

Felsefe dergisi

TÜSTAV

86' I

Felsefe dergisi



TÜSTAV

Felsefe dergisi

Haziran '86
1000 TL. (KDV Dahil)

Genel Yayın Yönetmeni : Aziz Çalışlar
Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü : De Basım Yayın Dağıtım
Ltd. Şti. Adına Ayhan Kızıloz
Yönetim Yeri : Nuruosmaniye Cad. Atay Apt.
No. 5 Kat : 3 Cağaloğlu/İST.
Baskı : Özdem Matbaası
Sayı : 15

Danışma Kurulu : Macit GÖKBERK (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı), Osman GÜREL (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selahattin HİLAV, Arslan KAYNARDAĞ, Ulug NUTKU (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TİMUÇİN (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi Öğretim Üyesi), Hilmi YAVUZ (Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakülteleri Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi).

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TÜRKİYE'DE FELSEFE	
Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri Arslan KAYNARDAĞ	7
FELSEFE TARİHİ	
Eski Doğu'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları Derleyen : Uluğ NUTKU	33
FELSEFE SORUNLARI	
Hakikat Sorunu (1)..... G. A. KURSANOV / Türkçesi : Aziz ÇALIŞLAR	49
Toplum Bilimi Yöntemleri B. UKRAINTSEV / Türkçesi : Aziz ÇALIŞLAR	66
FELSEFE FORUMU	
Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi Tüten ANĞ, Necla ARAT, Aziz ÇALIŞLAR, Selâhattin HİLAV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU	82
FELSEFE ELEŞTİRİLERİ	
Mantıksal Olguculuğun ve Çözümsel Felsefenin Kaynağı Ludwig WITTGENSTEIN, Erhard ALBRECHT / Türkçesi : Oğuz OZÜGÜL	134
FELSEFE KİTAPLARI	
Felsefe Yayınları 1985 Ayhan BIÇAK	153
FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI	
Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928-1984) Hasan KESEROĞLU	182
KİMLİKÇELER	178



TÜSTAV

SUNU

«Felsefe Dergisi», 1986'daki bu ilk yayınıyla 16. sayı olarak çıkmaktadır.

«Felsefe Dergisi»nin yayınına sürdürüşündeki amaçlar yeniden şöylece özetlenebilir: 1) Türkiye'de günümüzdeki felsefi-bilimsel düşünce birikimini değerlendirerek etkinleştirmek; 2) Felsefi-bilimsel düşünce mirasını özümlemek; 3) Felsefi-bilimsel düşünce ortamını güncel sorunlara dayanarak canlı kılmak; 4) Felsefi-bilimsel düşünce alanında dünyaya açılmak; 5) Felsefi-bilimsel düşünce üretimini özendirerek gelişmesine katkıda bulunmak. «Felsefe Dergisi», bu amaçlarını gerçekleştirebilmesi doğrultusunda, çokyönlü bir kapsamı taşıyacak şu bölümlerden oluşmaktadır: 1) Türkiye'de felsefi düşünce tarihi ve felsefe eğitimi ile etkinliklerine ilişkin «Türkiye'de Felsefe»; 2) Felsefe tarihine ve sorunlarına temel yaklaşım ve örneklemeleri getirecek olan «Felsefe Tarihi»; 3) Felsefenin, özellikle çağımızda çok büyük bir önem taşıyan doğa bilimsel sorunlarıyla bağlantısına yönelik «Felsefe ve Doğa Bilimleri»; 4) Başlıcalıkla bilgi kuramı, mantık ve metodoloji sorunları ile toplum bilimsel (ekonomik toplumsal oluşumların tarihi, konumu ve yapısı ile ilgili) sorunları ele alan «Felsefe Sorunları»; 5) Genel ve güncel önem taşıyan sorunlar çevresinde felsefeci ve düşünce adamlarının görüşlerini yansıtacak (ayrıca, öğretmen ve öğrencilerin önemli çalışmalarına yer verecek) «Felsefe Forumu»; 6) Başlıcalıkla günümüzde ağırlığını duyuran felsefe doğrultuları ile felsefi akım, görüş ve eğilimlere ilişkin «Felsefe Eleştirileri»; 7) Felsefeden özerkliğini kazanmış olmakla birlikte, onunla çok yakın bir bağlantı içinde olan estetikteki gelişmeleri yansıtacak «Estetik ve Sanat Kuramı»; 8) Felsefe dünyasındaki en son etkinlikleri duyurmaya

yönelik «Felsefe Haberleri»; 9) Felsefe yayınlarının yakından tanıtılmasını amaçlayan «Felsefe Yayınları» ve 10) Felsefe mi-rasını belgelemeyi getirecek olan «Felsefe Bibliyografyası».

«Felsefe Dergisi», bütün bunlarda üç ölçütü gözetmektedir: 1) Temel yapıtlar olması; 2) Özgün ve yeni yapıtlar olması; 3) Bunların ayrılmaz bir koşulu olarak nitelikli yapıtlar ol-ması. «Felsefe Dergisi», bu kendi bölümlerini, bütüncül bir bağ-lam içinde sunmaya özen gösterecektir.

«Felsefe Dergisi», Türkçe'de felsefi-bilimsel dilin tutarlı, doğru ve açık olarak yerleşmesinden yana olmakla birlikte, te-rim dilinin tam olarak oturmamışlığını gözönüne alarak, dil açı-sından dar bir anlayış gütmeyecek, ancak bu sorunun sorum-luluğunu sürekli duyuracaktır.

«Felsefe Dergisi», okuyucularıyla sağlıklı bir iletişim ve ya-pıcı bir etkileşim bilinci doğrultusunda, başlıcalıkla da felsefi-bilimsel düşünce üretimini geliştirme amacı içinde, «Felsefe Ya-yınları»nı da bütüncül bir etkinlik olarak görmekte; etkinlikle-ri bu yolda da gerçekleştirecek biçimde tasarlamaktadır.

Bütün okuyucularımızın önerilerine açık olarak, saygıları-mızla...

AZİZ ÇALIŞLAR

TÜSTAV

TÜRKİYE'DE FELSEFE

ÜNİVERSİTELERİMİZDE DERS VEREN ALMAN FELSEFE PROFESÖRLERİ *

Arslan KAYNARDAĞ

Türkiye'ye, eskiden beri çeşitli zamanlarda, yabancı uzmanlar ve profesörler gelip ders vermişlerdir. İlk zamanlarda daha çok askeri eğitimdeki yenilikleri öğretmek için çağrıldığını gördüğümüz bu uzmanlar, daha sonra sivil öğretim kurumlarında da görev aldılar. Bunlar arasında, 1950'lere kadar, özellikle Almanlar'ın bulunduğu dikkati çekmektedir. Bizdeki felsefe öğretiminde hangi Alman profesörler görev aldı? Ben şimdi, bu konu üzerinde duracağım, konferansımın konusu budur.

Bir an için, Birinci Dünya Savaşı yıllarına uzanalım. İstanbul'da Edebiyat Fakültesi'nde 1914-1919 yılları arasında Jacoby Gunther adında bir Alman profesörün felsefe dersi verdiğini biliyoruz. Bu profesörün, yeni ontoloji alanında çalışmaları olduğu, Schopenhauer felsefesindeki uzmanlığıyla tanındığı, anlaşılmaktadır. 1927 yılında, yani buradan ayrıldıktan epeyce sonra, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda, «Henri Bergson ve Arthur Schopenhauer» başlıklı bir yazısının yayınlandığını gördüm. Başka bir yazısı yayınlandı mı, bilmiyorum.

(*) 1985'de Ankara'da Alman Kültür Merkezi'nde verilen Konferans'ın metnidir. (1985)

Kısaca söyleyecek olursak, Birinci Dünya Savaşı yıllarında, üniversitemizde Ziya Gökalp «sosyoloji» dersleri verirken, Jacoby Gunther adında bir Alman felsefeci de «felsefe tarihi» dersleri veriyordu.

Bu saptamayı yaptıktan sonra, Birinci Dünya Savaşı yıllarından, İkinci Dünya Savaşı yıllarına doğru gelelim.

Sayın dinleyiciler, her milletin tarihinde, aydınlık dönemler olduğu gibi, karanlık ve korkunç dönemler de vardır.

1930'ların ilk yıllarından başlayarak, 1945'e kadar süren dönem, Almanya ve Avusturya için, işte böyle karanlık bir dönemdir.

Bu yıllarda, Almanya ve Avusturya'daki, felsefe, bilim ve sanat adamları arasında, gerçekten de büyük bir kıyım yapıldığını görüyoruz.

Naziler, üniversitelerdeki, kendi görüşlerini paylaşmayan profesörlerle Yahudi profesörleri, işlerinden atıyorlar, ya toplama kamplarına gönderiyorlar, ya da göçe zorluyorlardı.

Almanya ve Avusturya'daki bu korkunç kıyım, İkinci Dünya Savaşı yıllarında da sürüp gitti.

Herkesin saygı ve sevgisini kazanan hümanist Alman kültürü böylece büyük darbe yemişti.

Fakat, garip bir raslantıdır, Almanya ve Avusturya'nın bu şanssızlığı, Dünya'nın o kötü günlerini, savaşa girmeyerek, az zararlarla atlatan Türkiye için bir bakıma şans oldu.

Neden böyle olduğunu açıklamaya çalışayım:

Türkiye'de, bilindiği gibi, 1933'ten sonra, yüksek öğretimde önemli değişiklikler yapılmaya başlanmıştı. Medrese hayatının etkisinden kurtulamayan eski üniversiteden, yeni üniversiteye, hümanist eğitime geçilmekte idi.

Milli Eğitim Bakanlığı, üniversite için, Avrupa'dan bilim adamı getirmeye hazırlanıyordu. Türk makamları, Almanya ve Avusturya'daki birçok değerli profesörün işine son verildiğini, bunların göçe zorlandığını haber alınca, bu bilim adamlarını Türkiye'ye çağırdı, onlara sığınma hakkı tanıdı ve çoğunu, üniversitemizdeki kürsülerin başına geçirdi.

İlk gelenler ile son gelenler arasındaki, aşağı yukarı 15 yıllık bir süreyi kapsayan bu dönem, Türk bilim ve kültür hayatı için çok ilginç ve verimli bir dönem oldu.

1933 ile 1945 arasında Türkiye'ye sığınan, Alman ve Avusturyalı bilim adamlarının sayısı 98'e ulaşmaktadır.

Ben bu konferansında, yalnızca felsefe profesörleri üzerinde duracağım ve bunları geliş sıralarına göre anlatacağım.

Burada size anlatacağım felsefeciler şunlar olacak:

Hans Reichenbach, Ernst Von Aster, Walter Kranz, Heinz Heimsoeth ve Joachim Ritter.

Hemen söyleyeyim, adı geçen son iki profesör, 1946'dan sonra gelmişlerdir ve sığınma denilen acı olayın sorunlarıyla bir ilgileri bulunmamaktadır. Ancak, J. Ritter'in savaşa ilgili başka dramı vardır. Onu sırası gelince söyleyeceğim.

Sayın dinleyiciler, felsefenin, İstanbul'daki çok ilginç öyküsü Reichenbach'la başlıyor.

H. Reichenbach, Türkiye'ye, Üniversite Reformu'nun yapıldığı yıl, yani 1933'te çağrılmıştı. Kendisi bu sırada Almanya'da, yeni -pozitivist (yeni -olgucu) felsefeciler grubu arasında bulunuyordu. Ön yapmış bir felsefeci idi. Bilimsel felsefenin temelini atarak, metafiziğe karşı ilk çıkışlarını yapmıştı.

Naziler O'nu Berlin Üniversitesi'ndeki işinden çıkarmışlardı. Soyunda Yahudilik olduğunu öne sürüyorlardı.

Reichenbach, Türkiye'ye gelince, İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Bölümü başkanlığına getirildi ve kendisine asistan olarak Macit Gökberk verildi. (Hocamız Prof. Macit Gökberk şu anda emeklidir). O zaman Almanca bilen pek az felsefeciden biri olan Macit Gökberk, Reichenbach'ın birçok derslerini ve konferanslarını çevirdi.

Reichenbach'ın verdiği dersin konusu «lojistik» idi. «Aristoteles mantığı»ndan ayrı, yeni bir mantıktı bu, matematiksel mantıktı. Felsefecilerimiz, bizde hiç geleneği olmayan bu konuyla ilk kez karşılaşmış oluyorlardı.

«Lojistik» derslerinde terimlerin Türkçe'leştirilmesi sorunu ortaya çıktı. Bu iş Macit Gökberk'e düşüyordu; terimlerin bir bölümünü o Türkçeleştirdi. Bir bölümünü de, o zaman Felsefe'de öğrenci durumunda olan Nusret Hızır'la birlikte Türkçe'leştirdiler.

Nusret Hızır, daha önceki yıllarda, Almanya'da felsefe ve matematik dersleri izlediği için, konuya yabancı değildi.

Macit Gökberk, o günleri anlatırken diyor ki:²

«Reichenbach'la şöyle bir yöntemimiz vardı: Derse girmeden bir saat önce onun odasına giderdim. O gün anlatacağı dersi ya bana özetlerdi ya da bu özeti yazılı olarak verirdi. An-

lamadığım yerleri sorardım. Derste nasıl bir çeviri yapacağımı düşünürken, özellikle terimler üzerinde dururdum.»

Ne var ki, lojistik için, öğrencinin en başta matematik bilmesi gerekiyordu. Bu nedenle, Macit Gökberk ve öğrenciler matematik dersi almaya başladılar.

Gökberk şöyle sürdürüyor konuşmasını: «Matematik bilgi-mi geliştirmek için, Fen Fakültesi'ne yeni gelen ünlü Matematik Profesörü Von Mises'in derslerini izlemeye başladıysam da başarı elde edemedim.»

Bu güçlüğü karşın, Gökberk, Reichenbach'a ve öğrencilere yararlı olma çabasını sürdürdü. Bu arada, Reichenbach'ın bağlı olduğu, Viyana Çevresi felsefecilerinden Carnap'ın bir yazısını çevirerek yayınladı.³

Macit Gökberk, öğrenimi, düşünce hazırlığı ve felsefi eğilimlerinin, mantık ve özellikle lojistik gibi yepyeni bir mantığa göre olmadığını, her geçen gün daha iyi anlıyordu. Tam o sırada askerliğini yapmak üzere üniversiteden ayrılması gerektiği ve yeniden döndüğünde Reichenbach'ın kürsüsünde görev almak istemedi. Doktorasını yapmak üzere Almanya'ya gitti.

Reichenbach Fransızca da biliyordu. Almanca çevirmen bulunmadığı zamanlar derslerini Fransızca olarak verirdi. Böyle zamanlarda onun çevirmenliğini, çok iyi Fransızca bilen asistan Halil Vehbi Eralp yapardı⁴.

Nitekim, Reichenbach'ın, İstanbul'dan ayrılmasından sonra yayınlanabilen Lojistik adlı kitabını, Halil Vehbi Eralp, Fransızca'dan çevirmiştir. Bu kitap, Prof. Reichenbach'ın, İstanbul'da verdiği derslerin bir özetini içermektedir.

Eralp, çeviriye yazdığı önsözde şöyle demektedir:

«Bu kitapta, eski mantık ile yeni mantık arasında bir karşılaştırma yapılmakta, ikincisinin, birinciye üstün olduğu noktalar belirtilmektedir.»

Reichenbach'ın asistanlığına, Macit Gökberk'ten sonra Nusret Hızır getirildi. Gökberk bu konuda da şunları söylüyor:

«Nusret Hızır, Reichenbach için biçilmiş kaftandı, çünkü matematik biliyordu, ayrıca fizik kültürü vardı.»⁵

Bu nedenle, Reichenbach'ın, Nusret Hızır'la işbirliği daha verimli oldu.

Reichenbach'ın bu sıralarda İstanbul'da bilimsel bir derneğe üye olduğunu görüyoruz. 1934'te kurulan, «Türk Fiziksel ve Doğal Bilimler Derneği»nin kurucu üyesi oluyor ve bu derneğin toplantılarında bildiriler sunuyor.

Bildirilerinden birinin konusu şudur: «Zaman ve mekâna ilişkin felsefi sorunlar».

Bu bildirinin özeti, derneğin 1935'te yayınladığı kitapta çıkmıştır. Aynı kitapta, İstanbul'da bulunan, öteki yabancı bilim adamlarıyla, Türk bilim adamlarının bildirileri de yer almaktadır ⁶

Reichenbach, İstanbul'da konferanslar da vermiştir. Onun geldiği yıllarda, üniversitedeki yeni etkinliklerden biri şu idi: Profesörler, her hafta salı günleri, Beyazıt'ta, Fen Fakültesi'nin Konferans Salonu'nda, halka açık konferanslar veriyorlardı. Bu etkinliklerden olmak üzere, Reichenbach da, 1934 yılından başlayarak, beş konferans vermiştir ki, konuları şunlardır:

- 1) Descartes ve Rasyonalizm.
- 2) Kant ve Eleştiri Felsefesi.
- 3) Hume ve Deneycilik.
- 4) Bilimsel Felsefenin Bugünkü Sorunları.
- 5) Doğa Yasası Sorunu.⁷

Reichenbach, «Doğa Yasası Sorunu» konusundaki konferansında özetle şöyle söylemektedir:

«Determinizm denilince artık, bir kesinlik değil, bir olasılık söz konusudur. Determinizm yasalarıyla, istatistik yasalarının arasındaki ayrılığın bir derece ayrılığı olduğu bilinmelidir. Doğada öyle bir sınır vardır ki, o sınıra gelince artık deney yapamaz oluruz. Bu sınırın varlığını bize, atoma ilişkin olaylar öğretmiştir. Heisenberg'in belirlenemezlik ilkesi bu sınırla ilgilidir.»/

Reichenbach'ın yine bu konudaki bir yazısını 1939'da yayınlanan Felsefe Semineri dergisinde görüyoruz.

İlîyet ve İstikra, yani, bugünkü terimlerimizle, «Nedensellik ve Tümevarım» başlığını taşıyan o yazısını Reichenbach şöyle bitirmektedir:

«En büyük bir ağ bile, balık avcısına, balık tutacağını garantilemeyeceği gibi, bilim de bizim için bir başarı garantisi veremez. Elimizde yapılacak başka bir şeyimiz yoktur. Biz an-

çak tahminlerin koşullarını ve bunlar arasında, olsa olsa, en iyi koşulları gerçekleştirebiliriz. Bilimsel yöntemin anlamı, işte bu koşulları gerçekleştirmektir. Ama bunun bize başarı sağlayıp sağlayamayacağı, istemimizin ve gücümüzün dışındaki koşullara bağlıdır. Biz, bilgi denizindeki avcılar gibiyiz, ağlarımızı atalım ve bekleyelim; bakalım ağımıza balık takılacak mı, takılırsa kaç balık takılacak?»

Sayın dinleyiciler, şimdi, bizim felsefecilerimizin Reichenbach'la ilgili düşüncelerine geçiyorum. Size ilkin, hocamız Hilmi Ziya Ülken'in görüş ve düşüncelerini anlatacağım:

Reichenbach, İstanbul'a geldiğinde, Hilmi Ziya, Üniversite'de genç bir doçent olarak ders veriyordu. Reichenbach'ın, hocamızı epeyce ilgilendirdiği anlaşılıyor. Nitekim, **Yirminci Asır Filozofları** adıyla yayınladığı kitabında bu Alman felsefeciye büyük yer ayırmıştır:

Şöyle demektedir Hilmi Ziya: «Reichenbach, bir yandan Viyana filozoflarıyla Ernst Mach'ın pozitivismine, bir yandan da İngiltere'de başlayan yeni mantık hareketine bağlıdır. O, bu iki felsefe akımını birleştirmekte, birleştirirken de, Einstein'ın fizikteki devriminin savunmasını yapmaktadır. Ona göre, deneycilikle mantıkçılığın ayrılmaz bir bütün oluşturduğunun tam kanıtı, Einstein'ın görecelik (izafiyet) kuramıdır.»

Hilmi Ziya Ülken'den öğrendiğimize göre, Reichenbach'ın ilk mesleği mühendislikti. Fizik alanında kuramsal çalışmalar da yapmıştı. Onun bu çalışmaları, ünlü bilgin Einstein'ın dikkatini çekmişti. Daha sonra Einstein'ın isteği üzerine, Berlin Üniversitesi'nde fizik profesörü oldu.

Ülken, Reichenbach'ın felsefi görüşlerini açıklarken, O'nun, yöntem olarak, Kant'ta gördüğümüz «aklın çözümlemesi» yerine, «bilimlerin çözümlemesi»ni getirdiğini söylüyor.

Yine Ülken'den öğrendiğimize göre, Reichenbach'ın 1928'de yayınladığı **Fiziksel Bilginin Amaçları ve Yolları** adındaki küçük kitabı, bizde de ilgi çekmiş ve bu kitabı, fizikçi Nusret Şükrü, özetleyerek **İz** dergisinde yayınlamıştır.

Reichenbach'ın, evrenin içeriği hakkındaki önemli kitabı **Atom ve Kozmos**'dur. Bir ara, bu kitabın Türkçe'ye çevrildiği, basılıp yayınlanacağı söyleniyse de, yayın işi şimdiye kadar gerçekleşmemiştir.

Ülken'den öğrendiğimiz bir bilgi de, Reichenbach'ın 1915'te doktora konusu olarak «olasılık hesabının uygulanması»nı al-

dığıdır. Bu konu, daha sonraki çalışmalarının ana temasını oluşturacak, sık sık bu konuyu işleyecek ve tartışacaktır.

Nitekim O'nun, «Olasılık Hesabının Mantıksal Temelleri» adlı bir yazısı, 1935'te dilimize de çevrilmiş ve Hilmi Ziya Ülken'in çıkardığı *Felsefe Yılığ*'ında yayınlanmıştır. Bu felsefeci için «olasılık» toplumsal bilimlerde de geçerli idi. «Toplumsal Bilimlerde Olasılık Yöntemleri» bu açıdan okunmaya değer (S.B.F. Dergisi Cilt 19. sayı 2, Çev.: Mete Tunçay).

Hilmi Ziya Ülken'den sonra, Nusret Hızır'ın Reichenbach'la ilgili düşüncelerine geliyorum.

Hızır'ın yazılarını okuduğumuzda, Reichenbach konusunda kimi bilgiler edinebilmekteyiz. Reichenbach'ın ünlü kitabı, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Amerika'da yayınlandığında bir tanıtma yazısı yazan Hızır, şöyle demektedir:⁸

«Viyana Çevresi filozoflarına olduğu gibi, Reichenbach'a da, sık sık, ve başta memleketimiz olmak üzere, «pozitivist» damgası vurulmaktadır. Oysa onun pozitivist olmadığını eserlerinde açıkça okuyabiliriz. Hattâ, Reichenbach, Viyana Çevresi'ne yakın olmakla birlikte, spekülâtif, yani metafizik felsefe düşmanları arasında, pozitivistizmden en uzak düşünürdür.»

Nusret Hızır'ın bu yargısı kuşkusuz tartışılabilir. Ben burada tartışmaya girmeyeceğim.

Nusret Hızır, yukarıda sözü geçen yazısında şu bilgileri vermektedir ki bizim için ilginçtir:

«Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'ndaki zaman bölümünü yazarken, İstanbul Üniversitesi'nde bulunduğu yıllardaki çalışmalarından esinlenmiştir.»

Yine ilginçtir, Hızır, üstadının kitabını övdükten sonra eleştirmekten de geri kalmıyor; şu satırları yine onun yazısından aldım:

«Peki, her şey iyi ama, yaşam felsefelerinin, existence felsefelerinin durumu nedir? Bunlar sistemli bilgi vermeseler bile, bilgi vermek iddiasında bulunmaksızın, bir anlayış öne sürmüyorlar mı? Reichenbach, birçok felsefeleri eleştiriyor, onlar hakkındaki düşüncelerini söylüyor ama, yukardaki soruya cevap vermiyor.»

Nusret Hızır'ın, Reichenbach'ın kitabında haklı olarak eleştirdiği ikinci nokta da şudur:

«Modern bilimsel felsefeye, yalnız matematikten ve doğa bilimlerinden geçilebileceği düşüncesi yanlıştır»; diyor Nusret

Hızır ve şu sözleri ekliyor: «İnsan bilimleri de, Reichenbach'ın anladığı anlamda bir bilimsel felsefeye pek âlâ veri olabilirler.»

Şöyle bitiyor tanıtma yazısı: «Reichenbach'ın ölümünden az önce yazılmış olan, dolayısıyla onun bilimsel vasiyetnamesi karakterini taşıyan bu kitap, okuyucuya eski sistemleri ve yeni olduğu halde, zihniyeti eski olan öğretileri, modern görüş açısından görmeyi ve bunları, modern felsefe ile karşılaştırmayı sağlamaktadır.»

Nusret Hızır, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**'nu, yalınlığın ve pedagojik virtüözlüğün bir örneği olarak nitelendirmektedir.

1951'deki bu tanıtma yazısı, bizdeki baş öğrencisinin, Reichenbach'ı ve onun eserini değerlendirmesi açısından önemlidir. Ne var ki, bu yazının etkisi, o günlerin ortamında az oldu ve Reichenbach, Türkiye'de uzun yıllar unutuldu. **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, ancak 1981'de çevrilebildi. Prof. Cemal Yıldırım, çevirdiği bu kitap ve Reichenbach hakkında şunları söylüyor: «Yazar, bu kitabıyla, felsefenin metafizikten çıkıp, bilime geçtiğini kanıtladığı savındadır.»

Cemal Yıldırım, 1973'te yayınladığı, **Bilim Felsefesi** adlı kitabında da, Reichenbach'a oldukça geniş bir yer vermiş, onun yazılarından önemli parçalar almıştır.

Yine Nusret Hızır'a dönelim: Hızır, 1976'da yayınladığı **Felsefe Yazıları**'nda şu açıklamayı yapıyor:

«Ben» diyor, «30'lu yıllarda, hocam Reichenbach'ın, Edebiyat Fakültesi'nde asistanı iken, Viyana Çevresi adıyla ün salan, bilimci filozoflar grubuna ve Reichenbach'ın görüşlerine yakındım. Bugün de, babalarımızın dediği gibi, zihniyet bakımından, onlara oldukça yakıным. Hatta, öyle diyebilirim ki, felsefeyi çözümsel bir etkinlik olarak görmeyi ve diyalektikle çatışmayan kimi tezleri benimsemeyi, Reichenbach'a ve Viyana Çevresi'ne borçluyum.»

Nusret Hızır'ın, gerçekten de Reichenbach'ın yolundan ayrılmadığını, matematiksel mantıkla, bilimsel felsefe ile ilgisini, derslerinde ve yazılarında sürdürdüğünü görüyoruz.

Fakat, bizdeki sembolik mantık, modern mantıkla ilgili çalışmaların, daha çok, 1960'larda başladığını ve bu alandaki asıl başarıya, Prof. Teo Grunberg'le ulaşıldığını, «bilim felsefesi»nde ise Prof. Cemal Yıldırım'la sürekli bir yola girildiğini, burada belirtmek isterim.

Türkiye'de, Reichenbach'la aynı yıllarda ders veren ünlü Alman Tıp Profesörü Nissen, anılarında şöyle diyor:

«Reichenbach'ın anlattıkları, birçok kimse için anlaşılması güç şeylerdi. Onun ders konularından, öğrencilerden çok, profesörler yararlanıyordu.»

Nissen'in, böylece, bir gerçeği vurguladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Türkiye'de o yıllarda, Reichenbach'ın düşüncelerinin bağlı olduğu Heisenberg ve Einstein şöyle dursun, daha Kant ve Newton bile yeni öğreniliyordu. Böyle olması da doğaldı.

Felsefe ortamı kadar, bilim ortamı da, lojistik gibi yeni bir mantığı anlayıp sindirmeye henüz hazır değildi.

Felsefe yayınları ve bilimsel kitaplar yetersizdi. Üniversitenin ve M.E. Bakanlığının yayınları bilimsel düzeyden oldukça uzaktı. O yıllarda yayınlanan «Dün ve Yarın Külliyesi» arasında çıkan ve bilimsel felsefeye destek olabilecek çeviri kitaplar, yanlışlıkları ve Türkçe'lerinin bozukluğu yüzünden yararlı olamıyordu.

Reichenbach'ın bir kitabı da, bu «külliye» arasında İlimi Felsefe adıyla yayınlanmıştı (1935).

Kitabı çeviren felsefe öğretmeni Ziya Somar, bir dipnotunda şunları söylüyordu:

«Bu çeviriyi, içinde yetiştiğim bir kuruma (yani Felsefe Bölümü'ne) karşı borcumu ödemek, bilimsel felsefenin sahibini (yani Reichenbach'ı) yakından kuşatan mutlu kimselere (yani, üniversitedeki hocalarla öğrencilere) yardım etmek isteği ile yaptım.»

Ne var ki, bu çeviri, doğru ve anlaşılır türde bir şey değildi. İyi çevrilse, işe yarayabilecek bu kitap, kötü bir çeviriye kurban gitmişti.

Böylece, sayıları az ve niteliği kötü yayınlarla, felsefeyi, özellikle felsefedeki yenilikleri izlemenin gücünü, apaçık belli oluyordu.

Bir başka önemli, engel de, o günlerin üniversite kadrosunda, Almanca bilenlerin azlığıdır.

Bütün bu nedenlerle, Reichenbach, Türkiye'de gereğince değerlendirilemedi.

Sayın dinleyiciler,

Bu konunun bir ilginç yönü de, kimi aydınlarımızın, Reichenbach'ı ve onun durumunu eleştirmesidir.

Örneğin, tanınmış sosyoloji profesörü Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, *İş* dergisinde bir yazı yazdı. «Bizde felsefe öğrenimi tarihçesinden bir sayfa, ya da Reichenbach sorunu» başlığını taşıyan bu yazısında, Reichenbach'dan yararlanılamamasının, daha çok, onun davranışlarından kaynaklandığını dile getirdi. Fındıkoğlu'nun yazılarından çıkan anlam şu idi: Üstünlük kompleksi içinde olan Reichenbach, isteyerek ya da istemeyerek, Türkiye'ye uyum gösteremiyordu.

Yine Fındıkoğlu'nun üstü kapalı olarak yaptığı suçlamalara göre «Reichenbach, felsefe tarihi bilmiyordu ve onun için de felsefe tarihi dersleri vermiyordu...»

Oysa Reichenbach felsefe tarihi uzmanı değildi, dolayısıyla onu böyle suçlamanın bir anlamı yoktu. Kaldı ki, O, bir boşluğu doldurabilmek için, sürekli değilse bile, derslerinde zaman zaman, felsefe tarihine yönelerek öğrencilerine yararlı olmaya çalışmıştı.

Ayrıca, O'nun İstanbul'da verdiği konferansları dinleyenler, felsefe tarihi kültürünün, belli alanlarda ne kadar iyi olduğunu yakından görmüşlerdi.

Konu gerçekten ilginçtir ve meraklı bir araştırmacının ortaya çıkaracağı noktalar vardır. Ben burada bu noktalardan yalnızca birine değinmek istiyorum:

Reichenbach, Türkiye'ye geldiği yıl, Felsefe Bölümü'ne başkan olmuş, o zaman bu bölümde görevli bulunan Fındıkoğlu hakkında ve başka bir hoca hakkında daha aleyhte rapor vererek «bunların bilimsel yeterlilikleri yoktur» demişti.

Bu nedenle Fındıkoğlu'nun suçlamalarının duygusal olduğu anlaşılıyor.

Aynı Fındıkoğlu, az sonra, Prag'da toplanan Uluslararası Felsefe Kongresi'ne gitmiş⁹, kongre izlenimlerini yazarken, Türk heyeti başkanı Reichenbach'ın (hildirilerinin ve tartışma düzeyinin) orada gördüğü büyük saygı ve ilgiyi belirtmek dürüstlüğünü de göstermiştir¹⁰.

Reichenbach'ı başkaları da eleştirmişti. Örneğin, ünlü bilim tarihçimiz Adnan Adıvar, ona karşı eleştiri ve ironi dolu bir yazı yazmıştı.

Adıvar'ın düşüncelerini öğrenmek isteyenler, onun *Bilgi Cumhuriyeti* adındaki kitabına bakabilirler¹¹. Ünlü bilim tarihçimiz bu yazısında, Paris'te bir felsefe toplantısında karşı-

laştığı Reichenbach'la neler konuştuğunu iğneleyici bir dille anlatıyor.

Sayın Dinleyiciler,

O yıllarda, İstanbul'da Fen Fakültesi'nde bir Alman profesör daha vardı: Von Mieses.

Az önce Macit Gökberk'den söz ederken adı geçmişti bu profesörün. Adnan Adıvar; yine **Bilgi Cumhuriyeti**'ndeki bir yazısında¹², Von Mieses'in yalnızca matematikçi değil, pozitivist yönü bulunan bir düşünür de olduğunu belirtiyor. Bu profesörün, yeni-pozitivizm konusunda oldukça tanınmış bir de kitabı var.

1937 yılında, İstanbul Üniversitesi'nin genel açılış dersini, yüzlerce öğrenci karşısında bu Von Mieses vermişti. Sonradan yayınlanan bu ders¹³, onun bilim felsefesine yatkın kültürünü çok iyi gösteriyor.

Reichenbach'la, Von Mieses'in, dünya çapında ünlü bu iki profesörün, aynı yıllarda İstanbul'da bulunup ders vermeleri iyi sonuçlar doğurabilirdi, ama, beklendiği gibi olmadı.

Türkiye'deki bilim ortamının henüz gelişmemesi, felsefe uğraşı içinde olanların bir takım dogmalarla adeta koşullanmış bulunmaları yüzünden, Reichenbach ve Von Mieses kendilerinden umulan verimli çalışmalarını yapamadılar.

İstanbul Felsefe Bölümü'nün o günlerdeki zihniyetini anlatan Nusret Hızır şöyle demektedir: «Ben İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde iken, felsefeye bir mistiklik atfediliyor ve bu mistik yönün etkisi altında kalınıyordu. Reichenbach'ın felsefe anlayışına, benim de ona uymama direnç (altını ben çizdim) gösteriliyordu.»¹⁴

Evet, bilim ve düşünce ortamı böyle idi. Maddi koşullar nasıldı? Onlar da doyurucu değildi Reichenbach için. Akıl almaz bir bürokrasi yüzünden kendisine emeklilik hakkı tanınmamıştı. İki çocuğu vardı, biri sekiz, biri on yaşında. Bunlar ne olacak, diye soruyordu. Nasıl okuyacaklar? Nasıl yetişecekler? İş bulabilecekler mi?

Aslına bakılırsa, Reichenbach'ın Türkiye'ye gelişi de, kendisinin pek istediği bir şey değildi, rastlantıların zorlamasıyla olmuştu. Nazizm'den kurtulmak için sığınmıştı Türkiye'ye. Burasını, bir ara durak, rahat karar verebilmek için bir süre oturabilecek bir yer diye seçmişti.

İşte yukarıdan beri anlatmaya çalıştığım bütün bu nedenlerle Amerika'dan yapılan bir çağrıdan yararlanarak, 1938 yılında Los Angeles Üniversitesi'ne gitti.

Reichenbach'ın, bir ara, İstanbul'da Amerikan Koleji'nde ders verdiği de söylenmektedir. Yeni işini bulmakta, bu kolejin aracılık ettiği düşünülebilir.

Bu profesörle ilgili sözlerimi bitirmeden bir bilgi daha vermek isterim:

Reichenbach İstanbul'da iken, onun isteği ile Avrupa'dan pek çok felsefe kitabı getirtilmiştir. Öyle ki, bugün, İstanbul Üniversitesi'nin Merkez Kitaplığı'nda pek az üniversitede bulunan, yeni -pozitivizmle ilgili bir koleksiyon vardır.

İktisat profesörü Neumark'ın anılarında belirttiği gibi, yabancı profesörlerin hemen hepsi, Türkiye'de kitap sıkıntısı çekerken, Reichenbach'a böyle bir olanak sağlanması onun için her halde büyük bir kazanç olmuştur. Bu sayededir ki, Türkiye'den ayrıldıktan kısa süre sonra yayınladığı eserlerini hazırlayabilmiştir.

Reichenbach'ı tanıyanlar onun, sporu, yürüyüşü, bu arada dağcılığı da sevdiğini söylüyorlar. Sık sık, Uludağ'a kayak yapmaya gidermiş. Bu değerli profesörün, kendisinden çok şey beklendiği bir sırada Los Angeles'de ölmesi, felsefe için, gerçekten büyük şanssızlık olmuştur. Öldüğünde 62 yaşında idi*.

Sayın dinleyiciler,

Şimdi, ikinci felsefeciyeye, Von Aster'e geçiyorum.

Reichenbach, İstanbul'a geldikten üç yıl sonra, yani 1936'da, Almanya'dan bir felsefeci daha çağrılmasını önermişti.

O ve, Felsefe Bölümü'nün öteki hocaları, her halde şöyle düşünmüşlerdi:

Reichenbach, matematiksel mantık ve bilimsel felsefe dersleri veriyordu fakat felsefe tarihi derslerine de gereksinme duyuluyordu. Bu nedenle bir felsefe tarihi profesörünün getirilmesi çok iyi olacaktı.

Ünlü Alman felsefe tarihçisi Von Aster'in, böyle bir düşünce ile yurdumuza çağrıldığı anlaşılmaktadır.

(*) Hocam T. Mengüşoğlu, özel görüşmemizde, kendisinin Reichenbach'ı pek tutmadığını söyledikten sonra İstanbul'da yayınlanan Fransızca gazetelerin O'nu özellikle tuttuğunu söylemişti. Araştırmaya değer.

«Aster» adı, felsefecilerimiz için pek de yabancı sayılmazdı. Aster'in Fransız İhtilali'nin Siyasi ve İctimai Fikirleri adlı kitabı 1927'de Türkçe'ye çevrilmişti¹⁵. Ayrıca, o zaman Felsefe Bölümünde ders kitabı olarak okutulan, Alman felsefeci Von Lander'in Felsefe Tarihi'nde Von Aster'in yazılarından önemli alıntılar vardı.

Von Aster'in getirtilmesini özellikle Reichenbach istemişti. Reichenbach, felsefi görüşleri ve bilgi kuramı anlayışı kendininkine benzeyen bu yeni -pozitivist profesörü, yakından tanıyordu.

Aster de bir Nazi kurbanı idi. Naziler onu, sosyal demokrat olduğu için, Giessen Üniversitesi'ndeki kürsüsünden uzaklaştırmışlardı. Baskılar yüzünden herhangi bir iş bulmasına olanak yoktu.

Prusyalı bir ailenin çocuğuydu Aster, «von» luğu soyluluğunu gösteriyordu. Fakat o, bu «von» luğu pek kullanmak istemezdi, demokratlığa önem veren, gösterişsiz bir hoca idi.

Öğrencisi Cavit Orhan Tütengil, onun için yazdığı yazıda şöyle diyor: «Düşünceleriyle dinç, hareketleriyle çevik, gözünün gülümseyişleriyle çocuk ve çenesinden aşağı doğru uzanan sakalıyla ihtiyar... İşte hocamız Aster.»¹⁶

Evet, bu hocamız, sarkık pos bıyıkları, sivri sakalı ve gözlükleriyle, 20. yüzyılın başlarını simgeleyen tipik bir Batı aydını, bir felsefeciydi.

Ben Reichenbach'ı görmedim, bir resmini gördüm, o kadar. Ama Aster'in derslerini beş yıla yakın bir süre izledim. Biz öğrenciler, konusunu iyi bilenlerin büyük rahatlığı ile konuşan bu hocamızı çok seviyorduk.

Aster, Türkiye gibi, Batı kültürüne daha yeni yaklaşan bir ülkede ders vermenin bilincinde idi. En zor konuları anlaşılır kılmak için, elinden gelen her şeyi yapıyordu. Burada yayınladığı kitaplar, verdiği konferansların metinleri, bunu açıkça göstermektedir.

Aster'in başarılı olması biraz da Macit Gökberk'le işbirliği yapmasından doğuyordu.

Gökberk, Prof. Aster'in İstanbul'a gelişinden bir yıl kadar sonra Almanya'dan dönmüştü. Onun tarihe eğilimi, bu yeni profesörle çalışmasını kolaylaştırdı. Reichenbach zaten gitmişti, Aster'in doçentliğini ve çevirmenliğini buradan ayrılışına kadar Gökberk yaptı.

Mazhar Şevket İpşiroğlu ve Takiyettin Mengüşoğlu gibi Almanca bilen genç hocaların da az sonra bölümde görev almaları, Von Aster'den daha çok yararlanılmasını sağladı.

Sayın dinleyiciler,

Prof. Von Aster'in felsefi kişiliğini merak ettiğinizi tahmin ediyorum, şimdi bunu açıklamaya çalışacağım. Hocam Prof. Macit Gökberk kendisiyle yaptığım söyleşide şunları söylüyor:

«Aster'in, 1913'te Almanya'da bilgi kuramı konusunda bir kitabı yayınlanmıştı: **Bilgi Kuramının İlkeleri**. Kitabın alt başlığı da şöyle: **Nominalizmi Yeniden Kurmak İçin Bir Deneme**. Bu kitap o sırada birden ün kazanan fenomenolojinin kurucusu Husserl'e karşı bir kitaptı. Aster, kitabının, böyle bir zamanda yayınlanmasının kendisi için talihsizlik olduğunu söylüdü. Oysa onu başyapıtı sayıyordu. Fakat Aster, Husserl'in ünüyle baş edemeyeceğini anlayınca, kendisini daha çok felsefe tarihine verdi. Ve bu bağlamda bir çalışma yapmaya başlıyarak, **Bilgi Kuramının Tarihi**'ni hazırlayıp yayınladı. Onun birçok kitapları daha var: **Fransız Devriminin Politik ve Toplumsal Düşünceleri** adlı kitabı dilimize de çevrilmiştir (1927).

Sözlerini şöyle sürdürüyor Gökberk:

«Aster, felsefe tarihi derslerinde, felsefenin mantığını, felsefenin gidişini nesnel olarak anlatmak, felsefe sorunlarının içindeki mantığı bulmak, bunların, birbirinin içinden nasıl doğduğunu göstermek isterdi. Kendi görüşlerini bir yana bırakırdı. Felsefe sorunlarının diyalektiğini de göstermeye çalışırdı. Büyük özelliği çok aydınlık olması idi. Eski Darülfünun'umuzla karşılaştırılınca, onun öğretimindeki aydınlığı çok daha açık görürdüm.»¹⁷

Aster'in kendisi de İstanbul'da yayınladığı bir yazısında felsefe tarihi konusundaki görüşlerini şöyle dile getiriyor:

«Matematik tarihinden vazgeçerek matematik sorunları çözümlenebilir. Ama, felsefe tarihinden vazgeçerek felsefe sorunları çözümlenemez. Felsefe sorunlarının bu özelliği, bu sorunların, ebedi bir karakter taşımasından doğuyor. Bu nedenle felsefe tarihi, ölünün değil, canlının, yani aynı zamanda bugünün tarihidir. **Felsefe tarihinin kendisi bir felsefedir** (altını ben çizdim.)»¹⁸

30'lu yılların sonlarıyla 40'lı yılların başlarında, İstanbul'da değerli yabancı profesörlerin ders vermesi, bilim ve felsefe hayatında, bizim için olduğu kadar, bütün dünya için de dik-

kati çekici olaylara sahne olmuştur. Böyle söylerken sözü şura-ya getirmek istiyorum:

Bu yıllarda, İstanbul'da özellikle, psikoloji alanındaki çalışmalarıyla ün yapmış bir Alman profesör daha vardı: Wilhelm Peters.

Peters de Türkiye'ye sığınanlardandı. Edebiyat Fakültesi'nde, Deneysel Psikoloji Bölümü Başkanlığı'nda bulunuyordu. Aster'le ikisi Almanya'dan beri arkadaş idiler.

Peters, Aster'in ölümünden sonra yazdığı yazıda bakın neler söylüyor:

«Aster, bütün hayatıyla, insanlığın ve kültürün ilerlemesi, milletlerin anlaşması ve birlikte çalışması ve uluslararası bir düşünüşün meydana gelmesi idesine bağlanmıştı. Bu idenin gerçekleşmesindeki en büyük engeli, Alman orta sınıfının, doymuş küçük - burjuvazi zihniyetinde görüyordu. İşte bu zihniyete karşı olması yüzünden Sosyal Demokrat Partisi'ne bağlanmıştı.»

Von Aster'in her zaman sözünü ettiği birkaç dostu arasında, felsefe tarihçisi ve denemeci Groethuysen, ahlak filozofu ve pedagoğ Friedrich Wilhelm Forster ve Katolik filozof ve sosyal reformcu Steinbuechel vardı.¹⁹

Peters bu yazısında, Aster'in, Freud ve «gestalt psikolojisi»yle ilgili çalışmalarından da söz ediyor.

Yine İstanbul Üniversitesi'nde görev alan, Alman profesör Walter Kranz da «Ernst Von Aster'in Kişiliği» başlıklı yazısında şu bilgileri vermektedir:

«Biz Aster'de eski bir Elen bilginini ve bilgesini buluyorduk. Ne var ki, keskin nükteleri artık seyrekleşmiş, sevinç dolu toplantıları yapılmaz olmuştu. Yaşlılık onu sessizleştirmişti, yalnızlıktan ve sessiz yapılan ikili buluşmalardan hoşlanıyordu. Kendisinin bir barış insanı, zıtlıkları uzlaşturmaya çalışan bir sentez insanı olduğunu söylördü. Almanya'daki görevinden uzaklaştırılışını anlatırken, oradaki meslektaşlarının arasında kimse bana düşman değildi, der ve anlamlı bir biçimde susardı. Bir armoni filozofu olan Leibniz'i özellikle sayar ve severdi. Kahraman fakat kavgacı olan Martin Luther'i değil, sessiz bir hümanist olan Erasmus'u tutardı. Onun, bir Demokritos ile bir Aristoteles'i, bir Hobbes ile bir Spinoza'yu, bir Freud ile bir Brentano'yu, birbirinden ayrı hatta zıt olan bu filozoflar, aynı güzellikte anlatma yeteneğinin kaynağı, zekâsındaki uyma

özelliğinden geliyordu. Şöyle derdi: Her filozofun kişiliğine bürünebilirim, yine de kendi felsefi görüşlerimden ayrılmam».

Öğrencilerinin ve başkalarının düşüncelerine hoşgörü ile bakar, çeşitli görüş noktalarının, olabildiğince açık ve seçik ortaya çıkmasına önem verirdi...

Prof. Aster, Edebiyat Fakültesi'ndeki derslerinden başka, Hukuk Fakültesi'nde «hukuk felsefesi» ve İktisat Fakültesi'nde «iktisat felsefesi» dersleri veriyordu.

Derslerinin yanında, düzenli olarak seminerler yapardı. Bu seminerler arasında şunları sayabiliriz:

Kant Felsefesi, İngiliz Felsefesi, Karl Marks, Leibniz, Spinoza, Eksistansiyalizm.

Seminerlerinde, bilgi açısından olduğu kadar, pedagojik açıdan da pek yararlı sonuçlar elde edilirdi. Gerçekten de, öğretmesini bilen, bilgili ve geniş kültürlü bir hoca idi Aster. Bu kültürünü derslerine her an yansıtırdı.

Şimdi anımsıyorum: Bize bir dersinde Spinoza'yı anlatırken, ilkin, «barok» da dediğimiz, 17. yüzyıl kültür ortamını tanıtmak istemiş, bu nedenle olsa gerek, önce Rembrandt'ın **Anatomi Dersi** tablosundan söz etmişti. Bu resmin konu ve üslup bakımından önemine değiniyor, oradan İngiltere'ye Shakespeare'e geçiyordu.

Hamlet'in «to be or not to be» tiradını, yani, «olmak ya da olmamak» sözcüklerini ele alıyor, bu sözlerin felsefesini yaptıktan sonra, yine bu dönemde parlayan Spinoza'yı ve onun düşüncelerini anlatmaya başlıyordu.

Aynı zamanda iyi bir konferansçı idi Aster, İstanbul'da şu konferansları vermiştir:

- 1) Hegel Sisteminin Felsefe Tarihindeki Yeri (1936)
- 2) Zamanımızın Felsefe Akımları ve Doktrinleri (1937)
- 3) Nietzsche (1938)
- 4) Aristoteles ve Galilei (1939)
- 5) Faust (1940)
- 6) Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi (1941)
- 7) Kant'ın Ahlakı (1942)
- 8) Sokrat (1943)

Üniversite'de, halka açık olarak verilen bu konferanslar daha sonra yayınlanmıştır.

Sayın Dinleyiciler,

Aster'in İstanbul'da verdiği ürün, Reichenbach'inkinden daha çoktur. Bunu Macit Gökberk'in hazırladığı bibliyografyada açıkça görüyoruz. Gökberk bu bibliyografyayı, önce Felsefe Arkivi'nde daha sonra da İş Mecmuası'nda yayınladı. Bu bibliyografyaya baktığımızda şu kitapları ve yazıları görüyoruz:

Felsefe Tarihi Dersleri (İlk ve Ortaçağ Felsefesi), 1943 (Kitap).

Felsefe Tarihinde Türkler, 1938. T.T.K.'na sunulmuş bildiri.

Felsefe ve İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe Öğretimi, 1940 (Makale).

Felsefi Antropoloji, 1940 (Makale).

Felsefe Tarihinde İlerleme Kavramı, 1940 (Makale).

Hukuk Felsefesi Dersleri, 1943 (Kitap).

Bilgi Teorisi ve Mantık, 1945 (Kitap); ikinci baskı 1972.

Descartes ve Felsefesi, 1945 (Makale).

Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz, 1947 (Makale).

Mimesis, 1947 (Auerbach'ın kitabı için tanıtma yazısı).

Aster'in, Reichenbach'la ilgili düşüncelerine de değinmek isterim. Konuşmamın başlarında, Nusret Hızır'ın, Reichenbach'ı yeni - pozitivist saymadığını, onu böyle kabul edenleri eleştirdiğini söylemiştim. Aster, Nusret Hızır'ın bu görüşüne katılmıyor.

O, İstanbul'da verdiği ve dinleyicileri arasında Reichenbach'ın da bulunduğu bir konferansta şu düşünceleri öne sürüyor:

«Yeni - pozitivism, genetik - mekanik düşüncelere dayanan eski pozitivismın gelişmiş bir biçiminden çok daha fazla bir şeydir. (...) Bu konuda burada fazla söz söylemeye gerek görmüyorum. Yeni - pozitivismın değerli temsilcilerinden biri aramızda bulunuyor. Onun bizi bu konuda, daha büyük bir yetki ile aydınlatacağını umuyorum.»

Aster'in, yine İstanbul'da yayımlanan bir yazısında, aynı konuda şunları okuyoruz:

«Aramızdan ayrılarak Los Angeles'e giden Reichenbach, relativite ve kuantum kuramlarını çok yakından tanımış, matematik ve fizik alanlarındaki bilgileriyle öne geçmiş bir düşündür. Reichenbach, İstanbul Üniversitesi'nde bulunmadan önce, Einstein'ın, Laue'nin ve Planck'ın isteği ile Berlin Üniver-

sitesi'nde çalışmakta idi. Kitapları, özellikle, mekân ve zaman kavramlarının axiomatici üzerine yazmış olduğu kitabı, birçok sorunların tartışılmasında ve aydınlanmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Kendisinin, İstanbul Üniversitesi'nde, doğa bilimleri ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı bağların, onun buradan ayrılmasıyla kopmayacağını ummak isterim (...) Bugün, olasılık kavramı, doğa bilimlerinin temel kavranı olarak gelişmekte, öte yandan felsefe tarihinin en eski sorunlarından biri olan nedensellik sorunu, yeni bir ışığın altına girmektedir.»

Gerçekten de bu iki sorun, Reichenbach'ın İstanbul'da yayınladığı geniş bir araştırmaya konu olmuştu.

Aster, Reichenbach'a, onun düşüncelerine ve felsefeye katkısına her zaman saygı duymuş, bunu her fırsatta belirtmiştir. *Philosophia* dergisine, 1938'de yazdığı yazı da bu saygının güzel örneklerinden biri olarak gösterilebilir.

Von Aster, Türkiye'de, 1938'dan başlayarak tam 12 yıl ders verdi, sayın dinleyiciler. Son yıllarında hasta olduğu halde, derslerini aksatmadan sürdürmeye çalıştı.

Eşi tanınmış bir romancıydı ve İsveçli'ydi. Aster, 1948 yılında, İsveç'e eşinin yanına gitti, Türkiye'ye dönemeyerek orada öldü.

Ölümü duyulunca, İstanbul'da Felsefe Bölümü'nde bir anma töreni yapıldı. Törendeki konuşmalar sonradan yayınlandı⁹⁹.

O zaman rektör olan Prof. Sıddık Sami Onar yaptığı konuşmada, Aster için şöyle diyordu:

«Üniversiteler, büyük bir ailenin parçalarıdır. Bir üniversitenin profesörü başka bir üniversite için yabancı sayılmaz. Üniversitemiz, Von Aster'i aramıza girdiği günden beri, kendisinin aziz ve sevimli bir elemanı saymış, ona güvenmiş, onunla övünmüştü. Von Aster de üniversitemize karşı aynı ilgiyi göstermiş, derin bilgisinden, her fakültemizi, her öğrencimizi yararlandırmaya çalışmış, kendisinden yardım istenilen her alanda yardımını esirgememişti...»

Felsefe Bölümü'nde yayımlanan *Felsefe Arşivi* dergisinin bir sayısı Aster'in anısına ayrıldı, bu dergide, onun kişiliği, hizmetleri ve felsefi görüşleriyle ilgili yazılar yer aldı.

Prof. Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu da yayınladığı *İş Mecmuası'nın* birkaç sayısında Aster'le ilgili yazılara yer verdi.

Basında da yazılar çıktı. Oy illarda yayınlanan Aylık Ansiklopedi'de bu felsefeci hakkında bilgi verildi²¹.

Sayın dinleyiciler, Aster konusunu burada keserek, üçüncü felsefeciye, Walter Kranz'a geçiyorum.

Walter Kranz konusuna, Profesör Mengüşoğlu hocamızın ilginç bir anısıyla girmek istiyorum: Efendim, Mengüşoğlu, liseyi bitirip de, yüksek öğrenim yapmak için 1929'da Almanya'ya gönderildiğinde Thüringen'de bir okula yazılmak ister. Okulun müdürü Walter Kranz'dır. Kranz, hiç Almanca bilmeyen, biraz Fransızca bilen Mengüşoğlu'nu okula almak istemez. Mengüşoğlu inat eder, ısrar eder, Türk öğrenci müfettişliği de dayatır ve kayıt yapılır.

Mengüşoğlu'nun bu okulda çok başarılı bir öğrencilik hayatı olur ve bildiğiniz gibi, öğrenimi bitince İstanbul'a gelir; Felsefe Bölümü'nde görev alır.

Aradan birkaç yıl geçer. Naziler, Kranz'ı, hümanist olduğu, kendi düşüncelerine uymadığı için baskı altında tutarlar, tedirgin ederler. Okuldaki görevinden ayırırlar, o da sonunda Türkiye'ye sığınmak zorunda kalır.

Kranz'ı, İstanbul'da karşılayıp Felsefe Bölümü'ne buyur etme işi, kime düşer biliyor musunuz? Onun 1929'da Thüringen'deki okuluna girmesini istemediği Takiyettin Mengüşoğlu'na. Kaderin böyle cilveleri vardır²².

W. Kranz, özellikle eski Yunan Filolojisi'nde uzmanlaşmış bir bilim adamı idi. Eski Yunanca'yı ve Yunan Mitolojisi'ni çok iyi biliyordu. Onun bu özellikleri, bizim Felsefe Bölümümüz için büyük şans oldu²³.

Suat Baydur gibi, eski Yunan ve Latin dilleri ve edebiyatları üzerinde çalışan bir asistanla işbirliği yapması, derslerini, Suat Baydur'un çevirmesi, bizim için ayrı bir kazanç olmuştur.

Baydur, aynı zamanda, Öztürkçe'den yana idi. Çevirilerinde ve terim karşılıklarında Türkçe kullanmaya özellikle önem veriyordu. Bu bakımdan, onun yaptığı çevirilerde, Kranz'ın derslerini daha kolay anlıyor, daha çok yararlanıyorduk.

Kranz ozanlık yanı sıra da olan bir kimseydi. Derslerinde güzel espriler yapar, ilk çağla zamanımız arasında, ilginç çöken bağlantılar kurardı.

Her şeyden önce iyi bir pedagoğdu Walter Kranz, bir öğretim uzmanı idi. Seminerlerinde güzel bir tartışma ortamı yaratır ve konuyu iyi bellememiz için, elinden gelen her şeyi ya-

pardı. Seminerleri arasında, özellikle şu ikisini belirtmek isterim: **Nietzsche ve Goethe ve Schiller'in Felsefeleri.**

Eski Yunan filozofu Herakleitos'a adeta aşıkı. Onu anlatırken çok duygulanır, böyle bir filozof ölmemeliydi, daha çok eseri kalmalıydı, derdi; bunu söylerken gözleri yaşarır, ağlamaklı olurdu.

Bir ilginç yöntemi de şu idi: Platon'un diyaloglarını bize, sahneye konmuş bir oyun gibi oynatırdı. Biz öğrenciler, her birimiz, Sokrates, Protagoras, Alkibiades, Adeimantos ve başkaları olurduk, diyaloglarda sıramız gelince, o eski Yunanlılar'ın karakterine bürünür, onları seslendirirdik. Çoğumuz, onun etkisiyle, Euripides'den, Sophokles'in trajedilerinden parçalar ezberlemiştik.

Sayın dinleyiciler, Kranz'ın dersleri, **Antik Felsefe Dersleri** adıyla yayınlamıştır. Bu hoca, Alman Filolojisi Bölümü'nde de ders vermişti. Onun burada yayınladığı yazılar arasında şunları gösterebiliriz:

Atomculuğun Doğuşu

Eflatun ve Devlet

Ernst Von Aster'in Kişiliği

Leibniz ve Platon

Kranz'ın, İstanbul'da bir de konferans verdiğini saptadım. Belki başka konferanslar da vermiştir, benim saptadığım şu:

Greklerin İnsan Hayatıyla İlgili Olarak Kullandığı Benzetmeler. Bu konferansını 1944 yılında vermişti.

Walter Kranz'ın, ünlü Herman Dils ayarında bir eski Yunan felsefesi uzmanı olduğu söylenir. Nitekim, Herman Dils'in başlattığı, «Vor - Sokratiker» (Sokrates Öncesi) dizisinin son kitaplarını o hazırlamış ve diziyi tamamlamıştır.

Kranz, bu sevimli ve değerli hocamız, 1952'de Türkiye'den ayrılarak Bonn'a dönmüş ve Türkiye'ye sığınan felsefeciler dönemi böylece sona ermiştir.

Şimdi, dördüncü Alman profesörü anlatmaya başlıyorum:

Felsefe Bölümü'ne yabancı hoca olarak 1950 yılında Heinz Heimsoeth geldi ve iki yıl kaldı. Bu hoca İstanbul'a geldiğinde 64 yaşındaydı.

Heimsoeth, Kant'ı ve fenomenolojiyi ilgilendiren araştırmalarıyla tanınmıştı. Felsefe tarihi çalışmaları da vardır; bu bakımdan Prof. Von Aster'e benzer. Metafiziğe ve insan felsefesine ilişkin tarihsel nitelikli çalışmalarından, Heimsoeth'

un, sistematik bir düşünür kimliği ortaya çıkmaktadır. Yirmi kadar kitabın ve pekçok bilimsel incelemenin yazarıdır. Türk okuyucuları için kaleme aldığı **Ahlak Denen Bilmece** adlı kitabı, ahlak felsefesine bir giriş niteliğindedir. Bu kısa fakat öz-lü kitap, ahlak felsefesi ve ahlak tarihi konusunda birçok bilgi ve sorunu birden kapsamaktadır.

