

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FELSEFENİN DOĞASI

Ömer Mahir ALPER



Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'nü bitirdi (1990). Mezuniyetinin ardından dil ile ilgili ve bilimsel çalışmalar yapmak üzere bir yıl Mısır'da (Kahire) bulundu (1991-1992). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını (1993) ve doktorasını (1998) tamamladı. 1992-2000 yılları arasında T.D.V. İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) İslam Felsefesi alanında araştırmacı olarak çalıştı. Bu süre içerisinde sahasıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere bir yıl İngiltere'de (Londra) bulundu (1995-1996). İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilimdalı'nda Yardımcı Doçent (2001), Doçent (2006) ve Profesör (2011) oldu. Halen bu kadrodaki görevini yürütmekte olan Alper, 2007'de Radboud University'de (Hollanda) kısa süreli misafir öğretim üyesi, 2008'de The Catholic University of America'da (Washington, D.C.) kısa süreli misafir araştırmacı ve 2008-2009'da da Yale University (New Haven, Connecticut), Near Eastern Languages and Civilizations Bölümü'nde bir akademik yıl misafir araştırmacı-hoca olarak bulundu. Uzmanlık ve ilgi alanları klasik ve modern İslâm felsefesi, mukayeseli İslâm ve Batı felsefesi, Osmanlı düşüncesi ve metafelsefedir. The International Society for Islamic Philosophy'nin (ISIP) kurucu üyeleri arasında yer alan Alper'in neşredilmiş pek çok kitabı ve ulusal ve uluslararası makalesi bulunmaktadır.

FELSEFENİN DOĞASI

ÖMER MAHİR ALPER

Litera – 74
Çağdaş Felsefe – 07
Felsefenin Doğası

Ömer Mahir Alper

Düzeltili ve İç Düzen: Litera Yayıncılık

Kapak Tasarım: Litera Yayıncılık

Baskı: Yayıncılık Matbaacılık
Yayıncılık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203 Topkapı-İstanbul
Tel. 0212 567 80 03

Copyright©Litera Yayıncılık Ltd. Şti. 2012

Bu eserin Türkçe telif hakları Litera Yayıncılık’a aittir. Yayıncının izni olmaksızın tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz.

İstanbul-2012

İcadiye-Bağlarbaşı Yolu 57/3 İcadiye 34674
Üsküdar-İstanbul

Tel: 0(216) 492 43 92–Fax: 0 (216) 341 59 92

İnternet satış: www.e-literayayin.com

Web: www.literayayin.com

e-mail: litera@literayayin.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress Cataloging in Publication Data

Ömer Mahir Alper

Felsefenin Doğası

1. Felsefe 2. Metafelsefe 3. İslam Felsefesi 4. Felsefenin Doğası

ISBN 978-975-6329-83-2

FELSEFENİN DOĞASI

Ömer Mahir Alper



LİTERA YAYINCILIK

İSTANBUL – 2012

İnternet satış: www.e-literayayin.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
BİRİNCİ KİTAP	II
İKİNCİ KİTAP	79
DİZİN	125

ÖNSÖZ

İnsanî varoluşumuzun dayanağı olan ve hakikatle irtibatımızın temelinde yer alan felsefe, bugün büyük bir karartmayla karşı karşıyadır. Bundandır ki görüntünün egemenliği hakikati kolayca örtebilmekte, ona yönelik olması gereken mutlak güveni yaralamakta ve yok etmektedir. Bütüncül bir varlık idraki olarak felsefe ile aramızdaki mesafe açıldıkça varolanı anlamakta ve kavramsallaştırmakta devasa bir boşluğa düşülmektedir. Böyle bir süreçte felsefeyi belki de hiç olmadığı kadar önemli bir görev beklemekteyse de onun anlamının bulanıklaştırıldığı, egemen kültür ve ideolojilerin baskısıyla büyük bir çarpıtılmaya maruz bırakıldığı görülmektedir. İnsanın özünden fışkıran felsefe bir hakikat araştırması, bilgece bir hayatın esası olmaktan çıkarılıp araçsallaştırılmakta ve nihayetinde bir metaa dönüştürülmektedir. Bu durumda yitirilen sadece felsefe olmamakta, insanî özümüz ve varoluşumuz büyük bir tehdiye maruz kalmaktadır. Bundan dolayıdır ki, düşüncenin en kapsamlı yapılanışı olan felsefenin doğasına yönelik bir araştırma, varlıkla birlikte insanın özünü kavramaya ve yetkinleştirmeye yönelik mühim bir çaba olarak belirmektedir. Bu bağlamda yeniden sorulması gereken “Felsefe nedir?”, “Felsefenin doğası ya da özü nedir?” sorusu, pek çok meselenin önüne geçmektedir.

Bu çalışma öncelikle felsefenin doğasını, özünü ve temel niteliklerini yeniden belirlemeye yönelik bir düşünüşün neticesidir. Eserde felsefenin neliği sorunu başta olmak üzere felsefenin niçin gerekli olduğu; doğru bir felsefenin ölçütü-

8 Felsefenin Doğası

nün ne olması gerektiği; felsefenin din, bilim ve sanat karşısındaki konumu; felsefi kavram ve soruların mahiyeti ve yapısı; felsefi düşüncenin dil, davranış ve gerçeklikle ilişkisi; felsefe yapmak ile felsefe tarihi yapmak/yazmak arasındaki irtibat; gerçek bir filozofun görev ve sorumlulukları gibi pek çok mesele üzerinde durulmakta ve bu meselelere dair çözümlere ve tespitlere yer verilmektedir. Burada ortaya konulan düşünceler, belki de felsefenin en az gelişmiş dalı olan *metafelsefenin*, yani *felsefenin felsefesinin* alanına giren bu ve benzeri pek çok soruyu yanıtlama yolundaki felsefi deneyiminin bir hülasasıdır.

Genel manada felsefi konularla doğrudan ilgilenmeye başladığımdan bu yana, felsefenin mâhiyeti ve niçinliği başta olmak üzere metafelsefenin çeşitli problemleriyle yakından alakadar oldum. Ancak hassaten bu alana odaklanmam yaklaşık son on yıl içerisinde gerçekleşti. Burada kaydettiğim düşüncelerim de esasen bu süre zarfında oluştu ve ortaya çıktı. Çalışmanın “Birinci Kitap” başlıklı kısmı, yaklaşık 2000-2005 yılları asarında; “İkinci Kitap” başlıklı kısmı ise, 2005-2010 yılları arasında vücut buldu.

Eser, bu alanla ilgili olarak temellendirdiğim görüşlerimin rakamlar verilmek suretiyle *parça-metinler* halinde sıralanmasıyla teşekkül etmiş ve burada sıralanan metinler arasında belirli ölçüde konu bütünlüğü gözetilmiştir. Bununla birlikte bu sıralamanın başka bir şekilde düzenlenmesi ya da muhtelif parça-metinlerin farklı yerlere yerleştirilmesi de mümkündür. Zira umumiyetle her bir parça-metnin kendi içerisinde bir bütünlüğü bulunmaktadır. Bu demektir ki, numaralandırılmış olan metinler tek bir metin olarak okunabilir. Fakat tabii ki, konuyla ilgili fikir ve yaklaşımımın doğru bir biçimde anlaşılması, bu parça-metinlerin bütününe göz önünde bulundurulmasıyla gerçekleşecektir. Zira anlamın bütünü, bütünün anlamında ortaya çıkmaktadır.

Burada ortaya atılan ve ileri sürülen görüşlerin *doğru* olduğunu düşünmekle birlikte, bunların *nihai* olduğu yönünde bir fikre sahip değilim. Bunun nedeni, insanî bilgi ve düşünce için kesinliğin mutlak anlamda imkansızlığına ilişkin bir inanç taşımam değildir. Aksine metin içerisinde de açıklamasını yaptığım üzere, felsefenin doğasının bunu gerektirdiğini ve felsefenin, *kapalı bir felsefe* değil ancak *açık bir felsefe* olması durumunda doğru ve anlamlı bir yönelişe sahip bulunacağını düşünmemdir. Dolayısıyla bu metne yönlilebilecek her tür eleştiriye ve katkıya açıklığı, sadece felsefe anlayışımın değil, aynı zamanda *düşünme ahlâkımın* da bir gereği olarak görüyorum.

