"i her hangi bir zihin faaliyetinin açığa vurulmasına, dolayısıyla bir zihinden diğer zihne aktarılmasına yarayan bir işaretler sistemi diye tanımlayabiliriz. Bu nedenle Leibniz dilin nitelikleri üzerinde dururken, dilin insan zihninin en iyi aynası olduğuna, kelimelerin anlamlarının tam bir analizinin, aklın nasıl işlediğini her şeyden daha iyi gösterebileceğine işaret ediyor. Kelimelerin bir takım işaretler olduğunu, zihnin bu işaretlerle düşündüğünü, düşünürken de nesnelerin yerine bunları koyduğunu da belirtiyor. (Daha Geniş Bilgi İçin bkz. Abdulkuddüs Bingöl, "Dil-Anlam ve Felsefe", *Felsefe Dünyası*, Sayı:1, Ankara, Temmuz 1991, s. 22.)

<sup>96</sup> Hızır, (1945), s. 440.

<sup>97</sup> Leibniz, (1951) s. XIX.

Karakterler öyle oluşturulur ve düzenlenir ki, onlar düşünceleri ve düşünceler arasındaki bağları ifade ederler; bu itibarla iki kısmı vardır: Birincisi basit karakterler sistemidir ki, bu sistemde karakterler indirgenemez basit kavramların yerini tutar ve evrensel matbaa harflerinin oluşturduğu bir alfabledir; ikincisi akılıyürütme hesabı (calculus of reasoning) dır ki, bu hesapta bazı kurallar vardır ve bu kurallarla bütün birleşik fikirler basit bir fikre indirgenir; yine bu kurallarla basit karakterler birleşik bir fikir halinde tanzim edilir. İki bütün bilimlerin temel önermelerini sağlar; ikincisi de kavramların ve önermelerin birleştirilmesi için kurallar sağlar.<sup>98</sup> Leibniz bu evrensel mantık dilini birleştirme sanatı (Art of combinatori) olarak kullanır; ve onda icadın aleti olarak işe yarar. Bu sanat önermelerin eşitliğinin görülebilir formuna sokulmasını ve bu önermelerle çalışmayı cebirde olduğu gibi mümkün kılar. Cebirin en önemli avantajı karakterlerin bir sanatının (art of character) örneği olmasıdır. Bu karakterlerin saymada ve ölçmede kullanılması sınırsızdır.<sup>99</sup> Sembolik mantıkçı C. I. Lewis Leibniz'in mantıksal bir hesap oluşturmada ilk adımı attığını ancak tam manasıyla gerçekleştirememiş olduğunu belirtir. Çünkü Leibniz'in geometrinin bütün aksiyonlarını ve cebirin kurallarını evrensel bir mantık dili vasıtasıyla çıkarma iddiaları ispatlı kalmıştır.<sup>100</sup>

Asıl sembolik mantık çalışmaları de Morgan (1806-1876), özellikle George Boole (1815-1864) ve Stanley Jevons (1835-1881) ile başlar.<sup>101</sup> Onlar meseleyi sırf bir mantık işi olarak ele alıp yeni bir sembolik mantık sistemi kurmaya çalışmışlardır. de Morgan ve Boole sembolik dili düşünce tahlilinin aleti sayıyorlardı. Onlar sembolik sistemi kullanmaya muvaffak olmuşlardır. de Morgan matematikçilerle mantıkçıların karşılıklı olarak birbirlerini tanımamalarının gereksiz olduğunu söyleyerek matematikle mantığı birleştirmek çabasını göstermiştir.<sup>102</sup> G. Boole ve de Morgan gibi matematikçiler mantığın kural ve ilkelerini matematiksel notasyon türünden simgesel bir dille formüle etmeğe giriştiler.<sup>103</sup> Hatta Boole ile gerçek mantıki hesap vücut buldu. Boole mantığa "veya", "ve" bağlaçlarını soktu. "Veya" toplama işlemine, "ve" ise çarpma işlemine karşılık gelir.<sup>104</sup> Matematiksel mantıkçı önermeyi simgesel olarak nasıl dile getireceğimizi gösterir. Sonra aritmetikte x ile y için öğrendiğimiz birtakım işlem kurallarına benzer kurallar aracılığı ile bazı dönüştürmeler yapar.<sup>105</sup> Fakat bunların sistemi lüzumundan fazla teferruata dalmış bu tarzda bir mantığın beklediği basitlik ve sadelikten uzak kalmıştır.<sup>106</sup>

<sup>98</sup> Leibniz, A.g.e., s. XXVI, XXIX.

<sup>99</sup> Leibniz, A.g.e., s. XXXII.

<sup>100</sup> Leibniz, A.g.e., s. XXXIII.

<sup>101</sup> Leibniz, (1951) s. XXXIII; Carnap, A.g.m., s. 248; Reichenbach, (1981) s. 149.

<sup>102</sup> Öner, (1991) s. 12.

<sup>103</sup> Reichenbach, (1981) s. 148.

<sup>104</sup> Destouches, *Lojistik*, s. 4.

<sup>105</sup> Reichenbach, A.g.e., s. 149.

<sup>106</sup> Ülken, (1942) s. 182, Öner, (1967) s. 71.

Görüldüğü gibi bu İngiliz mantıkçıları matematiği örnek olarak mantığı yeniden kurmaya yönelmişlerdir. Bunlar cebirin işlem ve işaretlerini mantığa tatbik ederek matematiği mantığa bir nevi temel yapmak istemişlerdir. Fakat mantık alanı matematikten daha geniş olduğu için mantığın bu yoldaki gelişmesi mümkün olmamıştır.<sup>107</sup> Çünkü, matematiksel teknik açıdan başarı sayılabilecek bu çabaların felsefe önemi yoktu.<sup>108</sup>

Mantığın gelişmesi asıl başka bir yönde gerçekleşti. Matematikçiler ve matematikçi filozoflar kendi alanlarının sorunlarına mantıkça desteklenmiş çözümler getirmek amacıyla mantığı incelediklerinde mantığın kendisinin sorunlu bir alan olduğunu gördüler.<sup>109</sup> 1900 yılına doğru Cantor'un cümleler teorisiyle matematiğin temelleri hakkında buhran başladı.<sup>110</sup> Bu cümleler teorisindeki paradokslar iyice tetkik edildiğinde bunların matematiksel değil de mantiki antinomiler olduğu ortaya çıkmıştır. Bu antinomiler yeni mantığın kurulmasında etkili olmuştur.<sup>111</sup> Şöyle ki, 19. Yüzyılın matematikçileri, antinomiler probleminden dolayı disiplinlerinin temellerinde mantık açısından sıkı bir kontrol yapılması gerektiğini görmüşlerdir. O zaman mantıkta basitleştirme işini iyice başarabilecek zengin ve kullanışlı bir mantık aletinin gerekliliği anlaşıldı. Buradan hareketle Schröder, Frege, Hilbert, Peano, Couturat gibi matematikçiler, Bertrand Russell gibi filozof matematikçiler hesap ile işleme dayanan simgeli bir mantık sistemini kurmaya koyuldular. Birkaç İngiliz mantıkçısının çalışmaları ile birleşmiş olan bu çabalar öyle bir başarı ile sonuçlanmış ki, bu gün elimizde insan düşüncesinin gittiği yollardan bir çoğunu içine alan genel bir mantık bulunmaktadır.<sup>112</sup>

Frege, Peano ve Schröder, de Morgan ve Boole'un çalışmalarını ve tabiki Leibniz'in çalışmalarını kullanarak mantığı yeniden inşa etmeye başladılar. 1890'a doğru Schröder, Boole'un çalışmalarını yeniden ele alarak, kavramların zincirlenmesine ait genel önermeler ileri sürer. İtalyan Peano matematik formüllerinde bir hesaplar dili yaratıyor. Lojistiğin aksiyomlaştırılması ise Frege tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>113</sup> Oysa Nusret Hızır, şunları söyler: "Leibniz'in çabaları yeni mantığın doğuşu ve gelişmesi üzerinde etkide bulunmamıştır. Çünkü Leibniz'in 150 yıldan uzun bir süre Hannover arşivinde gömülü kalmış bulunan bu alandaki denemelerini yüzyılımızın başında Louis Couturat meydana çıkarıp yayımlamıştır."<sup>114</sup>

Bu ilk çalışmalardan bilahare Whitehead ve Russell yararlanarak yeni mantığın ana kitabı olan "Principia Mathematica"larıyla mantık ilkelerinden hareket ederek

<sup>107</sup> Öner, (1991) s. 12.

<sup>108</sup> İnam, (1995) s. 67.

<sup>109</sup> Carnap, (1935) s. 254; Özlem, (1991) s. 17.

<sup>110</sup> Destouches, *Lojistic*, s. 4.

<sup>111</sup> Carnap, A.g.m., s. 254; Hızır, (1981) s.231.

<sup>112</sup> Hızır, A.g.e., s.231.

<sup>113</sup> Carnap, A.g.m., s. 246; Destouches, A.g.e., s. 4.