Kant felsefesi uzmanı olan Heimsoeth'un, İstanbul'da iki kitabı daha yayınlanmıştır:

Felsefenin Temel Disiplinleri (1952)

İmmanuel Kant'ın Felsefesi (1957)

Heimsoeth'un, derslerini ve seminerlerini, önce Macit Gökberk ve Takiyettin Mengüşoğlu, sonra da Nermi Uygur çevirmiştir. Bu hocanın İstanbul'da verdiği dersler arasında şunları görüyoruz:

20. Yüzyıl Felsefesi

Nietzsche'nin Felsefesi

Kant'a Kadar Yeni Çağ Felsefesi Tarihi

İnsan ve Tarih

İmmanuel Kant

Yaptığı seminerler de şunlardır:

Bilgi Teorisi Semineri

Platon'un İdealar Öğretisi Üzerinde Çalışmalar

Heimsoeth hakkında, Nermi Uygur bakın ne diyor: «İstanbul'da olsun, Köln'de olsun, yıllar boyu yakın oldum kendisine. Doktoramı onun yanında yaptım. Doçentliğe onunla başladım. Kendisinden edindiklerim saymakla bitmez. Çok şey borç-luyum ona...»²⁴

Heinz Heimsoeth, Türkiye'ye gelmeden önce, Amerika Birleşik Devletleri, İspanya, Fransa, Yugoslavya, Hindistan gibi yeryüzünün çeşitli ülkelerinde ders ve konferanslar vermişti. Mengüşoğlu, özel görüşmemizde, Heimsoeth'la, 1950'de «Hartmann Kongresi»nde tanıştıklarını söylemiş ve «İstanbul'a gelmesini kendisinin istediğini» sözlerine eklemişti. Heimsoeth'ın burada verdiği «Ortaçağ Felsefesi Dersleri»nin Almanca elyazısı metni Mengüşoğlu'nda kalmıştır, yayınlanabilir.

Sayın dinleyiciler,

Heimsoeth'den az sonra, Prof. Joachim Ritter geldi İstanbul'a. 1953'te gelen bu profesör, bir yıl kadar kalarak ders verdi.

Ritter'in eğilimleri «varoluşçuluk» yönünde idi. Dolayısıyla, onun derslerinde ve öğrencilere verilen tezlerde bu felsefe görüşü ağırlık kazandı. Derslerini Bedia Akarsu ve Hüseyin Batuhan çeviriyorlardı.

Ritter'in Varoluş Felsefesi konusunda verdiği ilgi çekici üç konferans, sonradan yayınlandı.

Bu profesör derslerini, «Avrupa felsefesinin idesi ve tarihi» başlığı altında toplamaya çalışıyordu. Böyle bir başlık altında, özellikle Descartes'ın ve Kant'ın felsefeleri üzerinde duruyordu.

Ayrıca onun, Felsefe Arkivi dergisinde, **Aristoteles und Vor Sokratiker** (Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler) başlığı altında yayınlanmış bir yazısı vardır.

Sayın dinleyiciler,

Konuşmamın başında, Ritter'in, savaşla ilgili bir başka dramı vardır, onu da sırası gelince anlatırım, demiştim. Şimdi onun bu acıklı öyküsünü Bedia Akarsu'dan dinlediğim biçimiyle aktarıyorum «Ritter, İkinci Dünya Savaşı'nın öncesi ve sonrasında çok sıkıntıları çekmişti. Yedi yıl İngilizler'e tutsak olmuştur. En ağırına giden şey ("numarayla çağrılmak") oluyordu, derdi hep. Esirdiler, kişilikleri kaldırılmıştı, birer sayı idiler yalnızca.»²⁵

Nice kültür adamları, nice felsefeciler, esir düşmüşlerdi savaşta, kamplara atılmışlardı, işkence görmüşlerdi. İşte Ritter bunlardan biriydi.

Bedia Akarsu, bu profesör konusundaki düşünce ve anılarını şöyle sürdürüyor: «Ben kendi adıma, felsefe bakımından, hocam von Aster'den sonra en çok Ritter'den yararlandım. Von Aster'le başladığım doktora çalışmam sonuna yaklaşmışken, hocanın ölümüyle ortada kaldı. Birkaç yıl önce bıraktım Humboldt üzerindeki çalışmamı. Sonra Prof. Ritter gelince yeniden başladım. Derslerini ben çeviriyordum Ritter'in, bu yüzden daha bir yakından tanıma olanağı buldum kendisini. Yeni bir yöntem ve yeni bir yaklaşımla ele aldım Humboldt'u. Gerçekten çok yararlandım Ritter'den, gerek düşüncelerinden, gerek yönteminden. Yeni bir bakış açısı getirdi bizlere. Dersleri ve seminerleri çok canlı oluyordu. En çok üzerinde durduğu süreklilik kavramı idi. «Philosophia perennis» («sürüp giden felsefe») görüşünü sık sık yinelerdi. Öğrencilerle yakından ilgilenirdi. Çok sevdi Türkiye'yi, İstanbul'u, Türk-

ler'i. Doğayı da çok seviyordu. Yürüyüşlerimize katılıyor, Almanya'da bulamadığı şeyleri burada bulduğunu söylüyordu. Buraya gelmesi kendisine çok yaradı, çok şey kazandırdı. Bunu söylerdi her zaman. Nitekim, ününe de buradan gittikten sonra erişti, en yankı yapan, en iyi yazılarını buradan gittikten sonra yayınladı. Yani, yararlanma karşılıklı oldu, belki de ilk kez.»²⁶

Sayın dinleyiciler, İstanbul'a gelen sonuncu Alman profesör Loringhof'tur. Bu profesörün 1959 yılında Edebiyat Fakültesi'nde verdiği Mantık Dersleri'ni Takiyettin Mengüşoğu çevirmiş ve bu dersler 1973 yılında fakülte tarafından yayınlanmıştır. Onun Felsefe Arkivi'nde yayınlanmış iki de makalesi var.

Profesörlerin gelişi bundan sonra Ankara'ya yöneliyor.

1955 ve 1957 arasında Ankara'da bir profesör görüyoruz: Hans Freyer.

Freyer, akademik yaşamına önce felsefe ile başladıysa da, sonra sosyal bilimlere yönelmiş ve bu alanda karar kılmış bir profesördür.

Önü, ilkin, Ankara'da, 1950'lerde verdiği bir konferansla tanıyoruz. Konferansın konusu «Yunan Felsefesinin Kökeni» idi ve bu konferansı Nusret Hızır çevirmişti.

Sonra, 1953'te İstanbul'da Edebiyat Fakültesi'nde 6 konferans daha verdi. Bu konferanslar, İndüstri Çağı başlığı altında toplanarak fakültece yayınlanmıştır. Ayrıca onun Ankara'da yayınlanmış Sosyolojiye Giriş adlı bir kitabı daha vardır²⁷.

Hans Freyer'in, Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde verdiği derslerin Endüstride Hareketlilik başlığı altında yayınlanması düşünüldüyse de, bu düşünce şimdiye kadar gerçekleşmemiştir.

Ankara'ya ders vermeye gelen iki profesör daha görüyoruz: Bunlardan biri yine Loringhof. Bu profesör, 1970-1971'de gelerek Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bir yıl kadar ders verdi.

İkinci profesör Alexius Bucher'dir, 1976 yılında Ankara'ya gelen bu profesör de bir yıl ders vermiştir. Alexius Bucher'in Ankara'da Heidegger konusunda bir de konferans verdiği anlaşılmaktadır.

Ders verme faslı böylece sona eriyor, sayın dinleyiciler.

Bir de konferansçılar var, yalnızca konferans vermek için gelenler var. Onlardan da kısaca söz etmek isterim:

Örneğin, hemen Arnold Gehlen'le Erich Rothacker'in adlarını söyleyeceğim. Bu iki profesör kültür felsefesi konusunda Batı'da çok tanınmış kimselerdir.

Rothacker, daha önce Almanya'da Prof. Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun hocalığını da yapmıştı. İstanbul'a konferans vermek için geldiği halde uzunca bir süre kaldı. Prof. Nermi Uygur'un onunla ilgili görüşleri ilgi çekici olduğu için aktarıyorum.²³

«Felsefeye yürekten bağlı, konuşkan, gezmeyi, yemeyi seven bir insandı Rothacker. Almanya'da Bonn'da başkanlığını yaptığı Felsefe Bölümü'nün canıydı. Sık sık toplantılar düzenlerdi. Dehaca bir şey vardı onda. Çağımızın önde gelen bir tarih ve kültür filozofuydu...»

Bu profesörün 1951 yılında İstanbul'a gelerek, kültür ve kültür felsefesi konusunda verdiği beş konferans, 1955 yılında yayınlanmıştır.

1954 yılında İstanbul'a gelen Arnold Gehlen'in ise, «insan, insanın nereden geldiği, eylem ve zekâ içgüdüleri, dil, algı, kültür, teknik ve uygarlık konularında, sekiz konferans verdiğini görüyoruz.

İstanbul felsefe çevresinde, Prof. Von Aster'in 1940 yılında yayınladığı *Philosophische Anthropologie* başlıklı yazısından beri bilinen Gehlen'in konferansları ilgiyle izlenmiş ve metinleri yayınlanmıştır (1954 ve 1970 yıllarında iki baskı yaptı.)

Gehlen'in burada sevildiği güzel anılar bıraktığı anlaşılmaktadır.²⁴

Son konferansçıya geliyoruz: Son konferansçı Prof. Hermann Wein'dir. Bu profesör İstanbul'a 1957 yılında geldi. «Tarih, insan ve dil felsefesi üzerine» altı konferans verdi. İsmail Tunalı'nın çevirdiği bu konferanslar, 1959'da kitap olarak yayınlandı.

Sayın dinleyiciler, size böylece, felsefenin Türkiye'deki öyküsünün, 1933'ten 1957'e kadar süren 24 yıllık önemli bir yönünü anlatmış bulunuyorum.

Bize ve bizden sonraki öğrencilere ders veren, felsefe yolunda ışık tutan hocalarımızı sevgi ve saygı ile andım. Umarım anlattıklarımı siz de ilgi çekici bulmuşsunuzdur.

Sonuç olarak şu noktaları belirtmek istiyorum:

1) Almanya'dan arka arkaya gelen bu felsefeci hocalar, felsefenin Türkiye'de öğrenilip sevilmesinde, felsefeci kuşakların yetişmesinde oldukça büyük katkılarda bulunmuşlar, önemli roller oynamışlardır.

2) Böylece, Alman ve Türk felsefecilerin arasında iyi bir diyalog, belirli bir iletişim kurulmuş, bu diyalog ve iletişim, bugüne değin sürerek gelmiştir.

3) Alman felsefecilerle bu yakın ilişki, özellikle 1930'lar da yetersiz olan, Batı ve Alman felsefesi bilgimizin gelişmesini sağlamış ve bizi, bugün bir Kant'ı, bir Nietzsche'yi, bir Wittgenstein'i ve başka filozofları yorumlayacak ve oldukça rahat çevirebilecek bir duruma getirmiştir.

4) Öte yandan, Türkçemiz de 1930'lardan bu yana, özellikle 1960'tan sonra felsefe dili olarak gelişmeye başlamış, terimlerin Türkçe karşılıklarını bulmakta ve bunların uygulanmasında başarı sağlanmış, yapılan çevirilerin dili anlaşılırhğa kavuşmuştur. Dolayısıyla, Alman-Türk felsefecilerinin işbirliği gittikçe daha verimli olabilmıştır.

Şimdi artık yurt dışından hoca getirmiyoruz. Sanırım konferansçılar da gelmiyor. Burada bunun nedenleri, iyiliği, kötülüğü üzerinde duracak değilim.

Ancak son olarak söylemek istediğim bir şey var:

Ne olursa olsun, kültür ilişkileri, şu ya da bu yolla, az ya da çok sürer gider.

Dileğim odur ki, dün biz, nasıl Alman felsefecileri arıyorsak, onların bizde ders vermelerini istiyorsak, Almanlar da bizim felsefecilerimizi arasınlar, biz de artık onların üniversitelerinde ders verebilelim. Türkler, ürettikleri yeni ve özgün felsefi düşüncelerle, eleştirileriyle, dünya felsefesine katkıda bulunabilsinler.

Beni dinlediğiniz için hepinize teşekkür ederim.

KAYNAKLAR

- (1) Mazhar Şevket İpsiroğlu, Bunalımdan Çıkış Yolu, İst. Üniv. Bülteni sayı 7. (1976)
- (2) Arslan Kaynaradağ, Felsefecilerle Söyleşler, sayfa 13. (1986)
- (3) Felsefe Yılığı II, 1934 - 1935.
- (4) A. Kaynaradağ, Felsefecilerle Söyleşler s. 14.
- (5) a.g.y., s. 14.

- (6) Türk Fizik ve Tabii Bilimler Sosyetesı Yıllık Bildirtileri, 1935.
- (7) Üniversite Konferansları 1934, 1935, 1936, 1937.
- (8) Ank. Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Dergisi, Cilt XIV, sayı 1-2. (1956)
- (9) Felsefe Kongrelerinde Türkiye, 1937, Ülkü Mecmuası, sayı 50.
- (10) a.g.y.
- (11) S. 126. «Bir Kongre, Bir Filozof ve Bir Kitap» başlığı altında.
- (12) Sayfa 128.
- (13) Üniversite Konferansları 1937.
- (14) Bilimin Işığında Felsefe, s. 14. (1965)
- (15) Çev.: M. Nermi.
- (16) Felsefe Arkivi, Cilt II, sayı 3, 1949.
- (17) Arslan Kaynaradağ, Felsefecilerle Söyleşiler, s. 20.
- (18) Felsefe Semineri Dergisi, 1939.
- (19) Felsefe Arkivi, Cilt II, sayı 3, 1949.
- (20) Felsefe Arkivi, Cilt II, sayı 3, 1949.
- (21) Aylık Ansiklopedi, Cilt V, s. 1621'de Arslan Kaynaradağ'ın yazısı.
- (22) Arslan Kaynaradağ, Felsefecilerle Söyleşiler, s. 79.
- (23) a.g.y., s. 23.
- (24) a.g.y., s. 112.
- (25) a.g.y., s. 157.
- (26) a.g.y., s. 128.
- (27) Üç baskı yaptı bu kitap. Son baskı: 1967.
- (28) Arslan Kaynaradağ, Felsefecilerle Söyleşiler, s. 113.
- (29) Tarihte Gelişme ve Krizler, 1954.

TÜSTAV

FELSEFE TARİHİ

ESKİ DOĞUDA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI

Derleyen : Uluğ NUTKU

Eski Mısır ve Babil

Köleci toplum düzeninin başlangıçları M.Ö. 5000 yılına geri gider; gelişmesi 4 - 3 bin yıllar arasında olmuştur. Bu çağda Eski Mısır ekonomisinin temeli sulama tekniği ve hayvan yetiştirmeydi; sulama tesislerinin kuruluşu ve örgütlenişi üretim ilişkilerinde önemli rol oynuyordu. Yapı sanatı, tahta ve taş yontmacılık, çömlekçilik, papirus üretimi, dericilik ve keten dokumacılığı gelişmişti. Maddi üretimdeki adımlar doğa üzerine daha fazla bilgi edinmeyi zorunlu kıldı. Köleci aristokrasinin egemenliği (firavunlar despotizmi) yalnız kölelerin değil, halkın da sömürülmesine dayanıyordu.

M.Ö. 2000 dolayında Mısır çetin sınıf mücadelelerine sahne oldu. Bunlar çoğu kez fakirlerin ve kölelerin firavun - köleci aristokrasi iktidarına karşı ayaklanmaları biçimindeydi. Köle ticaretinin yaygınlaşmasıyla üst sınıftan olmayan ama bu ticareti yapan ya da köle satın alabilecek güçte olan kişiler özel kölelerin mülkiyetine sahip olmaya başladılar. Meta değiş tokuşu köleleri de içeriyordu. Bu düzen para birimi kullanmayı gerektirdi. Köleci eski soyluların yerini köleci yeni ticaret sınıfı almaya başladı. Tarihi gelişim sürecinde eski Mısır nüfusunun büyük çoğunluğunun içinden, çeşitli zorunluluklarla serbest bırakılmış ve iş tutmuş bir tabaka çıktı: kurtulmuş,

serbest köleler. Sınıf olma özelliğini hızla kazanan bu tabaka eski köleci aristokrasie karşı savaşı başlattı. Bu dönemde soyluluğun yıkılmaz sanılan iktidarına ve iktidarı kutsallaştıran geleneksel din inançlarına karşı eleştirel düşünce de baş gösterdi. Köleci eski aristokrasinin ideolojisinin başlıca özelliği emeği küçümsemektir. Bu asalak tavır bir öte - dünyaya ait öğretilerle bezenmişti. Dünyadaki yaşamın ancak öte - dünya için bir anlamı olduğu öğretisinin halk arasında propagandası yapıyor ve kitleler ideolojik baskı altında tutuluyordu.

Köleci eski aristokrasie ilk ideolojik darbe öte - dünya düşüncesini hedef alır. Eski Mısır edebiyatının ölmez anıtı olan Çoban Türküsü'nde, ölmüşlerden kimsenin geri dönmediği, öte - dünyadan bir şeyler anlatacak hiç kimsenin bulunmadığı söylenir. Şu öğüt verilir: işini bu dünya için yap, bu dünya için bitir. Bu edebî anıtın düşünce tarihindeki büyük önemi, ilk kez, apaçık ve mantıklı olarak şunun temellendirilmesidir: öte - dünyanın bilgisi için duyulara, tecrübeye ve akla dayanan bir kaynak yoktur; bilgi öte - dünya inancına karşıdır; bu inanç bilgiyle uyumuyor. Bu mantıklı düşünce sonraki bir «öğreti»de dile getirilmiştir: ölümden sonra insan bedeni toza dönüşüyor, insan yok oluyor, bedeni toprak oluyor; adını ebedileştirmek isteyen kimse, başka bir dünya hayal etmemeli, kendisinin dünya işlerine vermeli. Bu papirusta şu sav da var: insanı ölümden sonra rahat bırakan bir kitap, ölümler şehrindeki (öte hayattaki) saraylardan, mezarlardan (piramitlerden) çok daha değerlidir. «Hayattan bıkan bir kimsenin kendi ruhuyla konuşması» başlıklı başka bir papirusta, günlük işindeki insanın o zamanın tüm düzeninden ve dini öğretinin doğruluğundan kuşkusu dile gelir. Toplumsal hayatı, karışık çıkarların çatışmasını anlatan bu şiirsel yazıda, her yerde yağmacılığın hüküm sürdüğünden, yüreklerin zalimliğinden yakınılır. Bu yazıda insanın iç dünyasına bir bakış, kişinin rubsal çatışmaları sonucu birbirini dışlayan çıkarımlar vardır. Hem öte - dünyanın varlığından kuşku hem de bu dünyadaki acılar yüzünden, bu dünyaya bağlı kalma öğüdünden kuşku vardır; çünkü bu dünyada da sevinç yoktur. Bu keskin toplumsal çelişkiler döneminde ilk siyasal öğreti de ortaya çıktı ve köleci aristokrasinin ideolojisini savundu: çoğunluğu ez, çoğunluğun azınlığa duyduğu kiskançlığı boğ. Toplumsal yapı ve siyasal örgütlenme, tanrının doğaya verdiği düzenin devamı ola-

rak açıklanıyordu. Tanrı, yöneticileri, insanları yönetsinler diye yaratmıştı; dünyayı, bitkileri ve hayvanları insanları beslesinler diye yaratmıştı. Kölelerin ve serbest kölelerin başkaldırısından yakınan başka bir öğreti de, halk kitlelerine derin bir nefretle eşitsizlik düzenini savunur; bütün doğada eşitsizliğin hüküm sürdüğünü söyler; düzeni değiştirici her düşünceye «yalancı» der.

Eski Mısır'da felsefi düşünce yalnız toplumsal sorunları çözme zorunluluğundan değil, doğa üzerine toplanan bilgilerden, doğabilimin çekirdeklerinden doğmuştur. Gelişen ekonomi bilgiyi genişlemeye ve hayata uygulanmaya zorluyordu. Bunun özlü bir tahlili şöyle yapılmıştır. Nil nehrinin taşma dönemlerini hesaplama zorunluluğu Mısır astronomisini ve böylece de tarımın yönlendiricisi olarak rahipler kastının egemenliğini yarattı.

Daha en eski zamanlarda Mısır'da ilk takvim yapıldı. Yıl 12 aya, her ay 30 güne bölündü ve 3 ilave günle 365 gün tamamlandı. Mısırda sistematik astronomi gözlemlerinin yapıldığını kanıtlayan belgeler (resimler) vardır. Yıldızları gezegenlerden ayırdettiler; bazı yıldızlarla diğer gök cisimlerine isimler verdiler.

Tarımın gelişmesi geometriyi (kelimenin asıl anlamında toprak ölçümü) başlattı. İlk coğrafya haritaları yapıldı. Bina ve su tesisleri yapımı, manivela ve çark kullanmayı, mekanikğin bazı yasalarını bilmeyi, matematiğin gelişmesini gerektiriyordu. Bir dairenin çevresi ile yarıçapının ilintisi formülünü, yani «pi»yi 3.16 olarak hesaplamışlardı. Yarı kürenin hacmini biliyorlar, kesirlerle hesap yapıyorlar ve iki bilinmeyenli denklemleri çözüyorlardı. Mısırlı hekimlerin insan anatomisi ve kan dolaşımı hakkında bazı bilgileri vardı. Çeşitli hastalıkların anlatıldığı yazılar mevcut. Bu yazılarda doğa olaylarının maddi sebeplerini keşfetme çabası göze çarpar. Tüm canlıların kaynağının pınar suyu gibi berrak olduğu, bazen de bu kaynağın her yeri dolduran ve herşeyde bulunan hava olduğu söylenir.

Gene de, eski Mısır'daki bilimsel düşünce düzeyi, köleci düzeni gelişmiş olan diğer ilk uygarlıklardaki düzeyin altındadır. Atheist ve materyalist düşüncenin çekirdekleri dini görüşler tarafından ezildi ve nesnelere tanrıların «keşifleri» diye tanıtıldı. Bir dini yazıda her zanaatın bir tanrı buyruğu

olduğu; düşüncenin işe koyulan düşüncenin- tanrı yönetiminde olduğu söylenir. Böylece eylem düşüncenin buyruğu altına giriyordu. Köleci toplumda idealist dünya görüşünün köklerinin özlü bir tahlili şöyledir: Kafa ürünü olarak ortaya çıkan ve topluma hakim olan bu tasavvurlar, çalışan elin başarılarını geri plana itti; öyle ki toplumun daha ilk gelişim basamağında (örneğin, basit ailede) işi planlayan kafa, planladığı işi kendi ellerinden başka ellerle yapmaya, yani başkasına yaptırmaya başladı. İnsanlar eylemlerini ihtiyaçlarıyla açıklayacak yerde, sırf düşünceleriyle açıklamaya çalıştılar. Böylece, zamanla idealist bir dünya görüşü doğdu ve Antik Çağ'dan sonra tamamıyla egemen oldu.

Babil'de köleci toplum ilişkileri Mısır'dakinden daha gelişkindi. Bir yanda zenginlik diğer yanda fakirlik, alt tabakaların boğaz tokluğuna çalışması, daha birinci Babil hanedanı zamanında vardı. Ünlü «Hammurabi Yasaları» bu sosyal durumu yansıtır. Üretim düzeyi astronomi ve matematikte ilerlemelere yol açtı. Babil'in sayı sistemi, bugün hemen hemen tüm dünyada kullanılan Arap sisteminin ön şeklidir. Cebirin temelleri atılmıştı. Karekök ve küpkök alma öğrenilmişti. Eski Yunan'da Pythagoras teoremi diye bilinen geometri teoremi Babil matematikçileri tarafından kurulmuştur. Gözle görülebildiği kadar göğün haritası çıkarılmıştır. Grekler'den kalan yazılarda Babilî astronomlardan, Örneğin İ.Ö. 200'de yaşamış olan Seleukos'dan sözedilir. Seleukos güneşmerkezci bir evren tablosu çizmişti.

Eski Mısır'da olduğu gibi Babil'de de elementer - materyalist görüşlerle beraber ateist görüşler de gelişmiştir. «Bir efendiyle kölesinin konuşması» başlıklı metinde dini öğretiler eleştirilir. Tanrılara kurban kesmenin ve öteki dünyadaki rahatlık umudunun saçmalığı vurgulanır. Mısır ve Babil'deki bu ilk maddeci görüşler eski çağda bilimin gelişmesinde çok etkili olmuşlardır. Grek felsefesinin sentezcilerinden Plutarhos, Thales'in «suyun herşeyin başlangıcı ve temeli olduğu düşüncesini Mısırlılar'dan öğrendiğini» söyler.

Eski Doğu halkları binlerce yıl önce doğaya gerçekçi bakışı böyle başlattılar. Doğabilimsel tasavvurların bütünlüğüne ve birliğine yönelerek bilimin gelişeceği zemini genişlettiler ve dini - mistik dünya görüşüne karşı mücadele açtılar, bu mücadeleyi sürdürdüler.

Eski Hint

Hindistan'ın Pencap ve Sindh bölgelerinde 1920'lerde yapılan arkeolojik kazılar sınıflı toplumun M.Ö. 4. binyılda oluştuğunu gösteriyor. Buradaki halkların kültürüne İndus kültürü denir. Bu kültür, aynı dönemin Mezopotamya kültürüyle karşılaştırılırsa, birçok bakımlardan geri olmadığı görülür. Ondalık sayı sistemini biliyorlardı. Bu dönem kültürü üzerindeki araştırmalar henüz yenidir, yazıtlar henüz deşifre edilmemiştir ve düşünce yapısı, akımları üzerine birşey söylemek güçtür.

Eski Hint'te felsefi düşüncenin tarihi, 2. binyılın bitimine ve 1. binyılın başlangıcına kadar geri götürülebilir. Bu dönemde Ganj vadisinde küçük köleci devletler kurulmuştu; bunların ekonomik temeli sulama tekniği idi. Bu devletler uzun süre birbirleriyle savaştılar ve İ.Ö. 6. yüzyılda Magadha devleti diğerlerini egemenliği altına aldı. Bu yüzyılda önemli bir ekonomik gelişimle, iş aletlerinin yapımında demir kullanılıyor, tarım üstün bir düzeye çıkıyor, el işleri, küçük zanaat ilerliyor, ticaret genişliyor, madeni para kullanılıyor.

Eski Hint toplumunun yapısı kölelik tarafından belirlenmiştir. Köle mülkiyeti soyluların politik-ekonomik iktidarının esasıydı. Kölelik, eski Doğu'nun diğer ülkelerinde olduğu gibi Hindistan'da da ataerkil özellikteydi; yani, bu yapıya ev-köleliği denebilir (hizmetçi mülkiyeti). Kölelik, Antik Yunan'a özgü biçimine burada henüz girmemiştir. Yavaş gelişimin bir nedeni köy-cemaati yapısının süregitmesidir. Bu yapı zanaat-tarım bağlantısına dayanıyordu.

Örgüçülük, dokumacılık ve kol gücüne dayanan tarım bu cemaate bağımsız bir özellik kazandıran ve yapıyı sürdürer. Birleşimdi.

Ekonomik gelişimle beraber ortaya çıkan toplumsal çatışmalar ideolojik bakımdan da ilerlemeler getirdi. İlk köleci toplum şartlarında oluşan ve katı sınıf ayrımlarını (kastları) kutsayan Brahmanizm ideolojisi sona erdi. Brahmanizm, kastlar sisteminin ideolojisiydi. Ayrıcalıklı kastlar Brahmanlar'dan (rahipler), Kşatriyalar'dan (savaş soyluları), aşağı kast da Vaisyalar'dan (cemaat üyeleri) oluşuyordu. Eski tarihçiler soyluluk kastları arasında iktidar mücadelesinden (Brahmanlar'la Kşatriyalar'ın çatışmasından) ve aynı zamanda doğal yurt-

taşların, bugünkü deyimle emekçilerin her iki soylu kastla mücadelesinden sözediyorlar. Köleci toplumda yeni gelişen güçler, Brahmanizm'in katı dogmacılığına ve geleneksel otoritelere karşı hücumla geçti. 9. yüzyıldan 2. yüzyıla kadar Hindistan'da materyalist akımlar dini idealizme yer yer başkaldırdılar. Materyalist ve idealist dünya görüşlerinin başlangıçları ilk edebi eserlerde, Veda'larda, sonra Upanişad'larda, Mahabharata ve Ramayana ekiplerinde, Manu Yasaları'nda görülür. Sanskritçe'de «bilgiler» anlamına gelen Vedalar, doğaüstü güçlere ilişkin ilahiler, dualardır. İ.Ö. 3-2 bin yıl arasında yazıldıkları kabul ediliyor. Kelime anlamı «sadakatle yanında oturmak», ebedi varlığın yanında olmak, ebedi soluma olan Upanişadlar, herhangi bir felsefi okulun görüşlerinin sistematik anlatımı değildirler. Hoca ile öğrenci arasında diyalog biçimindedirler. 200'den fazla Upanişad vardır. İlk onu en eskileridir. Hint felsefesinin ünlü araştırmacısı Prof. Radhakrişanan, ilk Upanişad'ların İ.Ö. 8. yüzyılda yazıldığı kanısında. Başka bilgilerin daha erken zamanlar öneriyorlar. Ama Veda'lardan sonra ve Budizm'den önce yazıldıkları kesindir.

Budizm'in ve Jainizm'in ilk kaynakları İ.Ö. 6. yüzyıldadır. Her iki öğreti de Brahmanizm'e karşıdır ve eski Hint'teki felsefi akımlara ilişkin zengin malumat verirler. Materyalist ve idealist fikirlerin mücadelesi 4. yüzyıldan 2. yüzyıla kadar keskinleşti ve felsefe okulları oluştu. Daha sonra bu öğretiler Sutra (anahat) başlığında yazıya aktarıldı.

Eski Hint felsefesinin ilk gelişim basamağında dahi anti-Brahmanist eğilim ve öte-dünya damgasının eleştirisi vardır. Eski Mısır'daki «Çoban Türküsü'nde» olduğu gibi, eleştiri halk şiri biçimindedir:

«Mutluyuz yaşadıkça!
Ölmeyen kimse yoktur,
ama ölünce kimse
ve dönüşünce toza
nasıl geri dönebilir artık?»

Anti-Brahmanist tavır çok eskidir ve Veda ilahilerine bile girmiştir. Bu ilahilerden birinde Veda'ların gülünç olduğu, kurnaz Brahmanlar'ın düşünmeyen kimseleri bu ilahilerle daha da karanlığa ittiği yazılıdır. Başka bir ilahide Brahmanların ve tilmizlerinin Veda'ları ezberledikleri, böylece bir kur-

bağalar korusu oluşturdıkları sözleri geçer. Yazarlardan biri soruyor: «Veda öğretilerinin gerçek bir yararı var mı? Kurban kesmenin anlamı var mı?» Şu satırlar da pek önemlidir: «Varlığın nereden geldiğini kim biliyor? Bunu kim söyleyebilir? Tanrılar ancak varlıktan sonra gelmiş olabilirler.» Bilge Braşpati'ye ve izleyicilerine atfedilen bu anti-Brahmanist deyişlerde, ruhun ölümsüzlüğü, bedenden kurtuluşu, öteki dünya öğretileri reddedilir.

Hint felsefesinin üst bir basamağı geç-dönem Veda'larda görülür. Bunlarda materyalist çizgiler belirginleşir. Fakat bu düşünceler toparlanmış değil, serpiştirilmiş olarak elimizdedir. Bunun sebebi tehlikeli sayılan bu yazıların çoğunun yok edilmiş olması olabilir. Jawaharlal Nehru eski Hint'in materyalist düşüncelerini incelemişti. Nehru şöyle diyor: «Materyalizm üzerine literatürün büyük bir kısmının sonraki devirlerde rahipler ve ortodoks dinin yandaşlarıncı imha edilmiş olması mümkündür.» (Nehru, Hindistanın Keşfi, 1959). (Burada ortodoks terimi, dinin aslı öğretilerine bağlı kalma, «doğru bilgili» olma anlamındadır, Hıristiyanlığın aynı anlama gelen ortodoks-luk mezhebiyle ilgili değildir). Bu dönemdeki materyalist öğretiler üzerine görüşler, sonraki idealist okulların eleştirilerinden kaynaklanıyor. Materyalist düşünce, ardında öyle derin izler bırakmış ki, onun eleştirisine yer vermeyen hiçbir idealist yazı yok. Materyalist literatür imha edildiği için, eski düşünürleri ismen pek bilinmiyor. Materyalist felsefenin sistemleştiği zaman da kesinlikle belirlenmiyor.

M.Ö. 4. yüzyılda Hindistan'da materyalizm'den temel bir felsefi sistem olarak sözedilmeye başlanır. Fakat düşünme tarzı olarak materyalizm, Prof. Radhakrişnan'ın dediği gibi felsefe kadar eskidir ve Budizm-öncesi dönemde ortaya çıkmıştır. Eski Hint materyalist felsefesinin kurucusu olarak bilge Braşpati anılır; özgür düşünceler ona atfedilen şiirlerde yansır. Fakat köleci toplumun ilk aşamalarında ortaya çıkan ve Upanişad'larda, Mahabharata ve Ramayana epik şiirlerinde işlenen görüşlerin ana motifi dini-idealit öğretilerin temellendirilmesidir. Brahmanizm ilk gerçeklik olarak kişisel olmayan bir dünya-ruhu kabul eder: Brahman. Tüm objektif maddi dünya Brahman'ın yayılmasıdır (neşet etmesi, Lat. emanatio). Bu idealist öğretice cisimler ruhun (atman) örtüsüdür; her nesne Brahman'ın cisimleşmesidir. Upanişad'larda ruh ile dünya ru-

hunun özdeşliği vurgulanır. **Atman** ebedidir, ölümsüzdür. İnsan dünyevi varoluşla tutuklandığından, insan ruhu mutlak ruhtan (Brahman) ayrıdır ve bu nedenle de «**karman**» yasasına bağlıdır, yani insan ruhu önceki eylemlerinin sonuçlarına bağımlıdır. Bireysel ruh, ebedi bir akış olan yeni biçimlere girme sürecinin dışına çıkmaz ve her cisimlenişi önceki hayattaki davranışlarına göre olur. Buna göre, insan dünyadaki hayatın geçici, sonunda bir hiç olduğu kaderine bağlanmalı, hakiki yapısını düşünmeli, yani ruhun ebedi ruhla birlikteliğini düşünmelidir. İnsan günlük dertlerinden yüzçevirebilirse, ruhunun bu dünya ile bağı kesilir ve Brahman'la birleşme başlar. Bu kurtuluş (**mokşa**) insan hayatının en yüce anlamıdır. Birleşmenin bilgisi için anlama yetisi yetmez; bu ancak ilhamla ve sürekli tefekkürle kazanılır. Bütün bu tezler, eski Hint'in en önemli idealist öğretisi olan Vedanta'nın (Veda'ların mükemmelleşmesi) ve Brahmanizm'in teorik temelini oluştururlar.

Upanişad'larda materyalist çizgi daha belirgindir. Su, hava, ateş, ışık, mekân hatta zaman unsurlarından birisi temel neden olarak öne sürülür. Örneğin: «Gerçekten hava herşeyi içine alır, kapsar, çünkü ateş sönünce hava olur; güneş havanın aşağısına batır, ay da görünmez olunca havaya karışır. Su buharlaşınca hava olur.» (Çandagaya Upanişad'ından). Aynı kitapta herşeyin mekândan çıktığı ve mekâna döndüğü tasavvuru da savunulur. Brhadaranyaka Upanişad'ında herşeyin temeli su olarak açıklanır. Aynı yerde ruhun maddiliği vurgulanır: «Ruh yalnızca bilincin toplamıdır. Su, toprak, ateş ve havadan oluşan ruh, onlara geri döner. İnsan ölünce bilinç kalmaz.»

Her kültürde olduğu gibi Hint kültüründe de materyalist düşünce doğa bilimlerinin başlangıcıyla bağlantılıdır. Eski Hint'ten, Grek Hippokrates'inkine benzer tıbbi yazılar kalmıştır. Astronomide ayın dönemleri gözlenip kaydedilmiş, dünyanın küre şeklinde olduğu ve eksenini etrafında döndüğü tahmin edilmiştir. Ondalık sistem Hintliler'in uygarlığa armağanıdır. Dörtlü denklemleri çözüyorlardı; küpkök alabiliyorlar, trigonometrenin esaslarını işliyorlardı. Dilbilgisi çalışmalarından da söz etmek gerekir. 4. yüzyılda Sanskritçe'nin grameri yazıldı, dilin en ince ayrıntıları tahlil edildi, Avrupalılar geçen yüzyılın ortalarında bu eserden kalkarak karşılaştırmalı dilbilim yöntemini geliştirdiler. Eski Hint kültürü Tibet, Çin, Moğolis-

tan, Kore, Japonya ve daha birçok kültürü etkilemiştir. Felsefi öğretilerin sistemleşmesi 4. - 2. yüzyıl arasındadır. Sonraki devirlerde de bu sistemler korunur: Carvaka, Nyaya, Vayşeşika, Samkya, Yoga, Mimansa, Vedanta gibi, Budizm'in dini öğretilerindeki felsefi ideler de korunmuş, aktarılmıştır. Eski Hint felsefesinde materyalist çizginin en belirgin anlatımı Lokayata ya da Carvaka öğretisidir. Bu öğretinin kuruluşu Braşpati'ye bağlanır. Kelimelerin anlamları tam bir açıklığa kavuşmamıştır. Lokayata'nın ya «halk öğretisi» (lok: dünya, insanlar) ya da sadece «dünya» anlamında kullandığı, yahut bir özel isim olduğu yorumları yapılıyor. Carvaka kelimesine daha çok anlam yükleniyor: bir yoruma göre bu eski bir düşünürün adıdır ve bu akım onun adıyla biliniyor; başka bir yoruma göre caru: zeki ve vak: söz kelimelerinin birleşimiyle «zekice söz» anlamında; üçüncü bir yoruma göre car: dört ve vak: söz birleşimiyle «dört söz» anlamında ki, bu sözler dört unsuru dile getiriyor. Carvaka felsefesi yüzyıllar boyunca çeşitli dönemlerde İdealizm'e ve dine karşı çıkan bir felsefedir. Vena adında bir kral da bu öğretiye katılarak gökte tanrılar olmadığını savunmuş. Carvaka'nın temsilcileri dünyayı maddi bir yapı olarak görürler. Herşey dört unsurdan (su, hava, ateş, toprak) meydana gelmiştir. Canlı varlıklar, insan dahil, bu maddi unsurların parçacıklarından oluşurlar. Braşpati'nin varolan herşeyin temeli, madde üzerine bir önermesi: «hayat maddeden doğmuştur.»

Bilinç - madde ilişkisi sorununu doğal biçimde çözdüler: bilinci bedenün bir özelliği olarak anladılar. İnsanın «ben-i bedensiz varolmaz, sebepsiz varolmaz, «Ben tokum, ben açım, ben yorgunum» gibi benli deyişler hep bedensel bir özelliğe bağlıdır. Ruhların bedenden bedene dolaştığı öğretisinin saçma olduğunu söylediler. Carvaka öğretisinde dört unsurun, tek tek alındıkta, bilinci yoktur; bilinç sonraki bir aşamadır, dört unsurun insan bedeninde birleşmesinin sonucudur. Ruh yalnız bedende varolabilir, ondan ayrı varolmaz.

Carvaka öğretisinin izleyicileri bilgi teorisi ve mantık sorunlarıyla da uğraştılar. Hakikatin tek kaynağının algılama olduğu tezini ön planda tuttular. Algıdan gelen tüm bilgi hakikattir; algıdan başka kaynak tahmini ve aldatıcı olur, hakikati vermez. Buna göre, mantıklı bir çıkarım bilginin bir kaynağı

olarak nitelendirilemez, çünkü mantıki çıkarım genel ilintileri kapsar ve bu ilintiler duyu algısının konusu olamazlar.

Carvaka öğretisinin bazı temsilcileri ise çıkarımcı düşüncenin geçmişe uygulanabileceğini ama geleceğe uygulanamayacağını; bazıları da çıkarımın, güvenilirlik sağlamamakla beraber pratikte kullanışlı olduğunu öne sürdüler. Carvaka'nın ahlaki öğretisi bilgideki duyumculukla tutarlıdır. Arzuların bastırılması vaazını hayatın değil ölümün öğretisi olarak nitelendirirler. Ne cennet ne de cehennem vardır. Gerçekte cennet hoşnutluk, cehennem de acı çekme durumlarıdır. Carvaka Budizm'e de karşı çıktı. Budizm de insanların dünyevi sevinçlerden yüz çevirmesini istiyordu, çünkü sevinç hep acı çekme ile bağlantılıydı ve sevinç olmayınca acı çekme de olmayacaktı. Carvaka bu öğüdü doğalca çürütür: hangi aklı başında insan, ayıklanmamış pirinç torbasını, içinde birkaç taş var diye çöplüğe atar?

Eski Hint felsefesinin önemli başarılarından birisi de Samkya okulunun (yahut akımının) tezidir: hareket, mekân ve zaman maddenin özellikleridir ve maddeden koparılamazlar. Bu okul sonraları gücünü yitirdi maddeden ayrı, bağımsız ruhların varlığını savundu: bağımsız ruhlar (puruşha) evrim sürecinde vardır ama evrime katılmazlar: Dualizm.

Jainizm felsefesinde idealist ve materyalist görüşlerin bir karmaşımıyla karşılaşırız. Bir yandan, ruhun ölümsüzlüğü ve ampirik dünyanın zincirlerinden kurtulması gerektiği savunuluyor, diğer yandan dünyanın yaratılmış olduğu reddediliyor. Evren sonsuzca vardır ve iki çeşit maddeden oluşmuştur: cansız madde (padgala) ile canlı madde (jiva). Her canlı maddenin bir ruhu vardır. Her cansız nesne zaman ve mekânda düzenlenmiş atomlardan oluşur; atomların sayısız özellikleri vardır. Bu düşünceler gösteriyor ki idealist akımlarda bile diyalektik düşüncenin unsurları bulunabiliyor.

Budizm de ilk zamanlarında evreni birlik içinde bir akış olarak anlıyordu. Evren psişik ve fiziksel unsurlardan oluşuyor (dharma). Ama Budizm gerçekliği belirleyen madde kategorisini reddeder. Dharma sürekli değişim içindedir, doğada oluş ve yokoluş sonsuzdur, varolmak kesintisiz oluşur: bunlar erken Budizm'in ana hatları. İlk Budistler, Grekler gibi elementer - diyalektik düşünüyordular.

Budizm sonraları dünyadan el ayak çekme felsefesi şekline girdi. İnsan kendisini tefekkür içinde kaybederek bu varoluş okyanusunun dalgalarından kurtarmalı, ebedi huzura, Nirvana'ya, hiçliğe erişmelidir. Budizm'in bu yanı, ruhların kapıp değiştirmesi fikriyle beraber, çalışan kitleleri baskıda tutmanın pek uygun bir aracı oldu. Gerçek hayattaki acıları, haksızlıkları yalnız düşünceyle yoketmeye çalışıyordu. Eski Hint felsefesinin yeşermesi Maurya devletinin çöküşüyle son buldu. Kral Asoka'nın ölümünden sonra Maurya küçük devletlere ayrıldı ve 1. yüzyılda Kuzey Hindistan, Kuzeybatı sınırını aşan göçebe kavimlerin istilasına uğradı. Köleci toplumun çöküşü ve göçebelere yığınlaştıkça mistik bir mezhebin aşırı idealizminin yayılmasına sebep oldu: Yoga. Bu dini - mistik öğretiye göre düşünce, duyulan dünyadan çözülmeli ve öyle arınmalı ki kendisiyle başbaşa kalabilsin. Bu derin kendinden geçmişlik durumunda ben ile dünya arasındaki ayrımın kalktığı söylenir. Dikkati toplamak için uzuvlar çeşitli şekillere sokulur, solunma egzersizleri yapılır, vb.

Eski Hind felsefesinin bilimsel bir tahlili bu felsefe üzerindeki gerici teorileri çürütüyor. Bu teoriler hep donuk, iç - çelişkiden yoksun düşüncelerin Hint felsefesinin özelliği olduğunu; bu felsefenin yalnız din ve etik ile uğraştığını; dönemlerinin doğa bilimlerinden kopuk, kendi başlarına süregittiklerini vurgularlar. Oysa: eski Hint felsefesinin ilerici düşünceleri Hint halkının yarattığı zengin kültürde ifadesini bulur; bu kültür diğer Doğu halklarınca, Antik dünyaca ve Avrupa ülkelerince de benimsenmiş ve geliştirilmiştir.

Eski Çin

Çin tarihinin kaynak belgeleri 4 binyıl eskiye gider. Çin'de ilkel toplumdaki sınıflı topluma geçiş İ.Ö. 2. binyıl olarak tarihleniyor. Bu dönemde tarım ön plandadır. Bazı kavimlerin bronz alet ve çömlek yapımını geliştirdiği görülüyor. İ.Ö. 1. binyılda çok geniş tarlalar sulanabiliyordu. Üretim tarzındaki bu gelişim toplumun sınıflara bölünmesini hızlandırdı. 7. - 6. yüzyıllar arasında büyük beylikler kurulmaya başladı. Devlet deneyecek bu sosyal yapıların en büyükleri Tsi, Cin, Çin, Çu ve Ssung idi. Yapılarda en üst tabakanın yurttaşlar ve köleler üzerindeki egemenliği kesinleşmişti. 5. yüzyıla girerken demir

kullanılmaya başlandı. Bu durum tarım tekniğini, zanaatleri ve ticareti etkiledi. Hukuki toprak mülkiyeti devlette, yani devleti şahsında temsil eden, Wang denen hükümdardaydı. Halk toprak sahibi olabiliyor ama belli bir kısmını devlet hesabına ekiyordu. Bununla, yeni bir sömürü biçimi olan doğal-vergi kurumlaşmış oluyordu. Ağır iş ve hayat şartları toprak emekçilerini ve köleleri despotlara karşı mücadelede birleştirdi. Bu döneme ait kronikler bir dizi halk hareketini belgeler. Aynı dönemde, hakim sınıfların aristokrat yöneticileri ile zengin tabakalar (tüccarlar ve tefeciler) arasında iktidar çekişmeleri de olmuştur. İ.Ö. 4. yüzyılın ortasında daha büyük devletler arasından Çin devleti güçlenerek ortaya çıktı. Bu devlette arazi alım satımı başladı, toprak meta oldu. Köy-cemaati yapısı çöktü, yeni bir toprak ekonomisi sistemi geldi: kısmi toprak mülkiyeti. Vergiler arazi yüzölçümüne göre alınmaya başladı. Böylece toprak mülkiyetinin küçük bir çiftçi gurubunun, ağaların elinde birikmesi sağlandı. Hükümdar Şang -Yang'ın reformları (358 -348), ataerki cemaat ilişkilerinin çözülmesine, devlet gücünün pekiştirilmesine, hazinenin zenginleştirilmesine yol açtı. Çin beylik-devletinin komşularıyla savaşlarındaki zaferinde devletin merkezileşmiş olması başlıca rolü oynamıştır; ama bu aynı zamanda sömürünün arttığını gösterir. İ.Ö. 3. yüzyılın sonunda bu savaşlar, ülkelerin birleşmesiyle ve ilk tüm-Çin merkezî devletinin kurulmasıyla sonuçlandı (221 - 207). Fakat 2. yüzyılda iç savaşlar, büyük Çin Seddi'nin yapılışında yüzbinlere karşı uygulanan terör dengeyi bozdu. Lju Bang liderliğinde halk isyanları Çin hanedanının batışını, Han hanedanının kuruluşunu gerçekleştirdi (İ.S. 220). Eski Çin'in soylu sınıfı hem sömürülen kitlelere, hem de yeni ortaya çıkan şehirli zenginlere karşı yüzyıllar süren amansız bir mücadeleye girişmiştir. Bu yeni sınıf meta mübadelesi ilişkilerinin gelişmesiyle şehirden köylere hakim oluyordu. Bu mücadelede din soyluların silahıydı. Daha İ.Ö. 2. binyılın ortalarında «gögün efendisi», «en üstün varlık» tasavvuru doğmuştu. Hükümdar gögün efendisinin yeryüzündeki izleyicisiydi. Karşıt bilinç de gelişti: yeryüzündeki sömürü gökteki efendiden gelmeliydi. Bir şiir başkaldırıcıyı şöyle dile getirdi: «Adaletsizdir gök ve kötüdür, kötülük getirir insanlara yalnız.» Eski Çin'de materyalist fikirlerin doğuşu doğabilimsel bilgilerin gelişmesine hizmet etti. Ay-güneş takvimi yapıldı. Peryodik güneş tu-

tulmalarını biliyorlardı. İ.Ö. 4. yüzyılda astronom Şi - Şön 800 yıldız kapsayan ilk yıldızlar kataloğunu yaptı. Karayolu seyahatlerinde pusulanın kullanıldığı İ.Ö. 3. yüzyıl kronikçileri (vakanüvisler) tarafından bildiriliyor. Dik üçgenin hipotenüsü ile kenarları arasındaki oran biliniyordu. Tıp kitabı «Nee-cing» tıp tarihinin en ünlü kitabıdır (cing; kitap). Şi - cing, «şarkılar kitabı»nda 200 bitki adı geçer. Materyalist doğa kavrayışının ilk biçimi İ.Ö. bininci yılın başlarındaki beş temel unsur tasavvuruydu: maden, tahta, su ateş, toprak. Bu dünya görüşü diğer halklarda olduğu gibi, dini inançlarla hesaplaşarak gelmiştir. Örneğin; 7. -6. yüzyıl arasında Fan Wand -di. Şön-Ssu gibi ateistler, «göksel irade» savunucusu mistiklerin maskesini düşürdüler. Varolmayan bir gök efendisinden yardım umma saçmalığını açıkça halka anlattılar. Ateizm'le mistisizm, materyalizm'le idealizm arasındaki çatışma bir sonraki dönemde çeşitli ideolojik akımlarda anlatım buldu.

Eski Çin'in önemli bir düşünürü Konfüçyüs'dür (551 - 479). Etik - politik bir öğretiyle ün kazanmıştır. Görüşlerinin ve hayatının genel çizgilerini veren Lun - jü (seçmeler; İng. analects) kitabını öğrencileri derlemiştir.

Konfüçyüs etiğinin temel kavramı insanlıktır (şön). Bu kavram (ahlak ilkesi) ailede ve toplumda ilişkileri, toplumsal mevkiye ve yaşa saygı duymaya bağlar. Konfüçyüs her insanın toplumdaki yerine göre davranmasını ister. Kişiler, hiyerarşiyi bozmayan bir cömertlikle birbirlerine sevgi verecekler. XII. bölümde: «Efendi efendi olmalıdır, uyruk uyruk, baba baba, oğul oğul olmalıdır» denir. Her insan imkânına göre okuyup öğrenmeli ve ahlakça yetkinleşmeli. Efendiler halkı eğitmekle, halkın yetkin kişilerden bilgi almasını sağlamakla görevlidirler. Konfüçyüs hükümdarlar arasındaki çatışmalara karşı çıkararak zamanında parçalanmış olan Çin'in birleşmesine çalıştı. Bunun için Dşu hanedanını destekledi. Çin tarihinde ilk defa Konfüçyüs öğretim için okul açmıştır. Halk türkülerini ilk toplamış olma hizmeti de ona aittir. Konfüçyüs'ün rasyonel düşünceleri, özellikle kişiliğin ahlaklı eğitilmesi, Çin kültür tarihinde olumlu rol oynamıştır. Ama öğretisi tutarsızlıklarla doludur. İlerici fikirlerin yanısıra atalara tapınma; yozlaşmış dini seremonilere bağlılık gibi gerici tavırlar vardır. Bu nedenle hakim sınıflar onun öğretisini halkın direncini kırmak, pasifize etmek için hep kullandılar. İdeolojisinin insanlık

kavramı atıldı, feodal düzeni koruyan yanları kaldı. Ölümünden sonra öğretisinden birbirine karşıt iki yönetim çıktı. Birincisi, öğretiyi hakim din ideolojisi yapmaya çalıştı, ikincisi dine bağlı olmayan bir eşitliği işledi. Ama uzun ömürlü olan birincisidir.

Eski Çin'in en önemli düşünürlerinden birisi de Mo di'dir (yahut Mo - ti, 479 - 381). Konfüçyüs'ün hasmıdır. Mo - di ve öğrencilerinin çoğu kökende emekçi halktan geliyordu. Mo - di'ye göre bir olayın değerlendirilmesinin ölçütü halk kitlelerinin gerçek, canlı ilgisidir. Aristokrasiye hücum etti; lüks hayatı, buna destek olan kör inançları ve tanrılara kurban sunmayı reddetti. Konfüçyüs kurban kesmeyi öğütüyordu. Mo - di çalışmayanları haksızlığın tohumu olarak niteledi, savaflara karşı çıktı. İnsanları soylu ve aşağı diye bölen ve değişik gruplara değişik davranış normları atfeden Konfüçyüs öğretisini reddetti. Mo - di'nin ethiğinin ilkesi «evrensel sevgi»dir (can - ai) ve Konfüçyüs'ün hiyerarşik insanlık anlayışına karşı konmuştur. Bütün bunlara rağmen Mo - di, üstün bir ruhsal varlığın gerçeğin yaratıcısı olduğunu kabul eder. Toplumsal işbölümünden yola çıkarak hakim bir sınıfın zorunlu olduğunu da kabul etmiştir. Mo - di'ye göre bilgi için üç etken önemlidir: geçmiş kuşakların tecrübesi, halkın kanısı, bilginin pratikte ülke yönetimine uygulanması. Mo - di'nin düşünceleri materyalist bir bilgi teorisi için hareket noktası oldu. İzleyicilerinden Sü - sing, her insanın beden emeği vermesi gerektiğini söyler. Devlet başkanı da köylülerle beraber toprağı işlemeli ki üründen pay almaya hakkı olsun. Mo - dja öğretisi denen bu çizgi Konfüçyüsçüler'in saldırı hedefi oldu. Örneğin, Möng - di (372 - 289) insanların, doğaları gereği iki kategoriye ayrıldığını söyler: manevi işçiler, beden işçileri. Manevi işçilerin kışı hükümdardır; o, halkına yetecek yaşama araçlarını göğün iradesine uygunca sağlamalıdır. İnsanın ahlaki özellikleri ona gökten bahşedildiği için, her insanın doğasında iyilik çekirdeği vardır. Kişiliğın yetkinleştirilmesi, doğuştan gelen bu ahlaki özelliğın azami geliştirilmesiyle olur. Mo - di'nin ideolojik rakibi Yang Dşu (395 - 335), insanın, hayatın doğal akışını izlemesi gerektiğini söyler. İnsan, gücünü aşan şeyleri istememeli, yapmaya kalkmamalı. Her iş, hakkı verilerek yapılırsa, insanın doğası temiz kalır. Yang Dşu'nun öğretisi, 4. - 3. yüzyıllar arasında yazılmış olan Lao - tzu kitabında daha aydınla-

ılarak iletildi. Bu kitaba sonraları Dao-dö-cing (Tao-te-king) adı verilmiştir. Kitabın doğrudan Konfüçyüs zamanında ya da az önce yaşamış bir düşünür olan (Lao - çe) Lao - tzu tarafından yazılıp yazılmadığı konusunda uzmanlar henüz uzlaşmış değiller. Bazı araştırmacılar Dao-dö-cing'in Lao - tzu'nun öğrencileri tarafından yazıldığı kanısında. Bu yorum eski Çin'de de yaygındı. Dao-dö-cing, zamanının dini ve sosyo - politik görüşlerinin eleştirisidir. Daoizm'in (Taoizm) temel düşüncesi, doğal ve insani hayatın, göğün iradesine göre değil, Dao yasasına göre düzenlendiğidir. Dao, varolan herşeyin yasaya bağlılığıdır ve nesnelere kaosuna o düzen vermiştir. Dao, insan bilincinden ve iradesinden bağımsız olarak vardır, herşeyin temelidir. Daoizm, elementer bir diyalektiğin unsurlarını içerir: dünyada hiçbirşey durağan değildir, herşey hareket ve değişim halindedir. «Bir varlık gider, ardından başkaları gelir; bazıları açar, bazıları solar; bazıları yaratılır, başkaları yok olur.» Dao'cu çizgiye göre, gelişiminde belli bir basamağa erişen herşey karşıtına dönüşür. «Yetkin olmayan yetkinleşir, eğri düz olur, boş dolar, eski yeni tarafından çözülür.» «Bu, hayatın yasasıdır, çünkü karşıtlık Dao'nun işidir», yani varlığın yapısı gereğidir. Dao öğretisi toplumsal olayları da ele alır. Bütün mutsuzluk, yöneticilerin Dao yasasını ihlâl etmelerinden ileri geliyor. «Halk açtır çünkü vergiler ağır, Halkın yuvasını tehdit etme, hayatını küçümseme» deniyor. Dao okulunun temsilcilerinin tarihi sınırlanmışlığı, geçmişi idealize etmeleri ve ona dönmek istemeleridir. En akıllıca davranış sükûnet aramaktır. Sonradan gerici bir akıma dönüşünce Daoizm'in bu yanı işlendi. Olumu yani, herşeyin yasaya bağlılıkla geliştiği tezidir.

İnsanlık tarihinde felsefe önce Eski Doğu'da yeşerdi. Eski-lerin felsefi görüşleri, ilk insanın doğallığından kaynaklanan elementer - materyalist karakterdeydi. Köleci toplum döneminde toplumsal hayatın giderek karmaşıklaşması, sınıfların çatışması, karşıt öğretiler oluşturdu. Eski Doğu'da idealist öğretiler bir iç çelişki taşıyorlar, değerli rasyonal düşünceler içeriyorlardı. İlk Budhistler'in materyalist eğilimleri, Konfüçyüs'te akla dayanan ilişkiler gibi. Bu düşünceler donuk inançlara, özellikle öte -dünyaya karşı çıkmışlardı. Bunların karşısına evrenin maddiliği kondu. Objektif yasaların determinizmi sa-

vunuldu, insanın doğa olgularını bilme ve etkileme yeteneğine güven duyuldu.

Eski Doğu düşüncesinde materyalist eğilimler, doğa üzerine bir bilgiler sistemine dayanamazdı, çünkü bu bilgiler henüz çekirdek halindeydiler. Fakat evrenin maddiliği kavranmıştı. Evren kendini hareket ettiren, gelişen bir bütündür ve gelişim biçimleri sonsuzdu.

Arslan Kaynarık

FELSEFECİLERLE SÖYLEŞİLER

A. Kaynarık sordu, Prof. Gökberk, Prof. Eralp,
Prof. İpşiroğlu, Prof. Mengüşoğlu, Prof. Akarsu, Prof.
Uygur, Prof. Kuçuradi, Doç. Batuhan cevap verdi.

İlk kez yayınlanan cevaplar

SAY DAĞITIM

Nuruosmaniye Cad. Türbedar Sk. 4/1, İstanbul

TÜSTAV

FELSEFE SORUNLARI

HAKİKAT SORUNU

G. A. KURSANOV

Türkçesi : Aziz ÇALIŞLAR

Bilimsel maddeciliğin klasikleri hakikat kuramı felsefesine özel olarak ilişkin geride herhangi bir çalışma bırakmamış olmakla birlikte, bizce, onlardan kalan zengin miras, çağdaş bilimsel hakikat kuramının daha ileriye doğru geliştirilmesi bakımından çok önemli düşünce ve önermeleri kapsamaktadır.

Bu diyalektik maddeci hakikat kuramı, bütün sonsuz çeşitliliği içinde maddi dünyanın sürekli, karmaşık ve çelişkin gelişimine dayanan tüm bilimsel bilme sürecini denetimi altında tutan dinamik, sürekli gelişen bir sistemdir.

Biz, diyalektik maddeci hakikat kuramını, dünyaya ilişkin felsefi ve bilimsel düşüncenin ilerici düşünce ve sonuçlarını kendinde barındıran ve genellendirilmiş kuramsal biçimler içinde insanın toplumsal-tarihsel pratiğinin gelişmesinin özünü ve kurallılıklarını yansıtan, zengin kapsayıcı bir öğretiyi olarak görmekteyiz.