Felsefe olarak felsefenin temel niteliklerinden biri, sürekliliği yanında *sürekli oluş* halinde bulunmasıdır. Şüphesiz böyle bir sürekliliğin sağlanmasında ve zenginleşmesinde, felsefî metinler arasındaki geçişliliğin önemli bir yeri vardır. Bu çerçevede elinizdeki metinde de bu geçişliliğin izlerini görmek pekâlâ mümkündür. Her hangi bir dönem, felsefî akım ya da filozof ayırımı yapmaksızın felsefe üzerine ortaya konulmuş felsefî teorilerle çok yönlü bir ilişki içerisine girmiş olduğumu burada belirtmeliyim. Dolayısıyla elinizdeki metin esasen bir iddia ile ortaya çıkmakla birlikte verili olana bir itiraz ve cevap olarak da okunabilir.

Ömer Mahir Alper

Üsküdar 2012

BİRİNCİ KİTAP

1. Bir kavramı düşünmek, en temelde, varolanlar içerisinde bir varolanı düşündürmektir. Fakat bu türden bir varolan, mutlak ve zorunlu olmayıp kendini-açabilen-mümkün bir varlık olduğundan, aynı zamanda var *olandır*. Dolayısıyla onu gerçek anlamda düşünmek (yaratıcı düşünme), olmakta olan ya da oluş içerisindeki bir varolanı düşünmek; böylece var oluşuna yönelterek onu bir bakıma var kılmaktır. Onu var kılmak, var oluşunu tamamlatmak veya sonlandırmak değil, var oluş düzeyine, niteliğine ve yönüne müdahale etmektir. Bir başka ifade ile varlığını bulması yolunda ona yol açmaktır.

Bu çerçevede bir yandan düşünülen kavram var olurken öte yandan o kavramı düşünen var olmaktadır. Çünkü ne düşünme öncesi varolan kavram aynı kavram olarak kalmakta ne de kavramı düşünmeden önce varolan özne aynı özne olarak durmaktadır. Her kavramsal düşünme eyleminde özne ve nesne, birlikte bir değişim ve dönüşüm yaşamaktadır ve her değişim ve dönüşüm bir var oluş biçimidir. O halde

bir yandan kavram, öznenin var oluşuna etki ederken diğer yandan özne, kavramın var oluşuna etki etmektedir.

Bu durum *felsefe* kavramı için de geçerlidir. Onu düşünürken var oluşuna katkı yaptığım gibi, o da benim var oluşuma katkı sağlamaktadır. Bunun sebebi, tüm kavramlar gibi *felsefe* kavramının da tamamlanmış bir varlığa sahip bulunmamasıdır. Tarih içerisinde bu kavram hep var olagelmıştır ve bundan sonra da var olacaktır. Zira kavram olarak *felsefe*, olmuş-bitmiş ve nihâyetine erişmiş bir varlık sahası içerisinde yer almamaktadır. Bu bakımdan *felsefenin* sonundan da bahsedilemez. Kuşkusuz bu durum, onu düşünmem bir engel oluşturmamaktadır. Çünkü o, var olan, oluş hâlinde bulunan bir varlık kategorisi içerisinde olsa da belirli bir varlığa sahiptir; yani o, bir varolan olarak vardır.

O halde yaratıcı bir faaliyetle benim ona yönelişim, onun mevcut durumuna yönelişim olduğu gibi, olacak olan durumuna, gelecekteki varoluş imkanına da bir müdahale anlamı taşımaktadır. Böylece, benim *felsefe* üzerine düşünmem, onun nihâi biçimi üzerine düşünmem anlamına gelmemekte; aksine, şu ana kadar ki varolmuş olduğu biçimi ve bundan sonraki var oluş yönü hakkında düşünmem anlamına gelmektedir. Bir başka şekilde söylenirse, *felsefe* üzerine düşünmem, onun verili formu üzerine düşünmem olduğu kadar bundan sonra olacak olan formuna doğru da bir yönlendirme eylemi taşımaktadır. Bu açıdan *felsefeye* dair düşünme salt edilgen bir eylemi ifade etmemekte; aynı zamanda etkin bir durumu da göstermektedir. Zira kavramsal bir nesnenin anlamını belirleme çabası, o nesneyi kendi hâline bırakmayıp ona bir müdahale anlamı taşıdığından, aynı zamanda onun var oluşunu da belirleme çabasıdır. Fakat bu süreç içerisinde nesne de edilgen bir durumda olmayıp aynı zamanda kendisine yöneleni tesiri altına almakta ve onun var oluş sürecine etki etmektedir. O halde düşünmek, özne ve nesnedeki düzeyleri farklılaşsa da, karşılıklı bir etkilenim du-

rumudur. Düşünmek, bu bağlamda, düşünen öznenin kendi dışına açılarak etkilenimi göze alması, var oluş sürecini açık tutması demektir.

2. Felsefe üzerine düşünmek, onu, felsefenin içerisinde ama aynı zamanda dışında olarak düşündürmektir. Ben, benim dışındaki her bir varolan nesneyi -külli olarak varlığı değil- onun dışında kalarak düşünürüm; fakat sadece felsefeyi düşünürken aynı anda onun hem içinde hem de dışında olurum. Dışında olurum, çünkü onun hakkında düşünmekte, kendim ile onun arasında bir ikilik oluşturmakta ve onu nesneleştirmekteyim; içinde olurum, çünkü felsefeyi düşünürken felsefe yapmakta ve böylece, onun varlık alanına iştirak etmekteyim. Dolayısıyla felsefe, varoluşumun bir parçası olmaktadır.

3. Felsefe var olan, oluyor ve olacak olan ise onu nasıl şimdiden tanımlarım? Böyle bir tanımlama girişimi, her zaman eksik kalmayacak mıdır? Çünkü felsefeyi her tanımlama eylemi, onun sonsuz anlara yayılmış olan varlığının bir an içindeki varoluşunu belirlemekte, onu o an içinde dondurmaktadır. Bu ise, onun o belirli an içindeki varlığını esas aldığından hiçbir zaman onun bütününe kuşatamayacaktır. Zaten belirli bir an içinde tanımlanan felsefe, tanımlandığı andan itibaren o ana kadar ki varoluşunu geride bırakmakta, dolayısıyla da sürece bir müdahale anlamı taşıyan mevcut tanımını da aşmış olmaktadır. Zira felsefe, daima tanımın önünde gitmektedir.

Felsefenin doğası, onun belirli bir tanıma hapsedilmesine engeldir. Çünkü onun doğasının bir niteliği, var *olmakta* olan bir varolan olmasıdır. Salt varolan, var oluş sürecinde bulunmayan bir nesneyi belirlemek ya da bir başka ifade ile sınırlarını tespit ederek tanımlamak mümkün olsa da, bu du-

rum, var olan bir varolan olarak felsefe için mümkün değildir. Bunu mümkün görmek, tüm felsefe üzerine olan düşünme eylemine de bir sınır getirmek; böylece felsefenin felsefesini yapmaya karşı da bir tavır geliştirmek demektir. Bir başka ifade ile bu, tanımlayıcının kendi eksik tanımını mutlak kabul ederek, yani kendi anı içinde belirlemiş olduğu felsefeye ilişkin tanımını sonsuza teşmil ederek felsefenin potansiyel varoluşu üzerinde bir tahakküm kurması anlamına gelmektedir. Fakat böyle bir tanımlama üzerinden belirli bir tahakküm kurulmaya çalışılsa bile, bu durum esasen hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Zira felsefe, bütün anlık tanımlama girişimlerine rağmen felsefe yapanları daima kendisi üzerinde düşünmeye ısrarla davet edecektir. Çünkü felsefenin sonsuz var olma imkanı ve gücü, her dâim kendisini açacağı bir filozofun zihnini cezbetme kudret ve yeteneğindedir. Hiçbir filozof, felsefenin sonsuz var oluş gücüne ebediyen engel olabilme kudretinde değildir. Bundan ancak muvakkat veya geçici bir durum olarak söz edilebilir.