<sup>114</sup> Hızır, Nusret, A.g.e., s. 231.



matematiğin bütün başlangıcını meydana koymuşlardır. Çünkü onlar için matematik mantığın bir bölümüdür. Yeni mantıkta bundan sonra yapılanlar bu eseri ya tamamlamaya veyahut tadile uğraşmaktır.<sup>115</sup>

Öner, bu gün yeni mantık çalışmaları ile ilgilenenlerin daha çok matematikçilerle fizikçiler olduğunu iddia eder. Çünkü matematiğin ve fiziğin birçok problemleri yeni mantıkla ilgilidir. Bazı istisnaları ile filozoflar mantığın bu yeni gelişmesi ile pek uğraşmamışlardır. Mantık, felsefenin bir kolu iken, mantık çalışmalarının bu yeni yönde gelişmesi ile felsefeden ayrılmıştır.<sup>116</sup>

Mantığın başlangıçtan itibaren gelişmesi formelleşme yönünde olmuştur. Bu anlamda bütün bu formelleşme sürecinin temelinde Aristo mantığı bir başka ifadeyle klasik mantık vardır. Mantığın gelişmesinde en önemli nokta Lukasiewicz'in formalizm diye nitelendirdiği sembolizmin ortaya çıkışı ve bunun sonunda da sembolik mantığın kuruluşudur. Fakat bu gün bile bu sembolik mantığın ne kadar formel olduğu tartışılmaktadır.

Doğan Özlem *Mantık* adlı kitabında şunları söylemektedir:

"Lojistikçilerin geliştirdikleri salt mantığın mantık olup olmadığı tartışılmaktadır. Lojistiği formel bir sistem saymayanlar bile vardır. Lojistik uzun süreden beri kendisini Aristoteles'in sistemleştirdiği şekliyle klasik mantığın simgeler ve matematiksel araçlarla daha zenginleştirilmiş bir devamı olarak görme noktasına gelmiştir."<sup>117</sup>

Lojistiğe karşı koyarak sezginin de matematikte payı olduğunu ileri süren Henri Poincare ortaya çıktı. Hilbert, matematiği ile artık sırf formel bir mantık içinde değil ama hakiki matematik içine girmiş bulunuyor. Hilbertin talebesi Gödel bir formel sistemin içinde bu sistemin çelişmezliğinin ispat olunamayacağını gösterdi. Bu sonuç matematiğin bile formalist anlayışlarını ciddi olarak altüst etti.<sup>118</sup> Buna ilaveten modern mantıkçılar nominalisttir. Lojistiğin aşkın nominalist yorumunun epistemolojik postulatları, mantığın genel kanunlarının, önergelerin yapısına ait basit uyulaşımardan doğrudan doğruya nasıl çıkabildiklerini açıklayamazlar. Sonuçta isbat yolu ile kullanılan her sembolün ve her sözcüğün son referans noktası bir ferdi deneme ise bütün bir bilgi ve ilim meselesini işe karıştıran bir solipsizme ister istemez varıp dayanmaktadır. Lojistikçiler, sırf sözcüklere bağlanarak gerçekle olan gerekli münasebetlerini unutmaktadırlar.<sup>119</sup>

Husserl'e göre, matematikçi ile felsefeci mantığa bakan mantıkçı bir anlamda aynı alanda çalışıyorlar. Buna karşın, matematikçilerin felsefe kaygıları yok. Matematikçi bir

<sup>115</sup> Carnap, A.g.m., s.246; Destouches, A.g.e., s. 4.

<sup>116</sup> Öner, (1991) s. 13.

<sup>117</sup> Özlem, (1991) s.17

<sup>118</sup> Destouches, *Lojistic*, s. 4

<sup>119</sup> Hızır, A.g.m., s. 31

teknisyendir. Mantığı inceleyen felsefeci ise bu teknik çalışmalarını aşar, onları anlamaya çalışır; bu çalışmaların bütün bilimler için ne anlama geldiğini araştırır.<sup>120</sup>

Sembolik mantık her zaman başarılı olmuştur denemez. Bazı güçlüklerle de yol açmıştır. Bu güçlükleri bulan Russell bunları sınıflar teorisinin paradoksları olarak formüle etmiştir. Bu tür paradokslar ciddi problemlere yol açmaktadır. Mantık mutlak güvenilir olacaksa paradokslara yol açmayacağına dair elimizde güvence olması gerekir. Eskiçağ filozofları bile birtakım paradokslar ortaya atmaktan geri kalmamışlardır. Bunlardan Zeno paradoksu denilenler ünlüdür. Ne var ki, bu paradoksların büyük bir bölümü modern kümeler teorisinde "sonsuz" kavramının özenle işlenmesiyle sorun olmaktan çıkmıştır. Russell'in paradoksu daha dikkatli bir çözümleme gerektirir. Görmekteyiz ki, sözcüklerden oluşan her cümleyi anlamlı bir önerme sayamayız. Bir cümle biçiminde birleşmiş görüneler bile, bazı sözcük gruplarını anlamsız saymak zorundayız. Örneğin "belirli özelliği belirlidir" cümlesi ilk bakışta doğru kurulmuş görünse bile anlamlı cümlelerden sayılmamalıdır. Dildeki bu sınırlamaları Russell kendi oluşturduğu tipler teorisinde formüle etmiştir. Teoriye göre bir özelliğin özelliği bir nesnenin özelliğinden daha yüksek bir tiptir. Bir aşamalı sırayı içeren bu ayrım paradokslarının formüle edilmesini olanaksız kılmakta, dolayısıyla mantığı çelişkilerden kurtarmaktadır.<sup>121</sup>

Mantıkçıların başka türlü paradokslar bulmayacağından emin olabilir miyiz? Mantığın çelişkilerden uzak kalacağına ilişkin güvencemiz var mıdır? Bu sorun çağımızın en büyük matematikçilerinden D. Hilbert'i yakından ilgilendirmiştir. Giriştiği bir dizi araştırmayla mantık ve matematiğin çelişkilerden bağımsız olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bu çalışmaları başkaları da sürdürdü. Ne var ki, bu güne değin yalnızca basit mantıksal sistemler için ispat verilebildi. Modern matematikçilerin kullandığı karmaşık sistemlere gelince bunların mantıksal tutarlılığını ispatta güçlükler ortaya çıkmıştır. Hilbert'in tutarlılığı ispata yönelik programının gerçekleşip gerçekleşmemesi günümüzde tartışmalı bir konudur. Yanıtın ne olacağı mantığın çözüm bekleyen sorularından biridir. Bu tür problemlerin var olması, modern mantıkta araştırmaların sürdürülmesi gereğini göstermektedir.<sup>122</sup>

Bugün artık biri eski öbürü yeni olmak üzere iki mantık karşı karşıya durmaktadır, görüşü terk edilmiştir.<sup>123</sup> Bu nedenle mantık bilimi bir bütündür. Formel mantık, formalist mantık, sembolik mantık, materyal mantık gibi ayrımlar mantığın kendi gelişmesi içinde birer aşama olarak değerlendirilmelidir.

<sup>120</sup> İnam, (1995) s. 67

<sup>121</sup> Reichenbach, A.g.e., s. 151.

<sup>122</sup> Reichenbach, A.g.e., s. 152-153.

<sup>123</sup> Hızır, (1981) s. 224.

**BİBLİYOGRAFYA**

- Aristoteles, *Organon I- Kategoryalar*, Çev.: Hamdi Ragıp Atademir, 2.bsk., İstanbul 1989
- Aristoteles, *Organon III-Birinci Analitikler*, Çev.: Hamdi Ragıp Atademir, 3. Bsk, İstanbul 1989
- Aristoteles, *Organon IV- II. Analitikler*, 3. Bsk., Çev.: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1989
- Atademir H. Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1974.
- Bingöl, Abdulkuddüs, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, Temmuz 1999.
- Bingöl, Abdulkuddüs, "Dil-Anlam ve Felsefe", *Felsefe Dünyası*, Sayı:1, Ankara 1991.
- Carnap, Rudolf, "Eski Mantık-Yeni Mantık", Çev.: Macit Şükrü, Felsefe Yılığı II, İstanbul 1935.
- Copy, Irving M., *Introduction to Logic*, 2. Bsk, Newyork 1961.
- Destouches, J. L., "Lojistik" Çev.: Hamdi Ragıp Atademir, tarihsiz.
- Eraip, Vehbi, *Matematik, Fizik ve Kimyada Metod*, İstanbul, 1947.
- Ernst, Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev.: Macit Gökberk, 2. Bsk., İstanbul 1976.
- Grünberg, Teo, *Sembolik Mantık El Kitabı*, 3 Cilt, Cilt 1,(*Temel Mantık*), METU, Ankara 2000.
- Grünberg, Teo, *Sembolik Mantık El Kitabı* 3 Cilt, Cilt 3, (*Sembolik Mantığın Uygulamaları*), METU, Ankara 2000.
- Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev.: Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1986.
- Hızır, Nusret, "Bir Mantık Tanımı Münasebetiyle", *A.Ü. D.T.C.F. Dergisi*, Cilt V, Sayı 3, Mayıs-Haziran, 1947.
- Hızır, Nusret, "Çağdaş Düşünce-Mantık Meselesi", Yayına Haz. Efdal Emiroğlu, Fethi Baycın, Tarihsiz.
- Hızır, Nusret, "Mantığın Formelleşmesi Üzerinde Düşünceler", *A.Ü.D.T.C.F Dergisi*, C. V., Sayı 1, Ocak-Şubat, 1947.
- Hızır, Nusret, "Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz", *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*, C. III, say. 4, Mayıs-Haziran, 1945.
- Hızır, Nusret, *Felsefe Yazıları*, 2. Bsk., İstanbul 1981.
- İnam, Ahmet, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yay., Ankara 1995.
- John Corcoran, "Completeness of An Ancient Logic", *The Journal of Symbolic Logic*, Volume 37, Number 4, December 1973, ss. 696-697
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ankara 1982.
- Kılıç, Recep, "Prof. Dr. Necati Öner İle Düşüncelerinin Gelişim Seyri Üzerine Yapılan Mülakat", *A.Ü.İ.F. Dergisi (Necati Öner Özel Sayısı)*, Cilt XL, Ankara 1999.