Tarihsel ama aynı zamanda kuramsal düşüncelerimiz olarak şu temel noktaları ortaya koyabiliriz.

1. Oluşsal açıdan, diyalektik maddeci hakikat kuramı, ta Aristoteles'den Hegel'e kadar, dünya felsefi düşüncesi'nin tüm gelişimine, bütün bir felsefe tarihi boyunca hakikate ilişkin olarak evrim geçiren ilerici düşünce ve anlayışlara bağlı olmuştur.

2. Bu kuram, dünyaya ilişkin tüm bilimsel bilgiyle bütüncül bir birlik içindedir. Hakikat, tüm bilmeye özdeş değildir. Bilme sürecinin bilimsel bir sonucudur. Dahası, tarihsel bilme süreci mantığı, gerçekte, gerçek bilginin yada hakikat'in kendi biçimi ve kategorileri olarak ortaya çıkar.

3. Gerçek bilgi, toplumsal varlığın evriminin mantığını açığa koymalıdır. İnsanın bütün bir tarihsel pratiğinin, toplumsal varlığının, dünyanın dönüşüme uğratılması yolunda kitlelerin yapmış oldukları mücadelenin getirdiği zengin deneyimlerin, diyalektik maddeci hakikat kuramı içinde genellen-dirilmesi gerekir. Bu nedenle, bu bilimsel hakikat kuramının oluşması ve gelişimi, insanın kendi toplumsal ve tarihsel praksisine dayalı bilme alanı içindeki etkinliğinin bir sonucudur. Nitekim, bu sonuncusu tüm kuram açısından çok büyük bir önem taşır.

Hakikatin Tanımı ve Yapısı

Kendi gelişimi içinde, felsefi düşünce, kendi özünü git gide daha tam ve kesin olarak açığa koyacak hakikat kavramının evrimleşmesi doğrultusunda sürekli yol almıştır. Bu süreç içindeki en yüksek anlar şöyle gösterilebilir: çok yakınına gelmekle birlikte, hakikat kavramını ortaya koyamamış Hint ve Yunan felsefesinde hakiki bilgiye ilişkin önkavramlar; Sokrates ve Platon okulunda görüldüğü üzere, genel olarak hakikat anlayışı; *adaequatio rei et intellectus* olarak kendi klasik yada geleneksel tanımının temeli haline gelen, Aristoteles'in yaptığı hakikat kavramı tanımı; bu tanımın biçimlendirilmesi, adsal bir hakikat tanımına dönüştürülmesi ve hakikat anlayışının kilit noktası olarak hakikat ölçütünün formüllendirilmesi (Descartes); hakikat kavramı ile tümevarımsal mantık ilkeleri arasındaki bağıntıyı kurarak, gerçek bilme yöntemi ile «doğanın yorumlanması» ilkelerini kapsayacak yolda, kavramın genişletilmesi (Bacon, daha sonra da Mill); Alman klasik felsefesinde evrimlendirilen düşünce ve tanımlar, başlıcalıkla da, genel hakikat anlayışını değişik açılardan açığa çıkaracak bir dizi tanımı getiren Hegel'ci hakikat kuramı. Bu da, bir süreç olarak, genel olarak, nesnel ve somut olarak hakikat'in tanımlarıdır. Ancak, idealist Hegel'ci sistemin kendi içinde tamamlanmışlığı ve kapalı oluşu, hakikati mutlaklaştırarak, onu mutlak haki-

kat haline, içinde teoloji, felsefe, din ve akılın ortaya çıktığı mutlak bilgi haline getirir.

Bilimsel maddeciliğin klasiklerinin genel bilgikuramsal bir kategori olarak hakikat üstüne temel düşüncelerini sistemleştirdiğimizde şu tanımlamayı yapabiliriz.

Hakikat, kendi en büyük ölçütü olarak toplumsal-tarihsel praksis temeli üstünde sürekli gelişen bilmenin somut tarihsel sonucu olarak ortaya çıkan bilimsel ve dünya tablosunu ve insanın yaratışı sürecini içeren, sonsuz maddi dünyanın tükenmez özü ile gelişmesindeki kurallılıkların insan bilincinde yansımaları sürecidir.

Bu tanım, şu temel düşünceleri dile getirmektedir. Birincisi, böyle bir şey, bize, bilimsel bilmenin kendi birleşik hareketi içinde, değişik yanları yada yüzleri karşılıklı bağıntılı bir süreç olarak, birleşik, biresimsel genel hakikat kavramının zorunlu belirleyici bileşkenlerini göstermektedir.

İkincisi, *adaequatio rei et intellectus* olarak hakikatin klasik tanımı, burda, yalnızca genel olarak karşılıklı uygunluğu göstermekle kalmayıp, aynı zamanda, şeylerin nesnel özünü yada gerçek anlamıyla nesnellliğini doğru kavram ve kategoriler içinde dile de getiren hakikatin nesnellğine ilişkin belirleyici ilkeyi, en akılcı ve en derin anlamıyla içine almaktadır. Yalnız, Hegel'in düşüncelerine karşıt, diyalektik maddecilik, karşılıklı uygunluğu, mutlak zihnin değil, ama maddi dünyadaki nesnelere nesnel özünün, maddi gerçekliğin kendi özünün yansımaları olarak alır.

Üçüncüsü, bu tanım, hakikat kavramının kendi diyalektik temel özelliğini dile getirmektedir.

Tanımın kendisinden de anlaşılacağı gibi, bu diyalektik temel özellik : a) eo ipso bütün diyalektik öğeleri kuşatan bir süreç olarak hakikatin genel tanımında, b) gelişen toplumsal insan praksisine dayalı olarak sürekli gelişen dünyanın bilimsel bir tablosunun yaratılması olarak hakikat tanımında, c) bilmenin somut tarihsel bir sonucu olarak hakikatin yorumlanmasında ortaya çıkar; burda hakikat, tarihsel bir süreç olarak, genelde biçimi olmayan bir süreç halinde olmamakla birlikte, gerek bir bütün, gerek parça parça somut olarak doğru sonuçların kesintisiz bir dizisi halinde, somut bilme sonuçlarının elde edildiği gerçek bir süreç olarak görünür.

Dördüncüsü, bir süreç olarak hakikat, bilmenin genel hareketi olmayıp, dünyanın **bilimsel** bir tablosunu yaratma sürecidir. Hakikat, bilme sürecinin nesnel, bilimsel içeriğini, zorunlu, tarihsel olarak gelişen sonuçlarını bilimsel kavramlar, kategoriler, kuramlar, vb. halinde kapsar.

Genel bilme süreci içinde görülse bile, şeylerin nesnel özünü, nesnel temel özelliklerini ve ilişkilerini anlatmayan hiçbir şey hakikat olamaz. Bilme etkinliği kavramı, bulgulama, öğrenme, saptama ve öngörme gibi biçimleri de içine alır. Bütün bunların herbiri, yalnızca bilimsel, doğru olan öğeleri değil, ama aynı zamanda, belli bir noktada bilimsel anlamla da çelişebilecek bir içerik de taşırlar.

Hakikati bilme zorunluluğu, yanlış, belirsiz, safsata olan ne varsa tümünün yarı-doğrular olarak, hiçbir zaman doğru olmayan olarak dışarda bıraktığı süreç içinde, hakikatın kendisinin gelişimini doğrudan doğruya veren dünyanın bilimsel bir tablosunun yaratılışına ve geliştirilmesine yol açar.

Beşincisi, bu tanımlama, bir süreç olarak hakikatin, dünyanın bilimsel bir tablosunu insanın yaratması süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Buysa, bilme sırasında insan aklının etkinliği ilkesini gösterir. Bu da, dünyanın bilimsel tablosunun, dış gerçekliği edilgen olarak gözleminin bir sonucu olmadığı anlamına gelir. Hakikat, insanın ve insan aklının dinamik yaratıcı etkinliği sürecinde kavranır; hakikatin kavranması, tarihsel bir süreç olarak dünyanın bilimsel tablosunun, yani hakikatin yaratılmasıdır. Ancak bir kez daha yineleyelim, dünyanın böyle bir bilimsel tablosunun yaratılması, Carnap'ın önerdiği gibi, «pay tanıma ilkesi» anlamında öznel ve isteğe göre değildir, «dünyanın mantıksal yapısı» halinde gerçekliğin yaratılışı da değildir.

Dünyanın bilimsel bir tablosunun yaratılışı ve geliştirilişi, bir süreç olarak hakikatin kendisinin yaratılmasıdır, nesnel maddi dünyanın insan bilincinde yansımalarıdır, mantıksal ör-gülerin yada linguistik biçimlerin «serbest», isteğe göre kurulması değildir. Dolayısıyla hakikat, bilen **özne** olarak insanın olumlu yaratıcı etkinliği'nin, nesnel gerçekliğin yansıtılmasına ilişkin etkin yaratıcı sürecin bir sonucudur.

Biz hakikati kesin bir **bilimsel sistem** olarak da görürüz. (Nitekim, temel bir bilgikuramsal kategori olarak hakikat kavramının yapısı da derin bir çözümleme ile ortaya konabilir).

Bu sistem, kuramsal biçim ve kategorilerin, genel hakikat kavramının mantıksal bileşkenlerinin bir sistemi olup, yüksek bir soyutlama basamağı içinde, soyut kuramsal bilimsel düşüncenin en yüksek biçimlerinden biri olarak kendini gösterir. Hegel'in Mantık Bilimi'ndeki genel düşünce, bu açıdan, derinlemesine tartışılmıştır. Burdaki en yüksek aşama, kavramlar, yargılar, çıkarsamalar ve benzeri mantıksal biçimler öğretisi aracılığıyla insan düşüncesinin kendi en yüksek hedefine, yani mutlak düşünce olarak hakikate ulaşmasıdır. Hakikat kavramı, tam bu kavram ve kategoriler alanında kendi biçimine ulaşır, oluşan sistemse bunların mekanik bir toplamı olmayıp genellendirici bir birleşim olup, çok daha yüksekte bir soyutlamayı gerektirir. Hegel'e göre, işte böylesine bir kuram, akılcı bir hakikat imgesi yaratacaktır.

En yükseğinden genellendirilmiş kavram olarak hakikatin yapısını oluşturan bilgikuramsal kategoriler sistemi, yüksek bilimsel soyutlamalar alanında ve bilimsel bilme kategorilerinin aracı olduğu alan yoluyla dış dünyanın tüm çeşitliliğini, karmaşık ve çelişkin bağıntı ve ilişkilerini yansıtan karmaşık ve çok-yönlü bir sistemdir. Bilgiye açık gerçeğin çöksesliliği, ister istemez zorunlu ve yasallıklara uygun bir biçimde, kendi zengin, çok - yönlü, somut içeriğini açığa çıkaran bir kategoriler sistemi olarak hakikatin çöksesliliğinde kendi anlatımını bulur.

Şunu da özellikle vurgulamak gerekir, araştırmaya bağlı tutulan, başlıcalıkla genel hakikat kavramının kendisi gibi en karmaşığından nesnelere çokyönlü ve somut içeriğini dile getiren bir bilimsel kavramlar sisteminin yaratılmasının anlamı ve önemi, ancak bu gibi sistemlerin ve bir bütün olarak genelinde bilme sürecinin diyalektik konumdan bir anlayışla ortaya konulabilir. Yapı bir sistemin değişmezidir. Dolayısıyla, sistemi oluşturan belli bağlaşımlar ve bağıntıların kesin değişmez bir önemi vardır. Ancak, bu önem, kavramlarının yapısındaki belli bağıntı ve ilişkilerin dıştan belli bir kalıcılığı yavaş yavaş ortadan silinse bile, hiçbir zaman mutlaklaştırılmamalıdır. Diyalektik yöntem, kavramsal yapıların, belli bir sistemin kendi özelliğini belirleyen ve gösteren, kendi gerçek ve somut kalıcılıkları içinde incelenmesine olduğu kadar, kendi dinamikleri içinde, kendi tarihsel ve mantıksal değişkenlikleri içinde de incelenmesine olanak verir.

Genel hakikat kavramı olarak böyle bir karmaşık kavramın yapısını oluşturan bilgikuramsal kategoriler sistemi, hiç bir zaman için bütün bütüne bir kez verili, değişmez değildir. Tam tersine, tarihsel olarak gelişen bir sistem olup, örneğin, Aristoteles'ci hakikat kavramını oluşturan tanımların tüm toplamı, kendi en önemli özelliği kendi aynı zamanda iç diyalektiği de olan Hegel'ci mantık kategorileri sistemiyle karşılaştırılmaz. Burada, diyalektik mantık ilkesi, bilimsel bilimde mantıksal olan ile tarihsel olanın birliği ilkesi, tüm gücünü duyurur.

Hakikatin yapısının kurulması, genellendirilmiş bir kavram olarak kendi tanımı içinde yer alan düşünceleri dile getirmeli, bu tanım içinde gözle görülür bir biçimde verili olmayıp, orda bütüncül bir biçimde içerili olup da özel yollardan açığa çıkarılarak formülendirilecek bir dizi kavramlar halinde, kendi çeşitli yönlerini açığa koymalıdır.

Şimdi de bilgikuramsal kategorilerin bir sistemi olarak hakikatin temel bileşkenlerini ele alalım.

Hakikatin Nesnelliği. Hakikatin Tanımında Nesnel Olan İle Özne Olanın Diyalektiği

Genel bir kavram olarak hakikatin içeriğinin çözümlenişi, kuramın birincil ve belirleyici ögesi olarak, ama aynı zamanda hakikat kavramının kendisinin tanımlanışının da çekirdeğini oluşturan nesnellik ilkesinden yola çıkmak durumundadır. Burada nesnellik ilkesi dediğimiz zaman, bunu, genel olarak hakikat kavramının tam kendi özünü belirleyen, evrensel ve temel kesin anlam taşıyan bir özellik olarak almaktayız.

Böyle bir şey, hakikatin bütün öbür kendi özelliklerinin temelinde yatan ana ilke olarak nesnellüğünün yerini de belirlemektedir. Hegel'in nesnel hakikat olarak hakikat önermesinde yatan derin düşünce tüm önemini bilimsel maddeci kuramda da korumaktadır. Bu nedenle, tam bilgikuramsal düzlemde, karşı tanımlama, yani, «öznel hakikat», *in adjecto* olarak görülmemelidir, çünkü, nesnel hakikat olarak hakikatin, yani genel olarak hakikatin olumsuzlanışını bize gösterir.

Ayrıca, genel hakikat kavramının tanımlanışında ele alırken gördüğümüz gibi, bilme, nesnel dünyanın öznel imgelerinin yada öznel biçimlerinin kendi bir toplamıdır. Bu nedenle,

hakikatin nesnellüğünün incelenişi, aynı zamanda, hakikat kavramında nesnel-öznel diyalektiğinin çözümlenmesini de gerektirir.

Hakikatin nesnellği kavramı. Yukarıda ortaya konanlardan yola çıkarak, şu tanımlamayı yapabiliriz: nesnellik, maddi dünyadaki nesnelere özünün, temel özelliklerinin ve içeriğinin bilme biçimleri halinde yansımasını ve praksisçe doğrulanan bilginin içeriğinin insandan ve insanlığından bağımsız oluşunu gösteren yolda, hakikatin zorunlu bir koşulu, kendi belirleyici bir özelliğidir.

Nesnel hakikat, maddi dünyanın insanın kafasında yansımasının bir sonucu olarak, her türlü bilimsel bilme biçimi ve tipinde içerilidir. Bu anlamda, «bilimsel hakikat» kavramı ile «nesnel hakikat» kavramı kendi içeriklerinde çakışır. Husserl, daha doğrusu, geç-dönem Husserl fenomenolojisinde bilimsel hakikat ile «transsendental fenomenolojinin hakikati» arasına konan karşıtlık, hiç de doğrulanamayacak bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Fenomenoloji, kendi evrimi içinde, Husserl'e göre, bilimsel bilme ile çatışmaktadır, bu da nesnel dünyayla ilgili bilimsel hakikatin olumsuzlanmasına ve bilimsel hakikatlerden temelden farklı olduğu kadar, açıkça üstün de olan transsendental fenomenolojinin hakikatlerinin olumlanmasına yol açacaktır.

Gerek tarihsel, gerek mantıksal düzlemde, bilimsel bilmenin ilk biçimlerinden başlayarak, modern kavramlar ve kuramlar halinde bugünkü en yüksek anlatımlarına kadar, bilimsel bilmenin gerçekten hakiki önermelerinin hep nesnel bir içeriği olmuştur, buysa maddi gerçeğin içeriğinin bilince çevrilmesinden başka bir şey değildir. Nitekim, her zaman için, tablonun dışçizgileri tarihsel olarak koşulludur, ama bu tablonun nesnel olarak varolan bir modeli saptayışı koşullu değildir. Kuramsal bilmenin en yüksek biçimlerinden birini alalım: matematik sonsuzluk kavramı ve bunun büyük sayılar içinde anlatımı, yani S_0, S_1, S_2, S, \dots , matematik bilimine seçkin bir Alman matematikçisi olan Georg Cantor'ca getirilmiştir. Genel gösterilimi içinde, matematik sonsuzluk kavramı, maddi dünyanın gerçek sonsuzluğunun en soyutundan bir yansımasıdır. Mutlak doğa yasasından, madde ve hareketin sakınımları ve dönüşümü yasasından, maddenin dönüşmesine ilişkin sürekli ve sonsuz diziler, maddenin zaman ve mekân içindeki önsüz

sonsuzluğu, maddenin gerçek ve ayrılmaz bir temel özelliği olarak sonsuzluk çıkarsanabilmektedir. Sonsuz nicelik kavramının, maddi dünyada gerçek öntipleri, «model»leri vardır: sonsuz yıldız ve takım-yıldızı sınıfları, uydu ve uydu sistemleri, samanyolu ve samanyolu oluşumları, sonsuz elektron, pozitron, neutron, vb. dizileri.

Bütün bu gerçek sonsuz nicelikler, sayısal gücün niceliğine karşılık veren birinci büyük sayı, S_0 'la gösterilir. Ama, daha sonraki, süren sayıların gücünün niceliğine karşılık veren büyük sayının, S 'nin de maddi dünyada nesnel bir temeli vardır. Mekân ve gerçek dünyanın mekânsal görüntüleri, zaman ve hareket, süreklilik gösterir, zaman ve mekânın herhangi bir kesimi, sürekliliğin tüm temel özelliklerini, yani S 'nin gücünü taşır. Daha yüksek düzendeki güçler, $S_1, S_2, S...$, daha yüksek bir soyutlama düzeyindeki sonsuz niceliklerin farklı ilişki ve nitel aşamalarını gösterir, buysa matematik sonsuzluk kavramının temelinde yatan maddenin sonsuzca tükenmez temel özelliklerini ve gerçek sonsuz sınıfların varlığını hiçbir zaman ortadan kaldırmaz. Gerçekten de, sonsuzluğun temel özelliklerine «doğadan tanık olunuşu» bir olgudur.

Arasında (en tipiklerinden biri de olan) matematik sonsuzluk kavramının yer aldığı dereceden soyutlama kavramları, gerçekliğin ayna-gibi, doğrudan yansımalarıyla değil, karmaşık ve dolaylı yansımalarıyla ilgilidir. Bu nedenle, daha yüksek soyut kavramlara gerçeklikte doğrudan bir bağılaşık bulmak çoğu zaman olanaksızdır. Bununla birlikte, en genel ve en soyutu da olsa, bilimsel kavramların kendi iç mantıklarıyla uygunluk içinde ortaya çıkıp geliştiği belli bir nesnel gerçek temeli göseterebiliriz.

Hakikatin nesnellığının bir başka başlıca özelliği birincisinden dıştan, biçimsel olarak ayrılmakla birlikte, kendi içsel anlamı içinde, onunla bütüncül bir bağantı gösterir. Bu özellik, **Maddecilik ve Ampiriktisizm**'de ayırdedilmiştir. Burda nesnel hakikat kavramının kendi özelliği ortaya konurken, bizimiz ne bir özneye, ne de bir kişiye yada insanlığa bağımlı bir içeriği olduğu söylenir. İşte bu bağımsızlık, bilginin, toplumsal praksisle sınanmasının ve doğrulanmasının bir sonucu olarak nesnel hakikat durumunu kazanışıyla, böylece bireylerin yada toplulukların kanılarından, bu bilgiye ilişkin değerlendir-

melerinden bağımsız hale gelişiyle belirlenir. Onun için, nesnel hakikatin her iki yüklemi de sıkı sıkıya birbirine bağlıdır.

Hakikatin öznelliği. Hakikat kavramında nesnel olan ile öznel olanın diyalektiği. Kendi doğası gereği, bilimede öznelciliği, dolayısıyla, hakikatte öznelciliği dışarda bırakan hakikatin nesnelliliği ilkesi, kendi derin diyalektik içeriğinde, hakikatin öznelliği'yle birlik içinde yer alır. Bu sonuncusu, baskın çıkan ve maddi gerçekliği yansıtanın biçimleri olarak bilme biçimlerini, nesnel içeriğinin kesin anlamının görmezlikten gelinmesine ve yadsınmasına yol açan öznel bir ögenin önceliğini gösteren bilimede öznelcilikle karıştırılmamalıdır. Bu anlamda, «öznel hakikat» kavramı, kendi kendini dışarda bırakır ve («gerçeklik», «nesne», «şey», «zaman», «mekân» kavramlarını, kendi dilin mantıksal sözdizimi anlayışı içinde hiçbir nesnel içerik taşımayan bilimsel bilginin tüm kategorilerini aldatıcı-kavramlar olarak ele alan Carnap'ın çizgisine karşı doğrudan doğruya) aldatıcı-kavramlar haline gelir.

Yukardaki düzlemde ortaya konan «öznel hakikat» kavramıyla karşıtlık içinde, «hakikatin öznelliği» kavramı ister istemez akılcı bir anlam taşımaktadır. Hakikatin öznelliği, bilen özne olarak, dünyanın bilimsel tablosunu yaratan ve geliştirenin, kavramları, kategorileri, bilimsel kuramları ortaya koyanın, düşünce ve ilkeleri bilme sürecine getirenin, bütün bunları kendilerine karşılık veren linguistik yada matematik terimler içinde formüllendirerek taçlandırmanın insan oluşu olgusunda dile gelir. Bilen bir özne olarak insan, hakikat kavramını da kendisi yaratır, bir tanım içinde onun içeriğini ortaya koyar ve terminolojik biçim içinde onu dile getirir.

Genel hakikat kavramının yapısını çözümlenerek, insan, belirli bir bilgikuramsal tanımlar sistemini geliştirir, bir sistemin öğeleri olarak bunlar arasındaki bağıntı ve ilişkileri kurar, genel bir kavram olarak hakikatin linguistik bir modelini ortaya koyar. Hakikatin öznelliği, bilen bir özne olarak, bilginin bir yaratıcısı ve aracı olarak insanın dinamik yaratıcı etkinliğinin bir anlatımıdır. Böyle bir şey, bir bütün olarak genel hakikat Kavramı için olduğu kadar, herhangi bir özgül önermeye ilişkin olarak da geçerlidir.

Hakikatin öznelliği, dolayısıyla, hakikat kavramının özlü bir ögesidir. Bu kavrama bağlı olarak, nesnellik ile öznelliğin diyalektik bir birliği olarak bilimsel model'den sözedebiliriz. Ni-

tekim, çok doğal olarak, her doğru önerme de gerçekliğin özgül, somut bir modeli olarak görülebilir.

Hakikatin nesnelliği ile özneliğinin birliği, dünyanın doğru bilinmesi yolunda kendini açığa koyduğu gibi, her belli bir anda da özgül bir tarihsel özellik taşır, içeriği sürekli değişip gelişerek, git gide daha çok, daha derin ve daha kapsayıcı hale gelir. Ancak, bir ilke olarak, hakikat kuramının temel önermelerinden biri olarak, evrensel bir özellikte olup, Eukleides ile Archimedes'ten modern bilimin en yüksek başarılarına kadar, tüm insansal bilmenin içinde barınır.

Bunun yanı sıra, hakikatin özneliği ile nesnelliğinin birliği, kendilerine karşılık veren linguistik biçimler içinde kendi anlatımını bulur. Bilmede insan aklının etkin rolü, kavramları ve öbür bilgikuramsal biçimleri tanımlamada en tam olarak kendini açığa koyar. Tanımlamanın en yüksek noktası, belli kavramlar içinde belirtilmesi gereken nesne ve nesne sınıflarının temel özellikleri ile yüklemelerine ilişkin düşünceleri dile getirecek gerekli terimlerin biçimlendirilişidir, yani dünyayı bilme sürecinde insan belirli kavramlar türetir ve bunlara sözel, terminolojik anlatımlar kazandırır.

Bu açıdan bakıldığında, çeşitli bilimlerde belirli terim ve tanımların yerini alan simge sistemleri de akılcı bir anlama kavuşur. Matematik ve modern mantıktaki simgesellik, benzersiz bir biçimde akılcı, kesin ve ayrışıktır. Matematik simgeler, sözel terimlerin uzlaşımsal olarak yerine geçmekle kalmazlar, aynı zamanda, fiili matematiksel kavramların özünün ve çeşitli ilişkilerinin en lakonik biçimde, yoğun anlatımdırlar. Bu yolla, simgeler doğrudan doğruya dış biçimin gerisinde saklı kalan bir içeriğe sahip olarak kendilerini ortaya koyarlar.

Matematik gösterge ve simgelerin, modern matematikçe tüm çeşitliliğiyle incelenen gerçek dünyanın en dolantılı nicel ve mekânsal ilinti ve biçimlerinin ayna gibi bir yansıması olmadığını söylemek de zordur. Simge ve göstergelerin biçimi kendi içinde anlamlı, somut bilisel bir içerik taşımaz. Ancak, genel bilgi kuramsal açıdan, bilimde herhangi bir simgesel betimleme, ister istemez, betimlenen çeşitli bilisel biçim ve kategoriler sistemi yoluyla bilinçte yansıyan şeyin nesnel gerçekliğini önkoşar.

Nesnelliğin her zaman için öncelik taşıdığı, hakikatte nesnellik ile öznenin birliği, bilimsel bilmenin her düzeyinde ve bütün biçimleri içinde kendi önemini korur. Bu her iki bileşenin görel özerkliğini ve özgüllüklerini dışarda bırakmanın çok ötesinde, bu birlik, böyle bir şeyi önkoşar. Hakikatin nesnelliği, kendisinin çok çeşitli görünüş biçimlerine bakılmaksızın kendi belirleyici önemini korur; hakikatin öznenin birliğiyle, bu çokbiçimlilik içinde onun kendi bir anlatımı olup, doğrudan doğruya öznenin dinamik yaratıcı etkinliği olarak, her zaman için belli bir nesneye yönelik, hareket halindeki gerçek dünyanın bilinmesine doğru etkinlik olarak kendini ortaya koyar.

Hakikatin Evrenselliği ve Somutluğu

Hakikatin evrenselliği kavramı, hakikatin somutluğu kavramıyla birlikte, genel bir kavram olarak hakikatin yapısının bütünsel bir parçasını oluşturduğu gibi, tüm bir sistemin ayrılmaz bir ögesi olarak, öbür kavram ve tanımlarla birleşir. Bir sistem olarak hakikatin tüm öğelerinin bu birliği ve bağıntısı, onun temelinde yatan ve içeriğinin içine yayılan belirleyici ilkeyi, yani hakikatin nesnelliği ilkesini, gelişme (dinamiklik) ilkesini ve tüm bilme biçimlerinin, duruma göre, genel hakikat sisteminin öğeleri olarak tüm kavramların karşılıklı bağıntısı ilkesini getirir. Kendi başlıca kategorileri ve özellikleri olarak, hakikatin evrenselliği ve somutluğunun içsel anlamı ve içeriği, bu temel ilkelerin kuramsal temeli üstünde tam olarak kendini açığa koyar.

Hakikatin evrenselliğine ilişkin derin düşünce Hegel'in Mantık Bilimi'nin baştan sonuna yer alan bir önermesinin, yani varlığın hakikatinin öz, özün hakikatinin de kavram olduğu önermesinin temelini oluşturur. Varlık, öz ve kavram, bütün bunlar, sahici bir evrensellik taşır, hakiki bilginin kendi özelliğini belirleyen de budur. Genellendirilmiş özün anlatımı olarak kavramın, onunla uygunluk içinde olabilmesi için, evrensel bir biçim olması gerekir. Ancak o zaman, özün hakikati olarak ortaya çıkar; dolayısıyla, evrensellik, bilinmekte olan hakikatin ayrılmaz bir özelliğidir.

Diyalektik maddeci bilgi kuramında, hakikatin evrenselliğinin kendi başlıca bilgi kuramsal özelliği olduğu önermesi, sonsuz, bitimsiz varolan ve gelişen madde olarak kendi maddi-

liğinde içerili bir birlik olan, dünyanın varoluşunun birliği'ne dayanır. Bu birlik, oluntu ve süreçlerin sonsuzca çeşitliliğinde doğal olarak kendini açığa koyar, ama gerçekliğin evrensel olarak bilmenin evrenselliğinin, hakikatin evrenselliği'nin nesnel temelini oluşturur. Evrenselliğin kuruluşundaki bu nesnel birlik, hakikatin evrenselliği ile nesnelliği arasındaki birliği ve bağıntının temelinde yatar.

Ama, bilme, varlığın, dünyanın o anki durumunun bilinmesiyle bitmez; dış dünyanın içsel özünü, gelişen gerçekliğin çokbiçimli süreç ve oluntularının özünü bulgulamayı hedef alır. Kendi doğası gereği, öz, aynı zamanda evrensel olan bir şey'dir de; kendi değişik süreçlerinin özgül içeriğiyle ilintisi içinde, gerçek dünyada yer alan değişimlerin özgül çeşitliliğiyle ilişkili olarak bir değişmezlik gösterir.

Evrensellik, aynı zamanda, birlik ve öz gibi bilmenin ister istemez konusu olan gerçek dünyanın temel gelişim yasalarının kendi bir özelliğidir. Tam olarak gerçekleşmesi için, hakikatin evrenselliğinin, yasaların alanını, gerçeklikteki oluntuların çeşitliliği içinde gerçek kurallılıkları, bağıntıları ve ilişkileri yansıtan kavramlar olarak yasaları kuşatması gerekir.

Hakikatin evrenselliği, dünyanın bilimsel görüşü olarak bilimsel maddeciliğin düşünce ve ilkelerinin evrensel anlamıyla bağıntılı olarak büyük bir kuramsal ve pratik önem taşır. Örneğin, bilimsel maddeciliğin evrensel hakikati, daha iyi bir gelecek için halkların giriştikleri toplumsal hareketin ve mücadelenin yollarının ve kendine özgü özelliklerinin zenginliği ve çeşitliliğini görmezlikten gelerek, tüm dünyanın toplumsal gelişimi için «yukardan» «tek bir model»i dayatmayı yada herhangi soyut bir şematigi içermez. İlerici tarihsel gelişimin evrensel kurallılıkları, toplumsal yaşamdaki fiili hareketlerinin özgül çeşitliliğiyle bütüncül bir bütün oluşturur.

Daha önce de söylediğimiz gibi, hakikatin evrenselliği kategorisi, kendi karşıt kutbuna, hakikatin somutluğu kategorisine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır.

Hakikatin somutluğu, karmaşık bir kavram olup, bu kavramın zaman zaman tekyanlı yorumlanması, bilimsel maddeci hakikat kuramının gerekleri açısından bütün bütüne aykırıdır. Hakikatin somutluğunun ne anlama geldiğinin yorumlanması içinde, biz, öncelikle onun birliği ve evrenselliğinden hareket etmekteyiz, çünkü doğrudan doğruya bilme sürecinde ortaya

çıkan bu birlik, son çözümlemede, maddi dünyanın kendisinin, maddi dünyanın kendi iç yasalarının ve gelişiminin özünün ve kendi çelişken özelliğinin bir yansımasıdır. Bu açıdan, bilimede evrenselliğin ve somutluğun birliğinin nesnel temeli çok önemlidir. Nitekim, Felsefe Defterleri'nde de şunlar söylenir: «Doğa, hem somut, hem de soyuttur, hem oluntu, hem de özdür, hem an, hem de ilişkidir.» Onun için, hakikatin yapısında evrensellik ve somutluk kategorileri, kendi bağıntı ve karşılıklı bağıntılarını oluşturdukları, doğrudan doğruya da hakikatin nesnelligiyle belirlendikleri genel bir kavram olarak ona karşılık verecek biçimde yer alırlar.

Hakikatin somutluğu, kendi birincil, en genel anlamıyla, maddi dünyadaki nesne ve oluntuların temel özelliklerinin, bağıntılarının, ilişkilerinin zenginliğini yansıttığı gibi, dünyanın tüm somut içeriğinin gelişmesinin doğrudan anlatımı ve bilinişidir de. Bilgikuramsal anlamda, hakikatin somutluğu, varoluşun somutluğu ile belirlenmişliği, maddi dünyanın hareketinin temel yasaları ile özünün evrenselliğini birlik içinde dile getirir, en önemli bilgikuramsal özelliği olarak hakikatin evrenselliği ile somutluğunun birliğini belirleyen de budur.

Nitekim, örneğin, daha önce de söylenmiş olduğu gibi, bilimsel maddeciliğin klasiklerinin kuramı, bitmiş ve dokunulmaz bir şeymiş gibi görülemez. Bu kuramın bağımsızca ele alınışı özellikle asal bir önem taşır; çünkü, bu kuram ancak genel yol gösterici ilkeleri getirir, özelden bunlar, her ülkede değişik uygulanır.

Bu nedenle, bilimsel maddeciliğe karşı savlar, «doğmatizm» ve «soyut yaklaşım», «standart ölçüt» suçlamaları, bilimsel maddeci kuramda hiçbir temele oturmaz. Bilimsel maddeciliğin kendine özgü özelliği, gerçekliğe sürekli somut bir yaklaşım gereğidir.

Hakikatin somutluğu, bilme sürecinde, dış dünyadaki nesne ve oluntuların farklı, somut ve belirleyici bileşken bütünü'nün temel özellikleri ile ilişkilerinin ortaya konmasını da içerir. Böyle bir şey, bir dizi kavramların, yargıların, yasaların, vb. yardımıyla, oldukça kesin nesne ve nesne sınıflarının, bunların kendilerine karşılık veren bağıntı ve ilişkilerinin bilinmesini gerektirir.

Geniş bilgikuramsal anlamda, somut hakikatler, hem kendi içeriklerince, hem de böylece gerçek varoluşun yapısı ve dü-

zeyi ile gerçeklikteki nesnelere karşılık veren bileşken bütünü nitel belirlenmişliğiyle, kendi bilisel önemliliklerince belirlenirler. Böyle bir şey, hiçbir biçimi olmayan, soyut belirsiz bir içerik taşıyan nesnelere, düzeylerin, vb., soyut ve belirlenimsiz bir tarzda konumlandırılmasını dışarda bırakır. Bu düzlemde, şunu görebiliriz: soyut hakikat yoktur, hakikat her zaman somuttur.

Çeşitli tarihsel dönemlerdeki ekonomik kategorilerin anlamı ve önemini ele aldığımız zaman, yapacağımız bilimsel çözümlenimin, kategorilerin, ister istemez toplumsal ilişkilerin gelişimiyle birlikte değişmek zorunda olan özgül içeriğini de açığa koymamız gerekir. Değer kavramı, meta ekonomisinin bir kategorisidir. Nitelendirilmemiş insan emeği yığındır bu, ama toplumsal ilişkilerin nitel değişimiyle birlikte bu kavramın içeriği ve anlamı da ona göre değişir ve ortaya çıkan yeni içeriğin özgül bir çözümlenmeden geçirilişini görmezlikten gelen soyut-metafizik bir yaklaşım, sonunda, bütün bütüne geçersiz kalma durumundadır. Toplumcu düzende değer kavramı ise, meta ekonomisinin bir kategorisi olarak kalmakla birlikte, kendi yeni, özgül içeriği içinde, kapitalist özel mülkiyeti değil, ama maddi değerlerin toplumcu dağılımını gösterir.

Bütün bunlar, nitelikçe birbirinden farklı toplumsal-ekonomik ilişkileri yansıtan ekonomik kategorilerin içeriğinin kesin somut bir çözümlenmeden geçirilmesi gerektiğini bizlere gösterir.

Bu somut çözümlenme gereği, daha önce de belirttiğimiz gibi, genel bilgikuramsal bir önem taşır. Bu önem, oldukça kesin ve tam olarak, gerek bilginin geçmişteki gelişimi içinde, gerekse bugün, mutlak bir mantıksal algoritma kurma çabasıyla bağıntılı olarak ortaya çıkar. Daha ortaçağlarda rastlanır böyle bir şeye; daha sonra, Leibniz ve Laplace gibi düşünürler, tüm matematiksel ve genel bilimsel sorunları çözmek için mutlak bir mantıksal-matematiksel algoritma türetmeye çalışmışlardır; zamanımızda ise, semantik bilgikuramcı Charles Morris, A. Korzybski ve R. Carnap, evrensel «bilim tabloları», «mantık-ötesi», «dil-ötesi», «dilbilgisi-ötesi» sistemleri biçiminde çeşitli çözümler önererek, bunlara tüm kuşatıcı ve mutlak bir özellik tanımak istemişlerdir. Böylece, mantıksal biçimselleştirme düşüncelerinin gelişimi, bilgi kuramı ile hakikat kuramında temel

bir önem taşıyan bir sorunun ortaya çıkmasına, yani mantıkta nesnel alanın evrenselliği sorununa yol açmıştır.

Ancak, bilim tarihi, bu gibi soyut-metafizik konumlamaların uygun düşmediğini göstermiştir. Schröder ve Rusell ile öbür mantıkçı ve matematikçilerin yapıtlarından bu yana ortaya yerleşmiş olan şey şudur : evrensel bir nesnel alan sanısı, bu gibi isteğe bağlı ve soyut bir sanıya dayanılarak çözülemeyecek aykırılıklara ve uzlaşmazlıklara yol açmaktadır. Mantıksal biçimselleştirme, ancak mantıksal çözümleme yoluyla, insan düşüncesinde yansımaları bulan belirli nesnelere kesin içeriğini kuşattığı zaman akla yakın olmaktadır. Mantıksal biçimselleştirmede kullanılan mantıksal ve mantıksal-matematiksel hesapların çeşitliliği, biçimselleştirmeye elverişli bilgi alanlarının değişik temel özelliklerinin bir anlatımıdır. Bu da çok ilgi çekicidir, çünkü, modern mantıksal çözümleme, teknolojinin, mühendisliğin, bilgisayarlanmanın ortaya attığı özgül pratik sorunların çözümüyle yakından bağlantılıdır. Hiç kuşkusuz, burda, nesnel araştırma alanını mutlaklaştıran soyut-metafizik yöntem sonunda, bütün bütüne çökme durumundadır. Buna karşıt, hakikatin somutluğu ilkesinin, mantıksal araştırmayı, belirli bilgi alanlarının somut olarak çözümlenmesine götürüşüyle, derinden doğruluk ve büyük bir bulgusal değer taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Hakikatin somutluğu sorusuyla bağlantılı olarak, burda, bilimsel maddeci literatürdeki çeşitli hakikat tanımları içinde şimdiye kadar özel bir biçimde ele alınmamış bir yüklemi ortaya koymayı gerekli görüyoruz. Hakikat bir süreç olduğu gibi, aynı zamanda, hep, belli bir bilme anında, onun kesin, somut tarihsel sonucu olarak da ortaya çıkar, hiç kuşkusuz, gerçekten hakikatle uğraşıyorsa. Bu olguyu görmezlikten gelir yada atarsak, hakikat kavramını tüm anlamından yoksun kılmış oluruz, çünkü, bilimde kesin ve sahici bir sonuç ortaya çıkmıyorsa hakikat de yoktur.

Bilme süreci bütün karmaşıklığı ve çelişkenliğiyle, bir dizi somut hakiki önermeleri bütüncül bir biçimde kuşattığı gibi, sonuçları da tarihsel olarak belirler, bu olmadıkça hakiki bilgi üstüne konuşmanın hiçbir anlamı kalmaz. Bu somut tarihsel sonuçlar, bilme biçimlerinin tüm çeşitliliği içinde, yani bilimsel kavram ve kategoriler içinde, bilimsel anlayış ve kuramlar, düşünce ve ilkeler içinde dile getirilir. Bilimde elde edilen so-

mut sonuç, genel olarak bilmenin gerçek, nesnel hakiki özelliğinin, insan aklının gücünün ve etkinliğinin kendi bir anlatımıdır.

İlke olarak, böyle bir şey, incelenen oluntuların ele alınışı ne denli karmaşık, derin ve kapsayıcı olursa olsun, bilme sürecinin tüm tarihsel aşamaları ve somut sonuçları için geçerlidir. Böyle bir şey, Archimedes'in «altın kuramı» için de, Schrödinger'in kuantum mekaniğindeki dalga işlevi içinde, Eukleides geometrisi ile -mekânlı ve ~- mekânlı geometrilerin temel teoremleri için de, Demokritos ve Epikuros'ca önerilen maddenin atomsal yapısı ile nükleonların karmaşık yapısı anlayışları için de, Kopernikus'un güneşmerkezlilik sistemi ile bugünkü samanyolu-ötesinin yapısı anlayışları için de, Aristoteles'ci mantığın temel yasaları ile yirminci yüzyılın çok-değersel mantık sistemleri için de, vb. geçerlidir.

Bu aynı şey, ilke olarak, toplumsal oluntuları bilmenin sonuçlar için de söylenebilir. Ama burdaki önemli bir nokta, toplumun gerçekten bilimsel olarak bilinmesinin, toplumsal ilişkilerin gerçek, hakiki doğasını açığa çıkarmış olan bilimsel maddecilikle başlamış olduğudur. Ancak, hiç kuşkusuz, bilimsel maddeciliğin ortaya çıkışından önce nesnel doğruluk, temel bilimsel önem taşıyan düşünce ve önermelerin varlığını yadsımak bütünlükle yanlıştır. Örneğin, *Menist Tarih Anlayışının Gelişimi*'nde, G. Plehanov, 18. yüzyıl Fransız maddecilerinin, Restorasyon Dönemi Fransız tarihçilerinin ve 19. yüzyıl ütopyacı toplumcularının toplumsal-tarihsel kuramlarının parlak bir çözümlenmesini yapar. Bu kişilerin ortaya koydukları kuramların tarihin yorumuyla, toplumsal çevrenin insanın yaşamı üstünde, bilincinin ve ahlak ölçülerinin oluşumu üstünde oynadığı rolle, ekonomik etkenlerin toplumsal ilişkiler üstündeki etkisiyle, insanın «sivil durumu»nun tüm toplum yaşamı üstünde taşıdığı önemle ilgili birçok doğru, maddeci önermeler getirir. Bu gibi önermeler, oldukça kesin, somut hakiki bir anlam taşıyan toplumsal ilişkilerin bilimsel olarak bilinmesinde kesin bir sonuç olarak görülmelidir.

Burda şu yada bu önermenin yardımıyla toplumsal oluntularla ilgili edinilen bilginin derinliği ve derecesi sorusunu tartışacak değiliz. Böyle bir şey, bilginin göreceliği ve mutlaklığı arasındaki karşılıklı bağıntıya ilişkin bir soruyu oluşturur. Burda vurgulamak istediğimiz şey, bileşken bir bütün olarak,

bilme sürecinin gerçek içeriğini oluşturan somut hakiki bilme biçimleri olan önermelerin taşıdığı önemlidir.

Böyle bir şey, bilimsel maddeciliğin, her biri doğrudan doğruya insan toplumunun doğasına ilişkin gerçek bilimsel bir anlayışın gücünü ve derinliğini gösteren önermeleri için de doğrudur. Kapitalist toplumsal-ekonomik oluşumların **Kapital**'de açığa konan özü ve yasaları, çok büyük bir tarihsel önem taşıyan bilimsel bilmenin somut tarihsel sonuçlarını oluşturacak yolda, bir dizi bilimsel kavram ve bilimsel yasa içinde dile getirilmiştir. Hakikatin somutluğu, burda, bilimsel bilmenin en önemli bir tarihsel sonucu olarak ortaya çıkan, bütünsel ve tutarlı bir kuram biçimini alır.

Bilimsel maddecilik felsefesi, kendi bileşkenlerinin bütün zenginliği ve çeşitliliği içinde, kendi bütüncül, içsel birliği içinde dinamik bir kavramlar, bilimsel yasalar, anlayışlar ve kuramlar sistemi, bütünsel ve yapısı iyi kurulmuş bir öğretiler. Bilimsel maddeciliğin bütün bileşkenleri, insan düşüncesinin gerçek bilimsel başarıları olup, nesnel olarak hakikidir, dünyanın bilimsel tablosunu, başka bir deyişle, kendi gelişimi içinde hakikati git gide daha kapsamlı olarak açığa koyan bilimsel bilmenin somut tarihsel sonuçlarıdır. Tüm bilimsel bilme sürecinde, hakikatin kendi başlıca bilgikuramsal özelliklerinden biri olarak alındığında hakikatin somutluğunun, hakikatin mutlaklığı ve göreceliğiyle sıkı sıkıya bağıntılı olarak ortaya çıktığı görülecektir.

(Sürecek)

TÜSTAV

TOPLUM BİLİMİ YÖNTEMLERİ

Boris UKRAINTSEV

Türkçesi : Aziz ÇALIŞLAR

Bilim, hem toplumsal bir kurum, hem de doğa, toplum ve düşüncede yer alan şeylerin ve süreçlerin özüyle ilgili bilginin üretilmesi, biriktirilmesi, bireştirilmesi ve genellenmesi sayılabilir. Ampirik bilginin kendiliğinden düzensiz olarak üretilmesi, biriktirilmesi ve kuşaktan kuşağa aktarılması, maddi toplumsal üretimin gerekli bir koşulu ve ayrılmaz bir özelliği olarak, toplumla birlikte çıkmıştır ortaya. Ama bilgi üretimi, ancak nesnel dünyadaki şeylerin ve süreçlerin özünü yansıtan kuramsal bilginin ortaya çıkışıyla; karşılıklı bağıntısı içinde, başlangıç ilkelerinin ve genelleyici önermelerin, kategorilerin ve bilimsel yasaların bir sistemi olarak kuramsal bilginin gelişmesiyle, oluntuların iç nedenlerinin kavranmasına, bu nedenlerin dolaysız ve daha uzak etkilerinin önceden görülebilmesine ilişkin mantıksal yolların oluşmasıyla, toplumsal bilim biçimini kazandı. Bilimin ortaya çıkışı ve bilim adamları arasındaki düşünce alışverişi, toplumsal bilgi oluşumunu bütünüyle değiştirdi ve hızlandırdı. Bunun sonucunda, o zamana kadar papazlar birliğinin, esnaf loncasının, bireylerin kıskançlıkla koruduğu bir sır olarak kalan bilgi, toplumun öz varlığı haline geldi.

Oluşum ve gelişim sürecinde, bilimsel kuram, bir kural olarak, iki ana evreye ayrılır: bilimsel olguların birikmesi, oluntuların ardındaki şeylerin ve süreçlerin özünü kestirme çabası, somut ampirik olguların sınıflandırılması ve bunlardan soyutlamalara geçilmesi dönemidir; ikincisi ise, soyuttan somuta, ancak bu kez kurama, yani değişik yönleriyle çözümlenen nesnelere ilişkin kuramsal tanımların zenginliğine geçiş dönemidir.

İlk evre, temel genellemelerin, başlangıçtaki kuramsal ilkelere billurlaşması ve temel ilişkilerin, yani daha sonra çözümlenmenin nesnesine ilişkin gelişmiş bir kuram haline gelecek olan olgunlaşmamış çekirdeğin saptanmasıdır. Bu evre, kuramın ortaya çıkışında büyük önemi ve sorumluluğu olan bir evredir, başlangıçta temel ilkelerin düşünülmesi, varsayılması ve formülendirilmesi düzeyinde kalan bir genelleme evresidir.

Sonraki evre, kuramın mantığa uygun gelişimini, temel ilke ve kavramların özgülleştirilmesini, bunlardan sonuçlar türetilmesini, sonuçlamalara varılmasını ve bunların doğrulanmasını içerir. Bu her iki süreç (ampirik somut olandan soyut olana, soyut olandan da kuramsal somut olana geçiş evreleri) gelişigüzel gerçekleşmez, tam tersine, formülendirilmiş bir tasarımın ışığı altında, temel ilkeler ile bilimsel yasalara uygun olarak gelişir.

Bilimsel kuram, incelenen olguya, bilimsellikte temellenmiş bir çözümleme ya da yaklaşım yolu olmaksızın, başka bir deyişle, bilimsel bir geliştirme, zenginleştirme ya da derinleştirme yöntemi olmaksızın, gerçekliğin kavranması için bir bilimsel yöntem olmaksızın gelişemez.

Bir yöntem, yöntemin başlangıç öncüllerinin bilimsel kuramın ana önermelerine, yani doğanın ve toplumun gelişimini yönlendiren nesnel yasalara uygunluğu ilkesi gereğince yapısı kurulduğu zaman, bilimsel bir çözümleme yöntemi haline gelir. Başka bir deyişle, bilimsel kuramın temelleri aynı zamanda, bilimsel çözümleme metodolojisinin ilkelerini de oluşturur.

Bilim tarihi, diyalektik maddeciliğin bu önermesinin doğruluğunu gösterir. Örneğin: fiziğin ve bir bütün olarak doğa biliminin başarılı gelişiminde sakınım yasalarının, tümünden önce de madde ve hareketin sakınımı yasalarının, termodinamik ilkelerinin metodolojik önemi; toplumsal varlığın birincil, toplumsal bilincin ise ikincil bir özellik taşıdığı ilkesinin, maddi toplumsal ilişkilerin birincil, ideolojik ilişkilerin ise ikincil oluşu ilkesinin, altyapı ve üstyapı öğretisinin, uzlaşmaz toplumlar tarihinin itici gücü olarak sınıfsal mücadele öğretisinin toplum bilimlerindeki önemi.

Toplumun nesnel bir düzen birliği içinde gelişimi anlayışı, bilimsel maddeci toplum bilimcilerine, toplumsal oluntuların

en karmaşık etkileşimlerini bulabilme, tarihsel olayların eksenini, nedenlerini ve bağıntılarını saptayabilme, bu nedenlerin doğrudan ve daha uzak etkilerini önceden görebilme olanağını verir. Buna karşı, geçtiğimiz yüzyıldan bu yana, bilimsel maddeci olmayan toplum bilimi, yanlış kuramsal ve metodolojik ilkeleri yüzünden, tarihin ilerleyişinin gerçek nedenlerini açıklamaya yetmeyecek çok çeşitli anlayışlar ortaya getirdi. Son yirmi otuz yılda, «tek sanayi toplumu» anlayışı (Raymond Aron, J. Galbraith), «refah devleti» düşüncesi (A. Gehlen), «sanayi - ötesi toplum» anlayışı (Zbigniew Brezezinski, Daniel Eell) gibi birçok anlayışın ortaya çıkışı izlendi. Bütün bu anlayışların ana amacı, toplumsal devrimin gerekliliği düşüncesi ile günümüzde toplumun bütün sorunlarının ancak teknolojik ilerlemeyle çözülebileceği düşüncesini karşı karşıya koyarak, ilgiyi ideoloji ile sınıf sorunlarından başka bir yöne çekmektedir.

Batı'da bilimsellikten yoksun tarih anlayışı, *status quo*'yu mutlaklaştırmaya çalışarak, nesnel diyalektik gelişmeyi yadsımaya yönelik mantıkçı pozitivismde en açık biçimde dile getirilmektedir. Tarihselliğe karşı mantıkçı pozitivism anlayışını en açık dille Karl Popper ortaya koymuştur. Özetlemek gerekirse, bu görüşler sonunda şuna varmaktadır: tarihin gelişimi, insanın biriktirdiği bildirimlerin çoğalmasına, bilginin ilerlemesine bağlıdır; bilginin ilerleyeceğini akılcı yoldan beklemekse olanaksızdır; dolayısıyla, insanlığı tarihinin gelişimini beklemek olanaksızdır; bu nedenle, toplumun kavranmasında, kuramsal fizikle eşdeğer olduğunu öne süren herhangi bir kuramsal tarihin geriye çevrilmesi gerektiği en doğrusudur ve sonuç olarak, bir yığın tarihçilik yönteminin gerçekte hiçbir sağlam dayanağı yoktur. Popper, toplumsal gelişmenin genel yasaları olmadığını, zorunluluğa bağlı olmayan, yalnızca genel eğilimler taşıdığını öne sürmektedir.¹

Günümüzde bütün pozitivist okulların, bilim metodolojisini bilginin nesnesinden yalıtarak ele almaya çalıştıklarını önemle belirtmek gerek. Mantıkçı pozitivistler, bilgisine varılan nesnelere nesnel varlığını, aldatıcı bir sorun olarak görmekte; bir bilim metodolojisinin ele alınıp gerçekleştirilmesinin, incelenen nesnelere kuramsal olarak kavranışıyla hiçbir ilgisi olmadığını sürekli öne sürmektedirler.

Mantıkçı pozitivistizmin baskısı altında, Batı'da toplum ve insan bilimleri, bu bilimlerin konularının öncelikle insanların akılcı etkinliklerinin bir sonucu sayılması gerektiği düşüncesini geniş bir biçimde kabul etmiş bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak da, tarihçilerin, iktisatçıların, sosyologların, daha doğrusu, bütün toplum bilimcilerin, insanların bilinçli etkinliklerinin amaçlarını, yöntemlerini ve araçlarını onun ışığında incelemeleri gerektiği, akılsallık ilkesi adı verilen bir ilkenin formüllendirilip yürürlüğe konması yolunda etkin çabalar gösterilmektedir. Bu etkinliğin insanların iradesi dışındaki sonuçları ile insanların akılcı önermeleri arasında yer alan bağıntılar, ilişkiler ve etkileşimler ise bütün bütüne gözardı edilmektedir. O zaman haklı olarak şu soru ortaya çıkmaktadır: burjuva toplum bilimi yöntemleri, tarihsel sürecin nesnel düzenli birliğini ve bunun maddeci temelini yadsımaktan, belirlenemezliği ortaya atmaktan yola çıkarsa, ne gibi bir yönlendirimde bulunabilecektir?

Bilimin en genel ilkelerinin bilimsel-felsefi temellendirilmesi olmaksızın, bilimsel bir kurama, onunla uygunluk gösteren herhangi bir bilimsel çözümleme yöntemini oluşturmak, daha sı bunları geliştirmek olanaksızdır. Yüzyıl kadar önce, klasikler, doğa bilimcilerin felsefe olmaksızın temel sonuçlamalara varamayacaklarını, onlar için önemli olanın gerçek bilimsel felsefenin yol göstericiliği olduğunu söylüyorlardı. Böyle bir şey, (daha geniş olmamakla birlikte), toplum bilimciler için de aynı biçimde geçerlidir. Bilimsel felsefeyi açıkça atlayan ve felsefeden habersiz görünen bir bilim adamı, ister istemez, kendi düşüncesi içinde, pozitivistizmin ve idealizmin, yani bilimsellikten yoksun felsefenin kurbanı olabilir. Bu da, yalnızca kuramın gelişimini yavaşlatmakla kalmaz, bütünüyle engelleyebilir de.

Bilimsel felsefenin, yani diyalektik ve tarihsel maddeciliğin (çünkü felsefe bütünlükle bilimsel olmuştur artık), dünyanın kavranmasında ve dönüşüme uğratılmasında yeri olan dünyagörüşsel ve metodolojik bir işlevi vardır. Kesin konuşmak gerekirse, maddeciliğin dünyagörüşsel işlevi, bilim açısından genel metodolojik bir önem de taşır; çünkü, bilimsel felsefi maddecilik, bilim adamlarına, çözümlenecek kuramsal ve metodolojik önermelerin seçiminde yol gösterir.

Felsefi maddeciliğin ve maddeci diyalektiğin temel ilke ve önermeleri, temel bilimler ile öbür bilimlerde, gerçek bilimsel bir kuramın ve bilimsel bir çözümleme yönteminin öncüllerini oluştururlar; bunlar bilim adamlarına bilinçli olarak yol gösterir, yoksa geçmişteki birçok büyük bilim adamında da görüldüğü gibi, bilimsel araştırma mantığına çarpıp kalınır. Bu ilkelere sınımsız bağlı kalan, bunların doğruluğunu, toplumsal pratiğin ve dünyanın bilimsel bilgisinin bütününde sınav alan bilimsel maddeci felsefe, idealizmin, bilinemezciğin ve pozitivistizmin her türlü biçimine kararlı bir biçimde karşı çıkarak mücadele etmeyi açıkça ortaya koymuş bulunmaktadır.

Hiçbir bilimsel yöntem, bilinimsellikten yoksun bir bilgi kuramı üstüne temellenemez. Felsefenin bileşken bir parçası olarak bilimsel felsefenin ve bilimsel bilgi kuramının herhangi bir ilkesinin reddedilmesi, bir bilim adamını, çözümleme yönteminin yapısını kurarken, önünde sonunda, yalnızca götürür. Gerçekten de, bilimsel olduğunu öne süren bir yöntem, dünyanın ve içindeki şeylerin, süreçlerin kavranamaz olduğu sanısından yola çıkıyorsa, bilincin doğanın varoluşundan ve toplumun ortaya çıkışından önce ve bunların dışında var olduğunu sanıyorsa, hele doğa, toplum ve düşüncenin gelişiminin nesnel birliğini, şeylerin evrensel nedensel bağını, ayrıca, oluntuların önceden kestirilebilirliğini a priori yadsıyorsa, ortaya herhangi bir perspektif nasıl koyabilir?

Bilimsel maddeciler, özel bilimlerde bilimsel çözümleme yöntemleri oluşturmada bilimsel felsefenin önemini vurgularlar ve somut bilimsel sorunların yalnızca felsefe yoluyla çözülmeye kalkışılmasına karşı çıkarlar; çünkü böyle bir şeyin, felsefenin görevini çarpıtacağını ve en soyutundan bir avuç kavramlar yoluyla dünyanın sonu gelmez çeşitliliğini açıklama arayışı içinde, doğa felsefesinin sonuç getirmeyen çabalarına bir dönüş olacağını düşünürler.

Bilimsel felsefe, somut bilimsel çözümleme yöntemlerinin biçimlendirilmesinde, genel metodolojik başvuru noktası olarak hareket edebilir ancak, öyle hareket etmelidir de. Bilimsel felsefe, evrensel ilkeleri formüllendirir; somut bilimsel yöntemin yapısını kurarken, bu evrensel ilkelere somut bir biçim vermek, özel bilim kuramına düşer. Bu anlamda, doğa ve toplum bilimcileri, felsefeden kendi alanlarındaki sorunlara çözüm getirmesini bekleyemezler. Felsefeciler de, metodolojik

bir yardımda bulunurken, somut bilimsel sorunların çözümünde, doğa ve toplum bilimcilerinin yerini almaya kalkışmamalıdır.

Bütün bilimlerin metodolojik temeli olarak maddeci diyalektik ile özel bilimsel yöntem arasındaki etkileşim, aynı zamanda, hem dolaylı, hem de dolaysızdır. Diyalektik maddecilik ile çeşitli toplum bilimleri arasındaki dolaylı bağıntılara bir göz atalım.

Toplum bilimcilerinin, bütün bilimsel maddeci felsefenin ayrılmaz bir parçası olan ortak bir kuramı ve metodolojisi vardır: tarihsel maddecilik. Bilgi üretiminin biçimi kadar, bilimle bilginin de ayrışması ve bütünleşmesi, kendi alanlarında kuramsal lider sayılan disiplinlerin başı çektiği bir takım bilimsel «bölgeler» olarak, karmaşık bilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Toplum biliminde, uzun zamandır, genel tarihin ya da dünya tarihinin başı çektiği tarih bilimleri «bölgesi», kapitalizme ve toplumsuluğa ilişkin ekonomi politığın başı çektiği iktisat bilimleri «bölgesi», devlet ve yasa kuramının başı çektiği hukuk bilimleri «bölgesi», filoloji, sanat eleştirisi ve öbür bilimlerin «bölgeleri» gibi bilimsel «bölgeler» oluşmuştur.