4. Felsefenin ne olduğuna dair yapılan araştırmalar, insanın kendi zihinsel eylemine ve bu eylemi sonucunda meydana getirdiği ürününe ilişkin bir bilinçlenme durumudur. Tüm bilinç kazanımlarında olduğu gibi bu alandaki bir bilinç de insanlığın yetkinleşmesi noktasında gereklidir. Çünkü bilinçteki yetkinlik ile insanlığın yetkinliği doğru orantılıdır. Ama aynı şey felsefe için de geçerlidir. Her ne kadar felsefe, kendi varlığı için, varolmasını devam ettirmek için kendisi hakkındaki insanî bilince ihtiyaç duymasa da –zira insan bu bilinci edinse de edinmese de bir özne olarak insan varoldukça felsefe de varolmaya devam edecektir-, onun (felsefenin) gerçek anlamda yetkinleşmesi ve varoluşunu kendi özimkanları istikametinde gerçekleştirebilmesi için bu bilince gereksinim duymaktadır.

5. Sonsuz bir süreç içerisinde var oluşunu gerçekleştiren felsefenin tam bir tanımına ulaşılmasa da, bu, tarihin belli bir kesitinde varolan tarihsel insan için imkansız olsa da, yine de felsefe hakkında aslî bir bilinç mümkün olabilmektedir. Ama böyle bir bilinç felsefenin sadece mevcut varlığına ilişkin zihinsel bir yönelimle değil, aynı zamanda onun var olma imkanı üzerinde düşünerek ve bizzat felsefe yapmak suretiyle onun varlığına katılarak sağlanabilir. Belirtmek gerekir ki, felsefeyi kendi varlığına katmadan ya da felsefenin varlığına katılmadan sağlam ve doyurucu bir felsefe bilinci edinmek özne için mümkün değildir. Çünkü özne ile nesne arasındaki mesafenin yakınlığı ölçüsünde bilme ve tanımanın düzeyi yükselmektedir. Bu yakınlığın en sahici ve sağlıklı yolu ise, felsefe yapmaktan geçmektedir. Yapmak, bilmenin ve bilincin en önemli dayanaklarındandır. Bununla birlikte unutulmaması gerekir ki, her filozofun felsefe yapma imkanı ve gücü aynı olmadığından felsefeye dair bilinçleri de aynı olmamaktadır. Bunun nedeni, yapabilmenin imkanının, bilmenin imkanını derinden etkilemesindendir.

6. Felsefenin ne olduğuna ilişkin yapılan araştırmada salt felsefe tarihinden, tarihte felsefe adına ortaya konulanlardan hareket etmek tam, sahici ve güvenli bir çözüm yolu olamaz. Bir kere felsefe tarihi olarak belirlenen alanı tümünden kuşatmak mümkün değildir. Kuşkusuz felsefenin tarihteki tezahürüne dair insanî bilgi sınırlıdır. Bizler ancak onun belli safhalarını tespit edebilme imkanına sahip bulunmaktayız. Eğer bir varlık alanı olarak tarih ihata edilemiyorsa, bu tarih içerisinde beliren felsefe de ihata edilemeyecektir. Tabii ki, bu söylenirken, felsefenin belli bir “ulus”la birlikte belli bir “mekan”da, insanlık tarihinin oldukça geç bir döneminde “dünyanın çocukları” elinde başladığına dair yapılan hâkim ırkçı ve ideolojik yaklaşımlar bir kenara bırakılmaktadır. Esasen felsefenin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için bu türden

yaygın yaklaşımların terk edilmesi bir zorunluluktur. Zira insanî bir öz-özellik olan felsefe yapma yeteneğini belli bir ulusla özgü gören bu önyargılı anlayışlar, aynı zamanda bir varlık olarak insanın ortaya çıkışını da belli bir ulusla sınırlandırmış olmaktadır. Bunun ise çarpık bir yaklaşım olduğu kendinde aşikârdır.

Tarihte ortaya konulan bir takım felsefî ürünlerin bütününe ulaşma imkanı olmadığı gibi (tümevarımın tüme varmadaki imkansızlığı), sınırlı miktardaki bu ürünlerin gerçekten felsefî olup olmadıklarını tayin edebilmek de salt tarihten hareketle imkansızdır. Dahası, felsefî ürünlerin tamamı tarihî süreç içerisinde felsefe olarak adlandırılmamıştır. Tarihte ortaya konulan öyle ürünler vardır ki, bunlar, bu ürünleri imal edenler tarafından felsefî olarak nitelendirilmemiştir. Hatta bir felsefe eleştirisi şeklinde ortaya konulmuş olmakla birlikte aslında felsefî olabilen; buna karşın, üretenleri tarafından felsefî olarak nitelendirilmiş olmakla birlikte felsefi olmaya-bilen eserler söz konusudur. Dolayısıyla tarihteki düşünsel bir ürünün felsefî olup olmadığının belirlenmesi, belli bir felsefe anlayışına dayandırılmak zorundadır. Bu, tarihteki felsefeyi ortaya çıkarmanın öncelikle bir felsefe anlayışını gerektirdiği anlamına gelmektedir. Eğer felsefe tarihi, muayyen bir felsefe anlayışına ve tasavvuruna bağlı olarak varlık kazanıyorsa, bu, felsefe tarihine bağlı olarak felsefe tanımına ulaşmanın imkansızlığını ortaya koymaktadır. Buradaki kısır döngü şudur: Felsefenin ne olduğu felsefe tarihine dayandırılmakta, felsefe tarihi de felsefenin ne olduğu bilgisine bağlanmaktadır. Sorun şöyle de vazedilebilir: Eğer felsefenin ne olduğu, tarihteki filozofun felsefesinden yola çıkılarak anlaşılacaksa, tarihte gerçekten kimin filozof olarak felsefe ortaya çıkarmış olduğu nasıl anlaşılacaktır? Görünen o ki, felsefenin ne olduğu önceden kavranmadan tarihte kimin filozof olduğu da bilinmeyecektir. O halde felsefe anlayışı, felsefe tarihini incelemektedir. Bu ise, felsefenin ne olduğu sorusunun

salt felsefe tarihinden hareketle ortaya konulamayacağını göstermektedir. Zira felsefenin olmadığı yerde bir felsefe tarihinden söz etme imkanı da bulunmamaktadır. Demek ki, her felsefe tarihi belli bir felsefe anlayışından yola çıkılarak oluşturulmaktadır. Dolayısıyla önceden belli bir felsefe anlayışı varsa ve bu gerekliyse, bu durumda felsefenin ne olduğunu belirlemede felsefe tarihi tayin edici olamamaktadır. Kaldı ki, felsefeye dair bir bilinç edinilmeksizin felsefenin tarihi belirlenebilse bile, bu tarih içerisindeki felsefe, düz bir çizgi içerisinde mi bugüne gelmektedir? Bir başka ifade ile, felsefe, tarihte, tarihi süreç içerisinde varlığını hep aynı kalarak mı sürdürmüştür ki, buna dayalı olarak bir felsefe tanımını belirlenebilsin? Felsefe olarak felsefenin hiç değişmeden kaldığı nasıl iddia edilebilir? Öyle ise, bazı filozofların diğer bazı filozofları filozof olmamakla, felsefelerini de felsefe dışılıkla itham etmeleri nasıl açıklanabilir? Ayrıca felsefe bugüne kadar hep aynı kalmış, hiç değişmeden gelmişse bile, bundan sonra da böyle kalacağının garantisini kim temin edebilir? Bunun bir garantisi olmadığına göre, felsefenin ne olduğuna ilişkin açıklama, var olan olarak felsefenin sadece belli bir tarihsel dönemine özgü kalmayacak mıdır? Bu durumda da felsefenin ne olduğuna ilişkin genel-geçer ve evrensel bir açıklama nasıl mümkün olacaktır?