- Küyel (Türker), *Mübahat, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, A.K.M.Yay., Ankara 1990.
- Leibniz, G. Wilhelm, *Leibniz Selections*, Ed. Philip P. Wiener, New York 1951.
- Lukasiewicz, Jan, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford The Clarendon Press, 1954.
- Mahir, Abdülkadir Muhammed Ali, *Felsefetü't- Tahlil el-Muasır*, Beyrut, 1985.
- Öner, Necati, "Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Dünyası*, Sayı 6, 1992.
- Öner, Necati, "Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedat", *A.Ü.İ. Fak. Dergisi*, Cilt VI, Sayı: I-IV, 1959.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 6. Bsk., Ankara 1991.
- Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul 1991.
- Reichenbach, Hans, *Lojistik*, Çev. Vehbi Eralp, İstanbul 1939.
- Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, İstanbul 1981.
- Russell, Bertrand, "Aristotle's Logic", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, içinde, Ed. By. Robert E. Egner and Leaster E. Denon, Britain 1961.
- Russell, Bertrand, "Mathematics and Logic", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, içinde, Ed. By. Robert E. Egner and Leaster E. Denon, Britain 1961
- Stebbing, L.S., *A Modern Introduction to Logic*, U S A 1961.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1972.

## EPIKTETUSÇU EĞİTİMDE ERDEMLİ İNSAN

Ash YAZICI\*

Stoalılar iyiliği ve mükemmelliği bilge kişiye atfederek sadece bilge kişinin mutlu ve erdemli olabileceğini iddia etmişlerdir. Hatta bazı stoalılar bilge kişinin varolabilirliğini kanatlı bir atın varolabilirliğiyle kıyaslayarak, kanatlı bir at ne kadar olanaksızsa bilge kişinin varolması da o denli olanaksızdır görüşünü savunurlar. Bu düşünceden yola çıkarsak Stoalılara göre bilge kişinin, yani iyi ve erdemli insanın var olmadığını veya olamayacağını söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Ancak, Stoa okulunun son dönem temsilcilerinden Epiktetus, Stoa okulunun bu iddiasına karşılık, sıradan insanın da uygun bir eğitimle mutlu ve erdemli olabileceğini söyler. Epiktetus'a göre mutlu ve erdemli insan özellikle üç alanda eğitilmiş insandır<sup>1</sup>. Mutlu ve erdemli insan (1) tutkularını kontrol etmeyi öğrenmiş, (2) hayattaki seçimlerini ve retlerini ödevlerine uygun olarak yapmayı bilen, (3) karşılaştığı olaylar hakkında acele karar vermemek için usa vurma kabiliyetini geliştirmiş insandır. Aslında tutkuların kontrolü, seçimlerin ödevine uygun yapılması ve usa vurma kabiliyetinin geliştirilmesi tamamıyla Stoalıların felsefeyi üç ana başlık altında ele almalarının sonucudur. Epiktetus'un ısrar ettiği eğitimin üç temel bölümden oluşması gerektiği fikri Stoalıların felsefeyi sistemli olarak üç ana bölüme ayırmasına benzerse de tamamen Epiktetus'a aittir ve mutlu ve özgür bir insan olmak için insanın geçmesi gereken eğitim basamaklarını anlatır. Bu üç bölüm incelendiğinde Epiktetus eğitiminin dört temel özelliği ortaya çıkar; bunlar, moral, akılcı, sosyal ve bireyseli özelliklerdir. Felsefe tarihinde Epiktetuscu eğitimin moral yönünün yeterince vurgulanmış olmasına karşın, bildiğim kadarıyla, onun diğer üç özelliği, yani akılcı, sosyal, ve bireyseli özellikleri ihmal edilmiştir. Bu yazıda Epiktetus'un eğitim anlayışının genel özelliklerini sıralayarak sıradan insanın Erdemli İnsan olmasını sağlayacak temel ilkelere bir açılımını vermeye çalışacağım.

Epiktetus eğitiminin temel amacı özgür ve erdemli insanı, yani doğaya uygun yaşayan insanı yetiştirmeyi amaçlar. Doğaya uygun yaşamak Stoa felsefesinin temel ilkesidir. Epiktetus Stoalılar gibi "Doğa" kavramını geniş anlamda hem bireysel insan doğasına hem de evrensel doğaya göndermede bulunacak şekilde kullanmıştır. Epiktetus'a göre özgür ve erdemli insan öncelikle doğru bir şekilde, yani doğasına uygun olarak ar-

\* ODTÜ Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Bakınız *The Discourses*, III, ss.21-3

zulamayı öğrenmiş insandır. Nasıl doğru şekilde arzulanır? Yoğun duygularımızı kontrol altına almayı öğrendiğimizde doğru şekilde arzularız. Epiktetus, *Konuşmalar*'da, insanın mutluluğunu ve iç huzurunu tehdit eden şeyin bir arzunun nesnesine sahip olamasından veya bir tiksintinin nesnesinden kaçınmamasından kaynaklandığını söyleyerek arzu ve tiksinti gibi yoğun duyguların insanın akla uygun yaşamasını engellediğini belirtir.<sup>2</sup>

Bu noktada Epiktetus - genel olarak Stoa- felsefesine yöneltilecek eleştiri şudur: Eğer Epiktetuscu eğitim ve Stoa felsefesi duyguların kontrolüne öncelik veriyorsa, her ikisinin de hedeflediği insan tamamen akılcı ama duygusuz insan olarak karşımıza çıkar. Eğer bu eleştiri doğruysa Epiktetuscu eğitim ve Stoa felsefesi erdemli ve özgür insanda duyguların tamamen ortadan kaldırılmasından başka bir şey önermez. Kısaca erdemli insan tamamen duygusuz insandır. Ancak Epiktetuscu eğitim duyguların ne kısmen ne de tamamen ortadan kaldırılmasından bahseder. Sadece duyguların bir özelliğine dikkat çeker. Duyguların, kafa karışıklıklarına, kıskançlıklara, çekişmelere ve dolayısıyla mutsuzluğa ve iç huzurun bozulmasına neden olduğundan bahseder. Epiktetus'un niyeti duyguların bu bozucu etkisine karşı bağışıklığı olan güvenilir ahlaki yargılar kümesini belirlemektir.

Bu ahlaki yargılar kümesini bulmak için Epiktetus'un sorduğu ilk soru şudur: Herhangi bir engelleme olmadan arzunun nesnesine nasıl ulaşılır? Arzunun nesnesine ancak ve ancak kendi kontrolümüzde olan şeylerin gerçek doğasını öğrenerek özgürce ulaşabiliriz. Kontrolümüz altında olan şeyler sadece bizim kendi yapıp etmelerimiz olduğundan Epiktetuscu eğitim sadece kendi yapıp etmelerimize odaklanmamız gerektiğini söyler.<sup>3</sup> Kontrolümüz altında olanı nasıl öğreniriz? Bu öğrenme arzulamada doğru hareket etmemizi nasıl etkiler?

Epiktetus'un arzuları ele alışı düşünülecek olursa Epiktetus'un teorisinin doğrudan Stoa moral psikolojisinin genel ilkelerinden çıktığını söyleyebiliriz. Stoalıların moral psikolojisinin temel argümanı şudur: Tutkular yargılardır, akıl yürütme yetisinin yanlış yargılarıdır. Tutkular doğaları gereği dışarıda olana ve kişinin başına gelen şeylere yönelmiştir. Yunanca'da tutku kelimesi için *pathos* terimi kullanılır ve bu terim "birisine veya bir şeye olan" anlamına gelir. *Pathos*, birisinin başına gelen felaket, kötü talihtir. Stoalıların "arzuların terapisi" düşüncesi ve Epiktetus'un "katlan ve dayan" ilkesi akıl yürütme kapasitesini güçlendirerek yanlış yargılarımızı doğrularıyla değiştirmek görüşünü ifade eder. Epiktetus insanın mutluluğunu ve iç huzurunu bozanın "şeylerin kendileri" değil ancak insanların "şeyler üstüne yargıları" olduğunu söyler.<sup>4</sup>

Epiktetus'a göre eğitilmiş, yani erdemli insan, başına bir felaket geldiğinde nereye

<sup>2</sup> Bakınız *The Discourses*, III, s.23.

<sup>3</sup> Bakınız *Encheiridion*, s.483.

<sup>4</sup> Bakınız *Encheiridion*, ss. 487-9.

bakması gerektiğini bilen kişidir, felaketin nedenini dışarıdaki şeylerde aramayan fakat bu nedeni kendinde arayan kişi. Bu kişi, başına bir felaket geldiğinde dışarıdaki şeylerden çok kendi yargılarına bakmayı bilen ve bunu her durumda alışkanlık haline getirendir. Bu alışkanlık sayesinde bir kişinin yargıları ve o kişiyi kişi yapan edimleri arasında uygunluk olur.