Teknoloji ve bilimde devrim, yalnızca (doğa, toplum ve teknik bilimlerde) ortak çözümleme konuları temelinde değil, ama aynı zamanda, bu değişik çözümleme konularının bazı işlevlerinin ortak düzenli birliği temelinde de, bilginin bütünselleşmesi gereksinimini doğurmuştur. Bu da, matematik, sibernetik, yapısal sistemleri, fiziksel, kimyasal ve özel bilimlere ilişkin öbür yöntemleri kullanma olanağını biraraya getiren bilim «bölgeleri»nin ortaya çıkmasını sağladı. Böylece, toplum bilimlerinin bir bölümü (iktisat bilimleri, sosyoloji, demografi, vb.) matematiksel yöntemler; (iktisat bilimleri, hukuk bilimleri) sibernetik yöntemler; (dilbilim) yapısal yöntemler; fiziksel ve (arkeoloji) kimyasal yöntemler kullanmaya başladılar.

Her toplum bilimi «bölgesi», bölgede başı çeken bilimin genel kuramsal ilke ve önermelerden yola çıkan ve genel bilimsel yöntem olarak diyalektik ve tarihsel maddecilikle doğrudan bağıntılı olup, onun kesin etkisi altında biçimlenen, kendi genel bölgesel çözümleme yöntemini oluşturur. Bir bilimlerin karmaşığının bilimsel yöntemi de özel bir bilimin bilim-

sel yöntemiyle doğrudan bağıntılı olup, onun özgüllüğünü yönlendirir. Nitekim, bilimsel maddeci ekonomi politığın kuramsal önermeleri, öbür iktisat disiplinlerine ilişkin kuramın formüllendirilmesinin metodolojik temelini oluştururlar. Artı-değer kuramı, kapitalist toplum ekonomisini araştıranlara yön verir. Toplumsal üretimin iki kolu ile birinci kolun (üretim araçlarının üretilmesi) gelişiminin önceliğine ilişkin bilimsel maddeci ekonomi politik önermenin metodolojik bir rolü vardır. Toplumcu düzende üretimin dengeli gelişimi yasası, toplumcu düzen ekonomisinin bütün kesimlerinde yapılacak araştırmalar için temel metodolojik bir ilkeyi oluşturur.

Bilim adamı P. Fedoseyev'in belirttiği gibi, tarih biliminin kuramı ve metodolojisi, «genel sosyolojik yasaların işleyişini ve bağıntılarını, somut toplumsal-tarihsel sistemlerin işlevini sürdürmesi ve gelişmesi yasalarını... tarih yazarlığının kendine özgü sorunlarını: olgu sorununu, tarihsel dönemlendirme ve benzeri sorunları gösterir.»²

Özel bir toplum biliminde yöntemlerin özgül özellikleri matematik, sibernetik, fizik ve öbür bilimlerden ödünç alınmış yöntemlerle belirlenmez; çünkü bunlar, belli bir bilimin çözümleme sorunlarını teknik olarak çözmekte kullanılan yardımcı araçlardır. Ödünç alınmış yöntemlerin kullanılması şu ya da bu toplum biliminin kendi yönteminin gelişmesini belirlemediği gibi, onun kendi metodolojik sorunlarından hiçbirini de kendi kendine çözmeyi başaramaz. Örneğin, matematiksel bir tümdengelim, kuramsal ekonomik önermeler üstüne temellendirilmedikçe, uygun ekonomik yöntem gözönüne alınmadıkça, ekonomik bir sorunu yalnızca matematik yollardan çözmek olanaksızdır. Araştırmacı eğer işe iktisat bilimi kuramından başlamıyorsa, sibernetik yöntemlerin de hiçbir yararı olmaz.

Ödünç alınmış yöntemlerin önemini tekyanlı olarak abartma ve gözde büyütmenin toplum bilimleri açısından büyük bir tehlike oluşturduğunu ve bunun Batılı felsefecilerce, diyalektik ve tarihsel maddeciliğe karşı kullanıldığını da burada eklemek gerek.

Örneğin, Batı'da yapısalcılığın kullanılışını ele alalım. Yapısalcılığın savunucuları, yapısalcılığın toplum bilimlerinde çözümlenmeyi daha «bilimsel» bir hale getireceğini, kendilerini «kesin ve nesnel» bilimler düzeyine ulaştıracağını öne sürmek-

tadirlir. Yapısalcı çözümlene ve yapı anlayışı, kendi içinde, maddeci diyalektikle çelişmez, yeter ki bunlar çözümlenmekte olan nesneye somut-tarihsel yaklaşımın araçları olarak kullanılsın. Ama yapısalcılık, yapısal çözümlenmeye bir mutlakmış gibi kutsal gözle bakmaya ve onu diyalektik yöntemin karşısına koymaya çalışmaktadır.

Yapısalcılığın açıkça dile getirilmiş biçimlerinden biri Fransız yapısalcılığıdır, bunun kuramcılarında Lévi-Strauss'a göre: kesin bilimler ile doğa bilimleri bir yana, toplum ve insan bilimleri ise bir başka yana ayrılmaz, çünkü kendi ruhu içinde bilimsel olan biricik yöntem kesin bilimler ile doğa bilimlerinin yöntemi olup, Lévi-Strauss'un görüşüne göre, bu dünyanın bir parçası olarak insan incelendiği zaman, insan bilimleri bu yöntemle dayanma yollarını aramalıdır.³

Hiç kuşkusuz, bu tür savlar elle tutulabilir savlar olmayıp, bilimsel olmaktan bütün bütüne uzak oldukları için geri çevrilmeleri gerekir, çünkü bilimde kesinlik düşüncesi mutlak olmadığı gibi, belirsiz de değildir. Böyle bir şey, çözümlenmenin nesnesine bağlı olup, bilimsel yöntemlerin kullanılabilmesine indirgenemez. Toplum bilimleri, kendi yöntemlerine dayanarak, kesin bilim haline gelecek her türlü olanağa sahiptir.

Diyalektik ve tarihsel maddecilik ile genel bölgesel, özel bilimsel ve ödünc yöntemler arasındaki karşılıklı bağıntı ele alındığı zaman, burada, aralarında ortaklık dereceleri farklı olan yöntemlerin birbiri üzerindeki etkileşimi içinde, bu karşılıklı bağıntının canlı bir bağıntı olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Herkesin bildiği gibi, her etkileşimde, özellikle de nesnelere ile oluntular arasındaki dolaylı etkileşimde, bir kural olarak, birbirini etkileyen nesnelere, bu etkileşimin genel sonucu bakımından özdeş bir önem taşımamalarından ortaya çıkan, başı çeken bir eğilim görülür. Diyalektik maddecilik ile bir bilimin kendi yöntemleri arasındaki etkileşimdeki böyle bir başı çeken eğilim, genel, özel ve bireysel olan arasındaki diyalektiğin, soyuttan somuta, özden görünüğe geçiş diyalektiğinin somut bir anlatımıdır. Bu anlamda, genel bilimsel bir yöntem olarak diyalektik maddecilik, bu etkileşimdeki eğilimin bilimsel yöntemin çok daha somutluk kazanacağı yöne doğru gittiği, yani diyalektik ve tarihsel maddecilikten iktisat, tarih, hukuk ve filoloji bilimlerinin genel bölgesel yöntemlerine, genel bölgesel yöntemlerden de şu ya da bu top-

lum biliminin özel yöntemine doğru gidildiği, yöntemler arasındaki etkileşimin kutup noktasını oluşturur.

Burada, etkileşimin eğilimi, somut yöntemlerin daha genel yöntemler üstündeki geriden - besleme etkisini de engellemez. Nitelik, maddeci diyalektik, toplum yaşamına uygulanışından sonra, tarihsel maddeciliği yaratmış, böylece bilimsel felsefenin görkemli yapısının kurulmasını bütünleştirmiştir.

Bir bütün olarak bilimsel maddeci felsefe, doğa ve toplum bilimlerinin genel bölgesel ve özel bilimsel yöntemlerinin başarılarını kendinde toplamaksızın gelişemez, burada da tarihsel maddecilik ile toplum bilimi yöntemleri arasındaki etkileşimin büyük bir önemi vardır. Tarihsel maddecilik, maddenin birincil, bilincin ise ikincil özellikte oluşuna ilişkin diyalektik maddecilik ilkesini toplum yaşamına uygularken, bunu, toplumsal varlığın birincil, toplumsal bilinci ise ikincil, özellikte oluşu ilkesi olarak somutlaştırarak yapar. Tarihsel maddecilik, bu ilkeyi, alt ve üst yapıların birbirini etkilemesi kuramını olduğu kadar, toplum bilimleri açısından temel sayılan toplumsal - ekonomik oluşumlar kuramını, bunların ardarda gelişmelerini yöneten yasaları da temellendirmek için kullanım olup, toplumsal gelişmenin yasaları ile kategorilerini formüllendirmeye devam etmektedir.

Tarihsel maddeciliğin bütün önermelerinin ve bir bütün olarak tarihsel maddecilik kuramının, genel yasa ve eğilimleri, toplumsal gelişmenin diyalektiğini yansıtmak, bunu da somut - kuramsal biçimde yapmak zorunda olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Böylece, toplumsal - ekonomik oluşumlar kuramında, tarihsel süreç, ancak ana çizgileriyle, belirli somut tarihsel toplumsal üretim ve toplumsal sistem tiplerinin kendinde gelişimi ve ardardalığı süreci olarak ortaya çıkar. Ama, gerçek yaşamda bu tarihsel toplum tiplerinin arı bir biçimde yer aldığını sanmak saflık olur. Belli toplumlarda (yani başlıcalıkla uzlaşmaz toplumlar ile geçiş dönemlerinde), toplumsal üretim ve üretim kesimlerinin çeşitli tipleri birbiri içine geçer.

Tek bir oluşum çerçevesinde çok - kesimli bir ekonomi görüldükleri zaman, tarihçi ve iktisatçıların, toplum tarihinin oluşumlarına ayrılmış olduğu düşüncesinden kuşkulandırmaları yanlış olur. Ama, somut ekonomik yaşama, toplum ve ulusların somut tarihlerine ilişkin şemalar üretmeye çalışanlar da yanlış düşüneceklerdir, çünkü maddecilik kuramını, bir çözümleme

ve yol gösterme yöntemi olmanın üstüne çıkarmakta; kendi tekyanlı, dolayısıyla katı şemalarına uymadığı için, tarihsel ve ekonomik olguların «kafası»nı, «ayakları»nı kırparak, tarihsel gerçekliği içine yatacakları dogmatik bir «Procrustes yatağı»na dönüştürmeye çalışmaktadırlar.

Gerek «Asya tipi üretim tarzı», gerek toplumcu düzende altyapı ve üstyapı arasındaki etkileşimde toplumcu devletin yeri üstüne tartışmalar, yalnızca tarih ve iktisat bilimlerinde değil, ama aynı zamanda tarihsel maddecilikte de uygun bir biçimde incelenmemiş ya da önplana çıkan, gerçek sorunların var olduğunu göstermektedir. Ama, bu tartışmalar, hiçbir zaman temel bir sınıma sokulmayan, kanıtlanmadan kalan ya da daha doğrusu, kanıtlanmayı bekleyen «olgular» denilen ya da hiçbir «global» önem taşımayan yeni olguların kavranışının daha başında rastlanan zorluklar karşısında bilimsel maddeci felsefenin temel ilkelerini hemencecik kurban etmeyi göze alan kimi araştırmacıların felsefi düzeylerini olduğu kadar, uygun olmayan metodolojik donanımlarını da açığa sermektedir.

Tarihsel maddeciliğin toplumsal-ekonomik oluşumlar kuramı, hiçbir zaman ardarda oluşumları belirli bir sayıda a priori ortaya koymayı gerektirmez. Bu oluşumlardan kaç tane var olmuştur? Bunun yanıtını, tarihsel maddecilik kuramının gücüne dayanarak tarihçilerin kendileri vereceklerdir. Bu oluşumların sayısının farklı olduğunu gösteren, tartışma götürmeyecek olgular ortaya konacak olursa, ne tarihsel maddecilik, ne de tarihsel maddeciliğin toplumsal-ekonomik oluşumlar kuramı bundan herhangi bir zarar görecektir. Ancak, bu oluşumların sayısı gözönüne alındığı zaman, bütün bütüne bilimsel olmayan bir araştırma yöntemini toplumsal oluntulara uzantırmak tehlikesiyle karşılaşmamak için, tarihsel maddeciliğin temel ilkesini, yani özel bir oluşumun varlığına ilişkin temel ölçüt olarak toplumsal varlığın, üretim tarzının önceliği ilkesini hiçbir zaman elden bırakmamak gerekir. Kuramsal ve metodolojik açıdan bakıldığında, ortaya çıkışları ve gelişimleri ekonomik ilişkiler yerine, ideolojik ilişkilerle belirlenmiş kapitalizm-öncesi oluşumların varlığını kanıtlamaya çalışmak saçmadır.

Özel bilimlerde genel ilkeler ile kuramsal önermeler arasında etkileşimdeki eğilim gözönüne alındığı zaman, şunu vur-

gulamak gerekir: genel kavramların kuramsal olarak somutlaştırılması, kuramın kendi temelini geliştirmesidir. Bütün toplum bilimlerinin ortak yöntemi olan tarihsel maddecilik kuramının özel bilim yöntemleri içinde somutlaştırılması, bilimsel felsefenin gelişip zenginleşmesine yardım eder. Bütün tarih bilimlerinin ortak yöntemi olan, tarihin yeniden kurulması yöntemini ele alalım. Böyle bir şey, toplumsal üretim tarzının, üretim ilişkilerinin, şu ya da bu dönemin ideoloji ve kültürünün, oradan başlayan şeylere dayanılarak yeniden kurulmasına kuramsal olarak yardım eder. Tarihin yeniden kurulması yöntemi, süreçler ile oluntuların gelişimi (tarihçilik), yansıtılması ve kavranması, toplumun gelişiminde nesnel düzenli birlik, toplumsal bilince göre toplumsal varlığın önceliği ilkesi ve toplumsal - ekonomik oluşumlar kuramı gibi çeşitli bilimsel felsefi ilkelerin somutlaştırılmasıdır.

Bu türden bir somutlaştırma, kendi içinde bilimsel maddeci felsefenin gelişimine, onun kategori ve yasalarının zengin içeriğini göstermeye yardım eder. Ancak tarihi yeni kurma yönteminin pratikte uygulanışı ve tarih biliminde genel bilimsel kuramsal önermelerin gelişimi, tarihsel maddecilikte yeni bilimsel genellemelerin yapılabilmesine zengin bir malzeme sağlar. Bu aynı şey, toplumsal disiplinlerde yer alan öbür genel bilim yöntemlerinin diyalektik ve tarihsel maddeci kuram ve yöntemin gelişimi üstündeki etkisi açısından da geçerlidir.

Toplum bilimleri «bölgeler»inde başı çeken disiplinlere ilişkin kuram ve yöntemler, aynı «bölge»deki öbür toplum bilimlerinden çok daha soyuttur. Nitekim, evrensel tarih kuramı ve yönteminin tarihsel olayların oluşturduğu dolambaçlı yollardan çok, dünya tarihinin gelişimindeki nesnel mantığı izleme eğilimi vardır. Şunu söyleyebiliriz, genel tarih yöntemi ve kuramı, tek tek ülke ve dönemlere ilişkin yöntem ve kuramlardan çok daha mantığa uygundur. Tek tek ülkelerin tarihi, olayların oluşsal bağlantısına ve birbirini izlemesine, yükseliş ve düşüşlerin, somut toplumların yaşamında yer alan gerici ve ilerici dediğimiz değişimlerin incelenmesine sıkı sıkıya bağlanmak zorundadır. Bu anlamda, tek tek ülkeler açısından, dönemlerin tarihi, genel tarihten çok daha «tarihsel»dir.

Ekonomi politik, rasyantısal öğelerden sıyrılmış ekonomik ilişkilerin gelişimindeki nesnel mantığı ortaya koyar. O halde,

bu mantık, somut ekonomik oluntuları çözümleyen bölgedeki öbür iktisat bilimlerinin yöntemi ve kuramsal kuruluşu haline getirilmiştir.

Ancak, genel tarih yöntemi ve kuramında mantıksal yaklaşımın aşırı biçimde kullanılışının bu kuram gücünü azalttığını, tarihsel sosyolojiye düşme tehlikesine dönüşecek yolda, gereken somutluk ve tarihsellik düzeyinden yoksun bırakılacağını akıldan çıkarmamak gerekir. Ekonomi politikte, konunun geniş yorumu, ekonomi politik ile toplum bilimi arasındaki sınırı yok edebilir. Ne genel tarih, ne ekonomi politik, ne de devlet ve hukuk kuramı, tarihsel maddeciliğin bir eşini yapabilir; yoksa, böyle bir şey, tarihsel maddeciliğin zenginleşmesini engellemeye, bölgedeki daha özel bilimlerin kuramsal ve metodolojik olanaklarını daraltmaya, kendi bilimsel yöntem ve kuramlarını geçersiz kılmaya yol açar.

Yöntemler arasındaki etkileşim, bilimsel çözümlenmeye ve kendi karşılıklı bağıntıları ile birbirlerini izleyişleri içinde bu sürecin öğelerine ilişkin özel yöntemlerin kullanılmasının gözönünde tutulmasında en açık biçimiyle görülür.

Bilimsel araştırmada özel yöntemin kullanımı nerede başlar? Her şeyden önce, bilimsel araştırmadaki genel bir amacın formüllendirilmesinde başlar. Bir kural olarak, çözümlenmenin genel amacının konumlanması, belli bir bilimde kuramın iç gelişim mantığıyla, önplana çıkan sorunları ve çelişkileriyle, yerleşmiş ve bilimsel kavramların yeni bilimsel olaylar karşısında kesintiye uğramasıyla, kuramın toplumsal gelişim pratiğine uymayışının görülmesiyle ortaya çıkıp belirlenir. Araştırmacının amacı, kuramı düzene sokmak, onu eskimiş kuramların ağırlığından kurtarmak, ya da tam tersine, elde edilmiş sonuçları kendinde toplayan yeni bilimsel kavramları tanıtmak olabilir. Şunu vurgulayalım, araştırmanın amacı, sonunda, toplumsal yaşamın gereklerinden ortaya çıkar. Bütün bu nedenlerden, araştırmaya, bilinçli bir biçimde olsun olmasın, çeşitli temel felsefi ilkeler ile bilgi kuramı yol gösterir.

Araştırmanın amacı, bilimsel araştırma için genel yol gösterici çizgileri ortaya koyar, ama bu yeterli değildir. Araştırmacı kendi amacına ulaşmak için, yanıt bulmaya çalıştığı soru ya da soruları ortaya atmak zorundadır. Çağlar boyu edinilen deneyim şunu göstermektedir: doğru ve açık formüllendirilmiş bilimsel bir soru, tüm çabaların başarısını önceden

belirler, «işin yarısını halleder». Kuramsal sorun doğru ve kesin formüllendirilecekse, araştırmacının gerekli felsefi kültüre sahip olması ve çözümlemenin nesnesine ilişkin genel ve özel kuramı kullanabilmesi gerekir.

Kesip atılmış formüllendirmeler, başlangıçtaki kuramsal ilkelerin bir tanımının yapılmasını, çözümleme sürecine ilişkin kuramın üstünde çalışılmasını olduğu kadar, onun sonuçlarının sahiciliğinin doğrulanmasına ilişkin kurama da sınırlar getirir. Böyle bir kuram, bilgi kuramı olmaksızın, onun genel ilke ve sonuçlamaları olmaksızın, yapamaz. Bir bilim kuramı, özel bilimsel çözümlemeye ilişkin bir kuramın yapısının kurulması ve bunun sonuçlarının sahiciliğinin doğrulanması, kendi gelişimindeki düzenli birliğin belli bütün nesne sınıflarının gelişimindeki düzenli birliğin bir anlatımı olan çözümlemenin tipik nesnesini seçmeye yardımcı olur. Böyle bir şey, özellikle istatistik veri süreçlendirmesinden yararlanılarak, toplumsal oluntuların çözümlenmesinde önem taşır.

Amaç bir kez belirlendikten, sorular açıkça formüllendirildikten, çözümleme kuramı ile sonuçlarının doğrulanışı işlendikten, çözümlemenin tipik nesnesi seçildikten sonra, bilimsel araştırmaya ilişkin tasarıları çizmek, onun düşünsel ve maddi araçlarını seçmek kalır geriye. Düşünsel inceleme araçları arasında bilimsel aygıtlar, özel yöntem dizileri, matematiksel veri süreçlendirmesi, öbür bilimlerden ödünç yöntemler alınması ve benzerleri yer alır. Maddi araçlar, bilgisayarları, fiziksel ve kimyasal araçları; arkeolojide, sanat tarihinde, kriminolojide, psikolojide ve birtakım öbür toplum bilimlerinde kullanılan araçları kapsar.

Araştırma tasarısı tamamlandıktan, sorulara yanıtlar bulunduğundan sonra, sonuçlamaların sahiciliğini doğrulama gereği doğar. Toplum bilimlerinde böyle bir şey, iki koşuldan ötürü, daha da zordur: birincisi, birçok doğa bilimine karşıt, toplum bilimlerinde araştırmanın sonucu, toplumsal oluntuların karmaşıklığından dolayı hiçbir zaman kesin dosdoğru değildir; ikincisi, birçok durumlarda, toplum bilimlerinde ortaya çıkarılan sonuçlamaların deneysel olarak doğrulanması ya da çürütülmesi olanaksızdır. Bir deney, genellikle, yapay olarak yeriden üretilmiş oluntuların, bir dizi koşul altında, laboratuvarında gerekli araçların ve donanımın yardımıyla, sınırlı bir ölçekte gerçekleştirilebilmesi yoluyla, değiştirilebilen bu koşul-

ların incelenmesinden ortaya çıkan bilme sürecinde önemli bir basamağı oluşturur. Bu tanımdan açıkça anlaşılacağı gibi, tarih bilimi, antik dünyada köleciliğin ya da belli bir ortaçağ dükalığındaki feodal ilişkilerin kendine özgü çizgilerine ilişkin olarak çıkardığı sonuçların doğruluğunu deneysel olarak doğrulayamaz, çünkü bu oluntular, ilkece, ne bir başka dönemde yapay olarak yeniden üretilebilir, ne de bu gibi oluntuların ortaya çıktığı onu karşılayan tarihsel koşullar yaratılabilir.

Hukuk ve pedagoji bilimleri ile öbür toplum bilimlerinde, deneyler, laboratuvar koşullarına uygulanabilir, ancak bu durumda, deneysel doğrulama, etik, zihinsel ve daha başka etkenlerle sınırlıdır.

Bir deney çeşidi de, üretimdeki verimi artırmak amacıyla bir bütün olarak sanayi üstünde ya da tek bir girişim, kesim ölçeğinde uygulanan ekonomik reformdur. Deneyler konusunda yukardaki tanımları kabul edersek geniş çapta üretim ekonomisi reformları, ya da örneğin, toplumcu düzende, üretim sürecinin yönetim yapısıyla ilgili reformlar, sözcüğün tam anlamıyla deney sayılmazlar. Böyle bir şey, deneyin konusuna ilişkin üretim etkinliği ile bunun sonuçları, bir bütün olarak devletin ekonomik planının, toplumun onsuz olamayacağı bir parçasını oluşturur. Bu durumda, ne önceden konmuş ve isteğe bağlı değiştirilmiş koşullar içinde bir oluntunun yapay olarak yeniden üretilmesi vardır, ne de sırf bir bilme süreci; onun yerine, aynı zamanda bir bilme süreci de olan, ağırlıklı bir üretim süreci vardır. Ayrıca, bu tür reformların ölçüsü, büyük insan yığınlarının toplumsal üretim pratiği çevresinde geniş bir alana yayılmasıyla, dar bir deney çerçevesinin çok daha ötesine uzanır.

Böyle bir şey, karmaşık toplumsal olguları incelerken, deneyler yapmanın, ilke olarak, olanaksız olduğu ya da toplumsal oluntuların kendine özgü yanları gözönüne alındığında, deneylerin değişik bir ışık altında görülemeyeceği anlamına gelmez. Ama bu durumda, her şeyden önce, toplumsal deneyler ile toplumsal pratik arasına bir çizgi çekecek kesin bir ölçüt sunmak, toplumsal pratikten farklı olarak, neye bir toplumsal deney denebileceğini açıkça tanımlamak gerekir.

Sorunları düzeltme yolunda başarısızlığa uğramış çabaların da deney olarak gösterilmesine karşın, bilimsel deney anlayışı, bu gibi bir terimin kullanılmasını dışarlamaz. Bu gibi

çabalar, istenen sonuçlara ulaşmadığında, başarıya gerçekten, ulaşıldığı zaman «başarılı deneyler»den hiç söz edilmezken, «başarısız deneyler» diye gösterilir.

Şunu da eklemeliyiz, bütün doğa bilimi kuramlarını deneysel olarak doğrulamaya da olanak yoktur. Nitekim, bunları modellendirdikleri halde, ne jeologlar deneysel olarak yarıdağlar yaratabilmekte, ne de meteorologlar deneysel olarak siklon ve anti-siklonlar yaratabilmektedir. Bu tür bir modellendirme, matematiksel de olsa, ideal bir modelin yapısının kurulması olarak, hiçbir kuramsal düzlemde, toplum bilimlerinde de bir çare olamamaktadır.

Deneysel yoldan doğrulama sınırlı oldukça, tam bir mantıksal doğrulamanın yapılması, başka yöntemlerin kullanılmasıyla başka konular üstünde araştırmanın yinelenmesi kalmaktadır geriye. Toplum bilimlerinde, bu işlemler çok karmaşıktır, üstelik, matematik gibi salt tündengelemlili bilimlerde olduğu gibi, görünür bir biçimde de kanıtlanamazlar.

Yine de, bilimsel sonuçlamaları kanıtlamak için bir yol daha vardır, en güvenilir olanı da budur. Bu da, toplum bilimlerinde varılan sonuçlamaların ve öngörülerin, toplumsal pratikçe doğrulanmasıdır. Böyle bir şeyin çok zaman gerektirdiği de doğrudur. Ama, bu toplum biliminin, kendi sonuçlarının sahiciliğinin bir ölçütü olarak toplumsal pratiği kullanmasını getirir.

Sonuç olarak, özel bilimsel araştırma yöntemlerinin kullanılmasında varılan son basamak, doğrulanmış bilimsel araştırma sonuçlarının sağlamlığına dayanılarak, kuram ve yöntemin daha da ileriye doğru götürülerek işlenmesidir. Araştırmada özel bilimsel yöntemlerin kullanılışı, yakından incelenmeyi gerektirir. Her toplum bilimi, bu sürece kendine özgü çizgilerini katar. Bunların karşılaştırılması, metodolojinin bir bütün olarak zenginleştirilmesine ve bilimsel yöntemin, bilgi kuramının gelişimi ile bunun toplumsal pratiğe uygulanışına sıkı sıkıya bağlı yaratıcı bir süreç olarak gelişmesine ilişkin daha iyi bir anlayışın edinilmesine yardımcı olacaktır.

Sonuçta, toplum bilimlerinde, en önde gelen metodolojik sorunların, toplum bilimi kuramlarının gelişmesi kadar önemli olduğunu belirtelim. Böyle bir şey, toplum bilimciler ile felsefecilerce birlikte yürütülebilir, yürütülmelidir de. Böyle bir şey, her toplum alanında bilim adamlarının kendi yöntemleri-

nin ele alınışına daha yakından bakmalarını ve bu konuda çalışanların yeterli felsefi ve mesleki niteliklerle eğitilmelerini gerektirir. Toplum bilimi metodolojisiyle ilgilenen felsefeciler, kendi paylarına, toplum bilimcilerine, somut toplum bilimleri kuramlarının temellerini iyice kavrayarak, metodolojik araştırmanın en iyi biçimde düzenlenmesinin yollarının aranışında insan bilimleri konusunda bilimcilere katılarak yardımda bulunabilirler.

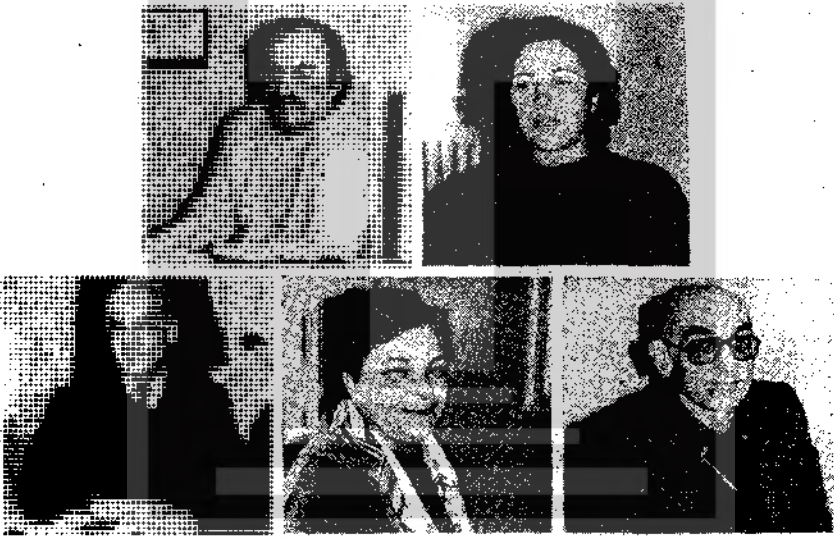
KAYNAKLAR

- (1) bkz., örneğin K. Popper, *Misère de l'historicisme*, (Tarihselçliğin Sefaleti), Paris 1965.
- (2) F.N. Fedoseyev, *The Dialectics of the Modern Epoch* (Modern Çağın Diyalektiği), 1975, s. 543.
- (3) bkz., C. Lévi Strauss, *Anthropologie structurale* (Yapısal Antropoloji), Paris, 1958, s. 39.

TÜSTAV

FELSEFE FORUMU

TÜRKİYE'DE FELSEFE VE FELSEFE EĞİTİMİ



Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Ulug NUTKU.
Tüten ANĞ, Necla ARAT, Aziz ÇALIŞLAR (yöneten),

AZİZ ÇALIŞLAR : *Felsefe Dergisi'nin ilk açık oturumunda bir araya gelmiş bulunuyoruz. Açık oturumun konusu, Türkiye'de felsefe. Türkiye'de felsefeyi, tarihsel boyutları, eğitimsel ve sistematik sorunları içinde ele almak, genel bir değerlendir-*

mesini yapmak istiyoruz. İlk sözü Arslan Kaynaradağ'a bırakıyoruz. Türkiye'de felsefi düşüncenin kısa bir tarihçesini yapar mısınız?

ARSLAN KAYNARDAĞ : Osmanlı kültür hayatına baktığımızda, bu dönemdeki düşünce sisteminin Tanzimat'a kadar, dinsel etkiler altında olduğunu görüyoruz. Felsefe denilince daha çok dinsizlik anlaşılıyordu. Medresedeki eğitim, Aristoteles'e bağlı iskolaistik düşüncenin ötesine geçememişti. Batı'daki anlamında bir felsefe hemen hemen yoktu. Platon gibi eski Yunan felsefecileri konusunda bulanık bilgiler vardı. Bunların, felsefedeki önemleri nedir, hangi kavramlar üzerinde durmuşlardır, bilinmiyordu.

Yunan filozoflarını çeviren, onların eserlerini yorumlayan İslam düşüncesinden eser kalmamıştı. Osmanlıların ilk döneminde, felsefi bir parlıtı olarak, belki Şeyh Bedrettin'in yazıları gösterilebilir. Daha sonraki yıllarda, Kâtip Çelebi, Yanya-lı Sait Efendi gibi bilim adamlarında Batı felsefesine karşı ilgi görüldüyse de, bunların arkası gelmedi.

Osmanlı aydını, bilimsel düşünceden gittikçe uzaklaşmıştı. Yani felsefi düşünce olmadığı gibi, bilimsel düşünce de yok denecek derecede azdı.

Medrese resmi düşünceyi temsil ediyordu. Bir de tarikatlardan yayılan tasavvuf düşüncesi vardı. Tasavvuf, tekkelerde odaklanan gizemci düşünceyi dile getirdiği gibi, halka yakın ve geleneksel bir özellik de gösteriyordu. Tasavvuf, halk şiirine ve divan şiirine önemli ölçüde yansadıysa da, felsefi bir ürün veremedi.

Osmanlılar'da felsefi düşünce yoktur, çünkü birey yoktu. Devletin yapısı, hukuk ve ekonomi düzeni, bireyin ortaya çıkmasını sağlayan, bireye önem veren bir özellikte değildi. Halk sarayın karşısında «kul» durumunda bulunuyordu. Aydınlar ise, saraya bağlı kapıkulları idiler. Saray, bürokrasi ve halk, öylesine geleneksel ve yavaş değişen bir ilişki içindeydi ki, bilime ve felsefeye gereksinme duyulmuyordu.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Peki, Tanzimat ve Tanzimat sonrası için neler diyebilirsiniz?*

ARSLAN KAYNARDAĞ : Tanzimat'a gelince, yepyeni bir dönem başladı. Tanzimat Hareketi'nin, o zamana kadar ülke-

de rastlanmayan, büyük ve önemli değişimleri içine aldığını görüyoruz. Gerilik ve düzensizliklerimize neden olan sorunlar üzerinde, her zamankinden daha çok ve daha ciddi olarak duruldu. Aydınlar, «Batı'nın üstünlüğünü sağlayan şey nedir?» diye soruyorlar, bunun cevabını arıyorlardı. Bu cevabı ararken de, ister istemez, Batı'daki ilerlemenin arkasındaki düşünce sistemi ile Batı'yı oluşturan felsefe görüşleriyle ilgilendiler.

O zamanki Avrupa'da şu felsefe akımları egemendi: Fransız pozitivismi ve Alman idealizmi. Aydınlanma Felsefesi de Fransa'da büyük ölçüde etkisini sürdürüyordu.

Tanzimat yazarları ilkin, Büyük Fransız Devrimi'ni hazırlayan Aydınlanma filozoflarına ilgi duydular. Voltaire, Rousseau gibi düşünürlerden çeviri yaptılar. Aydınlanma felsefesinin temel sözcükleri olan, «akıl» ve «özgürlük» gibi sözcükleri Türk yazarları sık sık kullanmaya başladılar. Şinasi, yazılarında « laik » düşüncenin ilk işaretlerini verdi. «Cumhuriyet» kavramı yine Şinasi'de yer aldı.

Mecmua-i Fünun Dergisini yayınlayan Münif Paşa, bu dergideki yazılarla, halkın bilimlere ve Batı düşüncesine yaklaşmasını istedi.

Ayrıca Fenelon'dan Muhaverat-ı Hikemiye'yi çevirdi. Bu bir «diyalog» kitabıydı. Kitapta en başta Voltaire olmak üzere, Aydınlanmacı Fransız yazarlardan parçalar vardı. Önsöz'de «diyalog» türünün önemine değiniliyordu.

Tanzimat döneminde, bir düşünür olarak, Ali Suavi'den de söz edebiliriz. Ali Suavi, Batı'daki felsefi düşünceyi kendi yazılarıyla aktarmaya çalışan, hattâ bizde ilk felsefe tarihi çalışmasını yapan bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı kültür hayatına baktığımızda, Aydınlanma'nın etkisini daha çok edebiyat alanında görüyoruz. Fakat felsefe söz konusu olunca, Osmanlı aydını pozitivismi seçmiştir. Yani Alman idealizmi değil de Fransız pozitivismi seçiliyor. Bunu şöyle açıklayabiliriz. Aydınlarımız o zaman, daha çok, Fransa ve Fransız kültürüyle ilişki içindeydi. Bu ülke ile ilişim daha yakından oluyordu. Daha önemlisi, Osmanlı aydınları yapmak istedikleri yeniliklerin programını, Fransız pozitivisminde hazır kalıplar halinde buldular. Aydınlarımızın kafası, Alman idealizmi gibi soyut bir düşünce sistemine yaklaşmaya hazır değildi, kavramlarla düşünmeye henüz alışmamıştı.

Doğal olarak, bir de toplumun pratik gereksinimleri var, bunlar ağır bastırıyor. Pozitivizm, Alman idealizminin tersine, somut bir düşünce görünümünde idi, pragmatik yönleri buluyordu.

Tanzimat'ta toplumun kalkınması söz konusu olduğunu biliyoruz. Aydınlar, «Avrupa'dan niçin geri kaldık?» diye soruyorlardı. Kalkınmamışız, çünkü teknikte çok geriyiz; Batı gelişmiş, çünkü onun ileri tekniği var, diyorlardı. Bu açığı kapatmak için ne yapmalı? Batı tekniğinin arkasında hangi felsefe var? Aydınların kafasını hep bu sorular kurcalıyordu. Onlar bu nedenlerle, metafizik Alman idealizminin karşısında, pozitivizmi seçtiler. Pozitivizm, kendi içeriği gereği, bilimin önemini öne çıkardı ve Türkiye'de âdeta bir bilim kütü başladı. Aydınlar artık, din yerine bilimi yüceltiyorlardı. Bugüne kadar geldi bu akım.

Pozitivizmin bir özelliği de, bilim sınıflamasında, toplumsal bilimlere öncelik ve önem vermesi idi. Bu da Osmanlı aydınının işine geldi.

Pozitivizmin Türkiye'deki ilk temsilcisi olarak Ahmet Rıza'yı görüyoruz. Ahmet Rıza aynı zamanda, Jön Türkler'in, yani otoriteye karşı çıkanların lideri, politik yönü olan bir adam. Uzun süre Fransa'da bulunmuş, pozitivistlerin dergilerinde yazılar yazmış. Auguste Comte ile temasa geçmiş. Auguste Comte ise, o da Türkiye'ye önem vermiş, Reşit Paşa'yla mektuplaşmış. Felsefesini uygulamak için, düşündüğü evrensel devlette İstanbul'u merkez yapmak istiyor.

Pozitivizmin etkisi, Osmanlılar'da çeşitli boyutlarda kendini gösterdi, estetiğe kadar uzandı bu etki. Pozitivizmin estetik boyutlarını Ahmet Şuayip'de görüyoruz. Böylece Batılı anlamda bir sanat felsefesi başlıyor. Tarih felsefesi üzerinde de duran Ahmet Şuayip, Auguste Comte'un «üç hal yasası»nı, tarih bilimine uygulamaya çalışıyor.

Pozitivizm konusunda bizde, epeyce yazılar yazıldı, kitaplar yayımlandı, dergiler çıktı. Bu görüşü savunan, bu alandaki yazılara yer veren en önemli dergi **Ulum-u İctimaiye ve İktisadiye Mecmuası**'dır. Adından da anlaşılacağı gibi bu dergi sosyal bilimlerle ekonomi bilimlerine önem verdi.

Pozitivizmle başlayan Batı düşüncesinin etkisi, daha sonra kimi aydınların materyalist düşünceleri benimsemesine neden oldu. Bizde ilk materyalist düşünür olarak, Beşir Fuat:

görüyoruz. Bu düşünür, Osmanlı aydınının, bütün dinsel etki-lerden kurtularak, tek bir düşünceye yönelmesini, eklektik tavrını bırakmasını istiyordu. Voltaire hakkında yazdığı kitapta, Voltaire'i yüceltiyordu. Çünkü bu Fransız düşünürü dine karşı büyük bir savaşım vermişti. Beşir Fuat, onu, Türk aydınına örnek olarak sunmak istiyordu. Beşer adlı kitabında, insanı anlatıp yorumlarken, insanın açıklanmasında, dinsel düşünceden çok, bilimsel ve özellikle fizyolojik düşünceden hareket ediyordu. Bu o zamana göre, çok değişik bir düşünme biçimi idi.

Üzerinde durulması gereken ikinci materyalist düşünürümüz Baha Tevfik'dir. O, çağdaş maddeci filozoflara büyük ilgi duyduğu gibi, Darwin'in düşüncelerinin Türkiye'de tanınmasına da önem vermişti.

Büchner'den Madde ve Kuvvet'i çeviren Baha Tevfik, bizdeki ilk felsefe dergisini de yayınladı. Dergisinde terminoloji çalışmaları yaptı. İlgili alanı Nietzsche'ye kadar uzanıyordu. Nitekim bu filozof konusundaki ilk kitabı o çıkardı. Ayrıca Felsefe-i Fert, yani «bireyin felsefesi» adını taşıyan bir kitabı var. Bu kitabında, bizde ilk kez, bireyin toplum karşısındaki durumunu inceliyor ve bunu Türk toplumundaki örneklerle somutlaştırıyordu.

İkinci Meşrutiyet yıllarında, pozitivizm ve materyalizmle birlikte, biraz da bunlara bağlı olarak, evrimciliğin, özellikle Darwin'ciliğin, düşünce hayatımızı etkilediği görülüyor; bu etki Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar sürüp gelmiştir.

Önemli bir çeviriyi unuttum, hemen söyleyeyim: 1895'te Descartes'ın Yöntem Üzerine Konuşma'sı çevrilmiştir. Hem de şaşılacak derecede güzel bir çeviridir.

Yine İkinci Meşrutiyet döneminde, mantık çalışmalarında yenileşmeler görüldü, bilim felsefesine ilgi duyuldu.

Bu günler için yaptığımız önemli bir saptama şudur: Felsefe yayınlarının ve çevirilerin çoğalması, felsefe dilini, terimleri gündeme getiriyor. Ne var ki, 1910'larda, Eğitim Bakanlığının önayak olmasıyla hazırlanan felsefe terimleri Arapça olmaktan kurtulamadı. Rosmileşen bu terimler, felsefi düşünceyi kolaylaştıracağı yerde zorlaştırdı. Ziya Gökalp'in şu sözleri o günlerin dil anlayışını açıklamaktadır: «Yeni kavramlar yüz yılın, terimler ümmetin, sözcükler milletin.»

Pozitivizm, materyalizm ve evrimcilik gibi akımların çabuk yayılması, dinci çevrelerde tepki uyandırdı. Şehbenderzade Hilmi, İsmail Fenni Ertuğrul gibi İslâmcılar, yazdıkları yazılarda, yayınladıkları kitaplarda, bu düşünce akımlarına karşı çıktılar, eleştiri ve polemiklerde bulundular.

Eleştirileriyle dikkat çeken bir başka felsefeci de Mehmet Ali Aynî oldu. Ancak, Mehmet Ali Aynî pozitivizme doğrudan doğruya cephe alanlardan değildir. O genel olarak bütün felsefe yayınları ve çevirileri konusunda nesnel olmaya çalışarak düşüncelerini söylemektedir.

Aydınların gündemine yeni bir kavram daha gelir o günlerde: «Kültür» kavramı. Bizde, kültür kavramı üzerinde duran ve bu kavramdan kalkarak bir sistem oluşturmaya çalışan ilk düşünürün Ziya Gökalp olduğunu belirtmek isterim. Onun, kültür ve uygarlık ayırımı yapmasının yanlışlığını burada tartışacak değilim. O ayırımın yanlışlığı, Gökalp'in, kültür kavramıyla düşünce hayatımıza yaptığı katkının önemini azaltmaz.

İstanbul Üniversitesi'ndeki Felsefe Bölümü 1900'de açılmıştır. Felsefe, sosyoloji ve psikoloji derslerinin, bu bölümde, uzun yıllar bütün öğrencilere birbirine bağlı olarak okutulduğunu görüyoruz. Felsefe derslerinde metafizik düşünceler egemendir. Böylece Cumhuriyet'in ilanına kadar geliyoruz.

Tam bu sıralarda Bergson'un düşünceleri Türkiye'ye girmeye başlıyor. Mustafa Şekip Tunç tanıtıyor Bergson'u, bu filozoftan düzenli olarak çeviriler yapıyor. Bir de «pragmatizm» akımı var o günlerde, bu akım da aydınların ilgisini büyük ölçüde çekiyor. William James'in, John Dewey'in kitapları çevriliyor. Konya'da yayınlanan Yeni Fikir dergisinde «enerjetizm» düşüncesine ağırlık veren bir takım yazılar yer alıyor. Zaten artık, Batı'daki yeni düşünceler Türkiye'ye pek gecikmeden ve arka arkaya girmeye başlamıştır. Örneğin, Freud'un kitaplarının ve onunla ilgili yazıların çevrildiğini görüyoruz. Einstein'ın «görecelik» kuramıyla ilgili yazılar çevriliyor. Mehmet Emin Erişirgil'in, o günler için önemli diyebileceğimiz, Kant ve Felsefesi 1923'te yayınlanıyor. Türkiye yeni bir toplum olduğu için, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında yeni düşüncelere alabildiğine açık. Batı'da yapılan çeviriler artıyor. Fakat bunlar çok yetersiz ve dağınıktır.

Bu yıllar için asıl önemli olan şey, dil konusuyla tarih bilincinin, Atatürk devrimleriyle ortaya çıkmasıdır. Dil ve tarih konuları üzerinde düşünölmeye başlanıyor.

Çeviri etkinlikleri, 1940'lara kadar rastlantılarla ve dağınık biçimde yürürken, 1940'larda planlı bir bütüne dönüşüyor ve bir çeviri patlaması oluyor.

Çok uzun yılların düşünce hayatını elimden geldiğince özetlemeye çalıştım, belli başlı çizgileri belirttim. İsterseniz sözümü şimdilik burada noktalayayım.

AZİZ ÇALIŞLAR : Çok teşekkür ederiz açıklamalarınıza. Arslan Bey, felsefi düşüncenin toplumumuza gelmesi, genelde Batılı anlamda felsefi düşüncelerin gelmesi biçiminde oluyor, dediniz. Bir de şunu söylediniz: idealizme hazırlıklı değildi bizdeki düşünce, bundan dolayı, daha çok aydınlanma felsefesi-ne, pozitivizme yönelindi. Ancak yine dediğiniz gibi, İslamcı düşüncenin Türkiye'de varlığı da sözkonusu. Öte yandan tasavvuf düşüncesinde de, ta öteden beri, bir takım felsefi öğelere rastlamaktayız. Örneğin «terki terk» gibi, diyalektiğin belli kategorilerinden olan, «olumsuzlamanın olumsuzlanması» karşılığı olabilecek bir takım öğelere rastlıyoruz. Demek istediğim şey şu : Bizim toplumumuzda çeşitli düşüncelerde, daha da çok tasavvuf düşüncesi içinde bulunan bir takım felsefi düşünce kategorileri ya da öğeleri, niçin bir idealist düşünce geliştirmemiş?

Neden bizde de bir idealist düşünür çıkıp, tasavvuftaki belli öğeleri, diyalektik olan ya da olmayan bir bütün içine sokamamış? Maddeci olarak yorumlanabilecek öğeler de var. Bunlar Batı'dan aldığımız pozitivist ve aydınlanmacı düşünceler içinde neden yorumlanamamış? Böyle çabalar var mı? Sormak istediğim bu.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Tasavvuf'un içinde, sizin dediğiniz öğelerin bulunduğunu, ona ancak bugünkü bilgi ve düşünce-mizle baktığımızda görebiliyoruz. Dünün düşüncesi için bunların sistemleştirilmesi çok zor. Bambaşka koşulları gerektiriyor. Düşünce hayatımızın dünkü koşullarında, tasavvufla idealizm arasında, Alman idealizmi arasında yaklaşım meydana getirmek kolay değil. Gerçi, Mehmet Ali Aynî'nin 1925'te yayınladığı bir Tasavvuf Tarihi var. Burda bir takım felsefi çabalar, Batı - Doğu yaklaşımları görölmüyor değil. Mehmet

Ali Ayni konuya epeyce ışık tutmuş. Bu iyi bir başlangıçtı. Ne var ki, yetersiz kalıyor, gelişemiyor. Daha sonra Hilmi Ziya'nın yazılarını görüyoruz, konuya çağdaş bir görüşle bakmak istemiş, yorumlar getirmiş. Fakat ortam elverişli olmayınca düşünce gelişemiyor. Bazı şeyleri söylemekten korkuluyor...

Ayrıca şunu görüyoruz: Türkler, tasavvufu, kendilerine özel bir felsefe, kendiliğinden bir felsefe haline getirmişler. Şiirsel, estetik bir yön vermişler. Tekkelerde bu, bir yaşama biçimi olmuş, yani, feisefi ağırlığı, düşünce yönü önplana geçememiş. Fransızlar'ın pozitivist felsefesine gelince o, aydınlarımızın düşünce eğilimlerini çok daha iyi karşılamış, somuta açık bir felsefe. Türk düşünürünün, tasavvufu Alman idealizmi arasında bir bağlantı kurması beklenemezdi. Arada benzer öğeler kuşkusuz var, bu konuda kapsamlı bir incelemenin yapıldığını hâlâ göremiyoruz.

Bir de diyalektikten söz ettiniz. Diyalektik denince, Hegelci düşünce akla geliyor. Hegel'in kitaplarını ve yazılarını bugün bile çeviremedik. Derleme kitaplarından, yarım yarım okuyabiliyoruz. Diyalektik Materyalizm'e gelince, o daha değişik bir konu. Bu konular rahatça konuşulmuyor. Diyalektik ile tasavvuf arasında bağ kurmak, düşünce üretmek bu bakımdan da olamıyor... Genel anlamda diyalektiği bile biz bugün yeni öğreniyoruz. Sorunuzu böyle yanıtlayabiliyorum.

AZİZ ÇALIŞLAR : Buna bağlı olarak bir de şunu sormak isterdim: Önce Fransız Aydınlanmacılığından etkilendiğimizi söylediniz, haklı olarak. Biz bunu, aydınlanmacılığı, mutlakiyetçiliğe karşı bir düşünce biçimi olarak algılayabiliriz. Pozitivist düşünceyi almaya daha çok eğilim gösterdiğimizi, yine haklı olarak söylediniz. Aydınlanma ile pozitivism arasında, bunların Batı'da ortaya çıkışlarında tarih farkları var, daha doğrusu zamanları değişik. Biz, ayrı zamanların ürünü olan bu düşünce biçimlerini aynı zamanda mı tanıyıp alıyoruz? Eklektik düşünme biçimimizden mi geliyor bu? Çünkü, aydınlanma düşüncesinin feisefi karakteri ile pozitivist düşüncenin feisefi karakteri arasında farklılıklar görüyoruz. Bizim bunları almamız, Batı'ya yönelişle birlikte, orada kendimize uygun ve ilerici gördüğümüz her şeyi almamız anlamına mı geliyor? Yoksa, felsefeye bilinçli bir şekilde eğilmememiz mi söz konusu?

ARSLAN KAYNARDAĞ: O günkü aşamada, felsefeye bilinçli bir biçimde eğilmek o kadar önemli değil bence. Aydınların düşüncesindeki gereksinmeler, hatta tepkiler söz konusu. Aydınlar, Batı'da, özellikle Fransa'da gördükleri, ilerici, akılcı, bilimsel felsefelerine doğrudan bir ilgi duyuyorlar. Aydınlanma felsefesinin, akılcı yönü belli, bilimsel yönü de belli, o aynı zamanda mutlakiyete ve dine bir tepkiyi dile getiriyor. Dini eleştirmesi, akılcı yönü, onu pozitivistizm çok yaklaşıyor. Bizde önce, Voltaire, Rousseau, Montesquieu gibi aydınlanma düşünürlerinin etkisi görülüyor dedim, doğrudur. Hemen arkasından, çok gecikmeden pozitivistizm geliyor. Daha önce söylediğim gibi bu etki, materyalizme kadar uzanmıştır. Daha önce söylemedim, materyalizmin Osmanlılar'daki en son temsilcilerinden biri Abdullah Cevdet'tir, o da İttihat Terakki hareketinin başında olanlardan biridir. İlginç olan, Abdullah Cevdet'te aydınlanma düşüncesinin, pozitivistizmin ve materyalizmin, aynı derecede görülmesi ve savunulmasıdır. O dönem aydınları, pozitivistlerle aydınlanmacılara, aşağı yukarı aynı gözle bakıyorlar. Ayrıntılar üzerinde fazla durmuyorlar.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Benim sormak istediğim şey, özünde, daha çok şu oluyor: Özülenen Batı'ya baktığımızda, niçin oradaki daha ileri aşamada ortaya çıkmış bir düşünceyi bırakıp da, daha aşağı bir tarihsel aşamadakini alıyoruz, ona yaklaşıyoruz? Örneğin çok sözü edilir: Namık Kemal'le K. Marx, Paris'te aynı sokakta oturmuşlar. Demek ki, o gün Batı'da daha ileri aşamada bir maddecilik düşüncesi var. Diyalektik ya da tarihsel maddecilik düşüncesi var. Bizim aydınlarımız onları görmezlikten gelip, niye aydınlanma felsefesinde ve pozitivistizmde kalmışlar? Bunu nasıl açıklayabiliriz?*

ARSLAN KAYNARDAĞ: Sosyalist düşüncelerin, Osmanlı aydınını hemen kendine çekmediğini görüyoruz. Bunun daha çok toplumsal nedenleri bulunuyor; baskı söz konusu. Gerçi, o günlerde, Osmanlı aydını Paris Komünü ile tanışmış; az - çok biliyor olanı biteni. Fakat düşüncenin Türkiye'ye gelmesi gecikmiş. Şinasi'de Namık Kemal'de bir takım sosyalist fikirler, yaklaşımlar var. Ama bunlar, bir sorun olarak gündeme gelmemiş. Gündeme gelmeleri çok daha sonra, Balkan Savaşı'ndan sonra. Siz Namık Kemal'in adını andınız, Ben de Yahya Kemal'den söz edeyim. Yahya Kemal, Fransa'da Jean Jaures'i

tanımış, biliyor onu, söylevlerini de dinlemiş, ya da okumuş olmalı. Fakat kendisi, sosyalizme, sosyal düşüncelere ne kadar uzak. O daha çok, Seignobos'ların, Sorel'lerin tarih görüşlerinin etkisi altında kalmış. Felsefe için, felsefe yapmak için, her şeyden önemlisi, düşünce özgürlüğüdür, bunu sağlayan ortamdır. Cumhuriyet döneminde yayınlanan dergiler, gazeteler, kitaplar bu bakımdan incelenmeye değer. Bizde ne kadar çok dergi kapatılmıştır? Ya gazetelere yapılan baskılar?

ULUĞ NUTKU: Arslan Bey'in aydınlatıcı konuşması, geçen yüzyılda da bazı felsefe çalışmalarının yapılmış olduğunu hatırlattı. Fakat bu çalışmalar ve görüşler, toplumun dünya görüşünü yeniden yoğuracak bir mayayı oluşturamamış; onu yönlendirecek bir işlevi olmamış felsefenin. Gene de, dil güçlüğüne rağmen, o metinler, bugünkü dilimize çevrilip tanıtılabilir. Bu bir tarihsel miras olarak alınmalı ve olumlu yönleri ayıklanıp değerlendirilmelidir. Güçlü bir düşünce akımı, işlenip ilerletilecek bir görüş ortaya koymamış olsalar bile, felsefeyi dinden ayırma ve bilimsel düşünce çabaları olduğunu bugünkü kuşaklara anlatıp tanıtmakta yarar var. Bu tahlil yalnız felsefenin geçmişteki durumuna değil, Türkiye'deki aydınlanma, kültür değişimleri, genellikle ideolojik yapılanmalara da ışık tutabilir. Dikkatimi çeken nokta, bizde, Batı'daki felsefe — siyaset ilişkilerinden farklı gelişmeler olması. Batı'da felsefi tartışma siyasal sonuçlar doğuruyor, bizde ise felsefe siyasal gelişmelerin zayıf, yan bir ürünü olmuş. Yani felsefe, teorik yön kazandırma, senteze varma işlevini yerine getiremiyor. Bunun izleri hâlâ var. Halis sorunlar görülemediği için izmlere takılıp kalınıyor. Felsefe özgün çalışmalarla işlenen akım ve görüşler olarak değil de, lanse edilen, aktarılan görüşler yığını olarak göze çarpıyor.

ARSLAN KAYNARDAĞ: Uluğ Bey'in değindiği nokta gerçekten önemli. Bizde felsefi düşünceler çoğunlukla lanse edilmiş düşünceler olarak görünüyor. Türk felsefecisi, özgün felsefe üretmeye başlayamadığı gibi, kendisine lanse edilen felsefeleri de eleştirememiştir. Burada iki sorun ortaya çıkıyor: Özgün felsefe yapmak ve eleştirebilmek. Bunlar özgürlüğe bağlı şeylerdir. Birsey, özgür olmalı, baskılardan uzak ve rahat düşünce üretebilmelidir. Bu özgürlük, zaman zaman ele geçiyse de, çoğu zaman Türk aydınının elinden alınmıştır. Türk

aydını özgürlüğünü bir gün yaratacaktır. Eleştiri bence felsefenin temel koşuludur. Türkiye’de aydının, kendisine lanse edilen, dışardan gelen felsefi görüşleri eleştirmesi, buna katkılarda bulunması, yeni düşünceler üretmesi şarttır. Bugün bunlar olmadığı için, bizde bir takım soyut düşüncelerin verimsizce yinelenmesini, ya da düşün adamlarımızın içlerine kapandığını görüyoruz.

Eleştiri ortamı ve özgürlük sağlanırsa, Türk aydını da çalışmalarını yapacak ve dünya felsefesine katkıda bulunacaktır. Ben durumu böyle görüyorum. Şimdiye kadar olanlar, aydınlanma, kültür aktarılması ve yöntemi öğrenilmesi şeklinde ele alınırsa yine de yararlı olmuştur. Bu birikimi, bir sıçrama yaparak değerlendirmek, bunlara özgün bir nitelik vermek, bundan sonraki iş olabilir. Bir takım çalışmalar olmuştur, bunları değerlendirmek, Türk düşünüş tarihinde özgün çalışmalar varsa bunları ortaya çıkarmak, yine bize düşüyor. İdealizmden materyalizme, spritüalizmden pozitivizme kadar bizde hangi çalışmalar, hangi katkılar var, ele alınmalıdır. Hocamız Takiyettin Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojiye bir katkısı var mıdır? Hilmi Ziya Ülken’in düşünce tarihimiz konusundaki çalışmalarının önemi nedir? Nusret Hızır bilimsel felsefede ne yapmıştır? Böyle sorular ve daha niceleri üzerinde araştırma yapılabilir.

Uluğ Bey’in, Türkiye’de Batı’da olduğu gibi, nitelikli ve özgün felsefe çalışmalarının bulunmadığı düşüncesine temelde ben de katılıyorum. Ne var ki, bilmemiz gereken bir şey var: Özgün felsefe yapmanın ortamını yaratmaya çalışmak zorundayız.

AZİZ ÇALIŞLAR : Arslan Bey, size bir soru daha yönelteceğim. Hiç kuşkusuz ben de katılıyorum, Türkiye’de özgür bir düşünce ortamı olmayışından ötürü, felsefi düşüncenin kendine özgü bir gelişme göstermediğine. Sormak istediğim şu: Osmanlı toplumundaki felsefi düşüncenin gelişmesine bu siyasal yapı içinde bakarken, acaba bir de toplumsal ekonomik yapı içinde bakamaz mıyız? Çünkü belli felsefi düşüncelerin ortaya çıkmaması, mutlaka yine onun toplumsal ekonomik yapısından, yani özgürlüğe müsaade edecek bir toplumsal ekonomik yapısının olmamasından kaynaklanıyor.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Bu düşünceye katılıyorum. An-

cak Osmanlılar'ın başka özellikleri de var. Batı'da, Orta Çağ' da bile felsefe yapılabilmiş, Orda her durumda felsefe yapılabiliyor. Bizde yapılamamış... Batı'da felsefenin geleneği var, bu gelenek iyi, kötü sürüyor...