7. Felsefenin doğasını ve özünü tayin etmede salt *tarihsel olan* kifayetsiz olduğu gibi, dış dünyadan bütünüyle bağımsız bir şekilde sadece zihindeki bir felsefe idesinden hareket de imkansızdır. Zira zihin, varolandan tamamen kopuk olarak bir nesnenin hakikatini kavrama gücüne mâlik değildir. Bir varolan olarak felsefenin anlaşılmasında bir felsefe tasavvurunun gerekli olduğu doğrudur. Bir başka ifade ile tarihteki felsefeyi ortaya çıkarabilmek için bir felsefe anlayışı kaçınılmazdır. Fakat bu anlayış, tarihsel olanı öncelemekle birlikte yine de ondan kökten kopuk bir biçimde oluşturula-

maz. Burada benden tarihsel olana, tarihsel olandan da bana yönelik diyalektik bir gidiş-gelişlilik söz konusudur. Bu demektir ki, halihâzırda mevcut olan felsefe, benim felsefe anlayışımı belirlememekle birlikte, onun içerisinde kendisine belirli bir yer bulmalıdır. Zira tarihteki felsefeye tekaddüm eden felsefe anlayışı varolana nüfuz etmek, kendisini onun içerisinde denemek ve bu anlayışı geliştirmede ondan yararlanmak zorundadır. O halde varolan felsefe ile felsefe tasavvuru, aralarındaki irtibatı asla koparmamalıdır. Ama bu, felsefe tasavvurunun, olana teslim olması ve kendisini verili olanla sınırlandırması şeklinde yorumlanmamalıdır. Zaten bu, fiilen de imkansızdır. Zira verili olanı verili olan kılan bu tasavvurun kendisidir.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Felsefe tasavvuru, tarihteki felsefeyi önceliyor ve kendisini salt ona dayandırmıyorsa, bu tasavvur nasıl oluşturulacaktır? Öncelikle belirtmek gerekir ki, felsefe yapmanın insanî bir temel eylem olması ve insanın felsefe yapmak suretiyle felsefeyi varoluşunun bir parçası haline getirmesi, ona ilişkin tasavvurunun teşekkülünde önemli bir rol oynamaktadır. Zira ben, eylediğim üzerine köklü bir düşünmeyle, yaptıklarımın yola çıkarak bu eylemin kendisine ve onun sonuçlarına dair güçlü bir bilinç edinme imkanı kazanırım. Fakat bu da kendinde felsefeyi anlama ve açıklamada yeterli olmayabilir. Bu nedenle de, felsefeye dair bu bilinçle birlikte başka felsefe eylemlerine gitmek, tarihsel olana yönelmek ve onlar üzerinde de düşünmek gerekmektedir. Kendi öz-bilincimden gelen ışıkla yöneldiğim tarihsel varlık alanındaki felsefi varolanı araştırmak ve onlar üzerinde düşünmekle bu bilincimi büyütür ve geliştiririm. Bu gelişkin bilinçle yeniden tarihsel olana dönerim ve bu gidiş-geliş diyalektik bir biçimde kendini sürekli yeniler. Fakat bu süreç içerisinde düşünme eylemi kendisini sadece varolan nesnesine yöneltmekle yetinmez, aynı zamanda, felsefe bir var olan olduğundan onun var oluş imka-

nına da yönelir. Dahası, bu süreç içerisinde, düşünme, sadece özned ve nesnede olanla yetinmez; aksine, felsefe yapmak bir insanî eylem olduğundan, ayrıca *olması gereken* üzerinde de yoğunlaşır. Zira felsefeyi yapan olarak insan, onun sorumluluğunu taşımaktadır. Bu nedenle de insanî düşünme, ahlâkî olarak olması gerekeni de belirlemek durumundadır. Tüm bu unsurlar, yani öznedeki bilinç, bu bilinç üzerinden bir varolan olarak tarihteki felsefenin açığa çıkarılması, felsefenin var oluş imkanına dair elde edilen kazanım ve olması gereken felsefeye dair şuur bir araya geldiğinde ise her yönüyle yetkin olmasa da nispeten bütünlükçü ve sağlıklı bir felsefe tasavvuru elde edilmiş olur. Tabii bu elde edilen tasavvur, kendisini oluşturan her bir unsuru aştığı gibi, onların aritmetik toplamının sağladığı anlamdan da daha geniş bir anlam derinliği verir.

8. İnsanî bir gerçeklik olarak felsefe, *felsefe* adı icat edilmeden ya da bu ad kullanılmaya başlamadan önce de mevcuttu. Açıktır ki felsefenin kendisi, felsefe adını incelemektedir (*isim, müsemma'ya tâbidir*). Dolayısıyla felsefenin varlık sahasına çıkışı, felsefe adının ortaya çıkışıyla irtibatlandırılmayacağı gibi, felsefe adını ilk kullanan kişinin yegâne olarak felsefeyi belirleme ve tanımlama gibi bir hakkı da bulunmamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde felsefeye ad koyucunun, felsefenin gidişatına ve varoluş tarzına yönelik bir müdahalesi bulunmuş olsa bile, bu, onun, felsefenin ne olduğuna ve ne olması gerektiğine ilişkin tayin yetkisinin salt kendi inhisarında olduğu anlamına gelmez. Çünkü felsefe, gerek isim almadan önce gerekse isim aldıktan sonra, tek tek insan fertlerinin dışında, onlardan bağımsız bir varlık olarak kendini gösterir. Böylece onun varlığı asla tek bir insan varlığı üzerine bina edilemez.

Felsefenin varlığı, belirli bir düşünme etkinliğine felsefe adını vermekle ortaya çıkmayacağı gibi, felsefe adını verme-

mekle de *yok* sayılamaz. O, isimden bağımsız olarak kendi varlığını izhar eder. Nitekim tarihsel süreçte hiç felsefe adını kullanmaksızın, hatta felsefeye karşı çıkarak felsefeler ortaya koyan filozoflar görülebileceği gibi, ürettiği düşünsel ürüne felsefe demekle birlikte gerçekte felsefi olmayan ürünler de söz konusu olabilmektedir. Buradaki esas ölçüt, felsefe yapmanın insanî doğasına uygunluk yanında bir ürün olarak felsefenin kendi varoluş tarzı istikametinde özünü gerçekleştirebilmesine imkan sağlamaktır.

Felsefenin belirlenmesi yolunda bir uzlaşma temelinden hareket etmek de doğru değildir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, kendilerine filozof adı verilen –ya da verilmeyen– belli bir topluluğun “işte felsefe budur” diyerek ortak bir görüş etrafında birleşmesi de felsefenin gerçekliğinin açığa konmasının bir kanıtı olamaz. Zira felsefe, kendisini her tür uzlaşmanın dışında gösterebilen bir gerçekliğe sahiptir. O, yüzyıllar boyu süren bir filozoflar uzlaşması söz konusu olsa da, kendisine rağmen yapılan bu uzlaşmalara meydan okuyarak kendi varlığını gerçekleştirir. Kuşkusuz o, bunu yine filozoflar eliyle yapar; ama yapay olarak kendisine dayatılan bu uzlaşmaların dışında kalan, bu geçici uzlaşmalara kapılmayan gerçek filozoflar eliyle. Bu nedenledir ki tarih, felsefe konusunda ebedi, genel-geçer uzlaşmalara asla tanıklık etmemiştir.

9. Felsefe yalnızca zihinsel ve bilişsel bir varlık alanı oluşturmaz. O, benim dışımda dilsel bir varlık alanı oluşturduğu gibi, onun bir ürün olarak ortaya çıkmasında niyet ve irade sahibi özgür bir özne söz konusu olduğundan aynı zamanda ahlâkî bir varlık boyutuna da sahiptir. Bu bakımdan felsefe, ancak tüm bu alanlar birlikte değerlendirildiğinde daha doğru bir şekilde kavranabilir.

10. Felsefe yapma eylemi, insana, onun özüne ait temel bir eylem olduğundan sürekli'dir. Bununla birlikte bu ifade-den her bir insan tekinin varoluşu boyunca felsefe yaptığı veya yapmakta olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine burada bir varlık türü olarak insanın, felsefe yapma yeteneği ile donatılmış olduğuna işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu önermeden, -insanlık küllî olarak dikkate alınarak- insanî varlık varolduğu sürece felsefe yapmanın da varolacağı anlaşılmalıdır; yoksa her bir insan ferdinin bilfiil olarak filozof olduğu görüşü değil. Çünkü her insan teki, kendisinde mevcut bulunan felsefe yapma yeteneğini bilfiil hale dönüştürme gücüne sahip olamayabilmektedir.

Kuşkusuz insanlar, felsefe yapma yeteneğinin düzeyi açısından birbirlerinden ayrılmaktadır. Bazı insanlar güçlü bir felsefe yapma yeteneği ile donatıldıkları halde, diğer bazılarında bu yetenek daha zayıf olarak bulunabilmektedir. Ama bir kişide böyle bir yetenek güçlü olmasına karşın, felsefe yapmaya yönelik bir takım içsel ve dışsal şartlara gereği gibi sahip değilse, felsefe yapma eylemi de tam olarak gerçekleşmeyebilmektedir. Yine de tüm insanlık hesaba katıldığında bir eylem biçimi olarak felsefe yapma her daim varolacaktır. Zira her ne surette olursa olsun, felsefe yapmanın kendileri için varoluş koşulu olduğu insanlar bulunmaktadır. Onlar isteseler de istemeseler de felsefe yapmak onlar için bir zorunluluktur. Adeta onlar, yeryüzünün felsefe mahkumlarıdır.