Epiktetus'un insanların kendi yargılarına bakmaları gerektiği ilkesi sanki her şeyin insanların yargıları tarafından belirlendiği düşüncesini çağrıştırmalı ve Epiktetus ahlakının "ben merkezli" bir ahlak olduğunu düşündürebilir. Ancak böyle bir eleştiri Epiktetusçu eğitimin insanın ödevlerini de göz önüne alan bir eğitim olduğu düşünüldüğünde yersizdir. Uygun bir eğitim yalnızca yargılara göre belirlenen değil, insanın dış dünya ile olan ilişkisini göz önüne alan, insanın içinde yaşadığı toplumdaki ilişkilere ve ödevlere önem veren bir eğitimidir.<sup>5</sup>

Epiktetus iki çeşit ödevden bahseder, doğal ve kazanılmış ödevler. Doğal ödevler her insanın kendisi için yerine getireceği ödevlerdir. Epiktetus eğitiminde "Ben bir insanım" önermesi en temel önermedir ve doğal ödevlerin yerine getirilmesi bu önermenin doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya koyar. Epiktetus için fiziksel ve biyolojik yapı bir insanın insan olduğunu söylemek için yeterli değildir. "Ne burun, ne de gözler birinin insanoğlu olduğunu kanıtlamaya yetmez" der Epiktetus. İnsan olmak için iki önemli doğal ödevi yerine getirmek gerekir.

- 1) Akıl yürütme kapasitesini kullanmak ve geliştirmek.
- 2) Kendine saygı duygusuna sahip olmak.

İnsan olmak için yargılarımız olması gerekir.<sup>6</sup> Çünkü insan olmak demek, akıl yürütme kapasitesini kullanarak kontrolümüz altında olanla kontrolümüz altında olmayana onamak veya ret etmek demektir. Kontrolümüz altındakiler sadece kendi yapıp etmelerimizdir, düşünmek, hissetmek gibi. Kontrolümüz altında olmayanlar ise doğada belli bir düzen içinde olan bitenlerdir. Yağmurun yağması, insanların doğması veya ölmesi gibi. Akıl yürütme kapasitemizi kullanarak kontrolümüz altında olan ve olmayana onamak veya ret etmek yargıda bulunmaktan başka bir şey değildir. Fakat Epiktetus'a göre, insan olmak için yargılara sahip olmak yeterli bir durum değildir. Yani, akıl yürütme yetisine sahip olmak insan olmanın gerekli koşuludur ancak yeterli koşulu değildir. İnsan olmanın diğer bir koşulu da kendine saygıdır. Eğer bu doğruysa Epiktetus'a yöneltebilecek en doğru soru akıl yürütme yetisine sahip olmakla kendine saygı arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği sorusudur.

Epiktetus'a göre bir insanın uğraşı aklını kullanmaktan başka bir şey olmamalıdır.<sup>7</sup> İnsanın öncelikli ödevi kendisini aklına, daha doğrusu doğru akıl yürütme yetisine zarar verebilecek tüm durumlardan kendisini uzak tutmak olmalıdır. Bu çeşit durumlardan

<sup>5</sup> Bakınız *The Discourses*, III, s.29.

<sup>6</sup> Bakınız *The Discourses* IV, s.339.

<sup>7</sup> Bakınız *The Discourses*, II, s.269.

uzak durmak için sadece kendi kontrolünde olanları onamalı veya ret etmelidir. Örneğin, ölüm kendisinin kontrolünde olan bir şey değildir. Ölüm üstüne herhangi bir onamada bulunmak iç huzuru ve mutluluğu bozacak yanlış yargıları, yani duyguları ortaya çıkarılmaktan başka bir şey getirmez. İnsan ölüm gibi kendi kontrolü altında olmayan şeylere karşı tarafsız bir tutum takınmalı onlar üstüne yargıda bulunmamalıdır. Kontrolümüz altında olmayanlara karşı tarafsız bir tutum takınmak, yani onları ahlaki değerler alanının içine sokmamak, insanın kendisine karşı saygısını kazanmasının tek yoludur. Kendine saygı kavramının Epiktetus'un felsefesinde önemli bir yeri vardır. Epiktetus'a göre, sadece kendine saygısı olan insan kendi kontrolünde olanı arzulararak doğasına uygun davranabilir ve böylece akla uygun hareket etmiş olur.

Kazanılmış ödevlere gelince, Epiktetus *Konuşmalar*'da kazanılmış ödevler üstüne görüşlerini anlatırken muğlak bir dil kullanmıştır. Ancak onun bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade edebiliriz. Kazanılmış ödevler insanların sosyal ilişkileri tarafından belirlenen ve değerlendirilen ödevlerdir, yani toplumsal yaşamda yerine getirilmesi gereken ödevlerdir. Epiktetus, örneğin, evlilik hakkında fikirlerini belirtirken eşlerden her birinin çocuklara ve birbirlerine karşı yerine getirmesi gereken ödevlerin önemsizliğinden söz ediyormuş gibi görünür. Çünkü Epiktetus'a göre bu tür ödevler ilk bakışta insanın sıkıntılardan özgür olmasını engeller. Fakat *Konuşmalar*'ın tümü okuduğunda Epiktetus'un aile yaşamındaki ödevlerin ihmalini önermediğini görürüz. Tam tersine, bu tür ödevlerin yerine getirilmesinde dikkatli olunması gerektiğini önerir. Örneğin bir anne veya babanın çocuğuna bakması ve onu sevmesinin gerekliliğinden bahseder. Fakat anne veya baba çocuğunu öperken veya okşarken sürekli olarak çocuğun yaşamının kendi kontrolü altında olmadığını, çocuğunun yarın ölebileceğini kendine hatırlatmalıdır. Bu hatırlatmayı yaptığı sürece çocuğa karşı duyulan duygular yanlış yargılar yani tutkular halinden çıkarak doğru ve akılcı yargılar haline gelerek kaygı gibi özgürlüğü kısıtlayan bir durumun ortaya çıkmasını engelleyecektir.

*Konuşmalar*'dan öğrendiğimize göre, Epikürçüler, evlenilmemesi, çocuk sahibi olunmaması ve vatandaşlık görevlerinin yerine getirilmemesini savunurlar.<sup>8</sup> Epiktetus'un Kiniklere olan hayranlığı ve onları gerçek Stoalılar olarak gördüğü düşünülecek olursa, ki Kinikler Epikürçülerle ilk bakışta aynı düşünceleri savunurlar, Epiktetus'un da aynı fikirleri paylaştığı beklenebilir. Ancak, Epiktetus şu eleştiriyi getirir: Epikürçü doktrinin devleti ortadan kaldırıcı ve aileyi yıkıcı bir doktrin olduğunu söyler ve bu yüzden de davranış ilkeleriyle tutarlı olmadığını ileri sürer. İnsanın düzene ve kurallara sahip bir toplumda yaşaması kaçınılmaz bir olgudur ve bu nedenle insanın temel ödevi bu toplum içerisindeki rollerini yerine getirmek olmalıdır. Epiktetus toplum içerisindeki rollerin Epikürçü bir bakış açısıyla yerine getirilemeyeceğini, bu nedenle kazanılmış ödevlerin davranış ilkeleriyle tutarlı olacak şekilde yerine getirilmesinde insanlara yardımcı olacak yeni doktrinlerin geliştirilmesi gerektiğini savunur.

<sup>8</sup> Bakınız *The Discourses*, III, s.55.



Görüldüğü gibi Epiktetus eğitiminin moral özelliği öncelikle “kontrolümüz altında olan” ile “kontrolümüz altında olmayan” arasında bir ayrım çizer. “Kontrolümüz altında olmayan”lar ahlaki yargılardan ve değerlendirmelerden bağımsızdırlar. İnsanın doğasına aykırı olan ve “kontrolü altında olmayan” üstüne yargılarda bulunması doğasını tahrip ederek tutkuların (yanlış yargıların) ortaya çıkmasına neden olur. İnsanın sadece kontrolü altında olanları onayarak veya ret ederek akılcı bir yaşam sürmesi böylece tutkuların esiri olmaktan kurtulması erdemli insan olma yolunda atacağı ilk adımdır.

Epiktetus eğitiminin ikinci özelliğine gelecek olursak temel iddianın şu olduğunu görürüz: İnsanlar akıl yürütme yetilerini geliştirdikleri sürece iyi ve mükemmel dolayısıyla erdemli olurlar. Bu görüş, Stoa okulunun da temel iddiasıdır. Erdeme ulaşmak için akıl yürütme yetisini geliştirmek ve zenginleştirmek gerekir. Stoacılar bunun için gerekli olan aracın mantuk olduğunu söylemiş ve belki de bu yüzden felsefenin diğer bölümleri arasında mantığa öncelik tanımışlardır. Ancak Epiktetus bir yandan, diğer Stoacılar gibi, mantığın akıl yürütme yetisinin geliştirilmesinde gerekli bir araç olduğunu savunurken diğer taraftan mantığın felsefecilerin işi olmadığını söyler<sup>9</sup>. Bu düşüncesiyle Epiktetus, dönemin egemen mantık eğitimini eleştirmektedir. Epiktetus mantık bilimine karşı değildir, ancak çağdaşlarının yaptığı gibi, sadece mantık çalışmasına odaklanarak felsefede iki önemli alanın ihmal edilmesini yanlış bulur. Bu iki alan, tutkuların iyileştirilmesi, yani tutkuların yanlış yargılar halinden doğru ve akılcı yargılar haline dönüştürülmesi üstüne çalışmaları ve ödevler üstüne çalışmaları kapsar. Epiktetus’a göre, felsefi bir eğitimde sadece mantık eğitimiyle yetinmek yetersiz bir eğitimidir. Çünkü, akıl yürütmeyi geliştirecek, iyiyi ve mükemmelliği, dolayısıyla erdemi getirecek olan eğitim yukarıda belirttiğim üç alanı da kapsayan bir eğitimidir. Anlaşılan Epiktetus’un çağdaşları bunu unutmuşlardır. Epiktetus’un çağdaşlarına yönelttiği temel eleştiri eğitim anlayışının temelde kitap-öğrenimine dayanıyor olmasından yada sadece daha önce ispatlanmış teoremlerin teorik ispatlarının tekrarına dayanmasından kaynaklanıyor. Epiktetus’a göre, hem felsefe öğretmenleri, hem de felsefe öğrencileri ya felsefecilerin ne söylediklerini öğreniyorlar yada teorilerin daha önce nasıl ispatlandığına odaklanıyorlar. Yani, sadece A felsefeci şunu-şunu demiş ve B felsefecisi şunu-şunu şu şekilde ispatlamış şeklinde bir öğrenim gerçekleşiyor. Kuşkusuz Epiktetus eğitimde kitap okunmasına ve teorik çalışmaya karşı değil. Onun temel tezi teorinin pratikle birlikte gitmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Akıl yürütmenin, ancak pratikle mükemmelleştirilmesinden erdemin doğacağına inanmaktadır.