NECLA ARAT: Arslan Bey ve Uluğ Bey'in söylediklerini temel alarak bir genel değerlendirme yapmayı düşündüm. Bu bağlamda ekleyeceğim birkaç şey olacak. Aslında şu ana kadar tartışıklarımızın bir yerde özünü veren bir tümcesi var Arslan Bey'in. Tanzimat'a kadar gelen felsefi düşünce (eğer buna felsefi düşünce denilebilirse) ve Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan çalışmalara ilişkin anlattıkları içerisinde, şöyle bir deyim kullandılar: «kavramlarla düşünmeye alışık değildi Osmanlı aydını». Bana sorarsanız, problemin esası burada yatıyor. Osmanlı aydını kavramlarla düşünmeye alışkın değildi. Cumhuriyet'ten sonra yetiştirdiğimiz aydın kuşak acaba kavramlarla düşünmeye alışkın mı? Şimdi, bu soru bizi nereye götürecektir? Bir yerde Osmanlı toplum yapısı içerisindeki eğitim sistemine, daha sonra Cumhuriyet dönemindeki eğitim sistemine. Genç kuşaklara eğitim sistemimizle ne veriyoruz? Neler verdik ki onlardan ne bekliyoruz? Özgür düşünce dedik. Özgün yapıtlar dedik. Özgür düşüncenin ortamını yaratamadığımızı çok açık seçik bir şekilde ortaya koyduk. Batı'dan alınan, aktarılan yahut lanse edilen düşüncelerin yinelenmesinden ibarettir dedik, şimdiye kadar yapılanlar. Gerçekten genel görünüme bir baktığımızda 150 yıl hatta biraz daha önce sine, geriye gittiğimizde, Tanzimat'la birlikte ele alınan ve çözümlenmeye çalışılan sorunların günümüzde hâlâ başlangıç noktasında gibi yeniden ele alınabilecek ve çözümlenmeye çalışılacak sorunlar olarak karşımızda durduklarını görüyoruz. Şimdi bunun temelinde bir yerde büyük ölçüde, Aziz Bey'in söylediği gibi, belki ekonomik yapı var, belki eğitim sistemimizdeki eksiklikler var, belki siyasal alandaki Batı'da olmadığı şekilde özgürsüzlüğümüz var, sürekli baskıcı yöntemlerle yönetilmeye çalışılmamız var. Yani, temelde tam anlamında bir bilinçlenmenin olmayışı yatmakta. Bana sorarsanız bunların birarada değerlendirilmesi, ondan sonra «niçin hâlâ Türkiye'de özgün felsefe yoktur, özgün felsefe yapılamıyor?» sorusunun yanıtının verilmesi lazım. Bu da bizi çok büyük ölçüde günümüzün eğitim sorunlarına götürecektir. Yalnız ben bu

konuya girmeden önce, Arslan Bey'in anlattığı tarihsel gelişme içinde bana çok ilginç gelen bir iki noktaya değinmek istiyorum. Kavramlarla düşünmeye alışık olmayan Osmanlı aydınları Alman idealizmi yerine kendilerine daha somut birşeyler ifade eden pozivitizmi almayı yeğlediler. Bu çok yerinde bir vurgulama. Bilimin önemi üzerinde durdu Osmanlı aydını. Çünkü, gelişmemişliğinin nedenlerini aramaktaydı; gelişmemişliğine çare aramaktaydı. Zaten düşünme sferine ancak yaşamsal sayılan bir takım sorunlar çözüldükten sonra yükselenebilir. Kavramlarla hesaplaşma içersine girilebilir. Öyle sanıyorum ki Osmanlı toplum yapısı içinde ve günümüz Türkiye'sinde bu yaşamsal sorunlar hâlâ çözülmemiş olduğu için biz o düzeye bir türlü yükselemedik. Öncelikle bu sorunların çözülmesi gerekiyor. Yalnız o dönemlerde yapılan ve Ulug Bey'in üzerinde durduğu din ve bilimin karşıt duruma getirilmeleri, yani din yerine bilimin yüceltilmesi meselesi çok önemli. Ne yazık ki günümüze dönüp baktığımızda, (eğitim meselesine sıra geldiğinde bu sanıyorum tekrar ele alınacak), ters bir eğilimle karşılaşıyoruz. Bugün, Tanzimat aydınlarının yapmaya çalıştıkları, bilimle dinin birbirinden ayrılması, laik düşünce geleneğinin yerleştirilmesi gibi önemli bir sorun biraz daha ters bir hava içersinde ele alınmakta. Düşünce dünyasına din ağırlıklı bir atmosfer getirilmeye çalışılmakta. Bunu orta öğretim programlarımız ele alındığında, yükseköğretim programlarımız ele alındığında, örnekleri ile açmaya çalışacağız. İlginç bir nokta daha var: Tanzimat döneminde pozitivistimin Türkiye'deki ilk temsilcilerinden olan Ahmet Rıza, aynı zamanda politik yanı ağır basan bir kişi. Jön Türkler'in lideri olarak tanınıyor. Günümüzde ise, bilim adamlarının yahut daha çok toplum sorunlarıyla uğraşan toplum bilimcilerin, yine ne yazık ki diyeceğim, kesinlikle depolitize olmaları isteniyor. Bu da öyle sanıyorum ki özgür düşünce ortamının olmayışından kaynaklanan ve yine özgünlüğü engelleyen nedenlerden bir tanesi. Tanzimat'ta sözkonusu edilen sorunlar günümüzde aynen ağırlıklarını duyuruyorlar. Bir arpa boyu yol almadık mı? Belki çok ağır olacak ama, Arslan Bey yine biraz önce söylediler, önce kendi kendimizi olabildiğince eleştirmemizde yarar var. Elbette çok şeyler yapıldı, büyük bir birikimimiz var. Ama bu potansiyeli yavaş yavaş açma zamanı geldi, sanıyorum. Bunun için, her şeyden önce, eğitim sisteminde yapı-

lacak olan değişiklikler düşünene kuşakların, ilerinin, geleceğin Türkiye'sinde, daha özgün yapıtlar ortaya koymalarına herhalde yol hazırlayacaktır. Türkiye'de önce bunun yolunu açma çareleri aranmalıdır, kanısındayım.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Necla Hanım, ben size bir soru yönelteyim, yanlış anlaşılmasın, diye soruyorum. Arslan Bey'in önermesinden yola çıktık. Yani pozitivizmin Osmanlı aydınına bir anlamda daha kolay geldiği, çünkü bilim düşüncesinin gelişme yolunda ya da gelişmek isteyen bir ülkeye denk düştüğü. Kavramlarla düşünmenin sanki bir karşılığı olan Alman idealizmine o yüzden pek fazla eğilim gösterilmediği. O zaman, sanki şöyle bir şey ortaya çıkıyor: önce yaşamsal sorunları çözümlerim, ondan sonra düşünsel sorunları, düşünme sorunlarını çözümlerim, diye bir şey ortaya çıkıyor. Acaba yaşamsal sorunu çözmek, zaten düşünce yapmak değil midir? Yani, düşünceyi yaşamdan soyutlayabilir miyiz? Yaşamın kendi içinden çıkması gerekmez mi düşüncenin? Ayrıca ikinci bir düşünme sferi diye bir şeyden söz etmek ne kadar doğru olabilir?*

NECLA ARAT : Tabii çok haklısınız, yanlış anlaşılacak bir konu bu. Yanlış anlaşılmasını istemiyorum. Ama gerçekçi bir tavırla dile getirmekte yarar var: Eğer insanlarımıza en çok gerekli olan şeyleri sağlayamamış bir toplum yapısı içerisindeyse ve bu toplum yapısı sürüp gitmekteyse, onlardan ancak bu gereksinmeler karşılandıktan sonra yapabilecekleri işlevleri bekleyemeyiz. Demek istediğim şu, çok açık bir örnek vereyim: Ekmek kavgasını sürekli sürdürmek zorunda olan bir kişi, felsefe yapamaz.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Yani, önce düşünce ortamı, düşünce özgürlüğüne izin verilmeli ki insan da düşünebilsin, kendi yaşamsal sorununu çözmek için, demek istiyorsunuz.*

NECLA ARAT : Kuşkusuz. Öncelikle özdeksel ve tinsel düşünce ortamı sağlanmalıdır.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Necla Hanım'ın dedikleri beni çok yararlandırdı. Teşekkür ederim. Kavramlar konusuna önem vermek gerçekten gerekiyor. Çünkü felsefe kavramlar üzerine düşünmek demektir. Buna bir alışkanlık olması ge-

rekiyor. Bu da eğitimle ilgili bir konu. Eğitime önem verilirse genel düzeyde eğitim var... Bir de özellikle felsefe eğitimi var. İkisine de büyük önem verilmesi gerekiyor. Felsefenin Türkiye'de gereken yere oturması için bilim ve kültüre felsefeye elbirliği ile bir saygınlık kazandırmamız söz konusu. Bunun küçüğü büyüğü olmuyor, elbirliği ile en küçük bir şeyin bile değerlendirilmesi gerekiyor. Çıkan kitaplar, yapılan toplantılar, dernekler, Türk kültür tarihi, Türk felsefe tarihi, hepsi teker teker ele alınıp değerlendirilmesi, gerekirse eleştirilmesi şart... Bunun için üniversiteler, üniversite dışında çalışmalar, uluslararası ilişkiler hepsi değerlendirilmeli. Örneğin aklıma UNESCO geliyor. UNESCO evrensel bir eğitim merkezi. Türkiye'de UNESCO'nun durumu nedir? UNESCO ile nasıl bir işbirliği yapılabilir? Bunlar ele alınıp üzerinde durulması gereken konulardır.

TÜTEN ANĞ: Bir soru sormak istiyorum: Osmanlı aydınının genelde bizim toplumumuzun kavramlarla, soyut düşünemediğinden söz ettiniz. Tabii buna karşıt olarak, benim hemen aklıma gelen şu: o halde biz soyut değil ama somut düşünüyoruz. Bilimsel ve felsefi çalışmalar için son derece temel bir hareket noktası somut düşünebilmek, ama buna rağmen tarihte de gördüğümüz gibi, gerek felsefi, gerek bilimsel etkinliklere doğrudan katılmadığımız da bir gerçek; o zaman bu soyut-somut düşünme arasındaki ilgiyi biraz daha açıklamamız gerekli! Sormak istediğim bir başka soru şu: pozitivizm derken acaba içerik olarak neyi gözönünde bulunduruyorsunuz? Çünkü o dönemin pozitivistlerin verilerine bizim sorunlarımızın denk düştüğünü, bu bakımdan ondan yararlandığımızı söylediniz. Biraz daha açmanız mümkün mü?

A. KAYNARDAĞ: Soyut somut düşünce konusu önemli. Soyut düşünceye, kavramlar düşüncesine Türk aydını pek glememiş, pek yanaşmamış... Fakat buna karşılık somut düşünce ortamında ne yapmış? Somut düşünce ortamında bence şunu söylemek lazım. Türk aydını daha çok toplumsal, toplumla ilgili düşüncelere önem vermiş. Toplumsal düşüncelere önem verdiği için her düşüncenin bir pratik karşılığını aramış, bu bakımdan ben somut düşünceyi anlıyorum. Yani bizde son zamana kadar felsefe toplumbilim çerçevesinde, toplumsal düşünceler üreterek gelişmiş. Daha yeni yeni soyut kavramlara

doğru gitme var. Somut düşünce deyince genel olarak bilim de akla geliyor. Yani Türkiye'de felsefe ilerleyememiş, özgün felsefe yapılamamış. Bilimin durumu nedir? Türkiye'de bilim de, hepimizin bildiği gibi gelişememiş. Bunlar aslında birbirlerine çok yakın şeyler, yani felsefenin gelişmemesinin bir nedeni de bilimin gelişmemesi. Çünkü felsefe bütün dünyada bilimsel felsefe olma yolunda gidiyor. Reichenbach'ı alalım. Burada bir lüks gibi kalmış onun söylediği şeyler. Pek değeri lenememiş, bunun üzerinde uzun uzun durulabilir; ve adam neticede California Üniversitesi'ne, Los Angeles'e gitmiş ve orada önemli eserlerini vermiş. Pozitivizm bence, akılcı, bilimsel, deneysel düşünce; Osmanlının anladığı pozitivizm de bu... Yani her şey dinle değil de ilimle, akılla çözümlenebilir. Bu çok etkili olmuş günümüze kadar da etkisi devam ediyor.

Atatürk de, arkadaşları da bunun çok etkisinde kalmışlar, bütün eylemlerini pozitivizmin ışığında yapmışlar, akılcılığın ışığında yapmışlar, ikisini birbirinden ayırmadan yapmışlar. Atatürk'ün çok ünlü sözü «Hayatta en hakiki mürşit ilimdir» bu, yani pozitivizmden anladıkları bu.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Bence burda Tüten Hanım önemli bir yere değindi. Kavramlarla düşünmenin soyut düşünce olduğu söylendi. Hiç kuşkusuz, düşüncenin kendisi soyut bir şeydir, soyutlama yapabilmektir. Dolayısıyla, gerek bilimsel düşünce gibi aldığımız, yani ortaya konan şu anda geçen konuşmadaki pozitivist düşünce olsun, gerek idealist düşünce olsun, herhangi bir düşünce olsun, zaten soyutlamayı gerektirir. Hele bilimsel düşünce en büyük soyutlamayı gerektirir. Kavramlarla düşünmek düşüncenin soyutluğunun kendisidir. Çünkü soyutlama yapmak demek olanların, olayların, fenomenlerin, arkasına geçerek, bunların yasalarını, gelişim yasalarını bulabilmek demektir. Felsefe yapmak budur zaten. Onun için felsefe, hem doğa, hem toplum, hem de düşünce yasalarını kavırıyor. Birbirinden ayırt edemiyoruz bunları. Pozitivist düşünce de soyutlamayı gerektirir. Çünkü, o da yasaları bulmaya çalışıyor. O zaman burda bir çelişkiye düşmüş olmuyor muyuz? Yani, pozitivist düşünceyi «somut» düşünce gibi mi görüyoruz? Bence Arslan Bey'in değindiği pratik tavır meselesi ortaya çıkıyor. Acaba ortada düşünce yok da, pratik bir hareket*

mi var yalnızca? Yani, düşünce yerine, pratikte bir şeyleri çözmek?

TÜTEN ANG : Evet, buna katılıyorum. Çünkü somut düşünce derken (siz olayların arkasında bağıntılar dediniz, eğer biraz daha genişletirsek) o olayın bütün bağıntıları içinde, bütün bağılıkları içinde ele alınmasını anlıyorum. Hiç kuşkusuz, genellemeier, soyutlamalar da yapılacaktır.

Olaylara bu şekilde bakmak, onu bütün bağılıkları içinde almak, bir başka deyişle, olayları somut bütünlüğü içinde kavramak, bilimsel ve felsefi araştırmanın temelini teşkil etmektedir. Ve katılıyorum, bizde gerçekten olup biten şu: dediğiniz gibi, olaylara pratik, hemen anında bir çözüm getirmek, gelip geçici çözümlerle işi sürdürmek; ama onun arkasındaki bağılıkları, yasaları, gelişmesini hiç gözönünde bulundurmamak.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Burda konuşmamızın başındaki yere dönme durumunda kalıyoruz. Gerek felsefi düşünce, gerek bilimsel düşünce düşünmeyi gerektirir, yani olayların, fenomenlerin arkasındaki yasaları bulmayı gerektirir, bu yönde bir şey gelişmemişse, o zaman bu bize yine dini ideolojinin ya da dinseliliğin bunu önlemiş olduğunu getirmez mi? Yani niçin o yasaları bulalım ki o zaman, o yasalar bize dince vaadedilmişse?*

TÜTEN ANG : Evet, böyle bir temel söz konusu bizim toplumumuz için ve önceden verilmiş olanları bir tarafa bırakmak, olayların bağlantısını, sebep sonuç bağlantısını, gelişim sonuçlarını bulabilmek. Dinsel öğeleri bir tarafa bırakmak, bırakabilmek bizden çok büyük bir görüş tarzı değişikliğini de istemektedir. Ama bu görüş tarzı, başka öğelerle birlikte ele alınmalı. Bu tekrar bizi eğitim sorununa en geniş kapsamı içinde geri götürmektedir.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Sayın Selâhattin Hilâv, o zaman sizden bu konuşmaların sonunda, bu konuşmalarımızın genel bir değerlendirmesini yapmanızı isteyeceğim; Türkiye'de felsefi düşüncenin genellikle Batı felsefe düşüncesinden aktarmalar yapılarak gelmiş olması, Türkiye'de özgün bir felsefi düşüncenin gelişmemiş olması, bunun nedenleri arasında Türkiye'de felsefi düşüncenin gelişmesine olanak verecek özgürlük ortamının olmayışı, bunun aynı zamanda toplumsal ekonomik yapımıza bağlı oluşu, bir anlamda bunun eğitimle de birlikte dü-*

şünülmesi gerektiği gibi genelde bu konuşmaların bir değerdendirilmesini yapar mısınız?

SELÂHATTİN HİLÂV: Benim bu konuşmalardan edindiğim izlenim şu: kavramlar ayrı ayrı ele alınıyor: eğitim ayrı alınıyor, taklit olayı ayrı alınıyor. Tabii bütün bunları birleştiren ve altında yatan bir şey var aslında. Sonra dikkat ettiğim başka bir nokta var, çok ilginç: bizim aydınlara özgü bir şey bu. İktidar ve ideoloji sorunu hiç söz edilmiyor burada. Aslında işi kökü, tabii burada yatar. Sanki biz düşünce adamı olarak, felsefeci olarak, iktidar ve ideolojinin varlığının farkında olmayan insanlar gibi konuşuyoruz. Bu, onlarla birlikte ve onlardan yana olmak demektir. Ve aslında bütün Batı düşüncesinin bize gelişi ve gelişmesi, bu temel üzerinde olmuştur. Kimin adına eğitim yapıyoruz? İktidarın adına mı? Tanzimat'tan bu yana iktidar hiçbir zaman değişmemiştir. İdeolojik bakımdan da hiçbir zaman değişmemiştir. Çok iyi biliriz biz, o yasakları. Bence meseleye oradan başlamak lazım. Yani politik meseledir aslında felsefe. Sonra yaşam sorununu çözmemiş adamdan felsefe yapmasını isteyemeyiz diyorsunuz. Ben tam tersini söylüyorum: ancak yaşam sorunuyla birlikte felsefe yapılır. Tabii felsefe teknik bir uğraş, ama kökünün oradan gelmesi lazım. Bütün Batı düşüncesinde, biliyorsunuz, felsefenin büyük atılım yaptığı zamanlar, yaşamla ilinti kurduğu, bunun üzerinde temellendiği zamanlardır. Yoksa insanlar oturup da, düşünüp de, biz felsefe yapalım demiyorlar. Bir takım zorunlulukların getirdiği şeylerdir bunlar. Bizde bu yok. Tabii bizde bunun olmaması da, bizdeki toplum yapısının getirdiği şeylerdir. Biliyorsunuz, bizdeki toplum gerçekten tam anlamıyla sınıflı bir toplum değildir. Sınıflı toplum olmadığı için de ideolojisi, yekpare bir ideolojidir. Yani, tamamen dinseldir. Felsefe ya da düşünce diyelim, bu temel üzerinde oturuyor. Zavallılığı da bu temel üzerinde oturduğu içindir. Ama bu da değişmiş değildir Cumhuriyet'le birlikte. Buna dikkati çekmek isterim.

Yani, bence en yanlış noktalardan biri şudur: Biz, politika alanındaki değişiklikleri, düşüncede olmuş değişiklikler gibi kabulleniyoruz. Öyle sanıyoruz, ama, bu da ideolojinin öğretmiş olduğu bir şeydir aslında. Bence yapılacak şey, gerçekten ideolojik düşüncenin, dolayısıyla politik düşüncenin ve iktidar sorununun eleştirisidir. Yani felsefe buradan başlar. Yok-

şa ayrıca felsefe diye bir şey yok. Ya da felsefe teknik bir mesele olarak kalır. O da pek önemli değil. Yani, yeni-olgucu olursunuz, ya da sembolik mantıkla uğraşsınız; bir soyutluk içinde kalarak. Yararı var bunun kuşkusuz, ama benim gerçek felsefeden anladığım, bu değil.

Evet, benim felsefeden anladığım bu değil. Felsefenin kalp olarak bize gelmesi de, bence tamamen iktidar, ideoloji ve yabancılaşma meselelerinin gerektiği gibi ele alınmamasındandır. Bunun bilinci yok. Ulug'un söylediği çok güzel. Yani yapı-salcılık, vb. Ve lanse etme. Bu insanlar da aynı tip insan, Tanzimat tipi aydınlar bunlar. Dikkat ederseniz yazılarında da öyle. Gayet sathi ve dışardan bir şeyler getiren «düşünürler» söz-konusu; ille kendini beğendirecek; bütün meselesi bu. Şekip Tunç da Bergson'culuğu böyle getirmişti. Enerjitizm de öyledi; daha başka örnekler de var. Sevdığımız hocamız Mengüşoğlu (saydığım kimsedir anlamında söylüyorum) bile, biraz felsefi antropoloji, biraz Hartmann falan, onları getirmiştir. Yani, bunlar bir köke inmemek, felsefeyi ayrı bir uğraş gibi ele almaktır. Yani sorun, mutlaka politika ve yabancılaşma sorunudur. Bunlar üzerinde durulmadıkça, ötekiler bence çok ikincil ve aynı zamanda aldanmış ve aldatıcı düşünce biçimleri. Ayrıca eğitim sorununu eleştirip kesinlikle ortaya koymak gerekiyor. Tanzimat'tan beri öğüt verme, eğitime gibi eğilimler, felsefi düşünceyle hiç bağdaşmayacak şeylerdir.

ARSLAN KAYNARDAĞ: Selâhattin Hilâv'ın düşüncelerinden yararlandım. Katkı niteliğindedir. Felsefe ve iktidar, düşünürler ve iktidar sorunu her zaman ve çeşitli açılardan ele alınmayı gerektirir kuşkusuz. İktidar sorunu yalnızca aydınların sorunu da değil, bütün toplumun sorunu. Çeşitli şekillerde iktidar mücadeleleri yapılabilir. Ancak, burda iktidar sorunu Selâhattin Hilâv nasıl ele alıyor, ne düşünüyor?

S. HİLÂV: İktidar sorununu demin de biraz belirtmeye çalıştım. Tabii ayrıntılara girilebilir. Yani iktidar, bir sınıflı toplum ya da sınıflaşmamış toplum söz konusu olsun, düşünceyi belirleyen bir şeydir aslında. Tabii ekonomik temellere dayanmasından ötürü böyledir. Bu olgu ortaya konmadığı zaman düşünce de olmuyor ya da felsefi düşünce olmuyor. İktidar, ideoloji ve yabancılaşma sorunları belirleyicidir. Ne ka-

dar düşünürsek o çerçeve içinde ve o çerçevenin bilinci içinde düşünebiliriz.

A. KAYNARDAĞ : Pozitif düşüncenin Jön Türkler'i etkilemesi, yani İttihat ve Terakki'nin bunun üzerinde tekleşmesi söz konusu değil mi?

S. HİLÂV : Tabii, tamamen söz konusu. Bir çerçeve içinde düşündüğünüz için o çıkıyor ortaya. Jön Türkler aslında hiçbir zaman politikanın kendisiyle ilgilenmiyorlar. Çok ufak bir takım pratik çözümler arıyorlar. Ve ideoloji çerçevesinde arıyorlar. Onun için felsefeyi hiçbir zaman gerçekten anlayamıyorlar. Yani pratik çözüm, bir yerde, felsefeye tam ters düşen bir şey. Pratik çözüm aramaktan ötürü o düşüncenin kendi köküne inme gereksinimi yok adamlarda. Çünkü kendi ideolojisinde adam, aklınca devleti kurtaracak; bütün meselesi bu.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Yani bütün mantiki sonuçlarına gidememişler, gerekçesini de yapamamışlar. Şimdi iktidar sorunu, bütün dünyanın sorunu, yalnız bizim toplumumuzun sorunu değil; Fransa'nın sorunu, İtalya'nın sorunu. Şimdi, iktidar sorununu ele aldığımız zaman, gündemde olan demokrasi diye bir şey var. Demokrasi, özgürlük, insan haklarıyla bağlı bir kavram, bu konuda ne düşünüyorsunuz?

S. HİLÂV : Şimdi bu somut bir sorun.

AZİZ ÇALIŞLAR : *İktidar ile ideoloji birbirinden ayrılmayan şeyler.*

S. HİLÂV : İktidar için bir yüzü, ideoloji onun düşünsel yüzü. Benim için asıl önemli olan bu ideolojinin eleştirilmesidir, dolayısıyla iktidarın eleştirilmesidir. Fransa'da da aynı sorun var. Demokrasi sorunu var. Ama başka bir sorun da çıkabilir, işçi sınıfı yönetimi gibi. Yani bunlar daha tikel sorunlar, ama altında o iktidarın getirdiği düşünce ve bu düşüncenin yabancılaşmış olması var. Felsefenin görevi bunun irdelenmesidir. Bizde bu, hiçbir zaman yapılmamış bir şey, ben bunu demek istiyorum ve tam tersine, felsefeciler bilerek ya da bilmeyerek daima iktidarın koltuğunun altındadır diyorum.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Arslan Bey, o zaman, daha önceki konuşmalarımıza bağlı olarak bir şey sormak isterdim. Biz, ge-*

nellikle Türkiye'de felsefi düşüncenin gelişmesini tartışıyorduk. Buna bağlı olarak, siyasi özgürlüklerin olmadığından, toplum yapımızdan gelen özelliklerden söz ettik. Şimdi, sıra felsefe eğitimine gelince şunu sormak isterim: Türkiye'de üniversitelerde felsefi eğitimin başlaması, bizde özlemi çekilen felsefi düşüncenin oluşmasına, ya da gelişmesine yol açmış mıdır? Yoksa bunlar, daha önceden de değindiğimiz, Batı'ya bakıp belli düşünceleri almanın bir çeşit kurumsal ya da eğitsel yeri mi olmuştur? Felsefi düşüncenin kendisini başlatabilmiş midir bu üniversiteler Türkiye'de?

ARSLAN KAYNARDAĞ: Burada üniversiteden arkadaşlarımız var. Bu konuda onlar varken konuşmak bana düşmez. Uluğ Bey'e rica edelim, onun söyleyeceği şeyler olmalı...

ULUĞ NUTKU : Soruya Sayın Arat cevap verse, bu konuda hazırlıklı olduğu anlaşılıyor.

NECLA ARAT: Ben bu sorunuza yanıt vermeden önce kısaca sayın Hilâv'in söyledikleri üzerinde biraz durmak istiyorum. Vurguladıkları noktalar hepimizin paylaştığı noktalar. Yani iktidar, ideoloji meselesi önplana alınmadan elbette üstünde durduğumuz sorunların temelden çözümlenmelerine olanak yok. İlk konuşmamda ben günümüz Türkiye'sinde bilim adamlarına, üniversitede çalışanlara (felsefeci ya da toplumbilimciler olsun) karşı yönetilmiş olan depolitizasyon eğiliminin üstünde durmaya çalıştım çok kısa bir şekilde. Aslında toplumun politik yapısından soyutlayamayacağımız sorunlar konuştuğumuz sorunlar. Bir nokta üstünde daha durmak istiyorum. Felsefenin yaşamdan kopuk, yaşamın dışında bir şey olduğunu kesinlikle söylemedim. Tam tersine, her zaman savunmuşumdur. Masa başında felsefe yapmak ne benim, ne de arkadaşlarımla savunduğu şeyler değil, kesinlikle. Yalnız toplumsal yapımız içersinde cevaplandırılmayı bekleyen ve çok ilginç olan bir nokta, yaşamsal sorunları bu kadar yoğun yaşadığımız halde, neden felsefe yapamadığımız? Bu sorunun da cevabını vermemiz lazım. Daha açık söylemeye çalışayım: Madem ki felsefe, yaşamayla, yaşam kavgası ile bir arada daha da güzel yapılıyor, daha da iyi ürünler veriyor, biz bu kavgaları çok yoğun bir şekilde yaşadığımız halde, neden felsefe yapamadık?.. Şimdi öteki sorunuza geçeceğim. Üniver-

sitelerimizde, Arslan Bey'in bizi çok yararlandıran özetlemesi ile gördüğümüz şekliyle, felsefe çalışmaları, başlangıcından günümüze, acaba özlediğimiz bir şekil de mi gerçekleşmiştir? Tabii yine gerçekçi bir yaklaşımla vereceğim yanıtım «hayır» olması gerekiyor. Hiçbir zaman istediğimiz, düşlediğimiz, beklediğimiz felsefe eğitimini göremedik. Aynı zamanda istediğimiz felsefeyi de yapamadık. Biz bunun bilincindeyiz. Ve bu durumu değiştirmek istiyoruz. Ama bu durumu değiştirmek de yine bir yerde (Sayın Hilâv'ın söylediği noktaya gelmem gerekiyor), iktidarla ve egemen olan ideolojiyle ilgili elbette. Bu ilgi içersinde biz, değiştirme işlevimizi nasıl yerine getireceğiz? Bu noktada ilerideki toplantılarımızın konusunu oluşturacak olan özgürlük sorunu çıkıyor ortaya. Yani bunlar hep birbirleriyle bağlantılı olan sorunlar. Yalnız, şu anda üstünde duracağımız esas konu eğitim sorunu olduğuna göre, ben eğitim sorununa da yine iktidar - ideoloji bağlamında yaklaşmak istiyorum. Osmanlı toplum yapısı içersinde verilen eğitim de, Cumhuriyet'ten sonra ve Batılılaştırılmış bir hava içersinde verilmeye çalışılan eğitim de, aslında bizim özlediğimiz eğitim değildir. Çünkü bu eğitim kökende yetkeci, otoriter, buyuran eğitimidir. Boyun eğen, kendi fikrini söylemeyen, geriye çekilen, korkak yapıdaki insanların, yetişmesine neden olan bir eğitimidir. Bizim her şeyden önce bu eğitim sisteminde değişiklikler yapmamız, toplumumuzdaki insan oğesini yeneden ele almamız gerekiyor. Kim yapacak bu işi, Selahâttin Bey, eleştiriyor ama somut öneri getiremiyoruz. Yapılması gereken birtakım şeyler var, hepimiz bunun üstünde anlaşıyoruz.

Demek ki ilk elde bu yetkeci (otoriter) eğitiminin değiştirilmesi gerekmektedir. Bu değişimin sonucunda yeni bir insan tipinin ortaya çıkması gerekmektedir. Yani biz, çok kez eleştirilen İslâmi ideolojinin biçimlendirdiği Doğulu insan tipinden yeni bir insan tipine geçmek zorundayız. Düşünce sistemlerini kendi toplum yapımıza uygun şekilde benimseyip eleştirebilecek, sonra kendi özgün düşünce sistemlerimizi yaratabilecek liberal kafalara ihtiyacımız var. Özgürlükçü düşünceye yatkın kafalara ihtiyacımız var. Ama şimdiye kadarki eğitim sistemleri ne yazık ki bu yapıda insanları yetiştirememiştir. Şimdi bundan sonra yapılacak olan, demek ki, bu eksikliğin bilincine varmak ve bu alanda yapılabilecek olanları somut öneriler şeklinde sunmak. Bu önerilerimiz şu ya da bu

ölçüde belki gerçekleştirilmeye çalışılabilir. Biz de ancak elimizdeki tek güç olan kalemimizle, düşüncelerimizle, eleştirilerimizle bir takım şeyleri değiştirmeye çalışabiliriz. Onun dışında Sayın Hilâv'ın yine biraz önce dile getirdiği (eleştirilere kendisi de dahil, çünkü Türkiye'nin yetiştirdiği değerli felsefecilerdendir) «felsefeciler görevlerini yapmıyorlar» eleştirisini ben biraz ağır buldum. Bizler, olanaklar çerçevesinde yapabileceğimiz kadarını yapmaya çalışıyoruz. Ve bu yapabileceğimizden fazlasını yapmak isteği içerisindeyiz. Bunun için de hep bir arada karşılıklı eleştirilerimizi ortaya koyarak, çözüm yolları arayarak, dayanışma içinde, ne yapabilirsek onu gerçekleştirmeye çalışmalıyız kanısındayım.

S. HİLÂV: Üniversite, ders programları, vs. çerçevesi içinde, yüksek lisans tezlerinde olabileceğince özgün düşünceye uğraşanların kendilerini kolayca aklayamayacaklarını sanıyorum. 1950'ye doğru İstanbul Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün son sınıflarındayken, Diderot'dan tez yapmak isteyen bir arkadaşımız (kendisi burada bulunan A. Kaynaradağ'dır) bu isteğinin, çok aydın, «ilerici» ve liberal bir hocamız tarafından geri çevrildiğini görmüştü. Sırf Diderot söz konusu ve tehlikeli bir insan olarak görüldüğü için. Aslında, medrese geleneği bizde Üniversitede de ve işin garibi en uzakta kalması gereken yerde, yani Felsefe Bölümünde de sürüp gitmiştir. Cumhuriyet devrinde, ulemanın kılık değiştirmesi söz konusudur ve bu, günümüzde de sürüp gitmektedir. Siyasal durum biraz rahatlayınca, herkes «ilerici» ve hatta sosyalist kesilir; eskiden ağzına almaya korktuğu sözleri dilinden düşürmez. Bütün bunlar bizde kökleri çok derine inen memurluk zihniyetinin, mollalığın ve resmi görüşün insanın etine kemiğine işlemiş olmasının ve bunun da farkına varılmamasının bir sonucudur. Bundan ötürü kimseyi fazla suçlamıyorum, ama durumun ne olduğunu belirtmeye çalışıyorum. Felsefe her şeyden önce bir tavır ve bir yaşama tarzı sorunudur. Üniversite içinde de böyle bir tavrın benimsenip savunulacağını sanmam, tabii her zaman istisnalar var ve onlara saygı duyarım. Ama ben genel bir olgudan söz ediyorum. Ayrıca Necla Hanım, «biz» diyor. Konuşma alışkanlığı yüzünden, ben de bu sözcüğü kullanıyorum. Ama ortak bir düşüncem olduğu ve kendimi «biz» felsefeciler arasında saydığım için değil. İnsan yetiştir-

mek, yeni bir zihniyet yaratmak, olumlu öneriler getirmek, eğitim sisteminden yakınmak ve onu değiştirmeye çalışmak gibi düşünceler, ideoloji batağından çıkılmadığı ve dolayısıyla farkına varılmadan ideoloji desteklendiği için beni ilgilendiriyor ya da bir eleştiri konusu olarak ilgilendiriyor ancak. Kadının -bilincine ulaşmaya çalışmadan insan yetiştirmeye kalkışmak garip. Ama garip olması, şimdiye kadar benimsemiş ileri sürülmesine, hem de ciddi bir biçimde ileri sürülmesine engel olmamış. Yani, kendini kökten ele alıp eleştirmeyen ve kavramayan kişiler öğüt verip durmuşlar ve toplum sorunlarını bu yolla çözeceklerini sanmışlar. Bu, resmi ideolojiye dayanan politik bir tutumdur, bu ve belli bir zümrenin politik tutumudur, bugün de sürüp gitmektedir. Oysa felsefe, cesaret ve kelleyi ortaya koyma işidir. Yakınma, iyimser düşünceler ileri sürme ve öğüt verme değil. Bundan ötürü benim somut önerim de yok. Aldatmacaların, kendini şöyle ya da böyle sahnemaların irdelenmesi, rahatsız edici düşünceler ileri sürülmesi gerektiğini ve felsefenin bu çabada olduğunu ileri sürüyorum sadece. Ama bu, bir yapabilme sorunudur ve herkesten de istenmez.

NECLA ARAT: Sayın Hilâv'ın eleştirilerine büyük ölçüde katılıyorum. Ben 1963 mezunuyum ve söylediği konularda biz de dersler görmedik. Ama daha sonraki yıllarda seminerlerde, yüksek lisan tezlerinde olabileceğince özgün düşünceye yatkın konular üstünde durmaya bizim kuşak çalıştı. Ne yazık ki koşullar Türkiye'de her on yılda bir sürekli değiştiğinden ve yetkecilik egemenliğini sürdürdüğünden, yapabildiklerimiz (altını çızıyorum) hep yapabildiklerimiz olarak kaldı. Bu nedenle Sayın Hilâv'ın eleştirileri, belli bir felsefeci kuşağa biraz haksızlık etmek olmuyor mu diye sormak istiyorum. Burada Hegel'in önemli bir düşüncesini de anımsatmak istiyorum: «Felsefe, yalnız özgür devlet kurumlarının olduğu yerde ve durumda ortaya çıkar.» İktidar ve ideoloji ile ilgili Türkiye'de felsefe alanında yapılmış olan herhangi bir şeyin, ciddi bir çalışmanın olup olmadığı konusuna gelince, zaten toplum ve devlet felsefesi dersleri bile programlara henüz konmuş dersler, yeni dersler. Ancak Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde bu dersler daha önce, sanıyorum rahmetli Yavuz Abadan'la birlikte «devlet felsefesi» adı altında başlatılmıştı. Sonra uzun

bir süre kesintiler oldu. Genç kuşaktan bazı arkadaşlar bu konuya ciddiyle eğildiler, ilgi gösterdiler. Bu dersler birkaç yıldır İ. Ü. Felsefe Bölümü'nde Platon'dan günümüze değin getirilmeye çalışılan bir program çerçevesinde felsefe öğrencilerine de verilmektedir. Kendisi ile temelde çok fazla ayrılığımız olduğunu sanmıyorum. Yani aynı eleştirileri ben de zaman zaman kendi kendime ve çevreme yöneltiyorum. Buradaki tartışmamız öyle sanıyorum ters düşüğümüz için değil, aynı sorunları çok yoğun bir şekilde yaşadığımız için.

S. HİLAV : Bizde felsefe 1960'lardan sonra ve üniversite dışında yaygınlaşmıştır. Düşüncenin, resmi ideoloji dışına çıkmasıdır bu. Daha önce kırk yıl boyunca, on beş yirmi felsefe kitabının yazıldığını ya da çevrildiğini görürsünüz. Bunlar arasında bırakın Marx'ı, Hegel bile yoktur. Suya sabuna dokunmayan ve dolayısıyla ideolojiyi destekleyen şeylerdir bunlar; yavan şeyler. Oysa 60'lardan sonra ve üniversite dışında varoluşçulukla, Marksçılıkla felsefeye açılmıştır; kitaplar çevrilmiş, yazılar yazılmıştır. Yani felsefe üniversite dışında kendini oluşturmaya yönelmiştir. Nitekim siz bugün Marx'ı da gerektiği gibi okutamazsınız üniversitede. İktidar ve ideoloji söz konusu olduğunda Althusser'den, Poulanzats'dan söz etmeniz gerekir. Bu da, ancak dışarda resmi «felsefeciler» dışında yapılmış ve yapılmaktadır. Gerçekler böyle... Ayrıca «felsefeciler»in eğitimle bu kadar uğraşmaları da garip. Eğitimsizlik diye ayrı bir meslek olduğunu sanıyorum. Ama bu uğraşmanın altında başka bir şey olduğunu da düşünüyorum. Birçok başka alitta - yatan gerçek gibi bunun irdelenip iç yüzünün ortaya konması da gerçek felsefenin çıkış noktalarından biri olabilir.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Şimdi, Arslan Kaynardag'dan Türk Felsefesi'nin 1930'dan sonraki durumunu anlatmasını rica edelim, tabii, yine özet olarak... Eskiden felsefe öğretiminin ne gibi özellikleri vardı, ona da değinseniz...*

ARSLAN KAYNARDAĞ : Böyle bir konuyu özetlemek, siz de kabul edersiniz ki, güç iş. Belli başlı noktalar üzerinde duruyorum, önemli de olsalar çoğu noktaları atlamak zorunda kalıyorum.

Bizdeki üniversite, 1933'e kadar darülfünun adıyla anılıyordu. Bugün fakülte dediğimiz bölümlere de medrese deniliyordu. Adı önemli olmayabilir. Ne var ki, gerçekten de eski medrese zihniyeti değişmemiştir. Kısacası, üniversite, Cumhuriyet'le başlayan devrimlerin çok gerisinde kalmıştı. Bütün bunlar, 1933 Üniversite Reformu'nun gerekçesi oldu. Bu reform için, İsviçre'den gelen profesör A. Malche'in verdiği rapora göre hareket edildi. Bu rapora göre bilime, bilimsel araştırmaya önem verilecek, böyle çalışmaları olmayan hocalar uzaklaştırılacaktı. İlk eleme de bu rapor üzerine yapıldı. Herkes çalışmalarını ortaya koydu ve birçok profesör üniversiteden uzaklaştırıldı. Yerlerine yeni ve genç hocalar alındı. Bu sıradaki bir başka ve çok önemli şey, Nazi baskısı yüzünden Almanya'dan ayrılan bilim adamlarının bizim üniversitemizde görev almaları oldu. Bunlar Felsefe Bölümü'nde de görev aldılar. Daha önce adı geçti. Reichenbach bunlardan biridir. Bilim felsefesi alanında bir otorite idi bu profesör. Sonra ünlü felsefe tarihçisi Von Aster geldi, Walter Kranz geldi. Kranz, eski Yunan ve Latin edebiyatında, dolayısıyla Antik Felsefe alanında uzmandı. Buraya gelen bu profesörleri, onlardan sonra gelenleri ayrı bir incelememde ele aldım. Onun için burada bu kadarla yetiniyorum. Şu kadarını daha sözlerime ekleyeyim: Felsefe Bölümü'nün yayınladığı Felsefe Arkivi dergisi bu profesörlerin yazılarıyla zenginleşti, verimli bir seminer geleneği kuruldu bölümde. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Takiyettin Mengüşoğlu, Bedi Akarsu, Nermi Uygur gibi felsefecilerimiz, bu Alman hocaların asistanlığını, doçentliğini yaptılar, onlardan yararlandılar. Nitekim, son yıllarda, liselerimizde ders veren birçok felsefe hocası da onların döneminde yüksek öğrenim görmüşlerdir.

Üniversitelerimizdeki ikinci felsefe bölümü, 1935'te Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'yle birlikte Ankara'da açıldı. Nusret Hızır bu bölümde görev aldı, ayrıca Fransa'dan Descartes konusunda uzman bir profesör getirildi: Olivier Lacombe.

1940'lı yıllara geliyoruz. Bu yılların konumuz açısından çeşitli özellikleri var. Örneğin «hümanizma» kavramı bu yılların başında gündeme geldi. Üniversitelerin yeni kurulan klasik filoloji bölümleriyle kimi liselerde, Eski Yunanca ve Latince öğrenimine önem verildi. Daha önce de söylediğim gibi, Batı klasikleriyle, Doğu klasiklerinin çevrilmesi işinin devletçe ele

alınması ve hızlandırılması bu döneme rastlar. Böylesine bir çeviri etkinliği, felsefe dilinin işlevlik kazanmasını, felsefi kültürün yayılmasını sağlamıştır.

1940'la 1950'lerin arasındaki dönem, Batı ve Doğu kültürünün kaynağına eğilme bilincinin doğması bakımından ilgimizi çekmektedir.

Yine bu dönemde dil incelemeleri çoğaldı. Bilim ve felsefe terimlerinin Türkçe'leştirilmesi konusundaki çabalar arttırıldı. Felsefe alanında bir şeyler yapabilmek için Türkçe düşünmekten, Türk diliyle düşünmekten başka yol olmadığı anlaşılmaya başlamıştı. Dil Kurumu ile üniversite işbirliği yaparak Felsefe Terimleri Kılavuzu hazırlandı.

Bugün kullandığımız Türkçe felsefe terimlerinden bir kısmını bu Kılavuz'da görmekteyiz. Prof. Bedia Akarsu'nun çalışmalarının sonucu olan Felsefe Terimleri Sözlüğü'nün yayınlanması ise 1975'tedir.

Kültür hayatımızda, 1950'den sonra bir duraklama ve gerileme görüyoruz. Bu dönem hepimizin bildiği gibi 27 Mayıs 1960 Devrimiyle sonuçlanmıştır. Devrimden sonra hazırlanan Anayasa yeni ve çok önemli bir dönemin başlangıcı oldu. Düşünce özgürlüğü, o zamana kadar görülmemiş ölçüde yasalaştı. Felsefe konusunda büyük bir yayın ve çeviri patlamasıyla karşılaştık. Her türlü felsefi düşünceyi yansıtan kitaplar yazıldı, çeviriler yapıldı.

Ankara'da ve Anadolu'nun çeşitli illerinde üniversiteler kurulmaya başlaması, kurulan üniversitelerde felsefeye önem verilmesi de 1960 sonrasında.

Bu dönemin bazı felsefe hocalarıyla, ders konularına da değinmek istiyorum: İlkın Hilmi Ziya Ülken hocamızın adını anayım. Hilmi Ziya Ülken, toplumbilimci, düşünce tarihçisi ve felsefeci olarak geniş çapta yayın yapmış, dersler vermiş bir hoca olarak karşımıza çıkıyor. İslâm düşüncesi konusunda da çalışmaları var. Bu hocamızın, birçok konuya birden eğilmesi, derinlemesine incelemeler yapmasını önlemiş olduğu düşünülebilir. Onu özellikle Türk düşüncesi tarihine yaptığı hizmetleri açısından burada anmak isterim.

Bu yıllardaki felsefe tarihi çalışmalarına gelince, bunların daha çok, İstanbul Felsefe Bölümü'nde yapıldığını görüyoruz. Prof. Macit Gökberk, felsefe tarihi ile birlikte sorun felsefesi-ne de önem veren bir eğilim içine giriyor.

Bölüm'deki genel felsefe ve sistematik felsefe dersleri, özellikle Prof. Takiyettin Mengüşoğlu'nun yönetiminde ilgiyle izlenip verimli olmuştur. Bu hocalardan sonraki kuşak olarak Prof. Bedîa Akarsu, Prof. Nermi Uygur, Prof. İsmail Tunalı felsefenin çeşitli dallarında ders verip yayınlar yaptılar. Daha önce Hegel'den ötesine kapalı kalan felsefe öğreniminde, Hegel sonrası çeşitli felsefeler ve çağdaş düşünce akımları belli çerçeveler içinde ders programlarına girebildi.

Günümüz felsefesinde önemli yeri olan «felsefi antropoloji» ve «fenomenoloji» akımlarının incelenmesi Mengüşoğlu'nun dersleriyle başladı.

Bilim felsefesi konusuna gelince: Bilim felsefesi çalışmaları önce Nusret Hızır'la Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde başladıysa da, daha sonra Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde sürdürüldü.

Prof. İoanna Kuçuradi ve arkadaşlarının Hacettepe Üniversitesi'ndeki çeviri girişimlerini de söylemeliyim: Kant'ın üç önemli kitabıyla Hume'un bir kitabı, şimdiye kadar görülmemiş bir anlayış ve titizlikle çevrildi. Yazık ki, bu çeviri etkinliği duraksamış gözüküyor.

Bugün, birkaç üniversitemizde felsefe bölümleri var. Liselerde felsefe dersleri okutuluyor.

Kuşkusuz bu bölümlerle, bu derslerle ilgili önemli sorunlar bulunuyor ve bunlar her an artmakta. Altı yıldır YÖK uygulamasının içinde yaşıyor. Dileğim, Türkiye'deki felsefe gerçeğinin, felsefe eğitiminin, bütün boyutlarıyla tartışılabilmesidir.

AZİZ ÇALIŞLAR Açıklamalarınıza teşekkür ederiz, Arslan Bey. Bütün bunlara bağlı olarak felsefe eğitiminin birçok sorunları olduğuna inanıyoruz Türkiye'de. Bunların Uluğ Bey'den bir genel değerlendirmesini alabilir miyiz?

ULUĞ NUTKU: Ben «cogito»yu anlamamanın güçlüğünden söz etmek istiyorum. Çünkü bu aynı zamanda felsefenin güçlüğü. Biz Descartes'in «düşünüyorum, öyleyse varım» savını kolayca tersine çevirebilir, varlık - bilinç ilişkisinde varlığı başa koyabiliriz. Ama soruna bu ontolojik düzeltme ile bitmiyor. «Ben düşünüyorum» diyebilmek, «ben başkaları tarafından düşündürülüyorum, kendim inceliyorum, kendim doğruyu bulma çabası içindeyim», diyebilmektir. İnsan için incelemeden

yoksun bir varoluşun anlamı var mı? Ya da Sokrates'in deyişini sorulaştırırsak, «incelenmeyen hayat yaşamaya değer mi?» Bizim insanımız hep yöneticilerin düşündüğünü düşünmeye zorlandığı için, onun «ben» deyişi güçsüz kalmış. Yaratıcılığın sürdürülmesi olan bilim gelenekleri kökleşmemiş, gelişmemiş. İnsanımız kendisinden istenen kulluk görevlerini (tanrıya kulluk, devlete kapıkulluk) yerine getirmeye öyle bağlanmış ki, nesnel dünyayı karşısına almaya eğilimi olmamış. Fizikğin, kimyanın, biyolojinin vb., nesnel dünyasına açılmamış. Bu durumda elbette bağımsız düşünce geleneği gerektiren felsefe çalışmaları da başarıyla yapılamazdı. Cumhuriyet kurulduktan sonra kulluk geleneğinden gelen insanımızı nesnel dünyaya açmak için büyük adımlar atılmıştır. Ama kültür sorunu politik -ekonomik reformlarla bir çırpıda çözülecek bir sorun değil. Her kişi bir yörenin kişisidir. Ve kendisini yöresinin kültürü ile özdeşleştirmek ister. Sorunları, çelişkileri oradan kaynaklandığı için çözümü de orada arar. Dili, düşünce yapısı orada yoğrulmuştur. Tutunduğu değerler orada örülmüştür. Şimdi o yöreden bir genç liseyi başarıyla bitirip felsefe bölümüne gelebilir. Liselerde eleştirel düşünce işlenmediği, gençlerin yetenekleri ezberlerle dümura uğratıldığı için liseyi bitirmiş olmak hiç önemli değil. İşte, diyelim Gümüşhane'den gelen bu genç Königsberg'li Kant'ın felsefesini anlatmak çok güç. Hattâ Almanca'yı öğrense de güç, çünkü kelimeyi öğrenmek, grameri öğrenmek, kavram örgüsünü anlamakla aynı şey değil. Örgünün nasıl örüldüğünü anlaması, kendi tarihselliğinin dışına çıkan bir perspektif kazanması, gerek. Bence bunu yapabilmesi için (yalnız Gümüşhanelinin değil, çoğu kez İstanbullu) o gencin on yıl yoğun çalışma, tartışma, eleştiri -özeleştirici döneminden geçmesi zorunludur. Bu, felsefe öğrenimi için yeni bir programın yapılmasını da zorunlu kılıyor. Birkaç önerim var. Mevcut sosyo - ekonomik koşullarda bunların gerçekleşemeyeceğini biliyorum. Ütopik görülebilirler, ama hayali değildirler, yani filizlenebilirler. Bu nedenle, hem emir, hem dilek kipinde konuşacağım: Felsefeyi fakültelerde bölüm olarak değil, bağımsız araştırma enstitüleri olarak örgütle./ Öğrencilerin hepsine burs ver./ Hiçbir ekonomik baskı, hiçbir kısa vadeli talep temasın./ Sınıf olarak düşünülürse, öğrenci sayısı 25'ten fazla olmasın./ Bilimlerin temel teorik sorunları, felsefe sorunları oldağun-

dan, öğrencileri çok yönlü yetiştir./ Bunun ön hazırlığını lise-lerde yap./ Öğrenci felsefe derslerinde başlıca sorunlar ve akımlarla tanışırken «düşünce tarihi» yahut «uygarlık tarihi» adındaki bir derste de sorunlara tarihsel bakış açıları kazan- sın./ Daha lisedeyken genç, «magister dixit» («hoca dedi ki») an- layışını aşsın, «cogito» diyebilsin.

ARSLAN KAYNARDAĞ: Uluğ Bey, size şöyle bir şey so- rayım. Çok önemli konulara değindiniz. Özellikle yöneticilerin düşündüğüne göre düşünme meselesi sanıyorum daha başın- dan beri açık oturumumuzun ele aldığımız sorunları Türkiye’ de özgür ve bağımsız bir düşüncenin, yani despotik bir yö- netim ve toplum yapısıyla yine çok otoriter bir iktidar karşısında toplumda genel olarak bağımsız ve özgürce bir düşüncenin ge- lişmemiş olduğuna geliyoruz. Haklı olarak belirttiğiniz gibi, fel- sefe eğitimi herşeyden önce bağımsız düşünceyi, özgürce dü- şünmeyi gerektiriyor. Tıpkı bütün bir toplumda olduğu gibi bunun da küçük bir çekirdeği halinde düşünürsek (tabii ortaya koyduğumuz üniversiteleri. Üniversite bu acaba özgürce ve bağımsızca eğitimi ve düşünceyi kendileri gibi düşünmekte zorlanan iktidar karşısında ne denli gerçekleştirebilir.

ULUĞ NUTKU: Üniversite idari bakımdan, eğitim prog- ramları bakımından devletin güdümünde olduğu için burada sözünü ettiğim eğitim idesinin gerçekleşmesi beklenemez. Fakat aşamalı olarak buna yaklaşılabilir. Yani Hilâv’ın teri- miyle, resmi ideolojinin temsilcisi olarak kalma zorunda deği- liz. Burada bir diyalektik geliştirilebilir. Bu durum yalnız biz- de değil birçok ülkede böyle. Geçenlerde bir kitaba rastladım. Başlığı: «Üniversiteleri Kim Yönetiyor?» İngilizce bir kitap Batıda daha çok özel üniversiteler, yani tröstler olduğu için, korunması istenen sosyo-ekonomik yapıya ve ideolojiye uy- gun yönlendirmesi, siyasal ve sosyal bilimlerde pek belirgin. Bizde henüz özel üniversiteler olmadı ve olmaması da iyi.

Fakat, felsefi tavır bakımından bir avantajımız da var ve bu, demokratik düşüncenin yerleşmesiyle daha da anlam ka- zanabilir. Zihnimiz henüz «tabula rasa» («boş levha») olduğu için, köklü önyargılarımız da yok. Güçlü geleneğimiz yok ama olumsuz geleneğimiz de yok. Bu bakımdan, hem Batı’da, hem de sosyalist ülkelerde islenen felsefeyi biz kendi düşüncemizle

değerlendirebiliriz. Ve kendimiz bu yönde ürünler ortaya koyabiliriz.

AZİZ ÇALIŞLAR : Herhalde şöyle bir şey ortaya çıkıyor: Üniversitelerin mutlaka demokratikleşme bağlamı içerisinde düşünülmesi gerekir. Yani, demin de ortaya koyduğumuz gibi, biz hiçbir zaman devleti toplum üstü, dümdüz bir bütünlük gibi göremeyiz. Bir birliktir, ama kendi içinde ayrışık ve özsel olarak. Yani, devlet toplum içerisindeki birçok kesimlerin, katmanların, sınıfların egemenlik durumlarını birlikte barındırır. Onunla bir birliği temsil eder. Bunun görünüşte değil, gerçekten böyle olabilmesi demokratikliği öne çıkarır. Devletin özsel özelliği, bu kendi ayrışıklığını ortaya koymadığında, resmi ideoloji, yekpare bir biçimde, genel, «soyut» bir iktidar biçiminde, zorlanmış olur topluma.

O zaman, üniversitelerde gerek eğitim düşüncesi, gerek üretilecek olan düşüncenin kendisi, bu resmi ideolojinin baskısından kendini kurtaramaz. Ancak ideoloji olmaktan kurtulduğu anda, kendi toplumsal - sınıfsal içeriğiyle kendini ortaya koyar, yani kendi karşıtıyla, kendi ayrışıklığıyla kendini açığa koymuş olur. Gerçek düşüncenin görevi de zaten bu aldatıcı örtüyü ortadan kaldırarak, düşüncenin kendi somut toplumsal kökenlerini açığa çıkarmaktır. Burada, düşünce eğitimi olarak üniversitenin durumu daha da karmaşık bir anlam taşıyor. Sizin de söylemek istediğiniz gibi, üniversitelerin özsel yapısının şu ya da bu biçimde demokratik olması gerekiyor, ki belli bir bağımsız ve özgürce düşünceye izin verebilsin. Bugün için, biraz daha somutlamak istersek, gerek YÖK çerçevesinde, gerek bugünkü «demokrasiye geçiş» diye adlandırılan süreç içerisinde bunu nasıl görebiliriz?

ARSLAN KAYNARDAĞ : Bu soruna ben de kısaca bir iki noktada değinmek istiyorum. Türkiyede bağımsız, özgür düşüncenin gelişmesi konusuna değinildi. Bu ister istemez, demokrasiyle, insan haklarıyla ilgili bir konu. Sorun şu olacak: felsefe, insan haklarının ve demokrasinin gelişmesini nasıl etkileyebilir? Türkiye'de felsefe, felsefenin insan hakları ve demokrasi açısından durumu nedir?

ULUĞ NUTKU : Sorunuzu biraz sınırlayacağım ve gene felsefe çalışmaları bakımından cevaplandırmaya çalışacağım.

Eğitimde demokrasi derken, öğreten-öğrenen işbirliğini ve dayanışmasını anlıyorum. Tartışma özgürlüğü, «öğreterek öğreniriz» ilkesini gerçekleştirir. Bu yine bireyleşme sorununu içeriyor. Öğrenci yalnız ders dinlerse, kişiliğini geliştiremez. Öğreten, öğrenenin tüm sorunlarına açık olmalı. Herşey tartışılmalı. Felsefe yasak tanımaz, tabusu yoktur, bütün kutsallıkları eleştirir.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Demokrasi ve insan hakları üzerinde ne kadar durulsa yeridir. Yanıtınızda demokrasiden söz ettiniz ve bunu daha çok üniversitedeki felsefe öğretimi için söylediniz. Gayet güzel... Demokrasi örneğini, öğrencinin soru sorma hakkında, soru sorma özgürlüğünde vurguladınız. Ayrıca eleştiri ve tartışma hakkı, sınırsız öğrenme hakkı üzerinde durdunuz. Ben sorunu, biraz daha geniş anlamda, toplum açısından sormak istemiştim. Bununla birlikte, üniversite açısından da olsa söyledikleriniz, konu epeyce açıklık kazandı bu da benim için yeter.

NECLA ARAT : Ben Sayın Nutku'nun söylediklerine katılıyorum büyük ölçüde. Hepimizin bildiği gibi siyasal ve toplumsal yaşamda bilim nasıl yol gösterici durumda ise, felsefe de aynı ölçüde, belki de daha da ağırlıklı olarak yol gösterici durumunda. Felsefenin bu yol göstericiliğini yapabilmesi, toplumdaki bireyleri (yalnız üniversitedeki felsefe öğrencilerini değil) düşünür kılma işlevinde odaklanıyor. Uluğ Bey biraz önceki konuşmasında bunun üzerinde özellikle durdu. Felsefenin bu düşünür kılma işlevi, eğer uygulamada somut bir şekle sokulabilirse, demokrasi bilincinin yerleşmesi açısından, insan haklarının savunulması açısından işler kolaylaşacaktır. Çünkü düşünmesini bilmeyen topluluklar kolayca yanlış yönlere sürüklenebiliyorlar. Kendilerini tutsaklaştıracak ideolojilere hemen saplanıyorlar. Hesaplaşmıyorlar kendilerine sunulanlarla, Arslan Bey'in söylediği gibi, eleştiri yapma yetenekleri gelişmiyor. Oysa biliyoruz ki her ideoloji belli bir ölçüde insanı fanatizme sürükleyebiliyor. Kapalı bir dizge olduğu için, bir kalıp olduğu için, insanın çok boyutluluğunu, zenginliğini yok ediyor. Ve yine belli bir ideolojiye saplanmak, sorunları tek bir yanıtla, o dizgenin bize verdiği anahtarla çözmek anlamına geliyor adeta. Oysa felsefe bunun tam tersini yapmak amacıyla. Felsefe için kesin gerçek ya da en doğru

yok. Felsefe kendine kural olarak sürekli değişmeyi, araştır-
mayı, ilerlemeyi alıyor. Bunu yapabilmek için de özgür ortama
gereksinim var. Yaratıcı bireylere, kişiliklerini geliştirmiş olan
bireylere gereksinim var. Burda dönüp dolaşıp yine eğitim so-
runuyla, «nasıl insan, ne nitelikte insan yetiştireceğiz» soru-
nuyla karşılaşıyoruz.