11. Bir eylem biçimi olarak felsefe yapmak sürekli olduğu gibi, felsefe yapma sonucunda ortaya çıkan bir ürün olarak felsefe de sürekli'dir. Bu süreklilik sadece yeni felsefeler ortaya koymak suretiyle kendini göstermez; aynı zamanda daha önce üretilmiş felsefeleri yeniden üretmek ve hatta onları tekrar etmek şeklinde de kendini gösterir. Fakat bu bağlamda *tekrar etmeki taklit etmekten* ayırtırmak gerekmektedir. Zira burada tekrar, daha önce belli bir filozof tarafından

yürünmüş olan bir yolun başka bir filozof tarafından bizzat yeniden yürünmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir filozof, başka bir filozof tarafından ortaya konulan ürünlerin aynısına veya benzerine sahip olsa da, o ürünleri bizzat kendisi, kendi felsefe yapma eylemi sonucunda ortaya çıkardığından bu ürünün gerçek bir felsefi ürün olmasını engelleyici hiçbir husus söz konusu değildir. Oysa bunun aksine taklit, felsefe yapmanın başlangıcı ile felsefi ürün arasındaki yolu bizzat kat etmeksizin, bir filozofun ürünlerine bir başka kişinin ortak olması demektir ki, bu durumda felsefenin bir sürekliliğinden değil, bu sürekliliğin dışında kalan bir durumdan bahsedilebilir ancak. Demek ki, felsefenin sürekliliğini sağlayan ana özellik, ürünün kendisinden ziyade bu ürünün elde ediliş biçimidir. O halde felsefenin sürekliliğine karşıt olan durum, bir felsefenin bir başkası tarafından salt paylaşılması ve sahiplenilmesi değil, bu ürünün ortaya çıkış sürecini içselleştirmemek ve onun elde ediliş yolu üzerinde gerçek anlamda yürümemektir.

12. İnsanî bir eylem olarak felsefe yapmak sürekli olduğundan ve kaçınılmaz olarak gerek yeni felsefeler ortaya koymak gerekse bu felsefeleri yeniden üretmek ve tekrar etmek her zaman kendini yenilediğinden felsefe olmuş-bitmiş, tamamlanmış ve nihayetine ermiş bir varolan değildir. Ama bu, felsefenin asla öğretilemez olduğu anlamına da gelmemektedir. Bir ürün olarak felsefe tabii ki öğrenilebilir. Fakat buradaki öğrenilebilirlik, bir tek filozof ya da bazı filozoflar tarafından ortaya konulan ürünlerin tüm eşyaya dair nihai gerçeklikler olduğu, dolayısıyla da geriye yalnızca bunları öğrenmek ve öğretmek gibi bir yükümlülük kaldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira hiçbir felsefe, varlığı tümüyle kuşatamayacağı gibi, bir bilgi konusu olarak nesnesini de tüm yönleriyle tüketemez. Bununla birlikte bu gerçek, tarihî süreç içerisinde ortaya konulan felsefelerin hiç bir hakikat değeri

taşımadıkları yolundaki bir anlayışa da götürmemelidir. Aksine, eksik ve yetersiz de olsa, hatta ciddi olarak yanlış da işaret etse, felsefî birikimin hakikati ifade etme bakımından bir değeri bulunmaktadır ve bu değere erişmeksizin, yani onu öğrenmeksizin varlık alanı genişleyen bir felsefe üretmek mümkün olmamaktadır. Unutmamak gerekir ki, yanlış bile, niçin yanlış olduğu kavrandığında, hakikate götüren yolda atılmış mühim bir adımdır.

Felsefe yapmayı öğrenmeyi, bir ürün olarak felsefeyi öğrenmeye alternatif kılmak da sağlıklı bir yaklaşım olarak görülemez. Zira felsefe yapmak ile felsefeyi öğrenmek sanıldığı gibi aksine birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış müstakil kategoriler değildir. Felsefe yapma eyleminde bulunmaksızın bir *netice* olarak felsefe nasıl öğrenilebilir ki? Tarihte ortaya çıkan bir felsefenin varlığını görmek, hakikat değeri taşıyıp taşımadığını belirlemek, onu eleştirel bir şekilde değerlendirmek, sorgulamak ve bunun sonucunda bir görüşe varmak felsefe yapmaksızın nasıl mümkün olabilir? Bir ürün olarak felsefeyi, ortaya çıktığı süreci takip etmeksizin, onun izini sürmeksizin, onu içselleştirecek felsefî eylemi gerçekleştirmeksizin öğrenmek mümkün müdür ki?

Felsefeyi öğrenmek, yalnızca felsefenin içeriğini öğrenmek şeklinde de görülmemelidir. Aksine tarihte tezahür eden bir felsefeyi öğrenmek, aynı zamanda salt içerikten bağımsız olarak onun varlık biçimini, varlığa gelişine dair bir gerçeği de öğrenmek demektir. Çünkü felsefenin varlığı, filozofun eliyle, bir varoluş süreci içerisinde tahakkuk etmektedir ve varoluş süreci içerisindeki felsefe de ancak filozofun varlığa getirdiği felsefenin öğrenilmesiyle bilinebilir. Bu ise, felsefenin varlık tarzına ilişkin bilinç düzeyinin yükseltilmesi ve bu bilinç sayesinde ona varlığını veren filozofun, onu, varlıktaki yetkinliğine ulaştırma yolunda istikametine yöneltmesi demektir. Hakikaten her filozofun temel görevle-

rinden biri, var *olan* olarak felsefeyi aslî ve tabîî istikametine yönlendirmesidir.

13. Felsefe, nihâî noktada kendisini ikna yoluyla yayar. O, gücünü, muhatabını ikna etmesinden alır. Bir felsefenin ikna edici oluşu ise, her zaman onun, sistemli olarak iyi bir şekilde düzenlenmiş aklî temellere dayanmasıyla, sağlam aklî kanıtlar ve çıkarımlarla *birlikte* ortaya çıkmasıyla kendini göstermez. Kuşkusuz o, önermelerde vücut bulur ve böylece zihinlere nüfuz eder. Ama bu önermeler farklı biçimlerde kurulu olabilir. Bazen oldukça açık ve seçik, takip edilebilir tutarlı aklî çıkarımlarla varlığa açılırken bazen aşikâr bir akıl yürütme zemininde kalmaksızın salt bir söylem yoluyla kendini duyurup ikna edici bir özelliğe bürünebilir. Fakat her hâlükârda o, zamanın ruhunun, ruhları saran havasından büyük yardım alır. Bu nedenle hangi tarz önermeler içerisinde varlığa gelirse gelsin, onun ikna ediciliğinde zamanın ruhunun önemli bir yeri vardır.

Filozofun ortaya koyduğu felsefe, onun içerisinde vücut bulduğu dünyanın ruhuna uygunsu ya da onunla uyumluysa, kendisinden beklenen temellendirmenin niteliği, aksi bir dünyada doğan felsefeninkinden farklılık gösterir. İçerisinde doğduğu dünya ile uyum gösteren bir felsefenin –hak etmese de- kendinde fazladan bir ikna edicilik olduğundan muhatabın temellendirme anlamında ondan bekledikleri asgari koşullar çerçevesinde kalır; ve bazen bu beklentiler sıfır noktasına kadar gerileyebilir. Bu durumda felsefe, salt sözün gücünden hareket eder. Aksine, üretilen felsefe ile onun doğduğu dünya arasında bir zıtlık söz konusu olduğunda ise, temellendirme bakımından beklentilerin düzeyi bir hayli yükselir. Bu durumda ikna edicilik, salt aklî olma, sağlam mantıksal çıkarımlara dayanma gücünün ötesine geçer ve kendisini sadece aklın desteğine bırakamaz. O, buna ilaveten, gerek içerik gerekse biçim bakımından akli aşarak duygu

dünyasının da dahil olduğu bütün bir zihni kuşatacak bir niteliğe gereksinim duyar.