Epiktetus felsefe öğretmeninin ders verdiği sınıfın bir hastahane olduğunu söyler<sup>10</sup>. Bu sınıfta öğrenebilecek en önemli şey insanın bir bütün olarak rasyonel, duygusal ve sosyal yönleriyle doğaya uygun hareket etmeyi kavramasıdır. Bir felsefe öğretmeni ola-

<sup>9</sup> Bakınız Barnes (1997).

<sup>10</sup> Bakınız *The Discourses*, III, s.181.

rak Epiktetus'un öğrencilerinden talep ettiği ilk şey kendilerine kim olduklarını sormalardır. Bu talep Sokratik ilkenin yani "kendini bil" ilkesinin Epiktetuscu versiyonundan başka bir şey değildir. Epiktetus öğrencilerine "kim olduklarını" sorgulatarak öğrencilerinin "kim oldukları" ve "kim olmak istedikleri" arasında bir ayırım yaptırır ve böylece "kim olmaları gerektiğini" anlamalarını sağlamaya çalışır. Örneğin, sınıfına saçları güzelce taranmış ve itina ile giyinmiş bir erkek öğrenci girdiğinde, Epiktetus ona bir insanı güzel yapanın ne olup olmadığına ilişkin fikrini sorar ve öğrencinin karşılık vermesini beklemeden kendi sorusunu şu şekilde yanıtlar: Kişi, gerçek mükemmelliğe doğası yoluyla ulaştığında güzeldir. Kişi dış görünüşünü güzelleştirerek değil, kendisini insan yapan mükemmelliğini güzelleştirerek güzel olabilir. Bu örnekte Epiktetus iki çeşit edim arasında ayırım yapar. (1) İnsanın doğasını keşfetmesine yardımcı olan ve (2) olmayan edimler. Kendini dış görünüm yoluyla güzelleştirme ikinci tip edimler arasındadır. Bu açıdan bakıldığında Epiktetus felsefesi insanın doğasını keşfetmeye yardımcı olan edimlere odaklanmıştır. Bu anlamda Epiktetus eğitiminin amacı bu edimleri insanlarda alışkanlık haline getirmeyi amaçlar ve insan edimleri için iki ölçüt belirler. Bunlardan birincisi

"İnsan olarak insan gibi hareket et,"

ölçüsüdür. Daha önce değindiğim gibi Epiktetus eğitiminin insanlardan temel talebi ne olduklarının bilgisini edinmeleridir. Aristoteles insanı "akıllı bir hayvan" olarak tanımlamıştı. Epiktetus'un insan tanımı Aristoteles'ininkiyle uygunluk içersindedir. Epiktetus'a göre "İnsan olarak insan gibi hareket etmeli." Bu "insan olarak insan gibi akıllı hareket et" anlamına gelir. Buna göre, Epiktetus'ta akıl, insan olarak insan gibi hareket etmenin evrensel ölçütüdür.

Diğer ölçüt, ki ben bunu bireysel ölçüt diye adlandırıyorum, şudur:

"Birey olarak öyle bir şekilde hareket et ki, [senin] hareketlerin sosyal statülerin ve moral karakterinle tutarlı olsun."

Bu ölçütü anlayabilmek için sosyal statüler başlığı altında yapılan ayırımı hatırlamamız gerekir, yani verilen ve kazanılan statüler arasındaki ayırımı. Bilindiği gibi verilen statüler cinsiyet, yaş, etnik köken vb. gibi kişinin kontrolünde olmayan statülerdir. Kazanılmış statüler ise kişinin kontrolü altında olan statüleri ifade eder, öğretmenlik, marangozluk, ahçılık gibi. Kısaca, kazanılmış sosyal statüler kişinin seçimlerine bağlıyken verilmiş sosyal statüler kişinin seçimlerine bağlı değildir. Epiktetus eğitimi kontrolümüz altında olanla olamayan arasında ayırım yapmamız gerektiğini vurgularken, dolaylı olarak kazanılmış sosyal statüler ve verilmiş sosyal statüler arasındaki ayırım yapmamız gerektiğini vurgular. Sınıfına abartılı bir şekilde giyinip gelen erkek öğrenciyle arasında geçen tartışmaya dönersek tartışmanın sonunda Epiktetus'un öğrencisine "Kadın mısın yoksa erkek misin? sorusunu sorduğunu, bu soruyu "Erkeksen erkek gibi süslen, kadın gibi değil" ifadesiyle bitirdiğini görürüz. Epiktetus erkek olmakla neyi kastettiğini açıklamasa da şu açıktır ki öğrencisinden verilmiş sosyal statüsüne uygun sosyal rolü yerine

getirmesini talep etmektedir. Fakat şu da açıktır ki, rollerin yerine getirilmesi toplumdaki topluma değişebilir. Örneğin, İskoçlarda olduğu gibi, bir toplumda erkeklerin etek giymesine geleneksel olarak izin verilirken, diğerinde bu yadırganabilir. Verilmiş statülerle ilgili roller toplum tarafından belirlendiğinden bizden beklenen rolleri yerine getirmek için içinde yaşadığımız toplumun normlarına bakmamız gerektir.

*Konuşmalar*'da Epiktetus yaşamı Olimpiyat oyunlarına, insanları da olimpiyatlara katılan sporculara benzetir. Nasıl olimpiyat oyunlarında her oyuncunun katılacağı kategori belliyse yaşamda da insanın yeri bellidir. Bu düşünce tamamen Stoa belirlenimciliğine dayanır. Yaşamın kuralları ve yasaları Evrensel Doğa veya Tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu açıdan insanın yapması gereken ilk şey bu kuralların ve yasaların akışı içinde kendi yerinin ve işinin ne olduğunu düşünmek, yetisinin ne olduğunu bulmak ve bu yetiyle birlikte yaşamda başına gelene katlanıp dayanmaktır.

Olimpiyat oyunları benzetmesine dönecek olursak, Epiktetus olimpiyatlarda güreşçi olmak isteyen bir kişinin öncelikle güreşçi olmak için gerekli olan doğal yetilere sahip olması gerektiğini savunur, örneğin dayanıklı omuzlar gibi. Dayanıklı omuzlara sahip olmak kişiyi diğer insanlardan farklı kılan bireysel bir farklılıktır. Epiktetus eğitimine göre bireysel farklılıklar kazanılmış sosyal statülerin sağlanmasında önemli bir yere sahiptirler. Epiktetus'a göre uygun bir eğitim bireysel farklılıklara odaklanan ve kişilerin kendi doğal yetilerini gerçekleştirmesine olanak veren bir eğitimidir.

Sonuç olarak, insan edimleri için Epiktetuscu eğitimin bireyselci yönünü kazanılmış sosyal statüler bakımından ele aldığımızda eğitimin sosyal karakteri kaçınılmaz gibi görünüyor. Malesef Epiktetus sosyal rollerin kazanılmış sosyal statülerle ilişkisini tam olarak açıklamadığından burada Epiktetuscu eğitimin sosyal karakteri üstüne daha fazla bir şey söyleyemiyoruz. Ancak açık olan şu ki, Epiktetus kazanılmış sosyal statülerde eğitimin bireyselci yönünün önemli bir unsur olduğunu vurgulamaktadır.

Epiktetuscu eğitimin genel çerçevesini vermeye çalıştığım bu yazıyı şöyle sonlandırabiliriz. Epiktetuscu eğitimin dört temel özelliği birbirinden ayrı gözükse de tümü için ortak olan bir özelliğin olduğunu görüyoruz: Ne tür bir eğitim amaçlıysak amaçlayalım -bireyselci, sosyal veya akılcı- uygun bir eğitim almaya ahlaki olarak sorumluyuz. Epiktetus alınması gereken bu eğitimin hem akılcı ve bireyselci, hem de moral ve sosyal olması gerektiğinde ısrar eder. Ancak bu yolla bütüncü bir eğitim sıradan insana bireysel farklılıklarını doğasına uygun bir şekilde gerçekleştirme olanağı sağlar. Böyle bir eğitim ancak sıradan insanın erdemli insan olması için gerekli ortamı ve ilkeleri verir.

**KAYNAKÇA**

- Epictetus (1995) *Epictetus: The Discourses As Reported By Arrian, The Manual, And Fragments*, Trans. W. A. Oldfather, 2 Cilt, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard UP.
- Inwood, B., and Gerson L. P. (1997) *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Long, A. A., and D. Sedley. (1997) *The Hellenistic Philosophers: Volume 1 Translations of the Principal Sources With Philosophical Commentary*, Cilt 1, Cambridge: Cambridge UP.
- Barnes J. (1997) *Logic And The Imperial Stoa*. Leiden, New York, Köln: Brill.