ULUĞ NUTKU : Demokrasi, insan hakları gibi kavramlar-
la şunu düşünmüyorum: onlar önce siyasal platforma yerleş-
sin, sonra biz de eğitimimizi buna göre ayarlarız. Tersine, ken-
di konumuzda, kendi mücadelemizle buna katkıda bulun-
mak ve hatta siyasal çabalara da yol göstermek. Dünyayı yay-
nızca yorumlamamak, demokrasinin, insan haklarının gerçekte-
leşmesi yönünde değiştirmek. Felsefi görev, bu.

AZİZ ÇALIşLAR : Felsefe eğitimi sorunlarına, güçlükleri-
ne baktığımız zaman, gerçekten çok derin sorunlarla, güçlükler-
le karşılaştığımız konuşulanlardan ortaya çıkıyor. Çünkü ge-
nelinde felsefeyi insanın kendi benine göre, yani kendi varlık
biçimine göre düşünmesi olarak algılıyoruz burda. Oysa karşı-
mıza başkalarının bizi istediği yönde düşündürmesi (genel
anlamda resmi ideoloji demiştik buna) karşımıza çıkıyor. Ya-
ni, düşüncenin varlıktan soyutlanarak, ayrı bir önkabuller
görmüş bir düşünce biçimi halinde genelinde bireylere zorlan-
ması. Bu zaten bireyin toplum karşısındaki güçsüzlüğünü,
kendi özgürlüğünü elde edemeyişini bize gösteriyor. Dolayısıy-
la, eğitim düzleminde karşımıza çıkan şu: öyle bir eğitim sağ-
lanmalı ki, herhangi bir önkabuller doğrultusunda, öğrenenle-
re belli bir biçimde düşünme zorlanmasın. Hiç değilse, ögre-
nen, kendi düşünmesini özgürce yürütebilsin. Bunu temel öę-
retim düzeyinden ele alırsak, Sayın Tüten Hanım, bu konu-
da neler diyebilirsiniz? Özellikle bizde orta eğitimde ya da li-
se eğitiminde karşılaşılan sorunlar açısından?

TÜTEN ANĖ : Böyle bir konuşmaya başlarken önce genel
olarak eğitimle ilgili bazı düşünceleri dile getirmekte yarar ol-
duğunu düşünüyorum. Bu nedenle ilkin eğitimin tarihsel var-
lık alanının, yani tarihsel süreç içinde insanın bütün eylemle-
rini, ürettiklerini, toplumlar arasındaki bütün ilişkileri ve bu
ilişkiler sonucu ortaya çıkan durumları belirleyen bir prensip,
bir kategori olduğunu görüyoruz.

Ama eğitim aynı zamanda insanla diğer canlı varlıklar arasındaki niteliksel apayrılığın ortaya çıktığı bir fenomen alanı da. O halde, insanın biopsişik potenslere sahip olması ve bu potensleri geliştirebilmesi, insanın bir imkânlar varlığı olması ve imkânlarını gerçekleştirebilmesi, insanın bir form kazanabilmesi ve kazandırabilmesi, yani insanın plastisesi ancak eğitimle olanaklıdır. Bu nedenlerden, eğitimin ve öğretimin toplumların sadece şimdisi için değil, fakat aynı zamanda geleceğe yönelik amaçları için de son derece yaşamsal önemi var.

Daha somut bir şekilde dile getirmek istersek, o toplumdaki yönetim ve ideoloji daima kendi amaçları doğrultusunda, bu amaçların gerçekleşmesine yardımcı olan bir eğitimden yadır. Böyle bir uygulamanın toplumun içinde bulunduğu çağa ve eğitimle ilgili bilimsel sonuçlara ters düşmemesi, temel ama hiç kuşkusuz yeter bir koşul değildir.

İleri sürdüğümüz bu görüşlerin Türkiye'de orta eğitimde, özellikle felsefe eğitimi üzerinde söyleyeceklerimizin daha iyi anlaşılması için gerekli olduğunu düşündüm. Türkiye'de olup bitene baktığımızda, önce şunu görüyoruz: bizim çağdaş, her türlü önyargı ve baskılardan temizlenmiş, amaçları saptanmış bir eğitim plan ve programımız, halis bir eğitim idemiz yok. Bunun yanı sıra, son derece olumsuz bir nitelik olarak belirleyeceğimiz, belirtebileceğimiz, anlamadan, sadece ezbere dayalı bir sistem sözkonusu bizde. Her ne kadar bütün yetkililer bunun aksini savunursalar da, gerçek, hafızlık geleneğinden hâlâ kurtulamamış olmamız.

Eğer bugün yığınla genç eşit koşullar altında girmedikleri bir sınav için üniversite kapıları önünde bekleyorsa; üniversiteye girme şansını kazanıp, üniversiteye giren ve mezun olan gençler eğer kendi meslekleri ile ilgili bir alanda iş bulamayıp, rasgele işlerde sadece yaşamlarını sürdürebilmek için çalışmak zorunda kalıyorlarsa; orta ve yüksek öğretim programları, üzerinde söylenecek çok şey olan, malumatlarla doluyorsa; ülkenin nitelik ve nicelik açısından eleman gereksinimi ile gençlerin nitelik ve niceliksel eğitimleri arasında korkunç bir dengesizlik ve uyumsuzluk varsa, o zaman, o ülkede eğitimin sosyo - ekonomik, kültürel, tarihsel, çağdaş bakışlar içinde bir bütün içinde ele alınmadığı, eğitimin amaçlarının saptan-

tanmadığı, biraz önce sözünü ettiğimiz bir eğitim idesinin olmadığı apaçıktır.

Görebildiğimiz bir başka ve çok önemli bir nokta da eğitimin lâik olması gereğidir. Oysa, ilk ve orta öğretimde din ve ahlak derslerinin, seçmeli bile olsa, müfredat programlarında yer alması, kanımca hem öğrenim birliği ilkesini, hem de lâiklik ilkesini zedeledi.

Bunlar, ülkemizde uygulanan eğitim sisteminin genel açmazları. Aynı açmazlar, özelde, orta öğretimde, felsefe programlarında ve bu programlara uygun yazılan ders kitaplarında da kolayca gözlenebilir. Şöyle ki, 1975 yılında lise müfredat programlarına ilişkin bir ufak yazımızda söylediklerimizin pek çoğunu ne yazık ki bugün aradan geçen senelere rağmen, yine aynen söylemek mümkün. O zaman şöyle demişiz, bütün lise programları, şu üç husus gözönünde tutularak hazırlanmalı: 1) Öğrenciye teorik tartışmaların henüz bir sonuç vermediği bilgiler değil, çünkü bu bilgiler ve tartışmalar üniversitede yapılabilir, kalıcı bir nitelik kazanmış olan bilgiler verebilmek; 2) Öğrencinin problemler üzerinde bağımsız düşünmesini sağlamak, kitapları öğrenmek için değil, anlamaları için okutmak; 3) Öğretmenlerin araştırma yapabilmeleri için imkânları sağlamak, çünkü kendisi araştırma yapamayan bir öğretmen, öğrencilerine bağımsız, problemlere yönelik düşünmeyi aşılazamaz.

O halde görüyoruz ki, 75'lerde belki hattâ daha eskilere dayanan söylediklerimiz, bu gün de geçerli. Önemli olan bençe, lise müfredat programlarında genci, öğrenciyi felsefi alanda yapılanlar içine sokabilecek araştırma ve öğrenme bilincini kazandırabilmektir. Bunu gerçekleştirebilmek için de gencin önceki araştırmaları, çalışmaları kendi gelişmesine etkili olabilecek bir şekilde, bağımsız bir düşünme platformunda anlaması, kavraması, eleştirilmesi, irdelemesi gerekir.

Burada Nietzsche'nin yeri geldi, bir deyişini anımsatmak istiyorum: «Felsefe çıplak bir tanrıçadır, o, saplantı, baskı ve zorlamalarla örtünmemelidir.» O halde görüyoruz ki, eleştirme, bağımsız bir düşünme platformunda irdeleme, soru sorma ve anlama, bütün bu sözcükler ezber geleneğinin tam karşısı olan sözcükler. O halde, bir felsefe programı yaparken, bu başlangıçta söylediklerimiz genel düşüncelerin yanı sıra, felsefenin ana problemleri, felsefenin çeşitli disiplinleri, felsefede

ortaya konmuş, tartışılmış, eleştirilmiş, irdelenmiş öğretileri, sadece tarihsel bir sıralama olarak değil, fakat özellikle birbirleri ile olan bağlantıları, çağın içinde bulunduğu bilimsel ve felsefi gelişmeler, sosyo - ekonomik ve kültürel, tarihsel bağlantılar açısından ele alınmalıdır. Bu yapılırken, belli metinlerin çevrilmesi, gencin o düşünür ve metin ile doğrudan teması gelmesi sağlanmalıdır.

Şimdi 8 Eylül 1985 tarihli Tebliğler Dergisi'nde «Felsefeye Giriş»in amaçları arasında şu noktalar var: «Öğrencilere farklı bilim dallarının varlığını göstererek onlarda ilmi düşünce yoluyla yaratıcı, yapıcı, verimli ve hoş görülmesi, Atatürk'çü bir zihniyet geliştirmektir.» Bu sözler, Tebliğler Dergisi'nden aynen alındı. Bu, felsefeye giriş kitabının değil, ama belki genelde orta öğretimin amaçlarından biri olabilir. Bir felsefeye giriş kitabının amacı sadece ve sadece felsefe problemlerinin, felsefe disiplinlerinin, felsefe öğretilerinin öğrenciye açıklanması olmalıdır. Felsefeye girişin başka bir amacı öğrencilere «Türk ve Türk - İslâm âleminde içinde bulunduğu insanlığın kültür ve medeniyet gelişmeleri konularında şuurlandırmaktır.» Bu da aynen Millî Eğitim Bakanlığı'nın Tebliğler Dergisi'nden alınmıştır. Bu cümlede açığa çıkan şey, felsefenin problemleri, felsefenin alanı ile en geniş anlamda kültür tarihinin, ama özellikle Türk - İslâm kültür tarihinin problem alanlarının birbirine karıştırıldığı ve felsefe problemlerinin işlendiği bağımsız bir alanın yok sayıldığıdır.

4. maddede dile gelen, «okullarımızda okutulan farklı bilim dallarının temeldeki birlik ve bütünlüğünü öğrenciye kavratmak» ise felsefeye girişin amacı değil, ama felsefe disiplini olan ve ancak yüksek öğretim ve ilerki aşamalarda bağımsız bir alan olarak ele alınan ontolojinin, varlık felsefesinin görevidir. Öğrenciyi ezberlemeye değil, ama düşündürmeye amaçladığını ileri sürer bu kitap, seçtiği okuma parçaları ile de dikati çekmektedir. Şöyleki, Platon'un bir diyalogundan iki paragraf, Aristoteles'in «Metafizik» adlı yapıtından iki paragraf, Kant'tan bir paragraf, Bergson'dan iki, Husserl'den, Sartre ve Gabriel Marcel'den ise üç dört satırla öğrencileri filozoflarla ve onların yapıtlarıyla doğrudan karşı karşıya getirdiği gibi bir hayale kapılmaktadır.

Örneğin: «Şayet böyle ise, tanrıya ait olduğumu kabul etmem ancak bu şartla kendime ait olduğumu kabul et-

mem demektir. Üstelik bu ait olma kendimde var olduğunu savunduğum tek hakiki ve tam hürriyet ile karışır ve hatta başka bir ifadeyle onunla özdeştir». Bu alıntı, Marcel'in kitabından alınmıştır (s. 167). Şimdi, bu satırların ortaöğrenim çağındaki genci ne şekilde düşündürmeyi amaçladığını anlamak, hem çok kolay, hem çok zor. Bu konuda çok örnek var. Felsefenin bütün temel problemlerinin ortaya atıldığı antik çağ hiç söz konusu değil. Platon ve Aristoteles ise son derece yetersiz bir şekilde ele alınmış. Stoa, Epikuros ve Skeptikler ise, dörder ve beşer paragrafla anlatılmaya çalışılmış. Thales ve diğer filozoflar, Parmenides, Herakleitos, Demokritos ve diğerleri hiç sözkonusu değil.

Bunun dışında konuların herhalde yazarlara göre ağırlıkları açısından bir oranlama yapılmış. Örneğin, camilerin, medreselerin, rasathanelerin, hastanelerin ve kütüphanelerin % 20'lik oranda anlatıldığı bölüm Tebliğler Dergisi'nde var. % 20, çünkü bir oranlama yapmışlar, % 20 şu konulara, % 15 şu. Oysa bu % 20'lik oranı kitapta görmek mümkün değil. Çünkü kitaptaki plan biraz daha farklı. Bu da kitabın yeterince özenli bir şekilde hazırlanmadığının kanıtı.

Konuların başındaki hazırlık soruları da ilginç. Örneğin, 52. sayfada şöyle bir soru var: «İslâm düşüncesinde bilimi teşvik eden ayet ve hadisler bulmaya çalışınız» gibi. 16., 17. ve 18. yüzyıl filozofları arasında sadece Bacon, Descartes, Locke, Hume ve Kant'ın toplam olarak 5 ya da en fazla 6 sayfada ele alındığını görüyoruz. Ve genel toplamda 167 sayfalık bir kitapta Platon, Aristoteles, Epikuros, Stoa ve Skeptikler, Bacon, Descartes, Lock, Hume ve Kant ancak 7-8 sayfanın içine sığdırılmış. Asıl ağırlık, «İslâm ve Türk - İslâm Dünyası», «Osmanlılar'da Bilim ve Felsefe», «Osmanlılar'da Yenileşme ve Cumhuriyet», «İlk Medeniyetlerde Bilim ve Felsefenin Başlangıçları» konuları.

Ortaöğretimde felsefe eğitiminin dışında kalan ve kalması gereken konulara da yer verilmiş kitapta. Örneğin, ilginç bir şey var 147. sayfada (akılcılığın, gerçeklik ve yapıcılıkla ilişkisi çok ufak bir paragraf, onun için okuyorum): «İnsan için hayatta kalabilmek tabiat ve toplum önünde akılcı ve bilimci davranmayla olur. Bu zorunluluğu anlamak, gerçeği anlamak demektir. Bu gerçeği anlamaya gerçekçilik denir. Bu temel görüşten hareket edilerek tabiatta yapılan her türlü katkı ise ye-

ni, olumlu ve yapıcı olur. Böyle bir anlayış yapıcı bir anlayış olduğu için, yapıcılıktır». Bu satırlarla denilmek isteneni anlamak mümkün değil.

Bunun dışında bir «Felsefeye Giriş» kitabında neden yer verildiği anlaşılmayan konuların, ki biraz evvel somut örnekler verdik, yanısıra, şu gibi konular da var, örneğin: «Milli Birlik ve Beraberliğin Sağlanmasında Akılcılığın Önemi», ya da «Akılcılığın Sorumlulukla Olan İlişkisi», vb. Bu gibi konuların felsefe disiplinleri, felsefe öğretileri, felsefe problemleriyle ilgisini anlamak olanaksız. «Bilim ve Teknolojiyi Uygularken Gözönünde Bulundurulacak Esaslar», ya da aynı sözcüklerle kullanıyorum, «Taassup ve Hürriyet ya da Cehaletten Kaçmak, Taklitçilikten Kaçmak».

O halde, öyle görünüyor ki, felsefeye ilişkin, doğrudan felsefeyi ilgilendiren temel problemler, temel disiplinler, filozoflar ve öğretileri, onlara ilişkin yapıtlardan doğrudan çeviriler, hiç sözkonusu değil. Şimdi, böyle bir felsefe eğitimi ve biraz evvel sayın Nutku'nun da söylediği gibi, genel bir eğitim idesi içinde olup bitenleri düşündüğümüz zaman, Türkiye'nin içinde bulunduğu açmazın ne denli derin olduğu daha çarpıcı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

AZİZ ÇALIŞLAR : Tüten Hanım, çok somut olgulara dayanarak bize örnekler verdiniz. Dediğiniz gibi, eğitimin önemi açık, ancak buna bağlı olarak şu soru çıkıyor ortaya: Nasıl bir eğitim? Çünkü evet, eğitim önemli, ama eğitimin kendisi de, yani felsefi eğitimin kendisi de felsefenin bir sorunudur ister istemez. Çünkü o türlü bir düşünce kendisine göre bir eğitim sistemini getirecektir. Dolayısıyla, ülkemizde de eğitim dediğiniz zaman, bunun nasıl bir eğitim olduğuna iyice bakmak gerekiyor. Bence bu eğitimin çelişkisiz olamayacağı, onun kendi bir özelliği. Biz çelişkili bir toplum olduğumuz için, eğitim düşüncesi de bizde mutlaka çelişkili olacaktır. Ama mutlaka bunun bir ortak paydasının da olması gerekir. Demin de ortaya konduğu gibi: düşünce sentezini yapabilmeye çalışmak, öğrencilere aydınlatıcı, sağlamlaşmış bilgileri getirmek, çokyönlü düşünmesini sağlamak, vb. Ancak sözünü ettiğim çelişki, eğitim düşüncesinin kendisinden ortaya çıkıyor. Verdiğiniz örneklerden de görüldüğü gibi, ne antik felsefeden Herakleitos, vb. gibi kişilerin, ne de daha sonraki bu doğrultudaki

kişilerin adları hiç anılmamaktadır. Burda bir ortak nokta var: O da maddeciliğe, yani maddeci düşünceye bu kitaplarda yer verilmeyişi. Bu düşünceyi yok saymanın birçok örneklerine daha önce de lise kitaplarında rastlanıyordu. Daha yüksek eğitim kurumları için de sözkonusu edilebilir bu.

TÜTEN ANĞ: Şimdi hiç kuşkusuz söylediğinizde son derece haklısınız. Ama bana öyle geliyor ki ortaöğretim ve yükseköğretimin amaçları birbirinden çok farklı olduğu için, hiç kuşkusuz, araçları da, yöntemleri de birbirinden farklı olacaktır. Tabii sorun şurada beiki açıklanabilir. Ortaöğretimde nasıl bir felsefe eğitimi, nasıl bir felsefe programı yapılmalıdır?

Burada yapacağımız şey, önce genel bazı ortak ilkelerin, ortak paydalar dediniz, prensiplerin saptanması. Sistem herşeyden önce soru sormaya öğrenciyi teşvik eden bir eğitim sistemi olmalı. Tartışmaya, eleştirmeye, irdelemeye her türlü baskının dışında kalmaya, bağımsız düşünebilmeye izin verebilmeli, ama bu bağımsızlık problemler arasındaki ilişkilerin ya da bilimler arasındaki ilişkilerin ya da bilimle toplum arasındaki, felsefe ve toplum arasındaki tarihsel bağlar arasındaki ilişkilerin de gözönünde bulundurulmasını gerektirir. O halde, bizim eğitim sisteminde öğretim sisteminde yepyeni prensipler, ilkelere yola çıkmamız gerekir.

Şimdi bu kitaba baktığımız zaman, ben kendi içinde tutarlı olduğunu görüyorum. Çünkü yapmak istediği birşey var. Burada felsefeyi temel disiplin ve problemlerden, temel öğretilerden, filozoflardan arındırarak, gerekli bilgileri vermeden bazı şeyler söylemek. Ama bunu yaparken de, öyle görünüyor ki, burda ağırlık noktası bir Türk-İslâm sentezini gerçekleştirmek ve din problemlerini, din ve bilim ve felsefe arasındaki ilişkilerde dine bir ağırlık tanımak. Kuşkusuz o yaştaki bir genç için, öyle görünüyor ki, pedagojik verilere de çok ters düşüyor bu.

ARSLAN KAYNARDAĞ: Bir de «hümanizma» konusu var. Eğitimde hümanizma etkili olamaz mı? Hümanizma ile lâiklik arasında bir ilgi yok mu?

TÜTEN ANĞ: Ben buna, sizin söylediğinize katılıyorum. Ama, yalnızca hümanizma ile de bu sorunların çözüleceğini zannetmiyorum. Bir defa açık, çağdaş bilimsel verileri temel alan bir eğitim olmadıkça, hümanizm tekbaşına hiçbirşeyi

halletmez. Oysa bilimin, felsefenin insanla birlikte olması, insan için olması, bu ilişki hiç kuşkusuz hümanizma ile temellendirilebilir ama bağınaz, birçok şeyleri yok farzeden bir eğitimin karşısına hümanizma ile çıkmak bir sonuç getirmez.

Bir defa açık, net, problemleri gören, soru sormaktan kaçınmayan, eleştirebilen, kurcalayan ve mütemadiyen irdeleyebilen, bağımsız kafa yapılarını yetiştirmek. Sayın Nutku'nun da düşüncesine katılıyorum, bizim böyle bir geleneğimiz pek yok, çünkü biz hep başkalarının bizi, bizim için düşünmesini yeğlemişiz. Bu kolay bir yol aslında, bir yerde bunu dine bağlamışız: «Tanrı bizim için düşünüyor». Tanrının buyruklarını yerine getirmek, kesin bir çözüm. Devlet bizim yerimize düşünmüş. Annelerimiz, babalarımız, büyüklerimiz bizim yerimize düşünmüş. Biz hiçbir zaman kendimiz için kendi kendimize düşünmemişiz. Kendimiz için birşeye anlam vermemişiz. Anlamını sormamışız, anlamını gerçekleştirmemişiz. Bu bakımdan gene Kant'ın çok sevdiğim bir düşüncesi, (tabii çok farklı bağlamlar içinde ele alınmış ama) söylediği bir söz var: «Ben seni bütün olanaklarla dünyaya açtım, yapabildiğin herşey senin kendi eserin olmalıdır. Başka hiç kimsenin değil.» Bu bakımdan, Kant'ın tanrının vesayetinden insanı kurtarması önemli. Oysa bizde hep bizim insanımız bir başka kişinin vesayeti altında. Kolay bir yol tabii, sorumluluktan kaçırıyorsunuz. Kendinizi ortaya koymuyorsunuz. Böyle kafalar olmadıkça, hümanizma çok eksik kalıyor.

ARSLAN KAYNARDAĞ : O zaman felsefe eğitiminin toplum eğitiminde yol gösterici bir görevi var, diyebilir miyiz?

TÜTEN ANĞ : Tabii, hiç kuşkusuz çok büyük görevi var ve ilâve edeceğim çok önemli bir nokta var: Eğer biz örnek olabilirsek, nasihatla değil, yaptığımız, ettiğimizle, hem kendi çocuklarımız, hem öğrencilerimiz, hem arkadaşlarımız, toplum için örnek olabilirsek, bu davranışları gerçekleştirebilirsek, tabii bir felsefeci olarak da felsefenin toplum içindeki yol göstericiliğini de gerçekleştirmiş oluruz. Bu çok büyük birşey bence.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Parmenides ya da maddeci filozofların okutulmadığına değinildi, o doğru. Fakat yalnızca o değil, sorun daha geniş kapsamlı oluyor. Özgürlük açısından

alırsak, bir de toplumun kendi sorunları açısından alırsak, felsefenin rolü, görevi çok daha geniş kapsamlı oluyor. Bunu sağlamak için, felsefi eğitimi, felsefi bakış kazandırmayı, ortaöğretimden başlatıp, üniversitede ve üniversite dışında da sürdürmek gerekir sanıyorum.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Sunu da eklemek istiyorum, biz bir eğitimde «niye maddecilik okutulmuyor» derken tabii ki çok önemli bir yere değiniyoruz, ama, bir de bunların nasıl öğretildiği çok önemli. Çünkü biliyoruz ki, felsefe tarihinde hiçbir zaman bir düşünce, tek başına, ötekinden kopuk olarak gelişmemiştir. Ancak birbiriyle karşılıklı etkileşimi içinde gelişmiştir. Bugün biz, sözgelişi, diyalektik maddecilik dediğimiz zaman, bunun arkasında büyük bir Alman idealizmi de yatar.*

Diyalektik düşünce mirası açısından büyük bir düşünce mirası yatar. Bunun gibi, İslâm düşüncesi etkisinde hazırlanmış da olsa, bu kitaplarda geçen İslâm düşüncesine bakmamız, yani burdaki diyalektik unsurlar nelerdir, maddeci unsurlar nelerdir, ya da felsefeye bir çeşit katkıda bulunabilecek, yer alabilecek unsurlar nelerdir, diye de bakmamız gerekir. Sanıyorum, burda bütün mesele, hangi şey öğretilirse öğretilsin, onu gerçek bilimsel düşünceye göre öğretmek. Öbür türlü, dediğiniz gibi, ezberce öğretmek, yani yukardan, «sen böyle düşün» gibisine öğretmek oluyor. Yoksa, insan bambaşka düşüncelerden de bambaşka biçimde yararlanabilir. Düşünce böyle gelişir zaten.

TÜTEN ANĞ : Evet bu söylediğiniz doğru. Gerçekten bizde problemler arasındaki ilişkiler, o tarihsel süreç içindeki bağılıklar hiçbir şekilde gözönünde bulundurulmadan yapılmak istenen bir uygulama var. Bu, bilmiyorum tabii, biz özellikle felsefeyle ilgiliyiz ama, belki diğer bilim dalları içinde, onların eğitimi ve öğretimi için de bir problem. Bu, tabii her zaman gözönünde bulunduracağımız, bulundurmamız gereken nokta.

Eğer bu nokta gözönünde bulundurulmazsa, bana öyle geliyor ki öğrencilere birçok şeyler sadece öğretiliyor, ama bilimsel ve felsefi gelişmeyi anlamaları, kavramaları, sorunları ve yanıtları çözümleri, değerlendirmeleri eksik kalıyor. Oysa bilimsel ve felsefi araştırmalara, olup bitenlere etkin bir şekilde katılabilmesinin temel koşulu bu.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Bütün bunları bir iskolastik olarak adlandırabilir miyiz?

TÜTEN ANĞ : Evet, evet.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Yani biz henüz daha bir ortaçağdan kurtulamadık!

TÜTEN ANĞ : Ne yazık ki öyle görünüyor.

AZİZ ÇALIŞLAR ; Görünen o. Arslan Bey çok önemli bir yere değindi. Çünkü bütün bu anlatılmak istenen şeyler, öz-gürce ve bilimsel düşünmemek meselesi. Özellikle dinsel düşünceyi bile bugün için irdeleyici bir biçimde, eleştirel bir biçimde ele alamıyorsak, (nitekim daha hümanist düşüncenin bile olamayışından söz edildi), bize donmuş, ayrışmamış, bilimselliği olmayan, felsefi temeli olmayan bir biçimde «düşün» denmesi, dinsel, feodal ve ataerkil bir düzenin özlemi içinde olduğumuzu getirir. Başka türlü açıklanamaz bu, çünkü insanın kendi geleneklerine dönmesi demek, onları yaratıcı bir şekilde geliştirmemesi demek değildir ki.

TÜTEN ANĞ : Evet, geleneklere dönmek demek onları çağın uygun bir şekilde yeniden irdelemek, yeni bazı çıkış noktaları bulmak demektir.

NECLA ARAT : Ben Sayın Anğ'ın görüşlerine bir noktada küçük bir saplama yapmak istiyorum. Kendisi eğitimimizin bugün yepyeni ilkelere gereksinmesi olduğunu öne sürdü. Aslında özlemini çektiğimiz insan tipinin oluşturulması meselesi Cumhuriyet'in ilk kuruluş yıllarında da ele alınmıştı. Bugün Tüten Anğ'ın önerdiği türden öneriler teorik aşamada çok yetkin bir şekilde dile getirilmişti. Örneğin, eğitim ulusal olacaktır, denilmişti; eğitim programları geçmişin boş inançlarından arındırılacaktır, denilmişti; toplumsal yapımızla çelişen yoz düşünceler ortadan kaldırılacaktır, denilmişti.

Hasan Ali Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı yaptığı yıllarda, eğitimin bir bütün oluşturması ve halkçı eğitim olması, üzerinde önemle durulan bir konuydu. Eğitim programlarının bilimsel olması yine önemli bir konuydu. Burada eğitimin bilimsel olması demek, yan tutmayan, her türlü görüşe yer veren demek. Biraz önce niçin materyalizm okutulmuyor meselesini görüşmüştük. Bu bilimsellik içerisinde, her türlü görüşün ele

alınması olanacağı yer almaktaydı. Ayrıca hazırlanacak olan eğitim programlarının ülkenin beklentilerine cevap verebilecek nitelikte olması sürekli olarak isteniyordu. Eğitimle üretim ilişkisi hiçbir şekilde atlanmamıştı. En önemli nokta, eğitimin lâik olması meselesiydi. (Bu meseleye daha sonra tekrar geri döneceğiz, sanıyorum.) Eğitimin dinsel buyruklardan, fanatik düşüncelerden arınmış bir eğitim olarak ele alınması ve böylece özgür düşünen kişilerin yetiştirilmesi istemi vurgulanmaktaydı. Bunlar, Cumhuriyet'in ilk kuşağında özlenen, teorik aşamada dile getirilen öneriler idi.

Aradan geçen bu uzun zaman içerisinde biz ne yazık ki bu özlenenlerin pek çoğunun gerçekleştirilemediğini gördük. Hatta, sayın Kaynardag'ın söylediği gibi, halen acaba bir iskolastik dönem mi yaşıyoruz kaygılarını paylaştığımızı dile getirdik. Yani çok önceden üzerine önemle eğilinmiş olan sorunlar hâlâ aynı yerde duruyorlarsa, hâlâ bir çözüm getirememişsek, bu çözümü sağlayabilecek esaslar neler olacaktır? Öyle sanıyorum ki, daha çok bunun üstünde durmamız gerekiyor. Yani, «felsefe programlarının asıl işlevi nedir» derken, nitelikli insan yetiştirmek, insanı ögesine değer vermek ayrıca önem kazanıyor. Çünkü, bir yerde bu, toplumsal yapı, siyasal yapıyla da çok yakından ilgili bir şey. Her türlü siyasal rejimi yönlendirecek olan, yetişmiş olan insan ögesidir. Eğer yetişmiş insan ögeniz yoksa, siyasal yapılar çok değişik biçimlere girebilirler, çok kısa sürede en yetkin formlar yozlaştırılabilirler. Bu nedenle felsefeye düşen ödev, konuşmalarımızın başından beri vurguladığımız gibi, toplumsal, siyasal yaşama belli bir doğrultuda yön vermek, yol gösterici olmak şeklinde de ağırlığını sürekli olarak korumakta, kanımca.

ARSLAN KAYNARDAĞ: Milli Eğitim kavramı üzerinde durmak, bu kavramı tartışmak kuşkusuz çok önemli. Burada bu çok uzayabilir. Biz burada sözcüğün yerine «çağdaş eğitim» desek, sorun çözümlenir mi?

TÜTEN ANĞ: Çağdaş, evet, çünkü çağdaşlığın içine bu sözünü ettiğimiz bütün değerler, bütün kategoriler, bütün prensipler girmekte, en geniş kapsamlı şekilde.

NECLA ARAT: Ama kanımca bu kavram, «Milli Eğitim» kavramı son zamanlarda, 1950'lerden sonra yanlış yorumlan-

dığı için, yanlış bir anlam içeriğiyle doldurulduğu için, bizi yanlış yollara götürmektedir. Mustafa Kemal'in milli eğitim kavramını kullanışında ya da genç Cumhuriyet'in ulusçuluk anlayışını ele aldığımızda, burada önemli olan sorunun, Osmanlı feodal yapısından gelen ümmet kavramının yerine ulusal bir kimlik bilinci geliştirmek sorunu olduğunu görmekteyiz. O nedenle, o koşullar içerisinde böyle bir ulusal eğitim kavramı da gerekliydi. Yalnız bu ulusal eğitim kavramı ya da Mustafa Kemal'in anladığı anlamda ulusçuluk kavramı, çok geniş kapsamlı bir kavramdı. Bir kere, ırk, dil, din, mezhep ve benzeri gibi hiçbir ayırım gözetmiyordu bu kavram. Kaynaştırıcı ve birleştirici idi. Hatta bir yerde ulusçuluk kavramını biz hümanizmle de birleştirebiliyoruz. Belli bir yorum içerisinde bu da yapılabiliyor. «Yurtta barış, dünyada barış»ı öngören bir insançı ulusçuluk bu. Ne var ki durum, 1950'lerden sonra çok daha başka kaygularla saptırılmış ve günümüzde de artık her şeyin başına bir ulusal (milli) kavramı getirilerek, yozlaştırılma yoluna kadar götürülmüştür. Öyle sanıyorum ki geriye dönüp kavramın ilk anlamını ele almak ve onun insançılık ya da çağdaşlıkla çelişmediğini vurgulamak burada yapmamız gereken bir iş.

ARSLAN KAYNARDAG : Sanırım, Necla Hanım'ın söylediğine hepimiz katılıyoruz.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Bir şey eklemek istiyorum. Milli eğitim, yani ulusal eğitim dediğimiz zaman, burda ulus kavramını toplumsallıktan sıyıramayız. Bizim toplumumuz, kendi özgüllüğü içinde, mutlaka çelişkili bir toplum, kendi içerisinde karşı sınıfları ya da kesimleri barındırmakta. Dolayısıyla, ulusal bir eğitimden söz ederken, bu sınıflardan bir tanesinin düşünce biçimine, ideolojisine göre bir eğitimden sözlememiz gerekiyor; çünkü ulusal bütünlüğü kuracak olan sınıf, egemen sınıftır. O, ancak kendi düşüncesi doğrultusunda bir ulusal birliği kurmaya kalkar. Bu hangi sınıf için olursa olsun, böyledir. Tarihe baktığımızda görürüz, aristokrasi nasıl kendi düşüncesini felsefe alanında, sanat alanında getirmiş, onu tüm toplumu kapsayacak biçimde, ulusal düşünce diye ortaya koymuşsa, ona karşıt olan burjuva düşüncesi de, Aydınlanma'yla birlikte, kendi egemenliğiyle birlikte, kendi sınıfının ideallerini, düşüncesini tüm bir topluma yayarak, kendi düşünce ve eği-*

tim biçimini, ulusal olarak ortaya koymuştur. Onun için eğitimin çelişkilerle dolu olabileceğini söylemişim. Ancak şimdi daha da farklı bir şey çıkıyor ortaya. «Millî eğitim», «ulusal eğitim» derken, ta ümmet çağına ya da iskolastiğe dönmek. Yani «millî» derken, uluslaşmanın ve o düşüncenin de gerisine, «ümîî eğitim»e düşmek. O zaman durum çok daha vahim. Toplumsal açıdan çelişki çok daha karmaşık ve keskin.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Bir toplumdaki çelişkilere değin-
diniz; bu çok doğru o çelişkileri hemen ortadan kaldırmak mümkün olmadığına göre, bunları dile getiren, bize bunların nedenlerini açıklayan bir eğitim sözkonusu olamaz mı? Toplumumuzda uyumsuzlukların olması doğal bir şey. Önemli olan, yapay ve yapay olmayan çelişkileri ayırmaktır. Eğitim, bütün bu çelişkilerin bir noktada aşılabileceğini gösteremez mi? Bu, ulusal olduğu kadar, evrensel bir eğitim de değil midir? Bu noktaya da değinseniz...

AZİZ ÇALIŞLAR : Benim söylemek istediğim şey, ulus kavramını ele aldığımız zaman, onu toplumsal ekonomik ve sınıfsal yönüyle de düşünmek, çünkü somut toplumsallığından soyulmuş bir ulus kavramı düşünülemez. O zaman işte somut toplumsal içeriğinden soyutlanmış, ideoloji katına yükseltilmiş bir «millî eğitim» kavramı karşımıza çıkar, yani burda konuştuğumuz bağlamda, dinselliğe yönelik, «milliyetçi» eğitim anlayışının dümdüz bir uygulamasıyla karşılaşırız. Bu anlamda, yine bugünkü eğitimin somut durumuna dönersek, Necla Hanım, sizden bir açıklama alalım, demin ortaokul çerçevesinde sorunlar tartışılmıştı, siz şimdi üniversitelerde felsefe eğitiminin güçlüklerinden söz eder misiniz?

NECLA ARAT : Üniversitelerimizde felsefe öğretiminin pekçok sorunları var. Örneğin, felsefe bölümlerinde öğrencilerimizi liselerde kazanmış oldukları alışkanlıklardan sıyramadığımız için, seminerlerde özgür bir tartışma ortamı içerisinde düşüncelerini rahatlıkla söyleyebilen kişiler olarak görüyoruz karşımızda. Ayrıca, öğrenci sayısının çok fazla oluşu, 200 kişilik sınıflarda ders ve seminer yapılması zaten öğretim üyesi ve öğrenci kopukluğu olmasına, her iki tarafın da birbirini çok az tanmasına neden oluyor. Bu yüzden açıkçası, özlenen,

beklenen bir felsefe öğrenimi yapılabiliyor mu felsefe bölümlerinde, bunu «evet» diye yanıtlamak çok zor. Ayrıca Yüksek Öğretim Kurumu'nun onayladığı üniversitelerarası kurulun öngördüğü müfredat programları çerçevesi içerisinde kalınıyor öğrencilerin yetiştirilmesinde.

Felsefe programları için birbirini izleyen sürekli değişiklikler sözkonusu oldu. Örneğin, bir önceki öğretim yılında uygulanan program, bir sonraki öğretim yılında tümüyle değiştirildi, derslerde değişiklikler yapıldı, birinci sınıftan ikiye, ikiden üçe geçmiş olan öğrencinin sorunlarla karşılaşmasına neden oldu bu değişiklikler. Ashnda, yapılmış olan bir programı, ki en son gelen ve halihazırda uygulamaya konulmamış olan ama önümüzdeki öğretim yılında uygulanacağını düşündüğü müz 5 Kasım 1985 tarihli felsefe bölümü lisans ders programı, şimdiye kadar gönderilmiş olanlar içerisinde görece olarak en iyisi sayılabilir. Ne var ki bu programın da değiştirilebileceği kaygısını taşımaktayız. Bir program bize gönderildiği zaman bunun hiç olmazsa bir dört yıl süre denendikten, aksayan tarafları görüldükten sonra değiştirilme yoluna gidilmesi, öğretim üyelerinin bu konudaki düşüncelerinin alınması, herhalde daha uygun olur. Bu tabii programlarla ilgili bir eleştiri idi.

Tekrar başa dönersem, öğrencilerimiz yönünden zorluklar, felsefe öğretimi açısından zorluklar getiren önemli bir nokta, yabancı dil bilmeme sorunu. Türkçe'ye çevrilmiş olan felsefe yapıtlarının sayısı çok az. Bunları özgün dillerinde okuyabilen öğrenci sayımız da hemen hemen yok denecek kadar. Biz daha önceki yıllarda Felsefe Bölümü'ne girecek olan öğrencilere bir yıl bir yabancı dil hazırlık sınıfı uygulaması yapılmasını ve yabancı dillerinin geliştirilmesini istemiştik; gerçi programlarda yabancı dil var ama, bu yabancı dil ne ölçüde onların bir felsefe metnini anlamalarına katkıda bulunacak, tartışma götürür tabii.

Bu da bizim öğrencilerimizi özgün felsefe metinleriyle karşı karşıya getirme yönünden büyük güçlüklerle karşılaşmamıza neden oluyor.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Şunu sormak isterdim, ortaöğretimde karşılaşılan temel sorunlar, üniversitede devam ediyor mu, yoksa daha değişik boyutlar mı kazanıyor? Demin söylediğiniz gibi, daha özgürce ve bağımsızca bir eğitim mümkün ola-*

biliyor mu üniversitede, YÖK uygulamalarını da gözönüne alırsak?

Şöyle açayım isterseniz, bir tanesi, demin Tüten Hanım'la konuşurken ortaya çıktıydı: Ortaokullarda, diyelim, maddeci düşüncenin öğretilmemesi meselesi. Acaba bu, üniversitelerde gereği kadar yapılabiliyor mu? Bir de iskolastiğe dönüş sözkonusu olduydu. Ona da isterseniz ikinci soru olarak değinelim. Yani, bugün için, üniversitelerde felsefe bölümlerinin gelişmesi pek istenmiyor; görüldüğü kadarıyla, daha çok, sınırlı tutulması, hattâ kapatılması yoluna gidilmesi ve İlahiyat Fakültelerine bağlanması sözkonusu. Burda da felsefi düşüncenin dini düşünceye bağlanmak istenmesini, iskolastiğe dönüşü görüyoruz yine. Bunları yanıtlayabilir misiniz?

NECLA ARAT : Evet, önce en son sorunuzdan işe girmeyi istiyorum. Üzerinde durduğunuz nokta, belki Türkiye'de içinde bulunduğumuz koşullarda bazı kesimlerin şiddetle özledikleri bir şey, ama ben bunun başarılabilirliğini sanmıyorum. Yani felsefenin bir yerde ortadan kaldırılması ya da din ile birleştirilip ilahiyat fakültelerinde okutulabilen bir ders haline getirilmesi bugünkü toplum yapımızın varmış olduğu aşamada kolay kolay gerçekleştirilebilecek iş değil. Çünkü, felsefeyi sevenlerin, felsefeyi savunanların ve savunacakların sayısı hiç de az değil toplumumuzda. Felsefe bölümlerinin sınırlı tutulması ya da ilahiyat fakültelerine bağlanması hâlâ iskolastiği yaşayan bazı kafaların özlemi kuşkusuz. Ama, felsefeyi sınırlamak demek, toplumumuzun gelişmesinde en önemli dayanağı ortadan kaldırmak demek. Çünkü biz konuşmalarımızın başından beri özgür düşünen, eleştiren, araştıran, kimselerin varlığının azlığından yakınıyorduk. Felsefe yapmak bir yerde bu niteliklere sahip olan kimselerin sayısını artıracak olanakları hazırlamak demek. Bu olanakları ortadan kaldırdığımız zaman özlediğimiz nitelikte insan ögesine hiçbir zaman sahip olamayız. Yani kendi varlık yapımızı tehlikeye düşürürüz bunu yaptığımızda. Ben tersine, felsefenin fen fakültelerinde, teknik üniversitelerde de okutulması, yetişen teknik adamlarımızın daha çokyönlü düşünebilecek bir şekilde kendilerini hazırlamaları gerektiğine inanmaktayım. Yani, felsefe yaygınlaştırılmalıdır. Bu da tabii biz felsefecilerin özlemi.

Yalnız sizin değindiğiniz nokta, çok önemli bir nokta, çünkü son zamanlarda YÖK'le birlikte açılan yeni üniversitelerle.

sanıyorum, üniversite sayımız 27 olmuştur. Fen, edebiyat fakülteleri kuruldu pek çoğunda, bu 27 üniversitenin. Ama yalnız 7 tanesinde felsefe bölümü ve uygulamada olan felsefe programı var. Diğerlerinde kurulmuş olan edebiyat fakültelerinde, tarih bölümü, türkoloji bölümü, bazılarında psikoloji ve sosyoloji bölümleri açılmıştır, ama hiçbirinde felsefe bölümü açılmamıştır. Bir yandan özgün yapıtlar veremiyoruz, özgün düşünce ortamımız yeterli değil, niçin dünya kamuoyunda sesimizi duyuramıyoruz, diye yakınıyoruz; öte yandan, bize bu olanakları sağlayacak olan bir hazırlık ortamını kendi kendimize yok etmeye çalışıyoruz. Bunu anlamak çok güç. Aslında, söylediğim gibi, bunun tam tersinin yapılması felsefenin lâik bir alan olarak gücünün korunması, hatta daha da artırılması gerekiyor.

Din felsefesi, ilâhiyat fakültelerinde de yapılabilir, yahut İslâm felsefesi daha çok ilâhiyat fakültelerinde yapılması gereken bir derstir. Çünkü biz, normal olarak, Batı felsefesi yapıyoruz felsefe bölümlerinde, çağdaş anlamında ele alıyoruz felsefeyi. Felsefe, dinle ilişki içerisinde ele alınan bir konu olarak verilmiyor öğrencilere. Dolayısıyla, bizim alanımıza başka alanların girmemesi, bizim onlara müdahale etmeyişi-miz gibi, onların da bize müdahale etmemeleridir ideal olan. Bunun sağlanması lazımdır ve bunun sağlanması Türkiye’de yaşamsal bir önem taşımaktadır. Bu noktanın gerçekleştirilebilmesi için öyle sanıyorum ki eğitimde görevli olan tüm kişilere bir yerde katkıda bulunmak ödevi de ayrıca yüklenmektedir.

ARSLAN KAYNARDAĞ: Necla Arat’ın konuşmasında belli başlı konular aydınlık kazandı, teşekkür ederiz. Ben şimdi üniversitelerde yapılan araştırma konusu üzerinde durmak istiyorum. Benim bildiğim kadarıyla, bu araştırmalar şunlardır: seminer çalışmaları, bitirme tezleri, doktora çalışmaları, profesörlerin yaptıkları çalışmalar. Bugün felsefe bölümlerinde bu çalışmalar, bu araştırmalar ne durumdadır? Yapılabilir mi? Yapılanlar yayınlanıyor mu? Necla Hanım’dan beni aydınlatmasını isteyeceğim.

NECLA ARAT: Bugünkü durumda, Arslan Bey, felsefe bölümünde (kendi bölümüm için konuşuyorum), yüksek lisans ve doktora düzeyinde tez çalışmaları yapılmakta, ama sayıca

bunlar çok az. Geçmişte olduğu ölçüde araştırmaya yer verilemiyor. Bunun nedeni, biliyorsunuz, çağ gibi artan öğrenci sayısı ve belli programların uygulanma zorunluluğunun olması. Ayrıca, öğretim üyelerine haftada 10 saat zorunlu ders yüklenmesi. Yine pratikte bu derslerin her yarı yılda ikişer vize sınavının olması. Aşağı yukarı, her öğretim üyesine (felsefe bölümü içerisinde kalarak söylüyorum), her yarı yıl içerisinde 600 civarında (2 kez 600, 1200) kâğıt okumak gibi bir zorunluluk getiriyor. Bu kâğıtların okunması, değerlendirilmesi, başka birtakım bürokratik işlerle birleşince, kalan zaman, açıkçası insanın kendisini yeni birtakım alanlara vermesine izin verecek kadar çok değil. Bunu üzülerek söylüyorum.

ARSLAN KAYNARDAĞ: Teşekkür ederim. Olanakların elvermediğinden yakınıyorsunuz. Olanaklar elverseydi, bu çalışmalar yapılabilir miydi? Ayrıca, üniversite yönetmeliği açısından bir engel var mı?

NECLA ARAT: Olanaklar elverseydi, yapılabilirdi diye düşünebilirim. Şöyle düşünebilirim: Bir felsefe semineri, yirmi kişinin üzerinde yapılmaması gereken bir seminerdir. İki yüz kişiyle bir tartışma açıp bir seminer yapamayız. Bir öğretim üyesi 600 öğrenciyle muhatap olursa, araştırma yapamaz da, yaptıramaz da. Kendisi için de, karşısındaki öğrenci için de bu sözkonusu. Doktora yöneten öğretim üyeleri, yurtdışında (ben İngiltere'yi örnek vereceğim) doktora sınıflarına en fazla 4 öğrenci alıyorlardı ve yalnız o dört öğrenci ile meşgul oluyorlardı. Araştırma yaptıran, doktora yaptıran öğretim üyelerinin lisans düzeyindeki ders saatlerinin çok az olması yerinde olur. Bu noktada belki yine Uluğ Bey'in ilk önerisine dönmemiz gerekecek. Felsefe bölümlerini tümüyle araştırma yapan felsefe enstitüleri haline dönüştüremesek bile, hiç olmazsa felsefe bölümü ile birlikte yalnızca felsefi araştırma yapan bir felsefe enstitüsünün kurulmasında çok büyük yarar olduğunu sanıyorum. Bu yapılabilir.

ARSLAN KAYNARDAĞ: Uluğ Bey'e şunu soracağım: felsefe bölümüne 1933'ten beri birkaç tane Alman profesör geldi ve bunlar benim kanımca yararlı oldu. Bugün uzun süreden beri yabancı profesör gelmediğini görüyoruz. Sizce, yabancı profesör getirtme, hâlâ yararlı olabilir mi, olamaz mı, bu konudaki düşüncelerinizi söyleyebilir misiniz?

ULUĞ NUTKU : Yararlı olur, ama çok dikkatli seçilmeli. Seçenler nitelikli olmalı ki gelenler bir işe yarasın, varsın yalnız Batı'dan olsun, ama işsiz kalanlar değil de, eskiden yapıldığı gibi, en önde gelenleri davet edilsin. Bu olmazsa, sık sık konferansçılar getirilsin. Bir dergi benimle röportaj yaptı, sonra yayınlamadı. Şöyle bir şey söylemiştim: Üniversite reformu sırasında her fakülteye, bölüme olabildiğince yabancı profesör getirilmiş ve onlar kadrolar yetiştirmişler. Bugün bunun yapılması yanısıra, birşey daha yapılmalı. Her dalda en ünlü uzman kişilerin oluşturacağı heyetler mevcut üniversite öğretim kadrosunu sınavdan geçirmeli. Böyle bir sınav sonucunda, son yıllarda öğretim üyeliğine alınanların % 90'ı, öncekilerin de % 50'si çıkar.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Buna bağlı olarak hemen bir soru daha: Buradan yurtdışına felsefe öğrencisi gönderilmesi konusuna da değinebilir misiniz?

ULUĞ NUTKU : Şimdi bizde menecer kafa egemen olduğu için, teknik adamlar önplanda. Felsefe menecerlik öğretmez. Bizim öğrencilerimizden kendi çabalarıyla gidenler oluyor, ama, yurtdışına felsefe öğrenimi için öğrenci göndermek bir yana, felsefenin kendisi ortadan kaldırılmaya çalışılıyor. Çünkü, en büyük tehdit felsefeden geliyor. Bu anlaşılıyor sanıyorum. Zaten lise müfredat programlarında da gördük; gittikçe kötüye gidiyor, gittikçe yozlaşıyor. İngiltere'nin tanıttığı lise felsefe ders kitabı için mesleki açıdan «değersiz», derim. Ama sorun bununla bitmiyor. Bu tür kitaplar, bilimi yozlaştırdığından, kültürümüze vurulan ağır darbelerdir. Yalnız felsefe öğrencisinin değil, toplumun dünya görüşünün gerici yöne çevrilişi söz konusu.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Teşekkür ederim. Hocamız Mengüşoğlu'nun cenaze töreninde söylediğimiz gibi hepimiz hâlâ birer Sokrates durumunda mıyız? Yani bizden hep rahatsız mı oluyorlar?

ULUĞ NUTKU : Her ilerici düşünür bugün Sokrates gibi insanların ensesinde bir at sineği olma görevini üstlenir.

ARSLAN KAYNARDAĞ : Aynı zamanda, onun trajedisinden biz de payımızı alır mıyız dersiniz? «At sineği» benzetme-

sine gelince: Bu benzetme sanırım, Sokrates'in insanları dogmatik uykularından uyandırmasından kaynaklanmaktadır. İnsanların uyanması her zaman birilerini rahatsız ediyor; milletin, insanların uyanmasından hoşlanmayanlar var.

ULUĞ NUTKU : Ashında bir Bruno'nun yakılması, bir Sokrates'in zehirlenmesi dönemi geçti. Bireye saldırıların yerini artık kurumlara saldırılar aldı.

AZİZ ÇALIŞLAR : Ben deminki saptamadan yola çıkarak, sunu sormak istiyorum: üniversiteyi belli küçük bir akademik çevre olarak değil de, acaba dışarıya açılımla düşünemez miyiz? Kendi yağıyla kavrulmak zorunda bir kurum gibi değil de bugünkü çağdaş düzey içerisinde, uluslararası karşılıklı ilişkiler içinde? Bu dışı açılımla ilgili olarak bir de şunu sormak isterim: Bugün dünyanın bir takım ülkelerindeki üniversite çalışmalarında, çeşitli bilim dalları arasında bir karşılıklı çalışma, ortak çalışma da yer alıyor. Diyelim, bir bölümünde ya da eğitim birimi içerisinde elde edilen sonuçlar, (bizim ülkemizde), başka bilim dalları ya da kurumları, öğretim birimleri içerisinde ne denli geçerti olabiliyor? Örneğin, sosyoloji gibi, tarih gibi, doğa bilimleri gibi başkaca dallarda elde edilen bilgiler felsefe bölümüne ne denli yansıyor? Bunlar arasında karşılıklı ortak, nesnel bir bilimsellik kurulabiliyor mu ya da böyle bir iletişimden sözedilebilir mi? Özellikle felsefeyi, doğa bilimlerinden toplum bilimlerinden ayıramayacağımıza göre, ister istemez, karşımıza böyle bir soru da çıkıyor. Bizim üniversitelerimizin felsefe bölümlerinde ya da genelinde ne denli gerçekleştirilebiliyor böyle bir şey?

ULUĞ NUTKU : Bu soru bilimlerle felsefenin içiçeliğinin ve sürekli alışverişte bulunmasının anlaşılıp değerlendirilebilmesine ilişkin. Önceki konuşmamda değindiğim gibi, bütün bilimlerin temel teorik soruları, aynı zamanda felsefe soruları olduğu için, öğrencinin en azından bir iki bilimin son vargılarını ve tartışmaları bilmesi gerekir. İlgi duyduğu alana göre, fizik, biyoloji, evrim kuramı, vb. Kendi başına felsefe olmaz. Bilimsel düzeyin altına düşer düşmez bir çeşit skolastisizm başlıyor ve gördüğümüz bu programlar, bu kitaplar, liseler için önerilen şeyler, hep böyle bir eğilimin ürünü. Eskiden biyoloji bölümünden, astronomi bölümünden dersler alan öğren-

ciler oluyordu; ama şimdi sosyoloji, psikoloji, biraz da antropoloji ile sınırlı. Felsefe öğrencisi yalnızca fakülte içi bölümlerden ders alıyor, oysa onlara fakülteler arası bir program uygulanmalı.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Bu bağlamda şunu da sorabilir miyim: fakülteler arası, dediniz. İstanbul'daki felsefe bölümüyle, diyelim, Ankara Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü, ya da İzmir ya da başka illerimizdeki felsefe bölümleri arasında herhangi bir işbirliği sözkonusu mu?*

ULUĞ NUTKU : Tanışıklık var, ama işbirliği yok.

AZİZ ÇALIŞLAR : *Türkiye'de felsefenin ve felsefe eğitiminin sorunlarını ve durumunu çeşitli yönleriyle ele almaya çalıştık. Tabii, hiçbirini tam olarak değerlendirip irdelendiremeyiz burda, ama hiç değilse ortaya açmış olduk. Dergimizin amacı da bu, sorunları ortaya açmak. Bu Felsefe Forum'una katılan sayın konuşmacılara teşekkür ederim.*

TÜSTAV

FELSEFE ELEŞTİRİLERİ

MANTIKSAL OLGUCULUĞUN VE ÇÖZÜMSSEL FELSEFENİN KAYNAĞI ; LUDWIG WITTGENSTEIN

Erhard ALBRECHT
Çeviren : Oğuz ÖZÜGÜL

I

20. Yüzyılın önde gelen felsefe okullarından ikisi, yani mantıksal olguculuk ya da mantıksal görgücülükle (empirizm) bugün İngiltere, ABD ve İskandinav ülkelerini etkisi altına alan çözümsel ya da dilbilimsel akım, oluşum ve gelişmelerini büyük ölçüde Ludwig Wittgenstein'a (1889-1951) borçludurlar.

Wittgenstein'in düşüncesinin merkezinde dil bulunmaktadır. B. Russell tarafından İngiltere'de ve daha önce 1921'de «Mantıksal-felsefi Araştırmalar» başlığı altında Ostwald'ın «Doga Felsefesi Yıllıkları»nda yayımlanmış olan «Tractatus logico-philosophicus» adlı kitabında, çözümsel (analitik) ya da dilbilimsel felsefeyle uyum içinde dilin bilgi sürecindeki işlevini mutlaklaştıran ve böylece tüm felsefi sorunları dilsel sorunlara dayandırabilecek bir dilbilimciliğe kadar inen yeni-olguculuğun (Neo-Pozitivizm) temel düşünceleri öncelenmiştir. Wittgenstein'a göre felsefenin ereği, düşüncelerin mantıksal olarak açıklanmasından ileri gelmektedir. «Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefi bir yapıt büyük ölçüde açıklamalardan oluşmaktadır. Felsefenin sonucu felsefi önermeler değil, önermelerin açıklığa kavuşturulmasıdır. Felsefe olağan zamanlarda,

deyim yerindeyse, bulanık ve belirsiz olan düşünceleri açıklığa kavuşturmalı ve aralarına kesin bir sınır çekmelidir... Düşünülebilecek her şey açık seçik düşünülebilir. Söylenebilecek her şey açık seçik söylenebilir.»

Demek ki dilin yanlış yorumlanmasıyla, dilbilimsel karışıklık ve genel-olanla ortak-olana ulaşma çabası (essentializm, özcülük) nedeniyle felsefi sorunlar, yani «sözde sorunlar» belirmektedir. «Çünkü ulaşmaya çalıştığımız açıklık, kuşkusuz yetkin bir açıklıktır. Ama bu, sadece felsefi sorunların tümüyle ortadan kalkması gerektiği anlamına gelmektedir. En önemli buluş, istediğim zaman felsefe yapmaya son verecek duruma gelmemdir... Bir felsefe yöntemi yoktur, ama yöntemler, değişik tedaviler de vardır.»

Kuşkusuz dil çözümleme sorunlarının, yani anlambilim (semantik) ve sözdizim (syntax) sorunlarının bilimsel işlemler için büyük önem taşıdığı ve işaretlerin yanlış kullanılmasından doğan yanlışları önlemeye katkıda bulunduğu tartışma götürmemektedir. Wittgenstein konuşma dilinde aynı sözcüğün değişik tarzda imlediğine, yani değişik simgelere ait olduğuna ya da değişik tarzda işaretleyen iki sözcüğün görünüşe göre tümce içinde aynı tarzda kullanıldığına sık sık rastlandığını belirtmektedir. Böylece «-dir, -dır» sözcüğü bağlaç (Kopula), eşitlik işareti, varoluşun dışavurumu olarak; «varolmak» sözcüğü tıpkı «gitmek» gibi geçişsiz eylem olarak; «özdeş» sözcüğü de sıfat olarak belirlemektedirler. Bir şeylerden konuştuğumuz gibi, olup biten şeylerden de söz ederiz. Birinci sözcüğün kişi adı, ötekini de sıfat olduğu «Yeşil yeşildir»* tümcesinde bu sözcükler değişik anlam taşımayıp, değişik simgelerdir. Wittgenstein buradan, felsefede pek çok örneği bulunan en temel yanlışların kolayca doğduğu sonucunu çıkarmaktadır. Moritz Schlick'in Viyana çalışma grubunca 1929'da yayımlanan «Viyana Okulu-Bilimsel Dünya Görüşü» adlı belgenin kanıtladığı gibi, bu temel düşünceleri özellikle yeni-olgucular benimsemiş ve bir program haline getirmişlerdir. Usdışıcılıkla (İrrationalismus), özellikle Heidegger'in yapıtı «Varlık ve Zaman»la ve de klerikalizmin çeşitli biçimleriyle (Othmar-Spann) hesaplaşırken, Wittgenstein'in temel düşüncelerine dayanan Viyana programı bütünüyle olumlu bir işlev görmüştür. Ne var ki, dün-

(*) «Grün isct grün» - «Bay Yeşil toy'dur (acemi)» (ÇN.)

ya görüŖsel, sorunları bilinçli olarak felsefeden ayırdığında ve bunları «sözde sorunlar» diye nitelediğinde, etkisinden çok Ŗey yitirmek zorunda kalmıŖtır.