Felsefenin ikna ediciliğinin gücü, daima insanın yarattığı dış dünyanın ruhuyla uyumluluğundan ya da uyumlu olmasa da olağanüstü bir şekilde akla ve kalbe hitabeden özelliğe sahip olması sonucu *büyüleyici* bir soluğu üflemesinden ileri gelmez. Bazen bu güç, nâdir de olsa, kendisine yer bulamayacak gibi görünen, ilk bakışta etkileyiciliği fark edilemeye-bilen, ama zamanın ruhuyla *kökten* bir çelişki yaratıp bu çelişki nedeniyle dünyanın bunalan ruhuna anlam çığlığı olabilen felsefelerden de gelir.

Fakat her durum ve koşulda, felsefenin öz-gücü, onun hakikati kendisinde yaşatmasında veya hakikate yakın ve dost olmasında yatmaktadır. Felsefe, hakikatin dili olabildiği, onun dili olmaya yönelebildiği ölçüde kendi üzerinde durabilir ve böylece gerçek varlığını bulabilir. Çünkü onun asıl varlık zemini hakikattir. Bir başka ifade ile felsefe varlığını hakikatten alır. Hakikat, felsefenin sebep-i vücûdu olduğundan, ona yabancılaşan, ondan uzak düşen her felsefe, varlığını bulanıklaştırır ve ondan koptuğu ölçüde de varlığını yok eder. Bu bağlamda yokluk, *hakikat-olmamadır*. O halde gerçekte *yok bulunan* bir felsefenin uzun vadeli, her çağda muhatabını bulabilen bir ikna ediciliğinden söz edilemez. Onun ikna ediciliği tarihsel ve zamansal olup ancak yokluğunu fark ettiren bir var olanın kendisini açık-seçik ortaya koyamaması nedeniyle *var-gibi* görünebilir. Zira var olanın varlığının aşîkâr olmadığı her durumda, yok olanın varlığı, arızî olarak gerçek varlık gibi algılanmaya uygun hale gelir. Oysa gerçek anlamda *var olan* ya da *varlığa doğru giden* bir felsefe her zaman kendisini açığa çıkarabileceği bir yol bulabilir. Zira varlığını yokluğunun varlığından değil, var oluşundan alır ve her daim “var olana yol açılır”.

14. Düşünmenin en geniş ve en kapsamlı yapılanışı olan felsefenin sınırı, hakikatin kendisini *açmadığı* yerdir. Hakikatin kendisini açmadığı yer ise, ancak tüm felsefî tecrübelerin tüketildiği yerde aşikâr hale gelir. Bu bakımdan felsefeye mutlak olarak baştan bir sınır çizilemeyeceği gibi, önceden bir sınır da dayatılamaz.

15. Felsefe, hakikate ulaşma imkanlarını sınırlayan, körelten, yerle bir eden her türden hegemonyaya karşı girişilen savaşa öncülük etmelidir. Felsefe, her zaman hakikati kuşatamayabilir. Ama bu durumda bile onun işlevi, hakikat ve anlamdan ayrı düşmek manasına gelen tutsaklığa karşı hakikatin sesini duyma isteğini yaratmak olmalıdır.

16. İlk bakışta kabul edilemez ve paradoksal bir yargı gibi görünse de felsefe, esasen öznenin onayladığı bir inancın şartları içerisinde yükselir. Bu inanç felsefî, dinî, bilimsel veya ideolojik olabilir. Bununla birlikte bazen felsefe, başlangıçta üzerinde yükseldiği inancın koşullarıyla çelişki oluşturabilir. Bu durum, felsefe yapma süreci içerisinde bulunan öznenin, çeşitli nedenlerden dolayı başlangıca, yani inanç koşullarına dönerek onları yeniden gözden geçirmesi, eleştirmesi ve reddetmesi sonucu kendini gösterir. Ama böyle bir durum söz konusu olsa bile, yine de felsefe, - başlangıçtaki inanç koşulları olmasa da- kendisine yeni inanç koşulları yaratır ve onlar üzerinde yükselmeye devam eder.

Felsefenin, öznenin onayladığı inancın içersinden belirlenmiş olması şaşırtıcı sayılmaz. Zira hiçbir felsefe boşlukta doğmaz. O, insanî bir etkinlik ve ürün olarak insanın sahip olduğu ve içerisinde yaşadığı değerler dünyasının bir uzantısı olup insanın sahip olduğu muhtelif zihnî fakültelerin içeriklerinden etkilenir ve hatta belirlenir. Hal böyle olsa da, felsefe, bu değerler dünyasının mahkumu da değildir. Bir başka ifade ile felsefenin ortaya çıktığı mezkur koşullar, sü-

rekli olarak felsefeyi kendisine mecbur kılıyor olamaz. Felsefe bazen bu koşulları aşabilir ya da bir hesaplaşmaya girerek onlardan kopabilir. Zira felsefe ile onun içerisinde yükseldiğı inanç koşulları arasında zorunlu ve değışmez bir ilişki söz konusu değıldir. Ama ister felsefe bu koşulları aşsın isterse bu koşullara bağılı kalsın, bu durum onun bir etkinlik olarak felsefe oluşunu engellemez. Yeter ki felsefe yapma eylemi, bu koşullara da yönelebilmiş olsun. Felsefe yapma eylemi kendi öz-koşullarına yönelip bu eylemin gereklerini böyle bir alana tatbik ettikten sonra sonuç felsefenin tabiatı itibarıyla değışmez. Zira felsefe eylemi, hakikat oldukları halde, kendi inanç koşullarını, sırf inanç koşulları olması hasebiyle, felsefe adına reddetmek zorunda değıldir. Hatta burada aksi bir tutum daha isabetlidir. Fakat esas olan şey, bu koşulların, felsefe yapma eyleminin nesnesi olabilmesidir; öznenin bunlara felsefi olarak yönelebilmesidir.

Fakat belirtmek gerekir ki, felsefe yapma eyleminin kendi koşullarına yönelebilmesi onun felsefi oluşunu temin etmekle birlikte hakikat oluşunu temin etmez. Zira *inanç*ın hakikate yaklaşması ölçüsünde, onun temelleri üzerinde çatılan felsefe de hakikate yaklaşmış olur. Aksi halde üretilen felsefe, üzerinde kurulan inanç temelinin gerçek dayanaktan yoksun oluşu nedeniyle hakikat dışı olarak belirir. Dolayısıyla yanlış bir inanç temelini felsefi olarak kabul etmekle, doğru bir inanç temelini felsefi olarak reddetmek arasında fark yoktur. Bu bakımdan felsefe yapıcının mezkur koşulları reddetmesi, çoğı kez sanıldığıının aksine, *kendinde* bir değıer değıldir; hatta hakikat olmaları durumunda onların reddedilmesi felsefenin amacı itibarıyla bir değıerden yoksun oluş durumudur. Bu ise felsefenin amacını yitirmesi dolayısıyla da gerçek kimliğini gölgeler ve onu gölge bir felsefe kılar.

17. Felsefe, belirli bir yazım türüne ya da biçime indirgenemez. O, şiir, roman ve sinema gibi sanatsal tarzlar ya-

nında özlü deyiş, diyalog, deneme, otobiyografi, anı ve mektup gibi sanatsal olmayan çok çeşitli insanî ifade tarzlarında da kendini gösterebilir. Hatta bugün itibariyle bilinmeyen ama gelecekte yaratılabilecek farklı ifade biçimlerinde de ortaya çıkabilir. Burada esas olan onun hangi tarzda ortaya çıktığı değil, felsefî bir iddiayı belirli bir şekilde temellendirebilmesi, onu, evrensel olarak tartışılabilir hale getirebilmesidir.