## FELSEFE'NİN BİREYSEL SORUNLARA UYGULANIŞI ÜZERİNE

Servet Gözetlik\*

"Socrates: 'Retorik tıp bilimi gibidir.' Phaedrus: 'Nasıl olur?' Socrates: 'Neden mi, çünkü tıp insan bedeninin doğasını tanımlamak zorunda iken retorik de aynı şeyi insan ruhuna ilişkin olarak yapmaya çağırır...eğer empirik olarak değil de bilimsel olarak yola çıkarsak o zaman birinde sağlığımızı ve gücümüzü korumak için ilaç ve yiyecek temin ederken diğerinde eğitim ve sözcüklerin doğru kullanımı ile arzuladığımız erdemi yeşertmeye çalışırız'.

Platon

Bu yazımda felsefenin bazı bireysel sorunlara uygulanması ve bu türden sorunlara bazı mümkün cevaplar sağlayabileceği iddiası üzerine dikkat çekmeyi amaçlamaktayım. Bunu yaparken kullanılan yöntemin<sup>1</sup> doğasından dolayı birtakım güçlüklerle karşılaşmamak mümkün değil. Aslında şüpheli ve eleştirel bir araştırma çizgisi izleyecek olursak, o zaman kullanılan yöntemle ilişkin tam bir uzlaşım içinde olmak kolay olmayacak. Bildiğimiz üzere felsefenin kullandığı yöntem mantıksal akıl yürütme, argüman geliştirme ve eleştirel değerlendirmelerdir. Eğer skeptiksek o zaman felsefenin başvurduğu bu yöntemler hakkında asla ikna olmuş olmayacağız. Çünkü zihnimizin bizi yönlendirdiği bütün felsefi çıkarımlardan şüphe edecek bir durum içerisinde kendimizi bulmamız mümkündür.

İşin aslında felsefenin bireysel problemlere uygulanabileceği fikri, felsefenin bireysel ikilem ve çıkmazlar için birtakım mantıksal analiz ve çözümler üretebileceğini iddia eden felsefi danışmanlığın temel taşı oluşturmaktadır. Bu aşamada felsefi danışmanlığın ne olduğu ve ne yapmayı amaçladığının kısa bir betimlemesini vermeye çalışacağım. Bu noktada şunu da söyleyebiliriz: eğer felsefi danışmanlığa skeptik bir yaklaşımı uygulayacak olursak o zaman temellerini de felsefi olarak sorgulamış olaca-

\* ODTÜ Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

<sup>1</sup> Bazı kişilerin felsefi danışmanlığın felsefenin metodunu kullandığını iddia etmelerine rağmen felsefi danışmanlığın kullandığı metodun felsefenin metodu ile aynı olmadığını söylemek mümkündür: çünkü tıbbi bir araştırma olan felsefi danışmanlık bir felsefi girişim olarak değil de daha çok bir bilimsel teknik olarak kurulmak istiyor. Öyleyse bizim felsefi danışmanlığın metodunun ne olduğu konusunda emin olmak zorundayız. Bu konuya daha sonraki sayfalarda değineceğiz.

ğız. Çünkü felsefe doğa bilimlerinin aksine bir bilim değildir. Öyleyse sadece metodunu değil aynı zamanda temelinde yatan iddiaları da kritik etmek mümkündür. Bu bağlamda felsefi danışmanlığın ne olduğunu açıklamaya çalışırken, felsefenin temellerini de bir anlamda ele almış olacağız. Eğer felsefi bir iddia değerini taşıyacak olursa şunu da söylemek durumundayız: felsefi danışmanlık diye adlandırılan çalışmanın bilimsel bir değeri olduğunu söylemek uygun görülmektedir.

### FELSEFİ DANIŞMANLIK NEDİR?

Felsefi danışmanlık felsefi bilgi, kavramsal analiz ve mantıksal akıl yürütmenin bireylerin günlük hayatta karşılaştıkları belirli ikilem ve güçlüklerle uygulanmasıdır. Felsefi danışmanlık bireylerin bazı temel felsefi fikirlerini değişik bir bağlamda açıklamalarına yardım etmeye çalışır. Aslında günlük hayatla felsefi bir çerçevede ilgilenme fikri yeni değildir. Batı felsefesi tarihi boyunca filozoflar somut ya da pratik kullanımları olan temaları tartışmışlardır.

Felsefi danışmanlık bireylere felsefi kavrayışlarını oluşturmalarını sağlar. Bu aynı zamanda onların bireysel problemleri ve hayatları ile kendine has bir şekilde haşır neşir olmalarını da mümkün kılar. Bu şekilde hem birey hem de danışman belli bir felsefi kavrayış içerisinde bulunurlar. Böylece felsefi danışmanlık felsefe ve günlük hayat arasında bir bağ kurmak ister. Bu durum bize felsefenin bireyin pratik ve günlük hayatından ayrılmayacağı gerçeğini gösterir. Felsefi danışmanlığın herhangi başka bağımsız<sup>2</sup> bir çalışmanın bir branşı olmadığı fakat bir filozof ve yaşam biçimi olarak felsefeye ilgi duyan biri arasındaki bağımsız bir diyalog olduğu söylenilebilir. Aslında herkes felsefi danışmanlık aracılığı ile belli bazı felsefi analizlere ulaşabilir. Filozof bireylere sorunları hakkında açık seçik bir kavrayışa ulaşmalarına yardım eder. Bireylerin bu türden problemlerinin ve dünya görüşlerinin kavramsal temellerinin araştırılması yine bireylerin kendilerinin felsefi niteliklerinin geliştirilmesine ihtiyaç duyar. Felsefi danışmanlıkta asıl önem kavramlar, inançlar, teoriler ve fikirler üzerindedir. Felsefi danışmanlık ahlak, doğruluk, özgürlük ve sorumluluk gibi kavramların birbirleriyle ilişkilerine değinir. Bu noktada şunu sorabiliriz: felsefe gerçekten ne için kullanılabilir? Bu çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere felsefe günlük hayattaki sorunlara uygulanabilir. Bunun bireylerin inançları, kavramları ve prensiplerinin temelinde yatan argümanları açıklamak ile başarılı olabileceğini belirtmiştik. Çünkü felsefi olarak düşünmeyi öğrenmek 'düşünmenin' kendisi hakkında düşünmeyi öğrenmektir. Bir başka deyişle felsefi analize ve çözümlenmelere başlamak refleksiv olarak düşünmeyi öğrenmektir. Aslında felsefe tarihin-

<sup>2</sup> Bunu felsefi danışmanlığın tıp gibi herhangi bağımsız bir çalışmanın branşı olmadığını söylemek anlamında kullanıyoruz. Fakat felsefi danışmanlık eğer tam bir felsefi uğraş değil ise o zaman bir bilimsel değeri varmışçasına düşünülme istendiği söylenilebilir.

de bu tutumun örneklerini bulmak mümkündür. Bunu yapanların başında Socrates gelir. Socrates sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değmediğine inanmıştır. Socrates'in öğrencileriyle yaptığı konuşmalar onların dünya görüşleri ve zihinsel kavrayışlarının temel taşlarını ortaya çıkarmada etkili olmuştur. Çünkü Socrates hayatın kendisi kadar felsefi kavram ve fikirlerimiz hakkında da kritik olmak zorunda olduğumuz gerçeğine inanmıştır. Aynı zamanda Yunan Sofistlerinin felsefe yapma şeklini de bu konuda diğer bir örnek olarak düşünmek mümkündür. Sofistler bireysel inanç, politika ve algılamaların temelinde yattığı varsayılan felsefi kavramlar, fikirler ve tartışmaları araştırıyorlardı. Bunu yapmakla Sofistler bireylerin kavramsal düşünme tekniklerini geliştirmeyi istemişlerdi. Böylece Sofistler bireylerin kişisel kapasitelerini keşfetmelerini sağlamayı amaçlamışlardır. İşin aslında Antik Yunan'ın bütün tarihi, bireylerin epistemolojik belirsizlikler olduğu kadar ontolojik olanların da cevaplarını bulmayı amaçlayan bu türden sorgulamalarla doludur.

Felsefi danışmanlık "niçin" ve "nasıl" birşeyin sözkonusu olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Bütünsel bir yaklaşımla olaya bakıldığında, felsefi danışmanlık bireylerin birbirlerinin fikirlerini anlamalarına ve sorgulamalarına yardım eder. Ayırt edici bir özellik olarak felsefi danışmanlığın bireylerin dünya görüşleri ve fikirleri ile ilgilenirken psikanalizdeki gibi duygusal ve psikolojik mekanizmalarla<sup>3</sup> ilgilenmediğini dile getirmek mümkündür. Felsefi danışmanlık felsefeyi yalnızca bilgi elde etmenin bir aracı olarak değil aynı zamanda düşünsel dünyamızın bir sorgulanış biçimi olarak da düşünür.