II

Wittgenstein 1906'dan 1908'e kadar Berlin-Charlottenburg'daki Teknik Üniversite'de, daha sonra 1921'e kadar araştırma (research) öğrencisi olarak Manchester Teknik Üniversite'sinde öğrenim görmüŖtür. Bu dönemde daha çok havacılık deneyleriyle uğraŖmıŖtır. Sonradan ilgisi matematiğe ve matematiğin temel sorunlarına yönelen Wittgenstein'in geliŖiminde Bertrand Russell'in 1903'te yayımlanan yapıtı «Principles of Mathematics» önemli bir yer tutmuŖtur. Russell'in bu yapıtı, Frege'nin çalışmalarını incelemesine yol açmıŖtır. «Yeni Mantık» düşüncelerinin etkisi altında Wittgenstein teknik eğitimini bırakmıŖ ve Frege ile Jena'da karŖılaŖtıktan (1911) sonra öğrenimini Cambridge'te Russell'in yanında sürdürmüŖtür. Burada A. N. Whitehead, G. E. Moore, W. E. Johnson, G. H. Hardy ve ünlü burjuva ulusal ekonomisti J. M. Keynes ile tanışmıŖtır. Daha sonra yayımlanmak üzere B. Russell'a gönderdiği «Tractatus»u da 1914 ile 1917 yılları arasında kaleme almıŖtır.

Wittgenstein «Tractatus»la tüm felsefi sorunları çözdüğüne inanmıŖ ve bu nedenle felsefeyle uğraŖmayı bırakmıŖtır. 1920 ile 1926 yılları arasında Avusturya'da çeŖitli okullarda öğretmenlik görevinde bulunan Wittgenstein, Brouwer'in Viyana Üniversitesi'ndeki «Matematiğin İlkeleri» konulu konferanslarına katıldıktan sonra felsefi çalışmalara yeniden başlama gereksinimi duymuŖtur. 1929'da tekrar Cambridge'e gitmiŖ, 1930'da öğretim üyesi olarak Trinity College'a alınmıŖ, 1939 yılında da Moore'dan boşalan felsefe kürsüsüne atanmıŖtır. «Tractatus»ta savunduğu görüşlerle kısmen çeliŖkiye düşen «Felsefe AraŖtırmaları»nın I. Bölümünü 1945'te ve 1947 ile 1949 yılları arasında da II. Bölümünü tamamlamıŖtır. «Felsefe AraŖtırmaları» ölümünden sonra 1953'de yayımlanmıŖtır.

III

Dille gerçeklik arasındaki bağlımların çözümleniŖi ve Wittgenstein'in vardığı sonuçlar, savunulamaz bir varsayım-

dan kaynaklanmaktadır. Wittgenstein bilgi sürecini, gerçekleşen toplumsal bir süreç olarak, toplumsal pratikten ayrı düşünülemez bir bağlam içinde gerçekleşen bir süreç olarak kavrayamamıştır. Felsefenin dildeki felsefi sorunlara indirgenişi, günümüz burjuva dünyasındaki sınıfsal ve toplumsal-ekonomik konumların tipik bir yansıması olarak değerlendirilmiştir : Seçenekten yoksunluk, insanlara ve geleceklere güven duymamak, kuşkuculuk, toplumsal ilerlemeyi yadsımak ve dar bir uzmanlık alanına sığınmak, yani belirli teknik sorunlarla yetinmek.

Tüm felsefi genelleştirmelerin, dilin kötüye kullanılmasının sonuçları olduğunu öne süren Wittgenstein ve izleyicilerinin haklı çıkarılamaz olan savlarına karşı çıkılması gerekmektedir.

Ancak bu bizi Wittgenstein'da olduğu gibi, dil araştırmalarında elde edilen önemli kısmi sonuçları incelemekten ve değerlendirmekten alakoymamalıdır. Bu durum, aynı şekilde mantık sorunları için de geçerlidir.

Wittgenstein felsefi sorunların dilin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını ve söylenebilecek her şeyin açık seçik söylenebileceğini, «ve konuşulamayacaklar konusunda susulması gerektiği»ni öne sürerek kendisini felsefi, yani dünya görüşsel sorunlardan kurtardığını belirtmesine karşın, felsefe anlayışı, gösterdiği kanıtların ayrıntılarıyla incelenmesi sonucunda, yine de dünya görüşsel ya da geleneksel felsefi ifade tarzı içinde söylersek, «metafizik» bir konuma dayanmaktadır. Wittgenstein tarafından geliştirilen ve yeni-olgucularca program haline getirilen, «metafizik»i bilimden ayırma çabası, kurgusal ve akıldışı kavramlarla sayıların uzaklaştırılması söz konusu olduğu sürece akılsal öğeleri içermekteydi.

Bilim için yararlı olan mantıksal araştırmaların (Russell tarafından betimsel tanımlamaların çözümlenmesi, Popper'in önermelerdeki doğruluk için koşulları, Carnap'ın mantıksal anlam-bilimin temel kavramları) yanısıra yeni-olgucu araştırmalar, felsefi termonolojiyi belirlemeye yöneldikleri ve burjuva felsefelerinin birçoğundaki kurguların tutarsızlığını sergilemek için ek kanıtlar gösterdikleri sürece olumlu bir rol oynamışlardır. Ancak tüm dünyagörüşsel sorunları «sözde sorunlar» olarak dışladığında, böyle bir anlayışın felsefenin bütünüyle ortadan kalkmasına yol açması gerekir. Bu tür bir anlayış için

gerekli temel sav Wittgenstein tarafından, felsefenin bir kuram değil, tersine yeni sonuçlara götürmeyen bir etkinlik olduğu belirtilerek geliştirilmiştir. Felsefenin yeni sonuçlara götürmediği savı, felsefenin mantık ve sözdizime indirgenmesiyle yakın bir bağ içinde bulunmaktadır. Gerçekten de tikel bilimler, yani doğa ve toplumbilimleri anlamında mantık ve sözdizim yeni hiçbir sonuca götürmemektedir; ancak bu bilim dallarının görevi, tikel bilimler anlamında yeni bilgiler kazanmak değil, tersine bilgilenmeye yardımcı olmaktır. Bu nedenle bu disiplinler birer «Organon»durlar (Aristoteles) ya da, bugünkü deyişle, mantıksal bir düşünmenin araçlarıdır. Her iki disiplin de felsefenin yapı parçaları değildir. Mantıksal işlemler, hakikat içeren önermeler kazanmak için vazgeçilmez koşulu (conditio sine qua non) oluştururlar. Ancak mantığın sadece düşünce yanlışlarını, anlamsızlıkları, belirsizlikleri, çelişkileri düzeltmekle görevli normatif ve bu nedenle pratik bir disiplin olduğu görüşüne mantıksal gerçekçiliğin savunucularınca kesin bir biçimde karşı çıkmıştır.

Felsefenin ana sorununa «Tractatus»ta verdiği yanıtlar Wittgenstein'in, sistemini yine de dünyagörüşsel bir temel üzerinde kurmaktan kaçınmadığını göstermektedir :

1. Dünya, durum olan her şeydir.
 - 1.1 Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.
 - 1.11 Dünya olgular ve her şeyin olgu olması tarafından belirlenmektedir.
 - 1.12 Çünkü, olguların toplamı, neyin durum olduğunu ve neyin durum olmadığını belirlemektedir.
 - 1.13 Mantıksal uzam içindeki olgular dünyadır.
- 1.2 Dünya olgulara ayrılmaktadır.
 - 1.21 Biri durum olabilir ya da olmayabilir ve ötekiler aynı kalabilir.
2. Durum, olgu, nesnel bağlamının varolmasıdır.
 - 2.01 Nesnel bağlamı, nesnelere (şeylerin, şeylerin) bir bağlantısıdır.

«Mantıksal-Felsefi İncelemeler»in önsözünde Russell'in belirttiği gibi, neyin olgu olduğunu tanımlamak mümkün değildir. Oysa Russell'a dayanarak olguların, önermeleri doğru ya da yanlış yapan şey olduğunu söyleyebiliriz. Olgular, kendile-

ri de olgu olgu olan ya da olmayan bölümleri içerebilirler. Örneğin «Sokrates bilge bir Atina'lıydı» önermesi iki olgudan meydana gelmektedir : Sokrates bilgeydi, ve Sokrates Atina'lıydı. Bölümleri birer olgu olmayan bir olguyu Wittgenstein nesnelere bağlamı diye adlandırmıştır. Russell bunlara elementer olgu diyor. Böyle bir olgu, kendileri birer olgu olan bölümler içermese bile, yine de bölümlere sahiptir. «Sokrates bilgeydi» önermesini elementer bir olgu olarak tanımlasak bile, bunun yine de «Sokrates» ve «bilge» bölümlerini içerdiğini görürüz. Bir elementer olgu elden geldiğince noksatsız (pratik değil, kuramsal anlamda) çözümlenirse, o zaman elde edilen bölümleri «elementer» ya da «nesnelere» diye tanımlamak mümkündür. Her şeyin olgu olmasının yanı sıra eğer tüm elementer olgular bilinirse, o zaman dünya bütünüyle betimlenecektir. Eğer elementer olguların tümü verilmiş olursa, buradan her karmaşık önermeyi kuramsal olarak türetmek mümkün olacaktır. Elementer bir olguyu olumlayan (doğru ya da yanlış) bir önerme, elementer önerme olarak tanımlanmaktadır. Tüm elementer önermeler birbirlerinden mantıksal olarak bağımsızdırlar. Hiç bir elementer önerme bir diğerini koşullamamakta ya da bir başkasıyla çelişkiye düşmemektedir. Burada mantıksal bir atomculuğun söz konusu olduğu da söylenebilir. Yeni-olgucular buradan kendi görgücü (empirik) duyu ölçütlerini türetmektedirler, yani anlamlı bir önerme nesnelere adlarından kurulmaktadır. Elementer önermelerin duysal algılanabilirlikle sınırlandırılması, kaçınılmaz olarak böyle bir görgücü sonuca yol açmaktadır. E. Stenius «Wittgenstein's Tractatus, A critical exposition of the main lines of thought» (Oxford 1960) başlıklı çalışmasıyla, algı psikolojisi alanından benzetişimlere (Analogie) başvurarak, Wittgenstein'in ne düşündüğünü açıklamaya çalışmıştır : Karmaşık nesnelere algılanışı, atomcu psikolojinin varsaydığı gibi ilk algılanan tekil bölümlerin bütüleştirilmesiyle değil, tersine başlangıçta ayrılaşmamış olan algı alanının ayrılaşması ve bölümlere ayrılmasıyla gerçekleşmektedir. Böylece tüm alan, tek tek bölümler halinde çözümlenebilecek bir yapı kazanmaktadır. Algılanan biçim (Gestalt) nesnelere kategorisine, algı alanı da olgular kategorisine aittir. Bu algı alanı daha yalın olgulara ayrılmaktadır. Ve tekil şeylerle nitelikler, sadece en yalın olgulara elementler olarak katılmaktadırlar. Bu benzeşime başvurulduğunda algı alanı, Witt-

genstein'in «dünya» diye tanımladığı şeye, yani olgu olarak dünya'ya denk düşmektedir. Algılanan biçim, o zaman şey olarak dünya'nın karşılığı olacaktır. Algı olayında olduğu gibi burada da temel kavram, olgu olarak dünya kavramıdır : Olgu olarak dünya tekil olgulara ve bu da nesnelere niteliklere ayrılmaktadır. Böylece tekil nesne ve nitelik kavramları karşılıklı kavramlardır. Bir tekil nesne ancak niteliklerin taşıyıcısı ve nitelik de tekil şeylere ait olarak düşünülebilir. Nesne olarak dünya, olgu olarak dünya tarafından belirlenen yapı içinde karmaşık şeydir. Dünya ile ilgili bilgilerimiz de bu nedenle nesnelere değil, olgularla ilgili bilgilerdir.

Wittgenstein için olgular gerçek-olandır; nesnelere bağlamı ise, eğer bir önermede öne sürülen nesnelere bağlamı gerçekten mevcutsa, yani doğru bir içeriğe sahipse o zaman gerçek olabilirler. Wittgenstein «Tractatus»ta bu konuyla ilgili olarak şunları yazmaktadır :

- 2.014 Nesnelere tüm olgu durumlarının olanağını içermektedirler.
- 2.0141 Nesnenin nesnelere bağlamı içinde yer alma olasılığı nesnenin biçimidir.
- 2.02 Nesne yalnızdır.
- 2.0201 Karmaşık-olanla ilgili her anlatım, yapı parçalarına ilişkin bir anlatıma ve karmaşık-olanı eksiksiz betimleyen önermelere ayrılabilir.
- 2.021 Nesnelere dünyanın tözünü oluşturmaktadırlar. Bu nedenle karmaşık olamazlar.
- 2.0211 Eğer dünya bir töze sahip olmasaydı, o zaman bir önermenin anlamlı olup olmadığı, başka bir önermenin doğru olup olmadığına bağlı kalacaktı.
- 2.0212 Bu durumda bir dünya imgesi (doğru ya da yanlış) tasarlamak da mümkün olmayacaktı.

Yalnız olan, indirgenemeyen bir birlik (töz) oluşturan nesnelere bağlanmasıyla meydana gelen bir nesnelere bağlamının bir olgu olduğu savına karşılık J. Hartnack, Wittgenstein'in bu noktada mantıksal ve varlıkbilimsel gözlemleri birbirine karıştırdığını belirtmektedir. Töz, belli bir görüş içinde kendine bir şeyin yüklem verildiği şey olabilir. Bir önermedeki mantıksal özne şeyi (ya da tözü) adlandırmaktadır ve bu nedenle bu

bağlam içinde yalındır. Mantıksal ve bilgi-kuramsal düzeylerin Wittgenstein'da birbirine karışması, 1914-1918 yılları arasında tuttuğu günlüklerinde açık seçik görülmektedir; Wittgenstein burada bir anlatımın, dünyanın mantıksal yapısıyla ilgili olmayacağı görüşünü savunmaktadır, çünkü bir anlatımın gerçekleşmesi için, bir önermenin anlamlı olabilmesi için, dünyanın şu anda sahip olduğu mantıksal yapıya daha önceden sahip olması zorunludur. Wittgenstein'e göre dünyanın mantığı, tüm hakikat ve hatalar karşısında birincildir. Ne var ki bu, Platoncu bir görüştür. Buna karşılık Wittgenstein'in, her şeyden önce dil aracılığıyla mantıksal yansıtma kuramının doğruluk-ilişkisinin özünü açıkladığına ilişkin sözleri bir anlam taşımaktadır. Dil aracılığıyla mantıksal yansıtma kuramı Wittgenstein'a göre genel olarak şunu ifade etmektedir : Bir önermenin hakiki ya da yanlış olabilmesi -gerçekliğe uygun olup olmaması- için, önerme içinde bir şeylerin gerçeklikle özdeş olması zorunludur.

Kimi «Tractatus» yorumlarında, Wittgenstein'in dünyayı meydana getiren olgulardır diyen savından, dünyanın hiç de salt bilinç alanında varolduğu sonucunun çıkmadığı görüşü savunulmuştur. Nesnelere Wittgenstein için ancak «Some Remarks on Logical Form» başlıklı yazısında duyu verileri biçimini almaktadırlar : «Halis bir çözümleme yapmaya kalkıştığımızda..., olağan dışı durum araçlarımızla hepsini kavrayacağımız... renklerle, seslerle vb. nüanslarıyla, yeni bireşimleri ve geçişleriyle (Transition)... karşılaşırız.» G. E. M. Anscombe de «Tractatus»ta duyusal algıdan çok az söz edildiğini öne sürmüştür. Olguların, yani nesnelere bağlamının varolması Wittgenstein için «Tractatus»ta doğru önermelerin temelini oluşturmaktadır. Yani önerme, anlamının mantıksal bir yansıması olarak ele alınmaktadır. Anlamı olmayan adların anlamsız önermelere yol açtığını öne süren ve J. S. Mill ile G. Frege'den kaynaklanan anlam kuramını Wittgenstein olduğu gibi almış ve buradan bir sözcüğün ne doğru ne de yanlış olabileceği sonucunu çıkarmıştır. «Bir sözcük nasıl doğru ya da yanlış olabilir? Gerçekliğe uygun ya da uygun olmayan düşünceleri kesinlikle dışavuramaz. Önce bölümlere ayrılması gerekmektedir! Bir sözcük, gerçekliğe uygun olup olmaması anlamında, doğru ya da yanlış olamaz.» Wittgenstein daha sonra, dilden bağımsız bir biçimde varolan nesnelere bağlamına ilişkin düşünceleri metafizi-

zik bir kurgu olarak tanımlamış ve terk etmiştir. Dünya «kendinde» şu ya da bu şekilde bölümlere ayrılmamıştır ve bu bölümlenme içinde dil tarafından (doğru ya da yanlış) betimlenmemiştir, tersine bu bölümlenme olanakları önce dilsel anlatımla birlikte meydana çıkmıştır : Dünyayı betimlemenin birçok çeşidi, ve onu nesnelere bağlamına ayırmanın birçok çeşidi vardır. Bu tür bir görüş açısı, «Tractatus»taki temel düşüncelerden tümüyle ayrılmak anlamına gelmektedir. Böylece Wittgenstein mantıksal yönden yetkin bir dil, mantıksal dilbilgisine, yani mantıksal sözdizime bağımlı bir işaret dili yaratma olasılığını terk etmiştir. Wittgenstein böyle bir işaret dilinin temelini «Tractatus»ta geliştirdiği yansı kuramında bulduğunu sanmıştır. Burada dile olguları yansıtma işlevi verilmiştir. Bizler olguların yansılarını yaratırız. Yansı mantıksal uzamdaki olgu durumunu, nesnelere bağlamının varoluş ve olmayışlarını betimlemektedir. Yansı gerçekliğin bir modelidir. Yansı içinde nesnelere karşılığını yansının öğeleri oluşturmaktadır.

Wittgenstein'in dille gerçekliğin ilişkisi konusundaki bu görüşü, gözden kaçmayan akılsal öğeler içermektedir. Ancak «imge ve gerçeklik» kavramının eşbiçime (İsomorphie) indirgenmesiyle dille gerçekliğin hakiki bağlamı büyük ölçüde kısıtlanmıştır «Yansı» teriminin «Tractatus»u yanlış yorumlamaya yol açtığını W. Stegmüller de belirtmiştir. Çünkü yansı deyince akla ilk olarak günlük yaşamda yansı diye adlandırdığımız şeyler gelmektedir : (Gerçek ya da uydurulmuş) bir özgün-olana az ya da çok benzeyen belirli şeyler, yani «doğalcı» bir anlamdaki yansılar. Ayrıca bu kavram, Stegmüller'e göre, «naif» ve «eleştirel gerçekçilik»in değişik biçimlerine bağımlıdır; bu biçimler içinde bilginin yansıtma kuramı geliştirilmiştir; ve bu kuruma göre düşüncemiz hakikat olduğu sürece tamamen ya da kısmen gerçeklikle bir uygunluk sağlamaktadır. Ve bütün bu tasarımların, Wittgenstein'in yansı kavramıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Wittgenstein için bir yansı, karmaşık soyut bir bağıntı, matematik, eşbiçimcilik anlamında bir «yansı»dır. Stegmüller'in öne sürdüğü gibi, bu kavramın bilgi kuramındaki yansı kavramıyla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söylemek zordur. Eşbiçim gibi benzerbiçimin (Homomorphie) de, yansı sürecinde nitel benzerlikler elde etmeye yetmediğini belirtmek elbette zorunludur. Eşbiçimle benzerbiçim yansıtma bağıntısının toplam

karmaşık sürecini, yani bilgi sürecinde özne aracılığıyla nesnenin etkin yeniden-üretimini açıklayamaz. Bununla ilgili olarak özellikle V. A. Lektorski «Klasik ve Modern Burjuva Felsefesinde Özne-Nesne-Sorunu» (Berlin 1968) başlıklı çalışmasında, eşbiçimcilikle benzerbiçimciliğin öznenen nesneye hiçbir geçiş olanağı sunmadığına dikkati çekmiştir. Eşbiçimcilik ya da benzerbiçimcilikle sadece özne ile yansı arasındaki ilişki betimlenmekte, ama özne ile nesne arasındaki ilişki kavranılmamaktadır. Ancak Lektorski'nin bu son savını bir parça sınırlamak gereği doğmaktadır. Eşbiçimcilikle nesne-özne-bağıntısının görünüşleri de kavranabilmektedir, ama yalnızca yapısal olarak. Yansıma bağıntısını bu yöne indirgeyen bir kuramın eksikliği, daha çok bilgi kuramının toplumsal ve bu nedenle tarihsel niteliğinin kavranılmamasından ileri gelmektedir. Wittgenstein'in bilgi kuramındaki sınırlılıklar işte bu noktada meydana çıkmaktadırlar. Özne-nesne-diyalektiğinin süreci ayrılaşmamış algılarla başlamaktadır. Aynı şeylerin bölümlere ayrılması ve ayrılaştırılmasıyla karmaşık nesnelere, duyuşsal yansılarını algılama düzeyine, «gören» yargı gücüne ulaşırız. Bu duyuşsal yansılar sözcüklerden, dilden ayrılmamaktadırlar, bilinç edimlerinin dışavurumlarıdır. Salt bilinç edimi olarak bir düşünme yoktur, her zaman dilsel bir biçime bürünmüştür. Dil aşında bilgimizin koşuludur. Duyuşsal yansılar artık 1. aşamadaki değişmezler olarak ele alınabilirler. Akla uygun gerçeklik kavramına -hem de yalnız fizikte değil, dünyanın tüm görünüşlerinde- bir anahtar olarak değişmezler düşüncesini Max Born şöyle açıklamaktadır : «Değişmezler... doğabilimin, günlük dilde 'şeyler'den nasıl söz ediliyorsa aynı tarzda sözünü ettiği ve sanki olağan şeylermiş gibi adlandırdığı kavramlardır.»

2., 3., ... n. aşamalarda değişmezler, kanımıza göre görüngülerin, bağlamların, nedensel bağlamların, yasal ve yapısal bağlamların kavranılmasından ve de bize bir dünya yansıması aktaran tüm yasal ve yapısal bağlamların tamamlanmasından meydana gelmektedirler. İnsanoglu doğayı bütün olarak, eksiksiz, «dolaysız bütünlük»ünü tam olarak kavrayamaz, ancak ona yalnızca soyutlamalar, kavramlar, yasalar ve bilimsel bir dünya yansıması yaratarak yaklaşabiliriz. Böylece de ortaya sonsuz sayıda genel kavramlar, yasalar, vb., tüm eksiksizliği için de somut-olan çıkmaktadır. Real içeriğinin çok yönlülüğü için

de nesnel gerçeklik olarak bu somut-olan, yani bilgi süreci, soyuttan somuta doğru bir devinimdir. Hegel'den kaynaklanan bu somut-olana ilişkin görüşü Marx maddeci diyalektik yöntemi durumuna getirmiş, soyuttan somuta yükselme yöntemi olarak geliştirmiştir. Somut-olan birçok belirlenimin bir araya getirilişi, yani çokyönlü-olanın birliği olduğu için somuttur; ve bu bilimsel bilgi tüm bilimlerin yöntembilimsel temelini oluşturmaktadır. Somut-olana ilişkin bu diyalektik görüşten tümel önermelerin, yani dünya görüşsel önermelerin bütünüyle meşru olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak bu önermeler, olgulara ve doğrulanmış yasalara dayandıkları zaman meşrurdurlar. İlkesel olarak felsefi önermeler her zaman dünya görüşsel önermelerdir, yani bize dünya ile ilgili bilgilerimizi bir bütün halinde toplama olanağını sağlayan genel ilkelere ilişkin önermelerdir.

Wittgenstein şu savıyla, düşünmenin dünya görüşsel işlevi diye de niteleyebileceğimiz düşünmemizin bu tamamlama işlevini sanki benimsiyormuş gibi bir izlenim bırakmaktadır : «Doğru düşüncelerin toplamı dünyanın bir yansımasıdır.» Hem de a priori doğru bir yansının varolmamasına karşın. A priori kazanılan imgelerin reddedilmesi, Wittgenstein'in Kant'a karşı bir polemigi olarak ele alınmamalıdır. Çünkü Kant da doğuştan bilgi-içeriklerini aynı şekilde reddetmiştir. Kant'ın bilgi kuramındaki a priori'de söz konusu olan, çok yönlü görüşler dünyasını sistemleştirmek için anlama yetisini yasal bağlantılara göre düzenlemektir. Bu durumda düşünme deyince akla ilk gelen, görümlerin çeşitliliğine yöneltilmiş sentez eylemi olmaktadır. Buna göre a priori, yargı yetisinin ya da görü yetisinin işlevi anlamına gelmektedir. Tüm bilgiler ve geçerlikleri mantıksal olarak deneyimden (algıdan) bağımsızdırlar. Böylelikle bu tür bilgilerin zaman ve oluşum deneyimine olan belirli bağımlılıkları yadsınmamaktadır. Kant için söz konusu, öznel algı yargılarının, yani özel yaşantılar üzerindeki yargıların nasıl nesnel deneyim yargıları, yani bilgiler durumuna geldiği sorunu olmaktadır. Bilgiler kategorilerin yardımıyla görüşler ve nesnelere arasında ilişki kurularak elde edilmektedirler. Bilgi Kavramını birbirlerine nesnel olarak bağlı nesnelere tasarımını içeren deneyim oluşturmaktadır. Kant'da deneyimin a priori biçimi «transendental özne»yi meydana getirirken, Wittgenstein'da anlamlı biçimde kuramsallaştırmanın

sınırları dilin mantıksal çözümlenmesiyle saptanmaktadır. Wittgenstein ile Kant arasındaki yakınlığı W. Stegmüller şöyle açıklamaktadır : «Tüm deneyim içeriklerinden önce gelmesi gereken ve bu nedenle a priori diye tanımlanabilecek bir deneyim biçimi Wittgenstein'da da görülmektedir : Bu deneyim biçimi gerçekliğin, dilde yalnızca kendini belli eden, ama dile betimlenemeyen içsel yapısıdır. Bu nedenle Wittgenstein'in konumu, Stenius'un önerisine göre, 'transendental dilbilimcilik' diye tanımlanabilir. Gerçi Kant deneyimin a priori biçimini Wittgenstein'dan farklı nitelmiştir, ama her ikisinde de 'deneyim olanağının koşulu' söz konusu olmaktadır. Transendental özne Kant'da, uzam ve zaman biçimleri içinde gören ve anlığın kategorilerinde düşünen öznedir. Wittgenstein'da ise, mantıksal yönden tam kesin bir dili anlayan öznedir : «Dilimin sınırları dünyanın sınırlarını belirtmektedir.» Buradaki 'benim' adlı kişisel ego'yu değil, olanaklı dünyaların mantıksal uzamını diliyle saptayan transendental özneyi belirtmektedir. Wittgenstein özellikle B. Russell tarafından savunulan, mantıkta yanılığa düşülmeyeceği olgusunun apaçıklıkla açıklanacağına ilişkin görüşe kesinlikle karşı çıkmıştır. Wittgenstein günlüklerinde apaçıklığı çok kuşkulu bir «açıklama» olarak tanımlamıştır. «Tractatus»taki 5.4731 sayılı savında şu eleştiri yapılmaktadır : «Russell'in bu denli çok sözünü ettiği apaçıklık mantıkta, ancak dil her çeşit mantıksal hatayı önlediği zaman gereksiz duruma gelir. Mantığın a priori olması, mantıksal-olmayan bir biçimde düşünülemediği içindir.»

Wittgenstein'in «doğru düşüncelerin toplamı dünyanın bir imgesidir» savı dikkatle incelenirse, o zaman ölçüt olarak aldığı temel ilkeyi bırakmadığı ve doğru önermelerin toplamını doğabilimleriyle sınırladığı görülür. Buradan da mantıksal olgular metafiziğin anlamsızlığı savını türetmektedirler. Dünya görüşsel bir nitelik taşıyan önermelerin terkedilmesi, yani doğa ve topluma ilişkin ve de doğa ile toplum bağlamında insanın konumuna ilişkin genel önermelerin reddedilmesi, doğrudan doğruya toplumsal-gerici sonuçlara yol açmaktadır. Örneğin Morton White «The Age of Analysis, 20th Century Philosophers, A Mentor Book» (New-York 1955) başlıklı yazısında, son büyük temsilcisi Hegel olan «Batı felsefesinin daha çok kozmik farklılıkları»nı Wittgensteinci anti-metafiziğin karşısına çıkarmakta ve burada Avrupa felsefesinin artık «Hegel'den

kurtarılması» gerektiği sonucuna varmaktadır. Avrupa-içinci bir düşünce tarzı gibi aynı şekilde bilimsel olmayan White'in Amerika-içinci düşünce tarzı bir yana bırakılırsa, bu örnek, felsefenin dil-çözümleme içinde ayrıştırılmasının felsefe ve bilimi ortadan kaldırmaya yol açmak zorunda kaldığını göstermektedir. Bu durum kendini nedensel bağda ayak diremenin sözümona boşınanç olduğu görüşünde belli etmektedir. Aynı şekilde bir sürecin tümevarım aracılığıyla temellendirilmesi sözümona mantıksal değil, ruhbilimsel bir temellendirilmedir. Wittgenstein'a göre, «artık gerçekten en yalın bir durumun ortaya çıkacağına inanmak için hiçbir nedenin bulunmadığı açıktır. Yarın güneşin doğacağı bir varsayımdır; bunun anlamı : güneşin doğup doğmayacağını bilemeyiz. Başka bir şey gerçekleştiği için bir şeyin gerçekleşmesi gerektiğini belirleyen bir zorunluluk yoktur. Sadece mantıksal bir zorunluluk vardır. Çağdaş dünya görüşünün temelinde, doğa yasalarının doğa görünüşlerini açıkladığı yanlısaması yatmaktadır.» Doğa ve toplumdaki yasallıklara dayalı maddeci dünya görüşüne karşı yapılan bu saldırı açık seçik bilim düşmanı bir yönsemeyi dışavurmaktadır. Olgulara dayanan varsayımlar kuramın oluşturulmasına yol açmaktadırlar; hem de bu kuram bir olasılığa dayanırsa bile. Nesnel gerçekliğin bağlamlarını kavramaya ilişkin yasal yöntem olarak tümevarımı yadsıma eğiliminin tutarsızlığı, özellikle tümevarımsal mantık alanında gerçekleştirilen araştırmalarla kanıtlanmıştır. Eğer bilim yasa, belit ve varsayım niteliği taşıyan önermeleri değil de, sadece, nasıl ki bir molekül yalın elementer atomlardan meydana geliyorsa, Wittgenstein'a göre aynı şekilde en alt düzeydekilerin bir araya gelmesinden oluşan moleküler önermeleri göz önüne alırsa, o zaman geriye sonuç olarak yalnızca bilinemezcilik ve bununla birlikte gizemcilik olanağı kalır. Bu sonuç Wittgenstein tarafından da kabul edilmiştir : «Gizemli-olan, dünyanın nasıl varolduğu değil, var olmasıdır.» Tüm akılsal kanıtlar istenen sonucu vermediği için, geriye duygunun akıldışılığına sığınmaktan başka bir çare kalmamaktadır : «Dünyanın sınırlı bir bütün olarak duyulması, gizemli duygudur.»

Eğer «gizemli-olan, dünyanın varoluşudur» önermesini Wittgenstein'ın da benimsediği anlam kuramındaki yöntemlerle çözümlersek, o zaman bu önermenin saçma, yani anlamsız olduğunu görürüz; çünkü gizemli-olan, tıpkı akıldışı alandaki tüm

adlar gibi anlamı olmayan bir adı temsil etmektedir. Ayrıca buna, varlık ya da varoluş'un bir yüklem olamayacağı da eklenmektedir. Bu durumda, varoluş bir yüklem olmadığı için, adlandırılmış bir öznenin varolduğunu söylemek mümkün değildir. Sadece betimlenmiş bir öznenin varolduğu söylenebilir. Dilimiz varoluşsal anlatımları olağan özne-yüklem tümcesi biçimine sokmaktadır. Buradan kaynaklanan, öznenin real bir yüklemine dışavuran anlatımlarla varoluşsal saviar arasındaki dilbilgisel benzeşim, anlambilimsel bir benzeşimin kurulmasına, yani örneğin «gitmek» sözcüğü nasıl bir özgürlüğü niteliyorsa, «olmak» sözcüğünün de herhangi bir özgürlüğü nitelemek zorunda olduğunun sanılmasına neden olmaktadır. Ancak «olmak» yardımcı eylem sözcüğünün herhangi bir düşünce (idee) ya da özellikle karşılıklı bağının olamayacağı daha Kant tarafından bilgi kuramına sokulmuştu. Olmak real bir yüklem değildir; ne var ki Kant kendisini bu varsayımdan tümüyle kurtaramamıştır. Bu dil-çözümsebilgi-kuramsal bilgiyi uyguladığımızda aşağıdaki önermeler anlamsız duruma gelmektedirler : «Zorunlu bir öz vardır» ve «tanrı vardır» ya da «bugün dünyada gerçekleşen süreçleri başlatması gereken maddenin, varlığın ilk nedeni, başlangıç ediminin ilk nedeni nerede bulunmaktadır?» Dünyanın varoluşunun gizemli olduğu savı Wittgenstein'da -ve burada tüm akıl öğeler terkedilmektedirler-, düşünme ve varlıkta ortak-olanın anlatılamayacağı, sadece görülebileceği ve simgeler aracılığıyla gösterilebileceği teziyle temelini bulmaktadır : «Dile getirilemeyenler vardır kuşkusuz. Bunlar kendilerini gösterirler, gizemli olan da budur... Konuşulamayanlar konusunda susulmalıdır.» Dünya görüşünü ortadan kaldıracığını ve deneyimle kazanılabilecek her şeyi mantıksal bir atomculuğa indirgeyeceğini ileri süren bir felsefe işte böyle son bulmaktadır.

Wittgenstein gizemli-olanı, insanlığının yanıt veremeyeceği yaşamın anlamı sorununa da bağlamaktadır : «Tüm olası bilimsel sorunlar yanıtlanırsa bile, yaşam sorunlarına hiç değinilmediğini hissederiz. O zaman da geriye hiçbir sorun kalmaz, ve yanıt da zaten budur. Yaşam sorununun çözüldüğü, bu sorunun ortadan kalkmasıyla fark edilir.» Bu nedenle Wittgenstein'ın, etik'i Kantçı anlamda, aşkın diye nitelemesi bir rastlantı değildir. Böylece Kant'da olduğu gibi burada da, bilgi-kuramsal sorunlardaki başlangıç konumuyla aklın giremeyeceği bir alanın benimsenmesi arasında açık seçik bir ayrılık görülmektedir. Witt-

genstein mantık gibi etik'in de özerk olduğunu açıklamıştır. Yaşamsal sorunlara akılsal bir yanıt aramaktan vazgeçilmesi, gizemli bir görüşe ve böylece akıldışıçılığa yol açmaktadır. Wittgenstein daha sonra kaleme aldığı «The Blue and Brown Books», «Felsefi İncelemeler», «Matematiğin İlkeleri Üzerine Notlar» yapıtlarında kuramsal önermelerin nesnel yönden temellendirilebileceğini reddetmiş ve buna bağlı olan dille ilgili uzlaşımçı bir görüşü savunmuştur. «Tractatus»ta temellendirilen nesnel zorunluluk mantıksal anlamda yadsınmıştır. Mantıksal zorunluluk çelişki saydığımız şeylerden başka hiçbir yerde bulunmamaktadır. Wittgenstein «Felsefi İncelemeler»de şöyle yazmaktadır : «Mantığın düruluğu benim için hemen açıklığa kavuşmamıştır, o daha çok bir çağrıydı.»

W. Stegmüller, Wittgenstein tarafından formüle edilen savların, Wittgenstein'in klasik mantık ve matematiği sezgisel olarak eleştirdiğine dikkati çekermiş gibi görüldüğünü vurgulamaktadır : Yani, matematiksel doğruluğun ve «üçüncü durumun olanaksızlığı» (tertium non datur) gibi klasik mantık ve matematikte geçerli olan belirli ilkelerin terkedilmesi. Sezgiciler hâlâ mantıksal-matematiksel kanıtların nesnelliliğine, yani temellendirme belligine (Begründungsdefinitheit) güvenirler ve sadece hakikat belligini reddederlerken, Wittgenstein için matematiksel kanıtların nesnelliliği bile geçerli değildir. Ardında dolaylı bir önkoşul olarak Platoncu varlıkbilimi içeren hakikat koşulları kuramı gizlendiği için tertium non datur yadsınmıştır. Bu bilgi-kuramsal öznelcilikle Wittgenstein'in «Felsefi İncelemeler» de geliştirdiği dilin salt bir dil-oyunu olduğuna ilişkin görüş arasında içsel bir bağ bulunmaktadır. Nesnel gerçekliğe ait görünüş ve süreçlerin insanoglu tarafından üstesinden gelinmesi sorununa ve buna zorunlu olarak bağlı dilsel iletişime, yani bilgikuramsal yönden dille gerçeklik arasındaki ilişkiye «Felsefi İncelemeler»de Wittgenstein tarafından hiç değinilmemiştir. «Tractatus»ta savunulan dilin yansı kuramı terkedilmiş ve dilin olguların yansısı olmadığını, sadece değişik birçok görevi yerine getirmeye yaradığını öne süren bir görüş geliştirilmiştir: «Yalnız savaştaki emir ve raporlardan oluşan bir dil kolaylıkla tasarlanabilir - ya da sadece sorulardan, olumlama ve yadsıma sözcüklerinden oluşan bir dil ve bunlara benzer birçok başka diller. Bir dil tasarımılamak, bir yaşam biçimi tasarımılamak demektir.» Demek ki Wittgenstein'a göre «işaret», «sözcük», «tüm-

ce» diye adlandırdığımız şeylerin değişik birçok kullanma biçimi vardır. «Ve bu çeşitlilik kesin, bir kez için varolmuş değildir; tersine yeni dil tipleri, yeni dil-oyunları ortaya çıkmakta ve ötekiler eskiyerek unutulmaktadır.» Bir sözcüğün anlamı Wittgenstein'da nesnel gerçekliğe ait bilgi sürecinde gördüğü işlev tarafından değil, katıldığı dil-oyunu tarafından belirlenmektedir. Öğrenen kişinin görevi nesnelere adlandırmaktır. Sözcüklere güvenilir, onlarla işlem yapılır ve zamanla herhangi bir yansıya aktarılır. Böylece anlam da nesnel bir içerikten yoksun bırakılmıştır. «Sözcüğün anlamı, anlamın açıklanması neyi açıklıyorsa odur. Yani : 'anlam' sözcüğünün kullanılışını anlamak istiyorsan, o zaman 'açıklama ve anlam' diye tanımlanan şeyi gözden geçir.» Sözcüklerin anlamına ilişkin genel kavram dilin işlev görüşünü, Wittgenstein'a göre, görmeyi olanaksız kılan bir sisle çevrelemiştir. «'Anlam' sözcüğünün kullanılma biçimlerinden oluşan -her ne kadar tüm biçimleri için olmasa da- geniş bir sınıf için bu sözcük şöyle açıklanabilir : Bir sözcüğün anlamı dildeki kullanılışdır.» Bir tümcenin de anlamı anlaşılacak isteniyorsa, o zaman tümceyi bir araç olarak görmek ve uygulanışını gözden geçirmek gerekmektedir. Buna karşılık Wittgenstein'ın, dilsel işaret kullanılışı tarafından açıklanmaktadır, diyen savı daha akla yakın görünmektedir. «Her işaret tek başına cansızmış gibi görünmektedir. Ona can veren nedir? Kullanılırken canlanmaktadır o. Burada canlı bir soluk mu kazanmaktadır yoksa?»

Ancak Wittgenstein dilin meydana çıkışı ve gelişmesine ilişkin toplumsal bir açıklamada bulunma gereğini duymamış ve bunun yerine gizemli «ilkgörünüşler»e yönelmiştir. «Yanlışımız, olguları 'ilkgörünüşler' olarak görmemiz gereken yerde, yani bu dil-oyunu oynanmaktadır dememiz gereken yerde bir açıklama aramaya kalkışmamızdan ileri gelmektedir. Söz konusu olan bir dil-oyununun yaşantılarımız aracılığıyla açıklanması değil, saptanmasıdır.»

Dilin bir «dil-oyunu» olduğu görüşü Augustinus'tan kaynaklanmaktadır. Augustinus'un son yapıtı «İtirafılar»dan alınlar yapan Wittgenstein «Felsefi İncelemeler»de bu yapıttan birçok kez söz etmiştir. Hartnack, Augustinus'un dil-oyununu bir adlandırma oyunu olarak, yani değişik nesnelere adlandırmayı öğrenerek öğrenilen bir dil olarak ele aldığına dikkati çekmiştir. Eğer nesnelere nasıl adlandırılacağı bilirse, o zaman

böyle bir dil öğrenilmiş demektir. Tekil şeylerin adlarının ne olduğu, o nesneye dikkati çeken tanımlama aracılığıyla öğrenilmektedir, yani nesnenin adı söylenirken bir yandan da gösterilmektedir.

Demek ki Augustinus'un bu görüşüyle Wittgenstein'in diloyunu arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır. Wittgenstein ile Carnap'ın Hoşgörü İlkesi arasında da bir bağ bulunduğu kanıtlanabilir, çünkü bu Hoşgörü İlkesine göre, dilden söz edebilmek için zorunlu olarak yerine getirilmesi gereken hiçbir koşul yoktur. Bu bakımdan uyulması gereken hiçbir düzen de yoktur. Gerekli olan sadece belirli kuralların saptanmasıdır ve sonra bu kurallar ilgili dili oluşturmaktadırlar. Mantık ve dilsel biçim Carnap'a göre özdeşlerdir. «Herkes kendi mantığını, yani dilsel biçimini istediği gibi kurabilir. Bu kişi yalnızca, eğer bizimle tartışmak istiyorsa, bunu nasıl yapmak istediğini açık seçik belirtmelidir, ve bize felsefi açıklamalar yerine sözdizimsel belirlemeler vermelidir.»

Ancak Carnap'tan farklı olarak Wittgenstein son dönemlerinde tamkesin bir dil, bir bilim dili yaratma idealini terketmiştir. «Bir yandan bu biçimiyle dilimizdeki her tümcenin bir düzen içinde olduğu açıktır. Yani olağan, belirsiz tümcelerimiz henüz tümüyle eksiksiz bir anlama sahip değilmiş ve yetkin bir dil ancak bizim tarafımızdan kurulacakmış gibi bir idealin peşinde koşmuyoruz. Öte yandan, anlamın olduğu yerde yetkin bir düzenin bulunması gerektiği de açıktır. - Demek ki yetkin bir düzenin en belirsiz tümcelerde bile bulunması zorunludur.»

Wittgenstein tamkesin bir dile ilişkin bu ideali sonuçta mantıksal söylence olarak nitelemiştir. «Tamkesin» ve «tamkesin olmayan» kavramları tümüyle öznelleştirilmiş ve değer kavramları olarak ele alınmıştır. «Bir tamkesinlik ideali öngörülmüştür; bundan neyi anlamamız gerektiğini bilemeyiz - meğer ki neyin böyle adlandırılması gerektiğini kendin saptayasın. Ama seni tatmin edecek böyle bir saptamada bulunmak çok zor olacaktır.»

Wittgenstein, önemli akılsal öğeler içeren çetin dil-çözüm-sel açıklamalardan sonra, dilsel biçimlerin yanlış yorumlanmasıyla ortaya çıkan sorunların köklü bir öz yapıya sahip oldukları sonucuna varmıştır. «Bunlar köklü huzursuzluklardır; tıpkı dilimizin biçimleri gibi içimize kök salmışlardır, ve önemleri dilimizin önemliliği kadar büyüktür ... Düşünürler bir sözcük kul-

landıkları 'Bilmek', 'Olmak', 'Nesne', 'Ben', 'Tümce', 'Ad' ve şeyin özünü kavramaya çalıştıkları zaman, kendi kendilerine sormalıdır : Bu sözcük yer aldığı dilde gerçekten böyle mi kullanılmaktadır? -Sözcükleri metafizik kullanımlarından tekrar günlük kullanımına geri getirmekteyiz ... Felsefe, dilimizin araçlarıyla anlığımızın büyülenmesine karşı bir savaştır.»

«Felsefi İncelemeler»in son bölümünde, daha da geliştirilseydi Wittgenstein'in dil anlayışını tümüyle tehlikeye düşürmesi gereken bir düşünce belirmektedir. Paragraf 664'te yüzey-dilbilgisi ile derinlik-dilbilgisi arasında ilginç bir ayırım yapılmıştır. Böyle bir düşüncenin belirtileri, değişik türdeki tümcelerin kullanımındaki farklılıkların çözümlendiği yerlerde de görülmektedir. Wittgenstein yüzey-dilbilgisi ile derinlik-dilbilgisi arasındaki ayrımı, bir sözcüğün kullanımında bizi dolaysız olarak etkileyen şeyin, tümce kuruluşu içindeki kullanılış tarzı, kullanılışı sırasında kulakla kavranılabilen bölümü olduğunu belirterek saptamaktadır. Ne var ki, Wittgenstein dilin etki mekanizması yönünden somut sonuçlar elde etmeyi yine de başaramamıştır.

V

Mantıksal oliguculuğun kaynağı olarak Ludwig Wittgenstein'in felsefesinin, oliguculuğun düştüğü temel yanılgıyı paylaştığını, yani nesnel yasallıklara ilişkin bilgilerin yardımıyla evrenin yasallıklarına egemen olmak için çaba göstermekten kaçındığını söyleyebiliriz. Mantık ve anlambilim alanında elde edilen bir dizi değerli sonuçlara karşın, böyle bir felsefe tikel bilimlerin dünya-görüşsel ve yöntembilimsel temelini oluşturmaya nitelikte değildir. Günümüzün siyasal-toplumsal sorunlarında insanlara yön göstermek için de yardımcı olamaz, çünkü felsefenin «metafizigi açığa çıkarması»na yönelttikleri sözde eleştiri «metafizik» olarak bilinemezciğe ve akıldışıciğe yol açmaktadır. Çağdaş biçimi olan yeni-oliguculuk gibi bu felsefe de 20. yüzyıldaki burjuva bunalım bilincinin dışavurumundan başka bir şey değildir.

Kapitalizmin genel bunalımının tinsel yansıması olarak bu burjuva bunalım bilinci, burjuva düşünürleri tarafından ya bilinçli olarak gizlenmekte ya da teslimiyetle karşılanmaktadır.

Örneğin burjuva düşünür Hermann Wein, Wittgenstein'i Nietzsche ile karşılaştırmakta ve uymacılıktan (Konformizm) yana olan çağımızın dışında kalmış en büyük düşünürlerden biri olarak, Nietzsche'den sonra en arı ve trajik düşünür olarak tanımlamaktadır.

Eleştirel notlarımızı Wittgenstein'in kendi sözleriyle bitirelim : «İnsanların kendilerini haklı göstermek için göz yumdukları şeyler nasıl düşündüklerinin ve yaşadıklarının kanıtı olmaktadır.»

KAYNAK :

-- Zur Kritik Der Bürgerlichen Ideologie 19 : Bestimmt Die Sprache Unser Weltbild?, VMB - Frankfurt, 1972.

TÜSTAV

FELSEFE KİTAPLARI

FELSEFE YAYINLARI 1985

Ayhan Bıçak

UYGUR, Nermi. İnsan Açısından Edebiyat, 3. bs. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985. 174 s. Adlar ve kaynaklar dizini var.

Kitabın ilk iki baskısında yazar, edebiyata ilişkin güçlüklerin çok olduğunu bildiriyor. Bu güçlükleri dilbilgini, toplum uzmanı, uygarlık tarihçisi, sanat filozofu, yaratma psikoloğunun incelemeleri gerektiğini vurguluyor. Edebiyatı evrene insan açısından bakmak ve evreni dille yorumlamak olarak tanımlıyor. Kitap şöyle takdim ediliyor; Genel yorum kuramından edebiyat estetiğine, yapıt eleştirisinden sanat felsefesine, değin çeşitli yöntem, amaç ve kapsamdaki kültür etkinliklerinin kesiştiği bir alanda yer almaktadır. Sorunları mantıksal-çözümleyici bir tutumla, fenomenolojik bir dilci felsefeyle ele aldığını bildiriyor.

UYGUR, Nermi. Dil Yönünden Fizik Felsefesi, 2. bs. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985. 197. s. Adlar ve kavramlar dizini var.

Fizik biliminin dil yönünden inceleyen bir eser. Üç bölümden oluşmuştur; Birinci bölüm 'Fizik ve Felsefe' adını taşıyor. Fizikçilerin felsefeye bakışı ele alınıyor. Aynı bölümde, fizik sorunlarını belli bir genişlikte ve derinlikte işlenebileceği bu alanı 'Fizik Felsefesi' olarak tanımlar. 'Felsefe Açısından Fizik' başlığı altında felsefeyle fizik arasındaki ilişkilerin yoğunluğu-

nu örneklerle göstermektedir. Daha sonraki bölümlerde fizik dilini ve fiziğin varsayım, yasa, ilke, kuram gibi temel kavramlarını ele alıyor. Fizik dilinin nitelikleri belirleniyor. Fizik dili ile günlük dil arasındaki yakın ilişki sergileniyor. Fizik dilinin yaşama dünyasındaki yeri ve kültürle ilişkisi tespit ediliyor.

PEARS, David. *Wittgenstein*; çev. Arda Denkel, İstanbul, Afa Yayınları, 1985. - 197 s. Kaynakça var.

Kitap Wittgenstein felsefesinin sınırları ve konuları üzerinde duran uzunca bir girişle başlıyor. Girişte ayrıca eleştirel felsefe ele alınıyor, Kant ve Wittgenstein arasındaki kimi benzer ve ayrılıkları üzerinde duruyor. Girişten ayrı iki bölümden meydana gelen kitap, birinci bölümde Wittgenstein'in önceki dönem felsefesini, ikinci bölüm sonraki dönem felsefesini ele alıyor.

URAL, Şafak. *Temel Mantık*; - İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985. - 151 s. - Kaynakça ve dizin var.

Eser Klasik Mantık başlığı altında toplanabilecek çalışmaları ele almıştır. Yani Aristoteles'ten günümüze gelen klasik mantığı içermektedir. Klasik mantığın günlük dille ilişkileri ve modern mantığın tamamlayıcısı durumunda olması dolayısıyla kitabın adı 'Temel Mantık' olarak seçilmiş olduğu belirtiliyor. Kitap klasik mantığın temel kavramlarını ele almış, ayrıca, ele alınan konuların klasik mantık çerçevesinde felsefe problemleriyle ilişkisi üzerinde durulur. Mantığın günlük hayattaki akıl yürütmelerle ilgisi de içerilmektedir. Kitapta modern mantığa hazırlık için de iki ek vardır.

WEBER, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba. - İstanbul: Hil Yayınları, 1985. - 173 s.

Batının kendine özgü yapısını ele alıp diğer toplumlarda görülmeyen özelliklerin bazılarını -ussalık, işveren işçi ilişkisi gibi- değerlendirmeye tabi tutuyor. Kitap iki bölümden meydana geliyor : Birinci bölümde, sorun ortaya konuluyor, mezheplerin toplumsal tabakalaşmayla ilişkisi ele alınıyor. 'Kapitalizmin Ruhu' tanıtılıyor. İkinci bölümde, Protestanlığın meslek ahlakı ele alınıyor. Protestanlıkla Kapitalizm arasındaki ilişki sergileniyor.

GOWARD, Rosalind. Ellis, John. **İDI ve Maddecilik**, çev. Esen Tarım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985. 280 s. Bibliyografya ve indeks var.

Kitap yapısalcı düşüncenin geçirdiği evrimi biçimlendiren ve destekleyen kavramsal ve teorik bir çalışmayı içermektedir. Bunun yanında Marksist teoride dilin nasıl ele alınacağı üzerinde duruyor.

STRAUSS, Lévi, Claude. **İrk ve Tarih**, çev. Işık Abel, Reha Erdem, Haldun Bayrı, Arzu Oyacıoğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 1985. - 175 s.

Eser Oliver Abel'in Lévi-Straus hakkında geniş bilgi veren bir giriş bölümü ile iki ana bölümden oluşuyor. Birinci bölümde, ırk ve tarih konusu ele alınıp kültür çeşitliliği, ilerleme, uygarlık gibi konular üzerinde duruyor. İkinci bölümde, ilkeller ve uygarlar, sanat ve topluluk, doğal sanat ve kültürel sanat gibi konular üzerine Lévi-Straus'un radyo konuşmaları içeriliyor.

SANKRİTYAYAN, Rahul. Chattopadhyaya, Debiprosad, Balamamoorthy, Y. Sharma, Ram Bilas, Anand, Raj Mulk. **Budizm ve Felsefe**, çev. Sibel Özbudun. İstanbul, Süreç Yayınevi, 1985. - 132 s.

Kitap Budizmi Marksist bir açıdan ele alan beş kişinin beş ayrı makalesinden oluşuyor. Marksist felsefenin dialektik, ilkel Komünizm, sınıfsal durum gibi temel kavramlarıyla Budizm'in yorumlanması sergileniyor.

GÖLPINARLI, Abdülbaki. **100 Soruda Tasavvuf**, 2. bs. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985. - 197 s. - İndeks ve bibliyografya var.

Kitap tasavvufun kaynakları, ilk kuranlarını, bünyeleşmesini, gelişimini, iktidara karşı durumunu, sufilerin tasavvuf anlayışlarına karşı kendi aralarından çıkan reaksiyonları içeriyor. Tasavvufun günümüze kadar gelişini ve sorunlarını dile getiriyor.

TİMUÇİN, Afşar. **Niçin Varoluşçuluk Değil**, İstanbul, Süreç Yayıncılık, 1985. - 98 s. - Bibliyografya var.

Yazar ülkemizde varoluşçuluğun önemli bir etkisi olduğunu buna rağmen konunun çok yönlü olarak ele alınmadığını bildiriyor. Varoluşçuluğa kaynaklık etmiş düşünceler ve akımları ele alıyor. Yirminci yüzyıldaki yaygın felsefeleri, varoluşçuluğun temel sorunları, filozoflarını ele alıyor ve Türkiye'de varoluşçuluğun durumunu inceliyor.

WORRINGER, Wilhelm. Soyutlama ve Özdeşleyim, çev. İsmail Tunalı. - 2. bs. - İstanbul; Remzi Kitabevi, 1985. - 140 s.

Eserin ana özelliği, sanat üsluplarına psikolojik ve felsefi görüş açısından bakmaktır. Derin sanat tarihi analizlerine dayalı özgün bir sanat teorisi ya da bir kültür teorisidir. Sanat ve kültür tarihini psikolojik olarak temellendirir.

GEİGER, Moritz. Estetik Anlayış, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul; Remzi Kitabevi, 1985. - 142 s.

Kitapta duygusallık ve çağın ruhsuzlaşması sonucu, sanatın yüzeysel olanla derin olan etkilerinin karıştırılmasına karşı çıkarak bunu temellendirmeye çalışır. Estetiğin bir bilim olması ve yöntem olarak psikolojinin kullanılması gerektiğini iddia ediyor.

VEYGOTSKİ L.S. Düşünce ve Dil, çev. Semih Koray. İstanbul Kaynak Yayınları, 1985. - 212 s. - Kaynakça var.

Bu kitapta psikolojideki en karmaşık sorunlardan biri olan düşünce ile dil arasındaki karşılıklı ilişki incelenmektedir. Bu ilişki deneysel olarak ele alınmaktadır. Ayrıca konuşmanın içsel yönleri de inceleniyor. Gerçekliğin genelleştirilmiş bir yansımalarının sözcüklerin temel niteliğini oluşturduğunu ele alıyor. Gerçekliği algıdan farklı bir biçimde yansıtan düşünce ve dil, insan bilincinin doğasının anahtarını oluşturduğu savını getiriyor. Yazara göre sözcükler yalnızca düşüncenin gelişmesinde değil, bir bütün olarak bilincin tarihsel bünyesinde de merkezi bir rol oynar, ve yazara göre, sözcük insan bilincinin mikrokosmosudur.

GURVITCH, Georges. Sosyoloji ve Felsefe, der. Kadir Can-gızbay. - İstanbul; Değişim Yayınları, 1985. - 261 s.

Kitap Gurvitch'in sekiz makalesinden oluşmaktadır. Bu makaleler kendi gelişimini anlattığı 'Sürüden Atılan Adam'la

başlamaktadır. 'Felsefe ve Sosyoloji' de felsefe ve sosyoloji ilişkisi üzerinde durmaktadır. Diğer makalelerin adları şöyle : 'Diyalektik Hiper Ampirizm', 'Sosyoloji ile Tarih ve Özel Toplumsal Bilimler Arasındaki Diyalektik', 'Toplumsal Yapılar', 'Bütünsel Toplumlar ve Bütünsel Toplumların Yapı Tipleri', 'Bilgi Sosyolojisinin Sorunları', 'Bilgi Sosyolojisi ve Epistemoloji'.

NASR, S. Hüseyin, *Batı Felsefesi ve İslam*, çev. Selahaddin Ayaz. - İstanbul; Bir Yayıncılık, 1985. - 80 s.

Çağdaş uygarlığın İslam dini açısından eleştirilen yanları ele alınıyor. İslam dinini batı kökenli terimlerle İslam sosyalizmi gibi ilgi içine sokma denemelerini kabul etmemektedir. Yapılan çalışmaların tinsel yanının ağır olması ve doğu-batı arasındaki ayrılıkların giderilebileceği çalışmaların yapılması gerektiğini bildiren bir çalışma.

SERHENDLİ, Miraç. *Farabi*, İstanbul. Beyan Yayınları, 1985. 120 s.

Kitap Farabi'nin hayatını ve felsefe alanındaki gelişmelerini ele alıyor. Çok az bir sayfayla (5 s) Farabi'nin felsefesi ve 12 sayfada eserlerini tanıtmaya ayırmıştır.

JOAD, C.E.M. *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, çev. Semih Umar. - İstanbul; Remzi Kitabevi, 1985. - 107 s.

Yazar kitabını şöyle taktim ediyor: Bu kitapta bazı ünlü felsefe sistemlerinin kısa ana hatlarını vermeye çalıştım, kolay olanlarını seçmeye dikkat ettim.

Kitapta şu başlıklar yer alıyor; Platon, Platon'un İde'ler Kuramı; Aristoteles'in Metafizigi; Aquino'lu Thomas, Akılcılık; Descartes ve Leibniz, İdealizm-I. Berkley, İdealizm-II. Kant ve Hegel, Değişim Felsefesi, Çağdaş Realizm, Ahlak Felsefeleri.

SOREL, Georges. *Marksizme Eleştirel Yaklaşımlar*, çev. Alev Türker. - İstanbul; Sokak Yayınları, 1985. - 125 s.

Kitap iki ana bölümden meydana geliyor; birinci bölümde, Sorel'in yaptığı iki inceleme yer alıyor. Birinci incelemenin adı Marksizmde Zorunluluk ve Kadercilik. Bu makale sonunda yazar şöyle diyor; 'Bu incelemede, ustalarının ruhunda ilham aramaktansa sözümona buluşların önemine dikkat çekmeye istekli, aşırı ortodoks Marksistlerin tarihsel materyalizme getir-

dikleri gizemli ve mantığa aykırı niteliği ayıklamaya çalıştım'. Yazara göre zorunluluk ve kader ortodoks Marksistleri tarafından en çok kötüye kullanılan kavramlar. Sorel'in diğer incelemesi, 'Marksizm'de Bir Ütopya Varmıdır?' sorusu üzerinedir. Kitabın ikinci bölümü Bernstein ve Kautsky'nin hazırladığı 'Marksizmin Yorumlanması Üzerine Polemikler'i içeriyor.

MICHEL, Georges. Sartre Yıllarım, Bir Dostluğun Öyküsü, çev. Zihni Küçümen. - İstanbul: Adam Yayıncılık, 1985. - 185 s.

Yazarın Sartre arkadaşlığını anlatan bir anı kitabı. Sartre'in yaşamındaki önemli basamakları anlatırken aynı dönemlerde yazar kendinin de bulunduğu basamaklardan söz ediyor. Kitapta Sartre'in yakınlarına nasıl davrandığını da görüyoruz.

MİLL, John Stuart, Özgürlük Üstüne, çev. Alime Ertan. 2. bs. - İstanbul: Belge Yayınları, 1985. - 152 s.