18. Felsefî bir iddia ya da söylem ne kadar sağlam ve tutarlı bir şekilde temellendirilirse temellendirilsin bu, onun tüm muhataplarını ikna edeceği anlamına gelmez. Hatta muhataplarının kabulünden bağımsız olarak tamamen doğru olan bir felsefe olmuş olsa bile yine de onun ikna ediciliği nispidir. Zira ikna olmanın yegane şartı, -oldukça önemli olsa da- bir felsefenin doğru olması değildir. Bunun için öznel ya da nesnel başka şartlar da gereklidir. Bu durum bir felsefenin geçerliliğinde de açığa çıkmaktadır. Nitekim felsefenin doğruluğu ile onun geçerliliği arasında zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Bir felsefe doğru olabilmekle birlikte geçerli olmayabilir. Aksi bir durum da söz konusudur, yani yanlış olmakla birlikte geçerli olabilir. Felsefî geçerlilik siyasal, bilimsel, teknolojik, ekonomik, sanatsal, dinsel vb. iktidarlardan ayrı düşünülemez. Bununla birlikte başlangıçta geçerli olmayan bir felsefe, süreç içerisinde muhtelif iktidar odaklarını dönüştürerek, onları kendi ilkeleri ve iddiaları çerçevesinde değişime uğratarak geçerli hale gelebilir. Kuşkusuz böyle bir değişimin gerçekleşmesi uzun bir süreci gerektirir. Dahası, bu süreçte, mezkur iktidar odaklarının çetin direnişiyle karşılaşılır. Bu nedenle, mevcut felsefeye meydan okuyan *yeni felsefenin* belki de yüzyılları bulacak bu uzun süreçte her bakımdan güçlü bir yapıya sahip olması ve çok çeşitli sınamalar karşısında başarılı olabilecek nitelikleri haiz bulunması icap eder.

19. Zorunluluk, hiçbir felsefenin bir dünyada geçerli olusunun öz-niteliği değildir. Bu demektir ki her felsefe, kendisini, bir başka felsefenin geçerliliğine bırakabilir. O halde diğer koşullar bir tarafa, bir felsefenin geçerliliğini sürdürebilmesi, değişen dünya karşısında kendini yeniden inşa edebilmesiyle mümkündür. Bu yeniden inşa ediş, bir felsefenin kendi temellerini ve ilkelerini değiştirmesi anlamına gelmemekte -zira bunu yaptığında başka bir felsefe olmuş olur-; aksine *o felsefenin*, düşünme zemininde yaratılan yeni bir dil aracılığıyla oluş halindeki dünyayı çevreleyebilecek, onu açıklayıp anlamlı hale getirecek bir derinliğe kavuşturulması manasına gelmektedir. Bunu başaramayan hiçbir felsefe sürgit hakim ve geçerli bir felsefe olamaz. Eğer böyle olabilmişse, bu, yine diğer felsefi olmayan şartlar bir tarafa, felsefi olarak kendisine meydan okuyabilen ve onunla hesaplaşabilen yeni ya da karşıt bir felsefenin henüz varlığa çıkmamasıyla veya kendisini, varolan dünyaya gereği gibi sunabilecek niteliği haiz olmamasıyla bağlantılıdır.

20. Felsefe varlık, bilgi ve değerler sorunu başta olmak üzere bütün temel alanları kapsayacak şekilde üretilebileceği gibi, tek bir sorun ya da muhtelif sorunlar etrafında da üretilebilir. Bir filozofun filozofluğu onun her konuda felsefe üretmesiyle değil, belli bir konuda da olsa felsefi bir ürün verebilmesiyle açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte bir sorunun felsefenin diğer sorunlarıyla yakın ilişkisi olduğundan muayyen bir konuda sağlıklı bir felsefe ortaya koyabilmek diğer alanlarda da felsefi bir görüş sahibi olmayı gerektirmektedir. Zira müstakil gibi görünen bir felsefi iddianın temellendirilmesi zorunlu olarak farklı alanlara açılmayı getirmekte; o farklı alanlarda, temellendirmenin temellendirilmesi gereği kendini göstermektedir. Bir başka ifade ile bir meseleyle ilişkin felsefi bir çözüm önerisi temellendirilmeye ihtiyaç duyarken bu temellendirmenin temellendirilmesi söz

konusu olmakta, bu ise, salt ilgili alanda kalınarak yapılamamaktadır. Dolayısıyla böyle bir durumda farklı alanlara açılma ve orada temellere ilişkin temellerin atılması zorunluluğu hasıl olmaktadır ki, böyle bir durumda da temel alanlarla ilgili sorunlara yönelik bir yaklaşım gerekmektedir. Tabii bu demek değildir ki, her bir meselenin ele alınışında bütün meseleler ele alınmalı ve açık-seçik bir biçimde dile dökmelidir. Kuşkusuz sistemli bir biçimde bu da yapılabilir ve hatta kalıcı bir felsefe için yapılmalıdır da. Ama burada belirtilmek istenen asıl husus, bir mesele etrafında sağlam ve sağlıklı bir çözüm sağlanabilmesi için, diğer alanlarla ilgili sorunlar konusunda da bir takım yaklaşımların ve çözümlerin bütüncül olarak –hiç olmazsa- düşünölmüş olması gereğidir. Tabii geçerli kılınmak istenen kapsayıcı *yeni bir felsefe* üretme söz konusu ise, bu durumda felsefenin temel alanlarına ilişkin felsefi önerilerin salt düşünölmüş olması da yeterli değildir; aynı zamanda bunların açık-seçik bir biçimde bütüncül olarak dile getirilmesi de gerekmektedir. Ama bunu çoğu kez tek bir filozofun başarabilmesi mümkün olmamaktadır. Böyle bir durumda bu iş, belli bir gelenek içerisindeki bir filozoflar kuşağı ya da topluluğu tarafından yerine getirilir.

21. Doğruluk ve değeriilik iddiası taşıyan her bildirimin tutarlı olmak gibi bir zorunluluğu bulunmaktadır. Bu durum, doğruyu ve değeri kendisine hedef edinmiş hakikî felsefe için de aynen geçerlidir. Tutarlılık felsefenin merkezinde yer alsa da yine de onun bütünüyle tutarlı olması mümkün değildir. Parça olarak değil de bütünü dikkate alındığında o, ancak tutarlı gelebilir. Bir beşer olarak filozof, her konuda tutarlı olmaya muktedir olamasa da kendisini bu hedefe yönelmeli, bu uğurda olanca gayretiyle çaba sarfetmelidir. Belki ancak bu durumda tutarsızlığı en aza indirmeye ve böylece ciddi, inandırıcı ve kalıcı olmaya muvaffak olabilir.

Felsefî tutarlılık üç alanı da hesaba katmalıdır. Bunlardan ilki, bir ürün olarak felsefeyi oluşturan önermeler arasındaki iç-tutarlılıktır ki, bu, *mantıksal tutarlılık* olarak da adlandırılabilir. Filozof felsefesini kurarken her şeyden önce kendi yaptığı ya da ürettiği önermelerin birbirleriyle çelişkisiz olmasını sağlamaya çalışmalıdır. Başlangıç aşamasında bu, nispeten daha kolay sağlanabilirse de, önermelerin sayısı arttıkça ve önermeler ağı genişledikçe tutarlılık yolundaki zorluk da kendisini göstermeye başlar. Zira önermeler arasındaki mesafe büyüdükçe onların birbiriyle olan tutarlılık ilişkileri zayıflar ve denetimleri çetin bir hal alır. Fakat zorluk ne kadar büyük olursa olsun mantıksal tutarlılık, sahici felsefenin ayrılmaz bir niteliğidir. Bir felsefenin ciddiye alınmasının ön-koşulu onun bu alanda gösterdiği başarıdır.

Tutarlılığın hesaba alınması gereken ikinci alanı ise, dış-tutarlılıktır ki (uygunluk), bunu da *olgusal tutarlılık* olarak adlandırmak mümkündür. Sağlıklı bir felsefî inşa hareketi sadece iç-tutarlılığı sağlamakla yahut sağlamaya çalışmakla kendisini yeterli göremez. O, aynı zamanda oluşturduğu felsefî önermelerle bu önermelerin nesnesi arasında da tutarlılığı sağlamak zorundadır. Salt kendi içerisinde tutarlı olan bir felsefe, bunu başarabilse bile, iyi bir *oyundan* fazlasını ifade etmez. Dolayısıyla o, gerçeğe yaslanmak, onu dilsel bir alana taşımak durumundadır. Gerçekten kopuk, onunla uyuşmayan, onu dilsel varlık düzeyine taşımayan veya gerçeğin, önermeler yoluyla felsefede yer bulmadığı bir felsefe boş ve anlamsız kalmaya mahkumdur. O halde gerçek felsefe, hakkında konuştuğu nesnesini içeren, onunla çelişmeyen bir nitelikte olmak zorundadır. Kuşkusuz ki, böyle bir tutarlılığı sağlamak da asla kolay değildir. Hem fizik hem de metafizik gerçeklik hakkında önermeler oluşturan felsefenin bunu sağlarken diğer gerçekliğe dair bildirimlerden yararlanması elzemdir. Bu noktada, *temellendirilmiş bilim* ile *temellendirilmiş din* en mühim veri sağlayıcılar arasında yer almaktadır.