### FELSEFİ DANIŞMANLIK MÜMKÜN MÜDÜR?

Üstteki açıklamalara dayanarak felsefi danışmanlığın ne olduğu ve neyi yapmayı amaçladığı hakkında bir fikir edinmek mümkündür. Şimdi felsefi danışmanlığa ilişkin çok spesifik argümanlara girmeden bir kaç noktayı vurgulamak istiyorum. Bu noktada söylemek istediğim ilk şey şudur: hatırlanacağı üzere felsefi danışmanlığın bireylerin felsefe ya da felsefi düşüncü bireysel ikilemlere uygulama yeteneğini geliştirme ve keşfetme fonksiyonunu yüklediğini açıklığa kavuşturmuştuk. Şimdi bu noktada belirli bir felsefi bağlamda tanımlanma ihtiyacı içerisinde olan "felsefe" ve "felsefi düşünüş" terimleri üzerine biraz dikkat çekmek istiyorum. Çünkü bildiğimiz üzere "felsefe" ve

<sup>3</sup> Fakat daha sonra da tartışacağımız üzere felsefi danışmanlığın emosyonel ya da psikolojik durumlardan uzak kalamayacağı da söylenilebilir. Bir felsefi danışman bireyle diyaloga geçtiği zaman bütün öznel düşüncelerden kendini arındırmasının mümkün olmadığını düşünmek uygundur. Sadece filozofun değil aynı zamanda bireyin de öznel bir temelde ifade edilebilen birtakım duygulara sahip olduğu açıktır. Ayrıca birey ve filozofun psikolojik durumları arasında tam bir uyumun bulunduğunu düşünmek oldukça tartışmaya açık bir konudur. Bu yüzden her zaman filozofun ne düşündüğü ve hissettiği ile bireyin neyi ifade etmeye çalıştığı arasında çok belirgin bir fark olacaktır. Bir başka deyişle öznel birtakım araçlarla sınırlandırılmış sürece bireysel sorunlar hakkında nesnel bir sonuç elde etmek mümkün değildir. Söylediklerimizin ışığı altında psikolojyi bir bilim olarak düşünenleri savunmak oldukça güçtür.

“felsefi düşünüş” terimleri bizi felsefe tarihinin bütün bir alanına götürür. Ve felsefe tarihinin dile getirilen fikir ve kavramların çok büyük bir çeşitlilik arzettiği bir düşünsel dünya olduğu söylenilebilir. Aslında her felsefi fikrin kendisini diğerlerinden ayırt eden bir felsefi yaklaşımı temsil ettiğini söylemek uygun görünmektedir. Bu aynı zamanda felsefi bir düzlemde belli bir felsefi görüşün her zaman başka bir görüş tarafından izlendiği gerçeği ile de desteklenir. Öyle ki bu görüşler arasında da tam bir uyuşmanın bulunmaması da ilginç bir noktadır. Buna ilaveten aynı felsefi fikir üzerinde A doktrininin söylediği ile B doktrininin söylediği arasında bir farkın sözkonusu olduğu bir durum vardır. Felsefe tarihinin gelişimi aslında böyle bir çizgiyi izlemektedir. Şimdi eğer felsefenin herkesin tam bir uzlaşım içinde bulunduğu belli dile getirilmiş düşünceler topluluğunu işaret etmiyorsa, o zaman şu soru aklımıza gelir: eğer felsefi danışmanlık felsefe ve felsefi düşünüşün bireysel ikilem ya da genel anlamıyla insan hayatına uygulanması ise, felsefi danışmanlığın kendisine başvuracağı uygun felsefe alanını ve kavramlarını nasıl seçebileceğiz? Başka bir şekilde bunu söyleyecek olursak, bütün bir felsefe alanını temsil eden ve herkesin üzerinde aynı fikirde olduğu bir felsefi düşünce ya da düşünceler topluluğunu gerçekten bulabilecek miyiz? Görebildiğim kadarıyla böyle bir amacın gerçekleştirilmesi çok ciddi güçlüklerle karşılaşmak zorundadır. Buna rağmen, mümkün bir bakış açısından duruma bakıldığında, bu soruna bir cevap oluşturan bir durum varmış gibi görünmektedir. Somut olarak gözlenildiği üzere Egzistansiyalist ve Heidegger’ci yaklaşımlar gibi felsefi danışmanlığın dayandırılmaya çalışıldığı bazı felsefi doktrin ve görüşler vardır. Fakat bu noktada söylemek zorunda olduğumuz şey şudur: bu gibi görüşler dayanak olarak alındığında felsefe tarihinin geri kalan kısmını görmezlikten gelme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmaktayız. Çünkü açıktır ki felsefe adına söylenen herşey ne Egzistansiyalist ne de Heidegger’ci bir yaklaşımla tüketilebilir. Diğer bir deyişle belirli düşünce ve kavramların felsefi analizlerinin bu yaklaşımlar tarafından tüketildiğini söylemek çok büyük bir iddia olur. Çünkü eğer tüketildiğini kabul edecek olursak, o zaman değerlendirmeye alınmamış çok büyük bir felsefi düşünceler topluluğu kalır. Farkında olmak zorunda olduğumuz gerçek bunların sadece felsefenin bir parçası olan yaklaşımlar olduğudur. Ve bu yaklaşımlar da zaman içinde sistematik olarak geliştirilen diğer felsefi tartışmaların bir sonucudur. Söylemeye çalıştığım şey şudur: felsefi bir yaklaşım isterse belli bir felsefi danışmanlık için temel olarak alınsın ya da alınmasın diğer felsefi çözümlerle bağımsız değildir. Çünkü felsefede geliştirilen her tartışma, belli bir ölçüde, diğer tartışmalara dayanır. Örneğin Descartes’in Cogito’nun doğası üzerindeki tartışmaları, düşünceleri Husserl fenomenolojisinin ilk düşüncelerini canlandırdı. Bu durum aynı zamanda şu gerçeğe de desteklenebilir bir niteliktedir: belli bir doktrinde ortaya atılan bir soru genellikle bir başka doktrin tarafından cevaplandırılır. Çünkü felsefi bir yaklaşım ya da sorgulamanın cevaplandırılma ihtiyacı içerisinde olan bir çok soru ile dolu olduğu bilinir.

Bu yetersizliğe ilaveten şimdi felsefi danışmanlığın felsefenin bireysel ikilemlere uygulanımına dayandığı düşüncesinin diğer bir açısını açıklamaya çalışacağım. Mümkün



kün bir bakış açısından felsefe ya da felsefe tarihinin *subjektif* olarak dile getirilmiş düşünceler topluluğu olduğunu kabul etmek mümkündür. Bu aynı kavram ya da önerme üzerindeki fikirlerin kişiden kişiye değiştiği anlamına gelir. Hatta aynı kişi ya da özne bile değişik zamanlarda değişik açıklamalara başvurabilir. Şimdi şu soruyu sorabiliriz: eğer felsefe ve felsefi irdelemeler subjektiflerse, o zaman nasıl olur da bilimsel<sup>4</sup> olarak temellendirilmek istenen felsefi danışmanlığa bir temel oluşturabilir? Görebildiğimiz kadarıyla bilimsel bir çalışma subjektif temellere dayanamaz. Kısaca üstteki açıklamaların temeli üzerinde şunu söyleyebiliriz; herne kadar biz öyle düşünsük de felsefi danışmanlığı bir çeşit bilimsel araştırma olarak kabul etmek zor görünmektedir.

Bu noktada üstteki açıklamaları desteklemek bakımından aynı zamanda bireysel ikilem ya da sorunların subjektifliği üzerine de biraz ışık tutmak istiyorum. Bir felsefi danışman tarafından bireysel duyguların, inançların, fikirlerin ve kavramların objektif bir kavranışının mümkün olmadığını söylemek uygundur. Birey A ve birey B arasında bir fark olduğunu kabul ettiğimiz sürece A'nın duyguları ve öznel kavramları ile B'ninkileri özdeşleştirmek mümkün değildir. Hatta aynı kavrama ilişkin olarak iki farklı bireyin farklı kavrayış ve anlayışları olacaktır. Böylece bu yukarıdaki söylenenlerden şöyle bir sonuca ulaşabiliriz. Felsefi danışman bireylerin inanç ve düşüncelerinin objektif bir kavranışını elde edemeyebilir.<sup>5</sup> Felsefi danışmanın duygularının, yargılarının, inançlarının, düşüncelerinin kendileriyle diyalog içerisinde bulunan bireylerinkileriyle özdeş olmadığını söylemek anlamındadır.

## FELSEFİ TEKNİK YA DA BİLİMSEL BİR GİRİŞİM OLARAK FELSEFİ DANIŞMANLIK

Bu noktada iki ayrı kavram üzerinde dikkatlerimizi yoğunlaştırmak ihtiyacı içerisindeyiz. Bunlar *felsefe* ve *danışmanlık*<sup>6</sup> kavramlarıdır. Daha önce de söylediğimiz üye-

<sup>4</sup> Burada şunu söylemek zorundayız; biz felsefi danışmanlığın tıpkı psikanaliz ve psikiyatri gibi bilimsel (medical) bir araştırma alanı olarak düşünülmesi fikrinin temeli üzerinde felsefe ile felsefi danışmanlık arasında düşünülebilir bir fark olduğunu varsayıyoruz. Bu düşünce felsefi danışmanlığın saf bir felsefi çalışma olmak yerine psikiyatri gibi daha çok bilimsel yaklaşımlara dayanan bir çalışma olduğu görüşünden ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Bu noktayı gelecek kısımda uzun bir şekilde tartışacağız.

<sup>5</sup> Bu durum bizi şöyle bir sonuca götürebilir; felsefi danışmanlığı tıp bilimlerinin bir kolu olarak düşünmek mümkün değildir. Bu objektif olmanın imkansızlığından dolayıdır. Fakat şunu da söyleyebiliriz ki felsefi danışmanlığı bilimsel bir araştırma ve aynı zamanda bilimsel bir değere sahipmiş gibi anlama eğilimimiz vardır. Herne kadar felsefenin kavram ve yöntemlerine başvursa da.