Mill'in şu başlangıç paragrafı kitap hakkında yeterli açıklamayı yapıyor. «Bu denemenin konusu, yanlış olarak felsefi zorunluluk öğretisi diye anılan öğretinin -o kadar uygunsuzcasına- aksi olarak gösterilen, irade özgürlüğü denilen özgürlük değil; medenî ya da toplumsal özgürlüktür; Toplum tarafından birey üzerinde meşru bir biçimde kullanılan bilen iktidarın niteliği ve sınırlarıdır... Sorun yeni olmaktan o kadar uzaktır ki, bir bakıma, hemen en eski çağlardan beri insanlığı anlaşılmazlığa düşürmüştür; fakat türünün daha uygar kesimlerinin şimdi girmiş buldukları ilerleme aşamasında yeni koşullar altında belirlemekte, başka ve daha derin bir inceleme gerektirmektedir».

FRANK Philipp. Doğa Bilimlerinde Pozitivizm, çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Değişim Yayınları, 1985. - 206 s.

Viyana çevresini oluşturanlardan biri olan P. Frank, çevrenin nasıl geliştiğini, problemlerin ortaya çıkışı ve değerlendiriliş, çevrenin diğer elemanları ile çevre dışındaki düşüncülerin ilişkilerini ele almaktadır. Frank bu kitabı bilim ve felsefeyi yüz elli yıldır ayıran duvarı yıkmak için yazdığını söylüyor. Kitap sözü edilen duvarın çağımızda hangi yöntemlerle kuşatıldığını da yansıtıyor. Ayrıca Yılmaz Öner'in 'Pozitivizmi Eleştirmek' adlı bir makalesi de kitapta yer almaktadır.

KUTLUER İlhan. Modern Bilimin Arkaplanı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985. - 216 s. Adigeçen kitaplar listesi var.

Yazar modern bilimin çıkıp geliştiği Batı Avrupa'daki toplumsal bunalımları ele alıyor. Bu çevrenin geçirmekte olduğu felsefi bunalımı topyekün bir arka plan biçiminde tasfir etmeyi deniyor. Böyle bir denemeye modern bilim hakkında beslenen pozitivist inançları irdelemeyi amaçlıyor.

HODGSON, Geoff. Sosyalizm ve Parlamenter Demokrasi, çev. Ahmet Demirel, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985. 180 s. Kaynakça var.

Yazar sosyalizme geçişin yeni bir yolunun denenmesini istiyor. Kitap bu yeni stratejiyi ele alıyor. 'Kitabın asıl amacı meselenin bütün hatlarını çizmeden, zaman içindeki her değişikliğin ayrıntısına girmeden, ya da yapılması gerekli olan her şeyi belirtmeden, sadece, üçüncü bir yolun mümkün ve gerekli olduğunu göstermektir'. Ayrıca parlamenter ve parlamento dışı siyasi faaliyetler arasındaki karışık ilişki üzerinde durmakta ve her iki alandaki faaliyetlerin strateji ve sentezinin yapılması gerektiğini savunuyor.

EAGLETON, Terry. Eleştiri ve İdeoloji, çev. Esen Tarım, Serhat Öztoptaş. İstanbul, İletişim Yayınları, 1985. 248 s. indeks var.

Marksizm içinde yeni bir anlayış geliştirenlerden biri olan Eagleton, yenilik çalışmalarını estetik alanda yoğunlaştırıyor. Bu kitabında Marksist teorinin estetiğe uygulanmasının oldukça yeni bir yorumunu yapıyor, ve bir teorik sistem kurma çabasına giriyor. Bütün Marksist estetik geleneğinden son derece farklı ve yeni bir yöntem ortaya koyduğunu belirtiyor.

EICHORN, W. Klaus, G. Buhr, M. Lange, E. Alexander, D. Çağdaş Felsefe, der. ve çev. Aziz Çalışlar. İstanbul, Altın Kitaplar, 1985, 480 s.

Kitap yirminci yüzyıl felsefesine en sağdan en sola doğru bir yelpazeyi kapsayacak biçimde bakmayı amaçlıyor. Bu yapıtta, gerek bilimsel bir dünya görüşü doğrultusunda eleştirel bir yaklaşımla felsefenin değerlendirilişi, gerekse günümüzdeki çok yönlü gelişmeleriyle felsefenin doğa bilimleri ve toplumsal

praksisle ayrılmaz bağıntı içinde sistemli bir bütünlükte ele alınışına yer verildiği belirtiliyor. Çağımızın felsefe sorunlarına aydınlık ve açıklık kazandırıldığı ve bu alanda da en yeni bilgilerin ortaya konduğu bildiriliyor.

WITTGENSTEİN, Ludwig. *Tractatus, Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba. İstanbul, Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985. 175 s.

«Kitap felsefe sorunlarını ele alıyor -sanıyorum- gösteriyor ki bu sorunların soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır. Kitabın bütün anlamı şuna benzer bir sözde toplanabilir: Söylenebilir olan ne varsa, açık söylenebilir; ve üzerinde konuşulamayan konusunda da susmalı.» diyor Wittgenstein.

YÜCEL Tahsin. *Yapısalcılık*, İstanbul, Ada Yayınları, 1985. 163 s. Kaynakça var.

Yapısalcılık öğretisini yazın araştırmaları ilk uygulayıcılarından biri yazar, dilbilim, budunbilim ve göstergebilimin temel yapıtlarından yola çıkarak yapısalcı düşüncenin gelişimini, uygulanım biçimlerini, alanlarını, katkılarını inceliyor. Yapısalcılığın uğradığı belibaşlı eleştirileri gözden geçirip tartışarak çağdaş düşünce içindeki ayrıcalıklı yerini belirlemeye çalışıyor.

LEACH, Edmund. *Lévi-Straus*, çev. Ayla Ortaç. İstanbul, Afa Yayınları, 1985. - 143 s. - Referanslar kısmı var.

Yazar Lévi-Straus'u olumsuz yönde eleştirenler arasında yer almaktadır. Bu bakış açısıyla, Lévi-Straus'un temel eserlerine bağlı kalarak hem Lévi-Straus'u hem de yapısalcılığı eleştirel bir bakışla tanıtıyor.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar. - Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985. - 272 s. Dizin ve Türkçe-Fransızca terim dizelgesi var.

Yüzyılımızın başlarında, İsviçreli dilbilimci Saussure'un Cenevre Üniversitesi'nde verdiği Genel Dilbilim derslerinde öğrencilerin tuttukları notların, bilginin ölümünden sonra uzmanlarca derlenerek yayınlanan bir eser. Dilbilimin en önemli eserleri arasındadır. 1950 sonrası dilbilim kökenli kavram, ilke ve

yöntemlerde yararlanılan temel eserlendendir. Budunbilim, ruh- bilim, yapısal eleştiri, göstergebilim de yapılan çalışmalarda kaynak olarak kullanılır.

MARTINET, Anrè. İşlevsel Genel Dilbilim; çev. Berke Vardar. - Ankara; Birey ve Toplum Yayınları, 1985. - 192 s. Kaynakça ve dizin var.

Yazar yapıtında İşlevsel Genel Dilbilimin kuramsal ve kavramsal çekirdeğini oluşturuyor. Önsözden de anlaşıldığı gibi eserin orjinalligi ilk dört bölümden geliyor. Beş ve altıncı bölümlerin içerikleri başka kaynaklarda açığa kavuşturulduğunu bildiriyor. İlk dört bölümün başlıkları şöyle : 1- Dilbilim, Dilyetisi ve Dil. 2- Dillerin Betimlenmesi. 3- Sesbilimsel İnceleme. 4- Anlamlı Birimler. Diğer iki bölüm; 5- Dillerin ve Dilsel kullanımların Çeşitliliği. 6- Dillerin Evrimi.

POPPER, Kal R. Tarihselciliğin Sefaleti; çev. Sabri Orman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985. - 207 s.

Görünürde sosyal bilimlerin doğa bilimlerine indirgenip indirgenemeyeceğinin problem olarak ele alınıp tartışıldığı bir çalışma. Kitabın diğer yanı, tarihin bilimsel yöntemlerle tahmin edilebilir yasaları olduğuna inanan toplum felsefelerinin bilimsel iddialarını çürütmek istemektedir. Bilim ve sosyal ilişkilerinin incelendiği kitap boyunca merkezi kavram 'Tarih'tir. Yoksulluğu öne sürülen asıl fikir tarihsel yöntem değil tarihin modern ve tehlikeli bir kavranışı olan 'Tarihselci' düşünce tavrını eleştiriyor.

TÜSTAV

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI

AÇIKLAMALI FELSEFE YAYINLARI KAYNAKÇASI
1928-1984

Hasan S. KESEROĞLU

Bu çalışma, 1980 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü bitirme tezi olarak, 1928-1978 yılları arasında Türkiye'de basılmış felsefe yapıtlarının açıklanması amacıyla sunma amacı ile kotarılmıştır.

Tez, 36 konu başlığı altında düzenlenmiş ve sonda bir yazar dizinini içermekteydi. Yayınlanmak için hazırlanırken konu başlıkları kaldırılmış, yazar adlarına göre alfabetik olarak yeniden düzenlenmiştir. Bu düzenleniş sırasında, tezde gösterilen 'ayrıbasım'lar bir makale olarak düşünüldükleri için buraya alınmamıştır. Kaynakçalı tanımlar ise, ilk biçiminden daha değişik ele alınıp düzenlenmiştir. Yazar adlarının alfabetik dizilişleri içinde çeviren, baskıya hazırlayanlar da gösterilmiş, çevirenlerden yazarlara bkz. (bakınız) ya da ayr. bkz. (ayrıca bakınız) göndermeleri (yöneltilmeleri) yapılmıştır.

1979-1984 yıllarında çıkan felsefe yayınları daha önce hazırlanan iki kaynakçaya bağlı olarak, hazırlayanlarının izinleri ile buraya alınmıştır ;

— Hatice Aynur. *Felsefe Yayınları Kaynakçası, 1979 - 1984 Günümüzde Kitaplar*, Mart 1985, 15, s. 61 - 63.

— Atilla Birkiye. *Felsefe Yayınları Kaynakçası Üzerine Günümüzde Kitaplar* Mart 1985, 15, s. 61 - 63

Bu çalışma tez olarak hazırlanırken öneri, uyarı ve yardımlarıyla tezimi yöneten hocam Kütüphanecilik Bölümü Başkanı

Sayın Prof. Dr. Jale Baysal ile ilk karalamalarımı gözden geçirip, eksiklerimi belirten, uyarılarda bulunan Felsefe Bölümü öğretim üyelerinden hocam sayın Doç. Dr. Necla Arat'a ve yardımcıları olan bütün arkadaşlarıma bir kez daha teşekkür etmek istiyorum.

ABADAN Yavuz, der. Devlet Felsefesi (Seçilmiş Okuma Parçaları), Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi, 1959, XII, 531 s.

'Siyasal Düşünce Tarihi' derslerine yardımcı olmak amacı ile hazırlanmıştır. İlkçağdan Karl Marx'a kadar yaşayan filozofların kısa yaşam öyküleri ile devlet felsefesine ilişkin metinleri yer almaktadır.

ABADAN Yavuz, Hukuk Felsefesi Dersleri, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi 1954, XI, 327 s.

Kitabın ilk bölümünde hukuk biliminin felsefe ile ilişkisi, felsefi disiplinlerdeki yeri, hukuk felsefesi düşüncesinin gelişimi ve yöntemi anlatılmaktadır. İkinci bölüm hukuk felsefesi ile ilgilenen felsefeciler ve okulların düşüncelerini yansıtmaktadır. Dili bugün için çok eski olan yapının sonunda yazar adları dizini bulunmaktadır.

ABADAN Yavuz, çev., ayr. bkz. Kant, Immanuel, Ebe-

di Barış Üzerine Felsefi Deneme.

ABHARİ Asıradin, al-Mufaddal Osman, İsağuci, Ri-salet Al Asiriya fi'l Mantık. İstanbul, Salih Bilici Kitabevi, 1965, 16 s. Eski Türkçe ile yazılı olan yapıt mantık konusunda kısa bilgi vermektedir.

ACAR Mehmet Necati, bkz. Paulhan, Fr. İnsan ve Onun Kendisi, Cemiyet ve Kainat Karşısındaki Durumu.

ACARLAR Erdoğan, Eğitim Üstüne Bir Deneme. İzmir, Karınca Matbaacılık Koll. Şti., 1964, 53 s.

Eğitimin önemi vurgulanan yapıtta, eğitimin kusurlu yanları ile gerçek bir eğitim için özgürlük, cesaret, beden eğitimi ve disiplinin gerekliliği anlatılmaktadır. Ayrıca, bilim sanat ve ahlak eğitimi üstünde de durulmaktadır.

ACARLAR Erdoğan, Sanatlar Üstüne Yirmibir Deneme. İzmir, Karınca Matbaası, 1963, 157 s.

Sanatın ne olduğu sorusu ele alınıp, sanata ilişkin konularda denemelere yer ve-

*rilmiştir: Sanatlarda algı-
lama ve kişisel katkılar, sa-
natta anlatım, anlam ve
kavramların sanat yönleri,
ilkel sanat, uygar sanat, sa-
natın ereği, sanat ve din, sa-
nat ve felsefe... gibi değişik
başlıklardan oluşmaktadır.*

ADALAN M. Güzellik. Bursa,
Emek Basımevi, 1937, 104 s.
*Bu yapıt, estetik öğretimin-
deki eksikliği gözönünde
tutarak hazırlanmış; filozo-
fi ve estetik, güzellik, güzel-
lik heyecanının sebebi, gü-
zelliğin öbür değerlerden
ayrıldığı ve onlarla olan il-
gisi, ideal güzellik ve sanat
konularını içermektedir.*

**ADAM Charles, Descartes Ha-
yatı ve Eserleri,** çev. Meh-
met Karasan, İstanbul, Mil-
li Eğitim Bakanlığı, 1952,
96 s.

**ADAM Charles, Descartes Ha-
yatı ve Eserleri,** çev. Meh-
met Karasan, İstanbul, Mil-
li Eğitim Bakanlığı, 1963,
85 s.

**ADIVAR Abdülhak Adnan,
Tarih Boyunca İlim ve Din,**
2. c., İstanbul, Remzi Ki-
tabevi, 1944, XXII, 360 - XI,
238 s.

**ADIVAR Abdülhak Adnan,
Tarih Boyunca İlim ve Din,**
2. bs., İstanbul, Remzi Ki-
tabevi, 1969, 623 s.

**ADIVAR Abdülhak Adnan,
Tarih Boyunca Bilim ve Din,**

3. bs. baskıya haz., H. Örs,
E.N. Erendor, İstanbul, Rem-
zi Kitabevi, 19.

*Yunan öncesi din, bilim ve
büyüden, yeni atom fiziği
ve determinizme kadar din
ve bilim düşüncesinin geli-
şim tarihi, filozoflar, din ve
bilim adamları ele alınıp
ayrıntılı kırkbir bölüm baş-
lığı altında anlatılmaktadır.
Sonda kişi adları dizini var.*

ADIVAR Abdülhak Adnan,
bkz. Russell Bertrand, Fel-
sefe Meseleleri.

**ADORATSKI V. Diyalektik
Materyalizm,** çev. Sabiha
Zekeriya Sertel, İstanbul,
Yeni K., 1936, 122 s.
*Materyalizm, diyalektik ma-
teryalizm, Marksizm ve Le-
ninizm ele alınıp anlatıl-
maktadır.*

**AFANESSIEV Victor Grigo-
reviç, Felsefenin İlkeleri,**
çev. Nuri Samyeli, İstanbul,
Yar Yayınları, 1974, 2. c., 1.
c. **Diyalektik Materyalizm,**
2. c. **Tarihl Metaryalizm.**

**AFANESSIEV Victor Grigore-
viç, Felsefenin İlkeleri,** çev.
Nadiye R. Çobanoğlu 2. bs.,
İstanbul, Yar Yayınları,
1977, 285 s.

**AFANESSIEV, Victor Grigo-
reviç, Felsefenin İlkeleri,**
çev. Nadiye R. Çobanoğlu,
2. c., 2. bs., İstanbul, Yar
Yayınları, 1979.

- Yapıtın ilk cildinde diyalektik materyalizm, bilim olarak felsefe, Marksizm öncesi materyalizm ve idealizm savaşı, Marksist felsefenin ortaya çıkışı anlatılırken; ikinci ciltte devlet, toplumsal devlet, toplumsal bilinç ve toplumun evrimdeki yeri gibi bölümler tarihi materyalizm açısından ele alınmaktadır.*
- AFFİFİ Abu Ela, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975, 189 s.
- İbnül Arabî'yi bütün yönleri ile ele alıp yansıtmaya ereği güden yapıt, Arabî'nin tasavvuf felsefesi, buna bağlı olarak İslâm tasavvufunu anlatmaktadır. Sonunda kavramlar dizini var.*
- AĞAOĞLU Ahmet, bkz. Kropotkin, Petr A. *Etika*.
- AĞAOĞLU Tektaş, bkz. Marx, Karl ve Engels, F. *Manifesto*.
- AĞAOĞLU Tektaş, bkz. Marx, Karl ve Engels, F. *Politika ve Felsefe*.
- AĞAOĞLU Tezer, *Stuart Mill*, İstanbul, Devlet Basımevi, 1931, 103 s.
- Yapıtta Stuart Mill'in yaşamı, yapıtları ve felsefesi tanıtılmaktadır.*
- AKALIN Mehmet bkz. Jaspers Karl, *Felsefeye Giriş*.
- AKARSU Bedia, *Ahlak Öğretileri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1965, 2. c., 1. c. *Mutluluk Ahlakı*, 2. c. Immanuel Kant'ın *Ahlak Felsefesi: Ahlak Ödevi*.
- AKARSU Bedia, *Ahlak Öğretileri*, 1. c., d. bs., İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1970.
- AKARSU Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Kant'ın *Ahlak Felsefesi: Ödev Ahlakı*, 2. c. 2. bs., İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1979.
- AKARSU Bedia, *Ahlak Öğretileri: Mutluluk Ahlakı*, Kant'ın *Ahlak Felsefesi*, 3. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, 261 s.
- Mutluluk ahlakında Sokrates öncesi filozofların ahlak görüşleri, Sokrates ve Sokratesçi okullar, Stoa ahlakı, Epikuros ahlakı, Platon ve Aristoteles ile Rönesanstan bu yana mutluluk ve yararlılık (eudaimonist - utilitarist) ahlak öğretileri; Immanuel Kant'ın ahlak felsefesi ise mutluluk ahlakı karşısına konabilecek bir öğreti olarak ele alınıp, Kant'ın kuramsal felsefesi ile ahlak felsefesi olarak iki bölümde anlatılmaktadır.*

AKARSU Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1979, VIII, 302 s. *19'uncu yüzyıl felsefesinden günümüze kadar filozof ve akımların ele alınıp anlatılan yapının sonunda, adı geçen kimi filozofların yapıtlarından seçme alıntılar sunulmaktadır. Akımlar sırasıyla: Olgucu, maddeci, yaşama felsefesi, görüngü-bilim, varoluşçuluk ve çözümlenici felsefedir.*

AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1975, 236 s.

AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu, 1979, 244 s.

AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 3. bs., Ankara Dil Kurumu, 1984, 249 s.

AKARSU Bedia, *Max Scheler'de Kişilik Problemi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1962, 160 s.

Kişi ve kişi ile yalnız kavramların açıklaması, kişi-sevgi bağlantısı, ahlak bağlantıları, sosyal kişi, insan olmada kişiliğin yeri ve önemi Max Scheler'e göre ele alınıp anlatılmaktadır.

AKARSU Bedia, *Modern Top-*

lumda Kadın, İstanbul, İzlem Yayınları, 1963, 42 s.

Kadın nedir, erkeklerden neden gerilerde kalmıştır, kültürel ve toplumsal yönlerden bu soruların yanıtları verilmektedir.

AKARSU Bedia, *Wilhelm von Humbolt'da Dil Kültür Bağlantısı*, Ankara, İstanbul Matbaası, 1955, 100 s.

AKARSU Bedia, *Wilhelm von Humbolt'da Dil Kültür Bağlantısı*, 2. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, 123 s. *Dil felsefesinin kurucusu Wilhelm von Humbolt'da dil kültür bağlantısı ışığında, dilin karakteri dil ile bireyin birbiri karşısında durumu, dil ile ulusun karşılıklı ilgileri, dilin gelişmesi ana başlıkları ardından, Humbolt'un yaşamı ile yapıtları tanıtılmaktadır.*

AKARSU Bedia, ayr. bkz. Gehrem, Arnold, *İnsan Melebrach. Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler.*

AKARSU Hasan, bkz. Gazali, İmam. *Varlıkların Yaratılış Hikmetleri.*

AKATLI Füsün, bkz. Kant, I. *Pratik aklın özeleştirisi*, ayr. bkz. Piaget J. *Yapısalcılık*, Altok Füsün.

AKÇİÇEK Abdülkadir, bkz. Gazali İmam, *Bidayet-ül Hidaye.*

AKDENİZ Gıyasettin, *Bir Başka İnsan, İnsan Problemi ve Mutluluk Üzerine Düşünceler*, İstanbul, Tipo Neşriyat ve Basımevi, 1970, 130 s.

İnsanın bireysel ve toplumsal olgularla karşılıklıya kalışının temel alındığı yapıtta, insanın yaşama problemi ve mutluluğu üzerine düşünceler anlatılmaktadır.

AKGÖL Nalan, *Sokrat ve Savunması*, İstanbul, Yalçın Ofset Yayınları, 1971, 31 s.

Sokrates'in yaşamı anlatılan yapıtta, «Sokrates'in Savunması»ndan da bir bölüm verilmektedir.

AKGÖL Nalan, *Yunan Filozofları*, İstanbul, Yalçın Ofset Yayınları, 1971.

AKGÜN M. Zerrin, *İlim Bakımından İslâmiyet*, Ankara, Diyanet İşleri Reisliği, 1954, XVI, 126 s.

AKGÜN M. Zerrin, *İlim Bakımından İslâmiyet*, 2. bs., Ankara, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955, XX, 180 s.

Hız Muhammed'in peygamberliği üstüne doğru-yanlış savların irdelendiği yapıtta, İslâm felsefesi ile Hıristiyanlık felsefesi arasındaki ayrıma da değinilmektedir.

AKIN İlhan, *Devlet Doktrinleri*, İstanbul, Samim Gü-

niz - Sadık Özyaygen Basımevi, 1962, 272 s.

Eskiçağlardan bu yana devlet üzerine değişik yazar ve düşünürlerce ileri sürülen görüşlerin özeti sunulmakta, Platon, Aristoteles, Polyblos, Ciceron, Ortaçağ devlet görüşü ile mutlakîyetçi devlet görüşü, Hobbes, liberalizmde Locke, Montesquieu, Rousseau, Toplumcu akımda Marksçılık ve faşizm gibi konular anlatılmaktadır.

AKIN Mesut, bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*.

AKMAN Toygar, *Beşinci Boyut*, İstanbul, Karacan Yayınları, 1981, 424 s.

AKOĞLU Tunay, bkz. Köhnen Gerhard, *Dünya Ekonomi Tarihi*, Schumpeter Joseph Alois, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*.

AKSEL Malik, *Sanat ve Folklor*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, VIII, 378 s.

Üç anabölümden oluşan yapıt, 1937-1965 yılları arasında sanat ve halkbilimle ilgili gazete ve dergilerde çıkan seksen iki yazıyı içermektedir. Belli başlıları: Mermer heykel - kardan adam, turizm ve sanat, sanat ve çevre, resim ile insan anlatılabilir mi, din ile dünya arasında sanat, insansız sanatlar... vb.

AKTÜREL Teoman, bkz. Platon, Küçük Diyaloglar Sokrates'in Savunması.

AKVERDİ Hamdi, Sanatta Yaratma, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1953. 97 s. *Psikoloji, esin, çağrışım, şemalaştırma, taslaktan yapıta yönelme ayrı ayrı sekiz deneme olarak açıklanmaktadır.*

AKVERDİ Hamdi, ayr. bkz. Cresson A., Felsefe Meselelerinin Bugünkü Durumu Platon Phaidros.

AKYILDIZ Hamit, Din, Bilim ve Uygarlık: Dini, Ahlaki ve Bilimsel Denemeler, Sam-sun, Türker Matbaası, 1967, 64 s.

Dinsel açıdan bilim ve uygarlık açıklanmaya çalışılmaktadır.

AKYOL Yaşar, bkz. Cachin Marcel, Sosyalizmin Işığında Bilim ve Din.

AKYOR Aysin, bkz. Platon Minos, Rakipler, Theages.

ALAIN, Edebiyat Üstüne, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Dönem Yayınları, 1965. 77 s. *Sanatçının işçiliği, ölümsüz portre, her sanatın kendine özgü dili, gerçek kültür ile sözde kültür, sanatlarda gelenek yazıları sanat başlığı altında sunulmakta; bunun dışında şiir, roman, tiyatro ve yazarlar konusuna da yer verilmektedir.*

ALAIN, Minerva veya Bilgelik, çev. Ayla Yörükan, Ankara, Tur Yayınları, 1971. 298 s.

89 denemeyi içeren yapıtın girişinde yazar üstüne bilgi verilmektedir. Denemelerden kimileri: her bilginin ilk şekli, içgüdünün işlevi, ahlakın olgulara karşı olması, Grek ve Latin bilgisinin düşüncelerimize düzen vermiş olması, Sokrates.

ALAIN, Söyleşiler, çev. Fehmi Baldaş, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1961-1965. 3. c.

Yazarın on ciltlik, özgün adı 'propos' adlı yapıtından çeşitli konulara değinen pekçok yazıları yer almaktadır.

ALGILAMA, Duyma ve Bilme, A.J. Ayer.: [ve öte.], derl. ve çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 1984. 227 s. A.J. Ayer'in 'Algılama'; C.D. Broad'un 'Duyu-Algısı Üzerine Birkaç Düşünce'; G.E. Moore'un 'Algılama Üstüne Birkaç Yargı'; Winston H. F. Barnes'in 'Duyu Verisi Masalı'; H.H. Price'in 'Nedensel Kuram' ve derleme ve çevriyi yapan Vehbi Hacıkadiroğlunun 'Algılamanın Antolojisi' başlıklarından oluşmaktadır.

ALKOR Can, bkz. Nietzsche,

- F.W. Ecco homo: kişi nasıl kendisi olur.
- ALP Yusuf, bkz. Althusser Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*.
- ALPAÇIN Oğuz, Jean - Jacques Rousseau, İstanbul, Yalçın Ofset Yayınları, 1971. 27 s.
- ALSAN Necip, *Çağımızı Hazırlayan Düşünce: Eylem ve Düşünce Açısından XIX. yüzyılın Tarihi*, İstanbul, Varlık Yayınları, 1967. 372 s.
- Fransız İhtilalinden 20'inci yüzyıla kadar gelişen düşünce akımları anlatılırken, doğuşlarıyla birlikte, sosyal ortamları ve ilişkileri de konu edinilmektedir.*
- ALSAN Necip, Eflatun, İstanbul, Varlık Yayınları, 1963. 125, 2 s.
- ALSAN Necip, *Eylem ve Düşünce Açısından Çağımız: 20. yüzyıl*, İstanbul, Varlık Yayınları, 1969. 333 s.
- Yazarın, 'Çağımızı hazırlayan Düşünce' adlı yapıtının devamı olarak ele alınan yapıt: Bergson, Husserl, savaş dönemleri, Heidegger, Camus ve Sartre' in düşünceleri ile felsefelerini anlatmaktadır.*
- ALSAN Necip, Jean-Jacques Rousseau, İstanbul, Varlık Yayınları, 1962. 104 s.
- ALTAR Mahmut, bkz. Diez, Max, Genel Estetik.
- ALTHUSSER Louis, *Felsefe ve Bilim adamlarının Kendiğinden Felsefesi*, çev. Ömür Sezgin, Ankara, Erey ve Toplum Yayıncılık, 1984. XV, 143 s.
- Felsefenin bilim üzerindeki etkilerini çözümleyen ve bunun sonucunda çıkan düşünsel yapıların işleyişi ve ideolojik düzeyle ilişkisini ele alan bu yapıt dört bölümden oluşmaktadır: Temel kavramlar; felsefe ve uygarlık; bilimlerin felsefe tarafından bir sömürüsü vardır ve J. Monod üzerine.*
- ALTHUSSER Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp, Mahmut Özişik, İstanbul, Birikim Yayınları, 1978. 121 s.
- Üretim koşullarının yeniden üretimi, altyapı ve üst-yapı, devlet ideolojisi üstüne başlıkların yer aldığı yapıtın birinci bölümünde Marksizm ve sınıf savaşımı, bitmiş hikâye, bitmemiş hikâye adlı iki bölüm daha bulunmaktadır.*
- ALİ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, çev. Fatih Selim, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.
- ALTINDAL Aytunç, *Siyasal - Kültür ve Yöntem*, İstanbul,

- Havass Yayınları, 1982.
192 s.
- ALTINDAL Aytunç, ayr. bkz.
Cibran Halil, Sözler.
- ALTINÖZ İsmail Hakkı, İlmî, Hayatın Bencesi, 2. bs. İzmir, Maarif Basımevi, 1948
103 s.
- ALTINÖZ İsmail Hakkı, İlmî, Hayatın Bencesi, 3. bs. İzmir, Piyasa Matbaası, 1961.
83 s.
İlk basımı 1921 yılında yapılan; dili günümüz için oldukça eski olan yapıt kısa özdeyişleri içermektedir.
- ALTINSOY İbrahim, bkz. Plehanov G. V., Tarihte Bireyin Rolü.
- ALTIOK Füsün, Niçin Diyalektik, İstanbul, Çağdaş Yayınları, 1980. 231 s.
- ALTIOK Füsün, Niçin Diyalektik, 2. bs., İzmir, Aydın Yayınları, 1980. 231 s.
Felsefeyle ilgili, dünya görüşleri neler getiriyor, niçin diyalektik, diyalektik açısından mutluluk, felsefede akılcılık ve deneycilik, yüzyılımızın felsefesinde birkaç metafizik anlayışı, neden mi bizde felsefe yok gibi yazıların yanı sıra, sanat ve yazın konularını da içeren 43 deneme bulunmaktadır.
- ALTIOK Füsün, ayr. bkz., Akatlı Füsün.
- ANADOLU Mahmut Sadi, bkz. Nietzsche F. W., Zerdüş Böyle Söylüyor... 1934.
- AND A., bkz., Selsam Howard, Din, Bilim ve Felsefe.
- ANDAY Melih Cevdet, bkz., Platon, Küçük Diyaloglar.
- ANDER Sabri Esat, bkz., Mach Ernest, Bilgi ve Hata.
- ANDRADE E. N. da Costa. Sir Isaac Newton, Hayatı ve Eseri, çev. Avni Yakaloğlu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1984. 96 s.
- ANGIN Ahmet, bkz., Bourgin Georges, Sosyalizm, Daval Roger, Fransız Düşünce Tarihi.
- ANG Tüten, bkz. Schweitzer Albert, Uygarlık ve İnsanlık.
- ANKAY Aydın, Modern Mantık, Ankara, Büyük Dersane Yayınları, 1970. 48 s.
Önermeler mantığı, kümeler kuramı ve niceleme mantığı başlıkları altında sunulan küçük oylumlu yapıt, bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Sonda konuyla ilgili test soruları eklenmiştir.
- ANSARI Rahman - M. Fazlür, İlimden, Felsefeden Dine, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, Sönmez Neşriyat Yayınları, 1987. III s.
İlimden felsefeden dine, islâm ve garp medeniyeti, islâm nedir ve hangi din başlıkları altında, islâm dini-

- nin gerekliliği, koşulları ve ilkeleri anlatılmaktadır.
- ANTEL** Sadrettin Celal, **Ahlak Terbiyesi Muhasebeleri**, İstanbul, Devlet Basımevi, 1931.
- ANTONIUS** Marcus Aurelus, **Kendime Düşünceler**, çev. Cevda Eskin, İstanbul, Yankı Yayınları, 1974. 196 s. *Felsefeci imparatorun doğa ve insan üzerine düşüncelerini içeren yapıtı, insanın yeri, neden varolduğu sorunlarına da yanıt vermeye çalışmaktadır.*
- ARAT** Necla, **Ernest Cassirer ve S.K. Langer'da Sembolik Form Olarak Sanat**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1977. VIII, 184 s. *Yapıtta, önce ayrı ayrı ele alınan bu kişilerden Cassirer'in kaldığı yerden sürdüren Langer'in sanat felsefeleri, sembolik olarak ilişkileri ve genel estetik tarihi ve sistematik estetikteki yerleri ile önemleri belirtilmektedir.*
- ARAT** Necla, **Etik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgili Sorunu**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1979. 124 s. *İki bölümde ele alınan yapıt, 18'inci yüzyıl İngiliz felsefesindeki etik ve estetik değerleri arasındaki ilgiyi yansıtmaktadır. İlk bölümde antikçağın ahlak ve sanat felsefesi, ikinci bölümde 18'inci yüzyıl İngiliz felsefesinde ahlak ve sanat felsefesi ele alınarak her iki felsefe dönemlerinde etik ve estetik değerleri ilgili sorununu açıklanmaktadır.*
- ARAT** Necla, **Estetik: Seçme Metinler**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1981. 178 s. *Değişik düşün ve yazın adamlarının estetik konusundaki düşünceleri yer almaktadır.*
- ARAT** Necla, ayr. bkz. Cassirer, Ernest, **İnsan Üstüne Bir Deneme** Devlet Efsane, Fromm Erich, **Kendini Savunan İnsan - Yeni Bir İnsan, Yeni Bir Toplum.**
- ARAZ** Türkan, bkz. Russell Bertrand, **Denemeler Varoluşunun Bunalımı.**
- ARDOS** M., bkz. Politzer Georges, **Felsefenin Temel İlkeleri.**
- ARIK** Remzi Oğuz, **İdeal ve İdeoloji**, İstanbul, Kurtuluş Basımevi, 1947. 96 s.
- ARIK** Remzi Oğuz, **İdeal ve İdeoloji**, 2. bs., İstanbul, Burhan Kitabevi, 1955. 127 s. *Ahlak, demokrasi, bilimcilik açıklanırken, daha ayrıntılı ve geniş olarak ulus ideolojisi ve ulusçuluk anlatılmaktadır.*
- ARIKAN** M. Bahâ, **Ahlak Öğretimi Davası**, İstanbul,

- Bozkurt Kitabevi, 1948. 115 s.
Ahlakın ne olduğu, ortaya çıkışı, gelişimi ve öğretimi, filozoflarda yansımaları ayrı ayrı başlıklarda sunulmaktadır.
- ARIKAN Yaman, bkz. Gazali İmam, *Hâhi Ahlak, El-Kıstâ-sül'mustakim.*
- ARIKDAL Ergun, *Felsefi Ekoller: Spiritizmanın Esasları ve Tarihi*, 1970. Metin çoğaltmadır.
- ARIKLI N., *Semantik Akımlar*, N. Arıkkı, T. Tunçdoğan, B. Vardar, İstanbul, Yeni İstanbul Yayınları, 1969. 47. s.
Semantik akımların genel, felsefi ve dilbilimsel açıdan tarihi verilmektedir.
- ARIN Engin, *Üranüs: Avrupa Düşüncesi ve Kültürü Tarihi*, Ankara, Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1971.
- ARISTOTELES, *Ahlak*, çev. Mustafa Rahmi Balaban, İzmir, İzmir Halkevi Neşriyatı, 1941. 27 s.
Yapıt, Aristoteles'in «Nikomaha Ahlak» adlı yapıtının onuncu bölümünü içermektedir. Çeviri bugün için zor anlaşılır bir dildedir.
- ARISTOTELES, *Atinalıların Devleti*, çev. Suat Y. Baydur, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1943. 126 s.
Yapıt, biri tarihsel, öbürü dizgesel iki anabölümden oluşmaktadır. Monarşiden oligarşiye geçiş, Drakon'la Solon, tiranlık ve demokrasisinin gelişimi anlatılırken; ikinci bölümde yurttaşlık hakkı, beşyüzler, halk meclislerinin düzenleri, yetki ve işleri anlatılmaktadır.
- ARISTOTELES, *Metafizik*, 1. kitap, çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Vakıf Kitabevi, 1935. 171 s.
Felsefenin ortaya çıkışından, yazarın dönemine kadar yapıtı bırakan filozofları ele alıp irdelemektedir. H. Z. Ülken'in Aristoteles'in yaşamı, yapıtları ve yapıtlarının eleştirisi konusunda bir eleştirisi bulunmaktadır.
- ARISTOTELES, *Organon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1947 - 1952. 5 c. - 1. c. *Kategoriyalar ve Önermeler*, 3. c. *Birinci Analitikler*, 4. c. *Analitikler*, 5. c. *Topikler.*
- ARISTOTELES, *Organon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. bs. Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1963 - 1965. 5. c. - 1. c. *Kategoriyalar*, 2. c. *Önermeler*, 3. c. *Birinci Analitikler*, 4. c. *İkinci Analitikler*, 5. c. *Topikler.*
Kendileriyle bilindikleri varlık cinslerini inceleyen kategoriyalar (1. c.); bilgi-

- nin aleti olan kıyasın mad-
desini inceleyen birinci
analitikler (3. c.); usa vur-
manın biçimi incelenen
ikinci analitikler (4. c.); son
bölümde de topikler incele-
nen (5. c.) bu yapıt, ilk hü-
yük mantık denemesi ola-
rak değerlendirilmektedir.*
- ARISTOTELES, Politika, çev.
İsmail Tunalı, Erzurum,
Atatürk Üniversitesi, 1981.
68 s.
- ARISTOTELES, Politika, çev.
İsmail Tunalı, 2. bs., İstan-
bul, Remzi Kitabevi, 1963.
111 s.
- ARISTOTELES, Politika, çev.
İsmail Tunalı, 3. bs., İstan-
bul, Remzi Kitabevi, 1976.
94 s.
- Genel ve özel bölümler al-
tında ele alınan yapıtta; ge-
nel bölümler başlığı altında
şiir sanatının özü, türleri
arasında araç, konu, taklit
tarzı bakımından birbirin-
den olan ayrılıkları; özel bö-
lümde tragedyanın tanımı,
öğeleri, epos ve şiir sanati-
nin sorunları ile çözümleri
anlatılmaktadır.*
- ARISTOTELES, Politika, çev.
Niyazi Berkes, Ankara, Mil-
li Eğitim Bakanlığı, 1944-
1948. 4. c.
- ARISTOTELES, Politika, çev.
 Mete Tuncay, İstanbul,
 Remzi Kitabevi, 1975. 246 s.
- ARISTOTELES Politika, çev.
- Mete Tuncay, 2. bs., İstan-
bul, Remzi Kitabevi. 1982.
246 s.
- Yazar, döneminin anaya-
salarını topladığı yapıtta,
ne gibi etkilerin devletleri
ve anayasaları işler durum-
da tuttuğunu, kimi devlet-
lerin iyi yönetimine karşılık
kimilerinin neden kötü yö-
netildiklerini açıklamakta-
dır.*
- ARMAĞAN İbrahim, Bilgi ve
Toplum, İstanbul, Omağ
Matbaası, 1975.
- ARSEL İlhan, Teokratik Dev-
let Anlayışından Demokra-
tik Devlet Anlayışına, An-
kara, Ankara Üniversitesi
Hukuk Fakültesi, 1975.
XXVIII, 818 s.
- Osmanlı İmparatorluğu'nun
kuruluşundan-yıkılışına ve
Cumhuriyet dönemine ge-
çişe dinsel açıdan bakılan
yapıtta, ayrıntılı olarak din
devleti ve demokratik dev-
let düzeni olarak Türkiye
anlatılmaktadır. Sonra kişi
ve kavramlar dizini vardır.*
- ARSEVEN Celal Esat bkz. Be-
nito E.G. Yeni Resim Hak-
kında.
- ARSLAN Ahmet, bkz. Louge
F.A., Materyalizmin Tarihi,
Raudall, Jr. J.H., Felsefeye
Giriş.
- ARSLAN Ali, bkz. Gazali
İmam, İhyâ-i Ulâm-id-din.
- ARSLAN Süleyman, bkz. Le-

- nin, V., I. Devlet ve İhtilâl, Marx K., Engels Manifesto.
- ARUOBA Muazzez, Kadın ve Ahlak, Ankara, Alâeddin Kırıl Basımevi, 32 s.
Yapıt, kadının ahlak üstündeki etkisini açıklamak amacı ile bir araya getirilmiş konuları içermektedir.
- ARUOBA Oruç, bkz. Hume David, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine.
- ARVASI S. Ahmet, Diyalektikçimiz ve Estetikçimiz, İstanbul, Türkmen Yayınları, 1982. 200 s.
- ARVASI S. Ahmet, İnsan ve İnsan Ötesi, İstanbul, Yağmur Yayınları, 1971. 112 s.
İnsan ve varlık, insan ve ahlak başlıklarından oluşan yapıtta, insanın evrensel akl olup olmadığı, istenç ve aklın gelişiminin anlatılmasından sonra, hayvan insan, dramatik insan ve ideal insan düzenleri ahlakal açıdan ele alınmaktadır.
- ARVASI S. Ahmet, Kendini Arayan İnsan, İstanbul, Tokker Matbaası, 1968. 128 s.
- ARVASI S. Ahmet, Kendini Arayan İnsan, yeni yazılmış 2. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 1972. 286 s.
Yapıtta, bilgi, hayat, akıl, zeka, hakikat, bilim ve insan, insan bilgisi ve ilkeleri üstünde durulmakta; «Çağ-
daş Türk - İslâm Sentezi»nde kişinin kendini nasıl bulacağı anlatılmaktadır.
- ASGARİ Nuşin, bkz. Read Herberd E., Sanatın Anlamı.
- ASLANOĞLU Hikmet, Benim Görüşüme Göre Moral Konularımız, Ankara, Yıldız Matbaası, 1955. 68 s.
Yapıt, askeri alanda moralin önemini ve gerekliliğini içeren kısa yazılardan oluşmaktadır.
- ASTER Ernst von, Bilgi Teorisi ve Mantık, çev. Macit Gökberk, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1948. 184 s.
- ASTER Ernst von, Bilgi Teorisi, çev. Macit Gökberk, 2. bs., İstanbul, İ.Ü.E.F., 1972 VI, 179 s.
Bu yapıt, 1936 - 1948 yılları arasında İ.Ü.E.F. Felsefe Bölümünde öğretim üyeliği yapan yazarın, sistematik felsefe dalında verdiği ders notlarının çevirisidir. Bilgi kuramı ve mantığın görevi, objelere yönelmiş ruhsal etkinlik olarak bilmek ve düşünmek, dil ile anlatılmış bilgi, tümevarım ve bilimlerin özel yöntemlerinin yer aldığı yapıtın sonunda, kişi ve kavramlar dizini vardır.
- ASTER Ernst von, Felsefe Tarihi Dersleri, I. İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi, çev. Macit

- Gökberk, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti, 1943. 277 s.
Yazarın 52 dersinden oluşan yapıtta, İlkçağ ve Ortaçağ felsefeleri ayrıntılı olarak ele alıp anlatılmaktadır.
- ASTER Ernst von, **Hukuk Felsefesi Dersleri.** çev. Orhan Münir Çağıl, İstanbul, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti, 1943. 220 s.
Hukukun niteliği ve ana öğelerinin anlatılması ardından, ilkçağlardan günümüze kadar hukukla ilgili düşünceleri olan felsefeciler ele alınmaktadır.
- AŞKIN Engin, bkz. Buhr Manfred, **Markscı - Leninci Felsefe Sözlüğü.**
- ATAÇ Nurullah, bkz. Lukianos, **Seçme Yazılar.**
- ATADEMİR Hamdi Ragıp, **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı,** Ankara, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975. 180 s.
Aristoteles'in öncesi ve dönemindeki düşünce yapısı, Aristoteles'in mantık ve ilime olan katkıları, ispat teorisi anlatılmaktadır.
- ATADEMİR Hamdi Ragıp, **Filozoflara Göre Felsefe,** Konya, Atademir Yayınları, 1947. 235 s.
Tarihsel bir sıralamada İlkçağ filozoflarından Bergson'a kadar bütün filozofların kısa yaşam öyküleri ile felsefe üzerine düşünceleri yer almaktadır.
- ATADEMİR Hamdi Ragıp, ayr. bkz. Aristoteles; Brehier, E.; Brochard; Groethyssen; Lachelier; Platon; Poincare; Porphyrios.
- ATAKOĞLU Niyazi, bkz. Russell B., **Vietnam'da Savaş Suçluları.**
- ATATOPRAK Köprülüzade, S. F. İslâm Felsefesi: **Kainat Hakkın Hüviyetidir,** İstanbul, Ülkü Basımevi, 1936. 122 s.
- ATATOPRAK Köprülüzade, S. F. İslâm Felsefesi: **Kainat Hakkın Hüviyetidir** 2. bs., İzmir Karınca Matbaacılık Koll. Şti. 1942. 148 s.
- ATATOPRAK Köprülüzade, S. F. İslâm Felsefesi: **Evliya Sırları, Kainat Hakkın Hüviyetidir,** ilaveli 3. bs., İzmir, Karınca Matbaacılık ve Ticaret Koll. Şti., 1968. 196 s.
Tanrıdan aldığı esinle yapısını yazmaya koyulduğunu belirten yazar, yirmi dört ders başlığı altında İslâm açısından evreni ele almaktadır.
- ATAY Hüseyin, **Fârâbi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma,** Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974. 158 s.

- Doçentlik tezi olarak hazırlanan yapıtta, Farabi ile İbni Sina'da varlık, olurluk, zorunlu varlık, Tanrı evren ilişkisi, neden, 'sudur' teorisi ve yaratma açıklanmaktadır.*
- ATAY Hüseyin, ayr. bkz. Farabi; Hallaf; Musa İbn Meymun el Kutubi.
- ATAYMAN Veysel, bkz. Lukacs György, Birey ve Toplum. Buhr Manfred, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Malinin V. A., Felsefenin Temelleri. Biemel W. Sartre.
- ATEŞ Ahmet, bkz. Farabi, İlimlerin Sayımı.
- ATEŞ E., bkz. Marx, Engels, Lenin, Evrensel Çelişki.
- ATEŞ Süleyman, bkz. Watt. W. Montgomery, Islamic Survey...
- ATEŞMAN Ender, bkz. Radot F., Georg Lukacs.
- ATILLA Mehmet, bkz. Stalin J. V., Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel...
- AY Lütfi, bkz. Platon; Voltaire
- AYAS Nevzat, bkz. Leibnitz G. W., İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deneyişler.
- AYASBEYOĞLU Nevzat, İbni Rüşd'ün Felsefesi, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1955. XX, 158 s.
- AYDIN Ali, İslâm İnançları ve Felsefesi: Tevhit ve Kelâm: Genel Bilgiler ve İlahiyat, Ankara, Güzel Sanatlar Matbaası, 1984. XIV, 256 s.
- AYDIN Ali, İslâm İnançları ve Felsefesi: Tevhid ve Kelâm: Genel Bilgiler ve İlahiyat, ilaveli 2. bs., İstanbul, İrfan Yayınları, 1968. 296 s. *İslâm dini, Tanrı ve İslâm felsefesi konuları ele alınan yapıt, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin 'tevhid ve Kelâm' derslerine yardımcı olmak amacı ile hazırlanmıştır.*
- AYDIN Mehmet, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi, İstanbul, Ümran Yayınları, 1981. 180 s. ayr. bkz. Farabi Ebü Nasr, Es. Siyâset-ül-Medeniye...
- AYDIN Mehmet Akif, bkz. Kutub Mubammed, İslâm ve Materyalizme Göre İnan.
- AYDINLIK Erol, bkz. Lefebvre H., Sosyalist Dünya Görüşü.
- AYER Alfred Julius, Dil, Doğruluk ve Mantık, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 1984. 192 s. *Metafiziğin elenmesi, felsefenin işlevi, felsefi çözümlenmenin doğası, önsel, doğruluk ve olasılık, törebilim ve dinbilimin eleştirisi, özenlik ve dış dünya, önemli felsefi tartışmaların çözü-*

mü başlıklarından oluşan yapıtı; yazarın ilk ve en önemli çalışmalarından biri olarak tanınmaktadır.

AYNİ M. Ali, *Demokrasi Nedir, Tarihi ve Felsefesi*; yayınlayan İsmail Arar, İstanbul, Mehmet Ali Ayni Külliyesi, 1961. 30 s.

AYNİ Mehmet Ali, *Türk Ahlakçıları*, 1. c., İstanbul, Marifet Basımevi, 1939. 247 s. *Dokuz Türk ahlakçısının kısa yaşam öyküleri ile yapıtlarından ahlaka ilişkin metinler aktarılmaktadır.*

AYNUSKA Füsün, bkz. Godman Lucien, *İnsan Bilimleri ve Felsefesi*.

AYTEKİN Enver, bkz. Rosen-

thal M., *Materyalist Felsefe Sözlüğü*.

AYTEMİZ Semra, *İnsan Görme Denemesi*, İstanbul, Parmaksızoğlu Matbaası, 1975. 120 s.

İnsanın gelişimi, doğa ile ilişkisi, kopuşu ve ona karşı direnmesi anlatılan yapıtta, toplumsallaşma ve sorumluluklara ulaşmadaki gelişim ele alınmaktadır.

AYTULUN Ahmet Cumhuri, bkz. Moore Stanley W.

AYTUNA Hasip A., bkz. Petrov Grigoriy.

AYVAZOĞLU Beşir, *Aşk Estetiği: İnsan Sanatlarının Temel Prensipleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara, Birlik Yayınları, 1982. 180 s.

TÜSTAV

KİMLİKÇELER

ANG Tüten (d. 1935) : İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Aynı yerde 1957-64 ve 1970-73 yıllarında asistanlık yaptı. Sistem ve Anti-Sistem Açılımlarından David Hume'un Felsefesi konulu teziyle 1973'te doktora'ya yükselen Ang'ın başlıca çalışmaları insan felsefesi'dir.

ARAT, Necla (d. 1940) : İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Aynı yerde 1963 yılında asistan; 1969'da, Sembolik Form Olarak Sanat konulu teziyle doktor, 1975'te de Etik ve Estetik Değerler konulu teziyle doçent oldu. Başlıca çalışma alanları etik, toplumsal ve siyasal felsefe'dir. Yapıtları : Estetik-Seçme Metinler, Kadın Sorunu. Çevirileri : İnsan Üstüne Bir Deneme (Cassirer), Devlet Efsanesi (Cassirer), Yeni Bir İnsan, Yeni Bir Toplum (Fromm), Kendini Savunan İnsan (Fromm).

BİÇAK, Ayhan (d. 1956) : İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1982 yılında bitirdi. 1985'te, aynı yerde Aristoteles'in İnsan, Toplum ve Tarih Anlayışı konulu yüksek tezini verdi. Doktorluk tezini hazırlamaktadır.

ÇALIŞLAR, Aziz (d. 1942) : Yazar ve çevirmen. Başlıca çalışma alanı estetik ve kültür eleştirisidir. Yapıtları : Gerçekçi Tiyatro Sözlüğü, Günümüzde Sanatsal Kültür ve Estetik, Gerçekçilik Estetiği. Düzenleme ve çevirileri: Materyalist Felsefe Sözlüğü (Rosenthal-Yudin), Gerçekçiliğin Tarihi (Suçkov), Estetik ve Sanat (Kagan), Kültür Sözlüğü (H. Koch), Estetik Yazıları (Krapçenko/Barabas/Bachtin), Edebiyat Estetiği (Redeker), Çağdaş Felsefe (Eichorn/Klaus-Buhr/ Lange-Alexander), vb.

HILAV, Selâhattin (d. 1928) : İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1950 yılında bitirdi, Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji okudu. Başlıca çalışma alanı Asya tipi üretim tarzı ve Türkiye'de felsefi düşünce'dir. Yapıtları : **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, **Felsefe El Kitabı**. Çevirileri: **Alman İdeolojisi** (Marx-Engels), **Aşkın Metafizi** (Schopenhauer), **Sartre, Yazarlığı ve Felsefesi** (Murdoch), **Türkiye Üzerine** (Marx), **Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi** (Engels), **Marx'ın Sosyolojisi** (Lefebvre), **Marksizm ve Sartre** (Garaudy), **Sosyalizm ve Ahlak** (Garaudy), **Cinsiyet ve Psikanaliz** (Freud), **Bulanık** (Sartre), vb.

KAYNARDAĞ, Arslan (d. 1923) : İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1948 yılında bitirdi. **Spinoza'da Doğruluk ve İyilik Kavramlarının İlişkisi** konulu lisans tezini yaptı. Başlıca çalışma alanı Türk düşünce tarihi, Batı felsefesinin Türkiye'deki etkileri, felsefe bibliyografyası ve felsefe eğitimi'dir. Son yapıtı : **Felsefecilerimizle Söyleşiler**.

KESEROĞLU, Hasan : (d. 1955) : İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü'nü 1980 yılında bitirdi. Felsefe Bölümü'nden sertifika aldı. Kütüphanecilik Bölümü Araştırma Görevlisi olup, doktorluk tezini hazırlamaktadır.

NUTKU, Uluğ (d. 1935) : İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Aynı yerde 1969'da asistan; 1974'te, **Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi** konulu teziyle doktor, 1979'da da **Antropolojinin İnsan Kavramıyla Etik'in İnsanlık Kavramı Üzerine Bir Çalışma** konulu teziyle doçent oldu. Başlıca çalışma alanı bilgi kuramı'dır.

ÖZÜGÜL, Oğuz (d. 1940) : Yazar ve çevirmen. Başlıca çalışmaları : «Olguculuğun ya da Olgucu Düşünce Tarzının Eleştirisi», «Freud ve Yeni Freudculuk» Düzenleme ve çevirileri : **Barış Sorunu** (Einstein-Freud), **Yapısalcılık Üstüne/ Eleştirel Bir Yaklaşım** (Avtonomova/Kovalçenko-Sivaçov/ Barabaş), **Sinema Estetiğinin Sorunları/ Filmin Semiotiğine Giriş** (Y. Lotman).

BIOGRAPHIES

ANĖ, Tüten (b. 1935) : Member of the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University, where she was 1957-64 and 1970-73 assistant and obtained her Ph. D. in 1973. Dissertation : **David Hume's Philosophy Viewed As A System and An Anti-System**. Field of Study: philosophy of man.

ARAT, Necla (b. 1940) : Member of the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University, where she was 1963 assistant, 1969 obtained her Ph. D; habilitation 1975. Dissertation : **Art As A Symbolic Form**; habilitation: **Ethical and Aeshetical Values**. Other Works : **Aesthetics: Selected Texts, The Problem of Woman**. Translations; **An Essay On Man** (Cassirer), **The Myth of the State** (Cassirer), **Beyond the Chains of Illusion** (Fromm), **Man for Himself** (Fromm). Field of Study : Ethios, social and political philosophy.

BIÇAK, Ayhan (b. 1956) : Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University, where he made his master : **Aristoteles' Conception of Man. Society and History**. Student of Ph. D.

ÇALIŞLAR, Aziz (b. 1942) : Writer and translator. Mainfields of study : aeshetics and culture criticism. Works : **A Realistical Dictionary of Theatre, The Artistic Culture and Aeshetics Today, Aeshetios of Realism**. Editons and translations : **Dictionary of Philosophy** (Rosenthal-Yudin), **History of Realism** (Suchkov), **Aesthetics** (M. Kagan), **Dictionary of Culture** (H. Koch), **Essays on Aeshetios** (Khrapchenko/ Barabash/ Bachtin), **Aeshetios of Literature** (Redeker), **Contemporary Philosophy** (Einhorn/Klaus-Buhr/ Lange-Alexander), etc.

HILAV, Selâhattin (b. 1928) : Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University. Studied philosophy and sociology, University of Sorbonne. Main fields of study : Asiatic mode of production, philosophical thought in Turkey. Works : **History of Dialectical Thought, Handbook of Philosophy**. Translations: German

Ideology (Marx-Engels), Metaphysics of Love (Schopenhauer), Sartre, His Authorship and Philosophy, On Turkey (Marx), The Development of Socialist Thought (Engels), The Sociology of Marx (Lefevbre), Marxism and Sartre (Graudy), Socialism and Morale (Graudy), Sexuality and Psychonalysis (Freud), Navsea (Sartre), etc.

KAYNARDAĞ, Arslan (b. 1923) : Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University. Made his master : **On the Relation of the Concepts of Truth and Good in Spinoza**. Main fields of study : history of thought and the influence of Western philosophy in Turkey, philosophical bibliography, philosophical education. Latest work : **Interviews With Our Men of Philosophy**.

KESEROĞLU, Hasan (b. 1955): Graduated from the Department of Library, Faculty of Letters, Istanbul University, has a certificate of philosophy. Research member of Library Department, and student of Ph. D.

NUTKU, Ulug (b. 1935) : Member of the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University, where he was 1969 assistant, 1974 obtained his Ph. D. and habilitated 1979. Dissertation : **The Problem of the Apriori in Modern Philosophy**; habilitation : **A Study on the Anthropological Concept of Man and the Ethical Concept of Humanity**. Field of study : theory of knowledge.

ÖZÜGÜL, Oğuz (b. 1940) : Writer and translator. Main studies: «The Criticism of Positivism or The Positivist Way of Thinking», «Freud and New Freudianism». Editions and translations : **The Question of Peace** (Einstein-Freud), **On Structuralizm/ A Critical Approach** (Avtonomova/ Kovalçenko-Sivaçov/ Barabaş), **Problems of Film Aesthetics/ Introduction to the Semiology of Film** (Y. Lotman).

CONTENTS/ SUMMARIES

PHILOSOPHY IN TURKEY

German Professors of Philosophy at Our Universities
Arslan KAYNARDAĞ

In this article, the works, efforts and activities of the German professors of philosophy, such as Hans Reichenbech, Ernst von Aster, Walter Kranz, Hainz Heimsoeth and Joachim Ritter and others are evaluated from many aspects. Except the last two they came to Turkey during the Nazi Era (1933-1945, besides more than 90 others in other fields) and gave lessons at the Istanbul University. It is concluded that these professors have contributed essentially to popularize philosophy and philosophical culture in Turkey as well as to educate new generations, played a great role in the development of knowledge on Western and German philosophy and in the development of philosophical language.

HISTORY OF PHILOSOPHY

The Sources of Philosophical Thought in Ancient East
prepared by Uluğ NUTKU

PHILOSOPHICAL PROBLEMS

The Problem of Truth
G. A. KURSANOV / Turkish by Aziz ÇALIŞLAR
Social Science Methods
B. UKRAINTSEV / Turkish by Aziz ÇALIŞLAR

PHILOSOPHICAL FORUM

Philosophy and Philosophical Education in Turkey
Tüten ANÇ, Necla ARAT, Aziz ÇALIŞLAR, Selahâttin HİLÂV,
Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU

In this panel the historical and educational problems of philosophy are discussed and evaluated many-sidedly. The problems (or problematics) primarily considered are : the premature Level of an original philosophical thought in Turkey with a view both to the structure and to the political form of society; non-establishment of a medium of freedom which would make the development of philosophical thought possible; the failure to conceive philosophy in its Life-importance and political specifics with the consequence of its not being realized organically in social practice; the static state of philosophy as

a result of «adaptations» from Western thought; the role and function of the universities in the development of philosophical thought and their position in relation to political power; the quality of philosophical education in the universities and the difficulties confronted in attempts to reach the contemporary Level of philosophical research; the dilemma created by the Islamic-administrative diversifications in the field of basic philosophical education, etc.

PHILOSOPHICAL CRITICISM

The Source of Lagical Positivism and Analytic Philosophy :
Ludwig Wittgenstein
Erhard ALBRECHT / Turkish by Oguz ÖZÜGÜL

BOOKS IN PHILOSOPHY

Philosophical Publications 1985
Ayhan BIÇAK

PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY

Source-work of Philosophical Publications with Commentaries
Hasan KESEROĞLU

BİOGRAPHIES

TÜSTAV