<sup>6</sup> Biz bilimsel bir çalışma olarak danışmanlık ile felsefi danışmanlık arasında bir fark olduğunu varsayıyoruz. Çünkü felsefi danışmanlık düşünsel bir disiplin iken danışmanlık bilimsel çalışmanın bir biraşısı olarak düşünülebilir. Bu düşünce danışmanlığın psikanaliz gibi diğer terapatik yaklaşımlara benzediği gerçeğinden sonuçlanmaktadır. Bu iddia danışmanlığın psikoloji (psikoterapi) gibi bireyin duygusal ve psikolojik durumlarıyla ilgilendiği gerçeğine inanarak savunulabilir. Bu bağlamda psikolojiyi bir bilim olarak kabul ettiğimizi söyleyebiliriz. Aslında bu durum bize terapatik bir çalışma olarak danışmanlığın metodunun felsefi danışmanlığın metodundan ayrıldığını düşünmek hakkını verir.

re felsefe bir bilim değildir. Ve felsefenin metodu felsefi gerçekliği araştırmayı amaçlayan kavramsal ve mantıksal analizdir. Fakat danışmanlık bireyin<sup>7</sup> psikolojik durumlarıyla ilgilenen terapatik bir girişim olarak anlaşılır: bu noktaları dile getirerek felsefe ve danışmanlık arasında yadsınamayacak bir farkın olduğunu varsaymaya çalışıyoruz. Şimdi sormamız gereken soru şudur; felsefi *olan* bir danışmanlıktan nasıl bahsedebiliriz? Bu soru aynı zamanda felsefi danışmanlığın olanaklılığı üzerine de ışık tutmuş olacak. Hatırlanacağı üzere felsefi danışmanlık felsefi düşünce ve kavramların günlük hayata uygulanması şeklinde tanımlanmıştı. Fakat bu noktada şunu belirtmeliyiz ki bir çalışmanın felsefi olması ile geleneksel felsefe gibi tam ve saf bir felsefi çalışma olması arasında bir fark vardır. Örneğin Hegel'in felsefesi ayırtedilebilir felsefi bir alan araştırması iken Hegel felsefesinin bilime uygulanması felsefi bir yaklaşım ya da projedir. Ya da felsefi olmanın bir biçimidir. Bu bağlamda felsefi bilginin insan hayatı alanına uygulanmasının düşünce ve kavram ilişkilerini felsefi bir çerçevede dile getirmenin bir yolu olduğu söylenilebilir. Bu noktaya kadar felsefenin teknik ve kavramlarını kullanan her zihinsel girişimin ayırtedilebilir bir felsefi çalışma olmadığını fakat *felsefi bir çözümleme* olabileceği düşüncesini temellendirmeye çalıştık. Bu arada felsefi danışmanlığın doğasına ilişkin olarak Shlomit'in sözlerine başvurabiliriz; "felsefi danışmanlık bir bireyin bir filozof ile tartışmak istediği herne ise o konu hakkındaki bağımsız felsefi bir tartışmadır". Shlomit aynı zamanda felsefi danışmanlığın psikolojik danışmanlığın bir sonucu olduğuna inanır. Daha önceden değindiğimiz noktaları hatırlayacak olursak felsefi danışmanlığın psikoterapi ve psikiyatri gibi bilimsel psikolojik araştırmalara benzediği düşüncesine oldukça yaklaşmış görünüyoruz. Aslında içimizden biri felsefi danışmanlığın insan ruhuyla ilgilenmenin felsefi bir yolunu aradığını söylemeye kadar gidebilir. Çünkü Shlomit'in de ortaya attığı üzere psikoterapistlerin kendi yaklaşımlarında felsefeyi sıkça kullandıklarını söylemek tutarlı görünmektedir. Aynı zamanda Shlomit felsefi danışmanlığın psikolojik danışmanlıktan ayrılamayacağını belirtir. Bunun da ötesinde, Shlomit felsefi danışmanlığın bir terapistle ilişki içerisinde bulunan biri tarafından uygulanabileceğine inanır. Aslında biz genelde felsefi danışmanlığın psikoloji (psikoterapi) ile bir koparasyon içerisinde bulunması gerektiği düşüncesini çok önceden vurguladık. Ve bu iddia şu düşünceyle temellendirilebilir; felsefi danışmanlık bireyin günlük hayatta karşılaştığı ikilemlere felsefi bir yaklaşım olarak düşünülmesine rağmen onu *bilimsel bir araştırma* olarak düşünebiliriz. Felsefi danışmanlığı bilimsel bir araştırma ya da çalışma olarak kabul edecek olursak, o zaman Goord'un da yönelttiği üzere şöyle bir soruyla karşılaşırız; felsefi danışmanlık mental düzensizliklerin tedavisinde nasıl bir rol oynayabilir? Herne kadar Goord'un kendisi bu soruya bir cevap vermiyor ise de biz alternatif gö-

<sup>7</sup> Şunu açıklamak durumundayız ki danışmanlıktan bahsettiğimiz zaman bilimsel bir değeri olduğu düşünülen felsefi danışmanlığı dile getiriyoruz. Aynı zamanda felsefi danışmanlığın bilimsel bir değere sahip olduğu düşünülen psikolojik danışmanlığa benzer olması gerektiği gibi bir eğilimimiz var.

rüşümüzü ifade edebileceğimiz bir bakış açısı geliştirmeye çalışacağız: bilindiği üzere bazı ilaçların çeşitli mental düzensizliklerin belirtilerini tamamen ortadan kaldırdığı bir gerçektir. O zaman geriye felsefi danışmanlık için ne kalıyor sorusu yöneltilebilir. Goord bir felsefi danışmanın mental düzensizliği yaşayan birisine ne türden bir terapi (felsefi ya da psikolojik) önerilebileceğinin kesin olmadığını düşünür. Aslında Goord'un bu düşüncesi felsefi danışmanlığın içeriği ve metodu hakkında bir belirsizlik içerisinde bulunduğumuz iddiasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanında Goord aynı zamanda felsefi danışmanın başvurabileceği bir prensipler topluluğunun olmayışı hususunda yakınmaktadır. Bu dile getirilen güçlüklerden dolayı, Goord bir felsefi danışmanın mental düzensizliği yaşayan birisine tavsiyelerden oluşan bilimsel bir yardımda bulunamayacağı sonucuna ulaşır. Fakat Goord'un görüşleriyle uzlaşmayan birisini bulmak mümkündür. Çünkü felsefi danışmanlık açısından mental düzensizliğin belirtilerini gösteren birisi için yapılabilecek bir çok yardım vardır. Herşeyden önce, eğer doğruysa, felsefi danışman bireyin zihnini tamamen kaplayan yanlış inanç ve algıları denetleyebilir, sorgulayabilir. Böylece bireyin yanlış ve gerçek olmayan kavram ve inançlarla dolu mevcut zihinsel platformdan kurtulmasına yardım edilebilir. Bunu yapmakla bireyin yanlış inanç ve kavramları yenileriyle yer değiştirir. Böyle yeni bir zihinsel platformun oluşturulması tamamen danışman ile mevcut zihinsel yapısı tarafından yanlış yönlendirilen birey arasındaki etkili bir diyaloga dayanır. Böyle bir görevin yerine getirilmesi her iki taraf arasında bir düşünsel güvene bağlıdır. Böyle bir yardımın mümkün olmasına rağmen, yardım edilecek bireyin kavramlarının, duygularının, değerlerinin ve düşüncelerinin doğru anlaşılmasına ilişkin bir güçlük de karşılaşıyoruz. Daha önce de kısmen değindiğimiz üzere bireyin yanlış inanç, prensip ve algılarını *objektif* bir temel üzerinde ifade etmek zorundayız. Böyle bir temel psikolojik araştırmaların yardımıyla sağlanabiliyor gibi görünse de bu noktaya ilişkin bir belirsizlikten bahsedilebilir. Çünkü bireysel farklılıklar gözönüne alındığı sürece duyguların, düşüncelerin ve kavramların objektif, nesnel bir kavramından bahsetmek oldukça şüphelidir. Örneğin felsefi danışmanın günlük hayat alanına ilişkin bazı özel tercihlere sahip olduğundan sözedilebilir: şimdi istenmeyen gebeliğe ilişkin bir karara varmaya çalışan bir kadını hayal edelim. Felsefi danışmanın böyle birisine yardım edebilmesi için kendi öznel tercih ve düşüncelerinden arınabilmesi gerekmektedir. Durumun objektif bir kavrayışını yakalamaya çalışmalıdır. Yani danışman ve karısı arasındaki ilişki tek ve izlenecek örnek olmamalıdır. Bunun yerine danışman bazı ilişkili durumların incelenmesi ile ulaşılan çözüm ve tercihlere dayanmak zorundadır. Aslında böyle çözüm ve tercihler psikoloji (psikiyatri) gibi ilgili bilimsel çalışmalar tarafından dile getirilir.

## SONUÇ

Felsefi danışmanlık her ne kadar felsefenin teknik ve kavramlarını kullansa da onu

psikiyatri ve psikoterapi gibi bilimsel bir araştırma ya da çalışma olarak düşünebiliriz. Böyle bir görüş felsefenin tek başına sağlayacağı katkıları dışlamak için yeterlidir. Çünkü felsefenin bireyin günlük hayatıyla bilimsel bir temele başvurmadan ilgilenebileceğini dile getirmek zayıf bir iddia olur.

#### KAYNAKLAR

1. Goord, M. "Philosophical Counseling: The Case Against", *The Philosopher's Magazine*.
2. Schlomit C.Schuster (1991) "Philosophical Counseling", *Journal of Applied Philosophy*, vol.8, pp.219-223
3. Schlomit C.Schuster (1996) "Sartre's 'words' as a paradigm for self-description in Philosophical Counseling", *Perspectives in Philosophical Practice* (Doorwerth: Vereniging Filosofische Praktijk, 1977) pp.20-34