Son olarak tutarlılığın gözetilmesi gereken üçüncü alanı ise, bizzat felsefenin, sonuçları itibariyle iyiye götürmesi gereken gâyesiyle ilgilidir ki, bu da *değersel tutarlılık* olarak isimlendirilebilir. Bir felsefe, ilk iki alan yanında kendi pratik gâyesiyle de tutarlı olmak zorundadır. Buradaki pratik gâyeden kasıt, insanı temel erdemlere ve böylece gerçek yetkinliğe açmadır. Felsefe, kişiyi hakikate götürmek yanında iyiye açmak gibi de bir pratik gâye etrafında şekillenir. Dolayısıyla üretilen felsefenin bu değersel gâyesiyle çelişir bir nitelik taşıması, bu öz-gâyesiyle tutarlı bir yapı arz etmemesi, gâyesel açıdan varlık nedenini ortadan kaldıracağından onun sahih bir felsefe olmasını engeller. Bu bakımdan iyilik, felsefenin öz-gâyesi olmalıdır ve o kurulurken hep bu gâyeyi gözetmelidir. Sonuçları itibariyle insanlığı yıkıma ve çürümeye götüren bir felsefenin –mantıksal ve olgusal açılardan tutarlı gibi görünse de- hakikiliğinden söz edilemez. Zira iyilik, felsefenin ruhudur. Ruhunu yitirmiş bir felsefenin insanlığı ihya etmesi beklenemez.

22. Felsefî düşünme eylemi veriler üzerinden hareket eder. Bu veriler, felsefeyi üreten filozofun kendi iç dünyasından gelebildiği gibi, onun dışında yer alan maddî ve manevî varlık dünyasından da gelebilir. Dahası bu veriler, insanın da içersinde yer aldığı tüm varlık katmanları hakkında bildirimde bulunan ve kendisini din olarak izhâr eden vahyî bilgi tarafından da sunulmuş olabilir. Felsefî düşünmenin malzemesini oluşturan bu veriler nereden gelirse gelsin, felsefî açıdan önem taşıyan husus, bu verilerin veri olma bakımından *düşünülmüş* olması ve böylece bir veri olarak kabul edilmesinin mantıksal ve aklî temellendirilmesinin gerçekleştirilmiş bulunmasıdır. Böyle bir temellendirmenin yapıldığı ve dolayısıyla felsefe için veri oluşunun gerekçelerinin ve kanıtlarının sunulmadığı veriler, hangi kaynaktan gelirse gelsin felsefeye veri kılınamaz. Bu verilerin dinî ya da bi-

limsel olmaları fark etmez. Her hangi bir din ya da bilim *kendinde* bir veri olarak kabul edilemez. Onlar ancak filozof tarafından meşrûlaştırıldıktan veya haklılaştırıldıktan sonra felsefî alana dahil edilebilir. Böyle bir meşrûlaştırma sürecinden başarıyla çıkan din veya bilim artık felsefî olur ve felsefî bilgi alanı içerisinde yer alır. Kuşkusuz böyle bir durum, ne bilimi ne de dini kendi hususî varlıklarından çıkarır. Onlar kendinde ayrı bir gerçekliğe sahiptir ve onların varoluşları felsefeden ayırdır. Bununla birlikte onlar, felsefenin varlık alanını genişletir ve zenginleştirir. Bunun aksi de doğrudur. Yani felsefe de, meşrûlaştırdığı bilim ve din gibi *veri yurtlarını* genişletir ve zenginleştirir. Zira ne bilim ne de din bir kere düşünölmüş olmaklık durumunu yaşadıkdan sonra aynı bilim ve din olarak kalır.

Tabii burada varlığı itibariyle bilimden farklı bir özellik arzeden din konusunda bir hususu tasrih etmek gerekmektedir. Elbette gerçek anlamda din, din olarak, düşünölmüşlüğe uğradıkdan sonra da kendinde aynıdır ve aynı kalır. Zira o, *var olan* bir varolan değildir. Aksine bir varlık olarak o, tamamlanmıştır ve böylece, varlığı bir varoluş süreci içerisinde değildir. O halde burada, dinin, bir kere düşünölmüş olmaklık durumunu yaşadıkdan sonra aynı din olarak kalmayacağı belirtilirken esasen onun, muhataplarının zihnindeki durumuyla ilgili bir hususa işaret edilmek istenilmiştir. Oysa bilim, bu noktada farklıdır. O, *var olma* özelliği gösteren, yani varoluş süreci içerisinde bulunan bir varolan olarak bizzatıhi aynı kalmayabilir. Düşünölmüşlüğüne ve bunun tarzına bağlı olarak gerek yöntem gerekse içerik olarak düşünölmeyen önceki durumundan farklılaşabilir.

23. Felsefe yapma eylemi yaratılıştan geldiği gibi, bir felsefeye sahip olma isteği de insanın doğası gereğidir. İster felsefe yapmak suretiyle kendi felsefesini oluşturmak isterse bir filozofun felsefesine tâbi olmak şeklinde olsun, her insa-

nın bir felsefesi vardır. Bu durum bilinçli olabildiği gibi bilinçsiz de gerçekleşebilir. Ama sonuç aynıdır: Felsefesiz hiçbir insan yoktur. Bu olgu, insanın sanatla olan ilişkisiyle karşılaştırılabilir. Nitekim insanın sanata olan ilgisi doğuştandır. Bazı insanlar bu ilgisini bizzat sanatkâr olarak sürdürümlirken diğler bazıları üretilmiş bir sanat eserine yönelerek bu ilgilerini sürdürürler.

24. Bir bilgi türü olarak felsefe, öznenin bilincindedir. Bununla birlikte onun oluşumu öznenin bilinç dışına/ötesine açılarak gerçekleşir. Bu, öznenin kendi bilincinin de içersinde yer alabildiği nesnesine yönelimi ve böylece bilinçte o nesneye ilişkin felsefî bir bilginin inşası demektir. Çünkü nesnesinden hâli hiçbir felsefe mümkün değildir. Tüm felsefe, bir şeyin felsefesidir. Fakat felsefe bilinçte olup özneye, nesneye ve bu ikisi arasındaki ilişkiye gereksinim duysa da, ne öznedir, ne nesnedir, ne de ilişkinin kendisidir. Nesnenin kendisi değildir; zira o, nesneye ilişkin bir tasavvurdur. Bir nesnenin tasavvuru o nesnenin kendisi olamaz. Bunlar, yani nesne ile onun tasavvuru ayrı varlık düzeyleridir. Birbirlerine asla indirgenemezler. Bu, tıpkı ateş sözcüğünün bizzat ateş olmaması durumuna benzer. Aynı şekilde öznenin kendisi de değildir; zira o, başlangıçta özned olmayıp ona sonradan katılmıştır. O, özne ile nesne arasında kurulan ilişkinin kendisi de sayılamaz; zira felsefe, ilk başta öznenin nesnesine taalluk etmesiyle/yöneldiğiyle varolmuşsa da o varolduktan sonra bu taalluk etme durumu da ortadan kalkar. Oysa felsefe, nesnenin ortadan kalkması durumunda olduğu gibi, nesneye taallukun yok olması durumunda da bilinçte varolmaya devam eder.

Felsefenin özned bulunuşu, bilincin onun varlık şartı olduğunu ortaya koyar. Felsefenin onsuz varolması mümkün değildir. *Yitık bir bilinçte felsefeye yer yoktur.* Ama nesne söz konusu olduğunda durum bunun aksidir. Yani felsefe, bir

kere varolduktan sonra, artık nesnesine ihtiyaç duymaz. Nesne mevcut olmasa da felsefe, varlığını sürdürmeye devam eder. Fakat felsefe salt bilinçle sınırlı bir varlık değildir. O, öznenin *bilinç ötesine* açılarak oluştuğu gibi, oluşumu sonrasında da öznenin taşarak nesnel dünyaya açılır. Bir başka ifade ile bir bilinç durumu olarak felsefenin nesnel dünyaya taşan tezahürleri bulunmaktadır. Bu tezahürler dilde ve eylemde kendini gösterir. Yani felsefe dile geldiği gibi eyleme de gelir. Böylece o, dil aracılığıyla başkalarıyla paylaşılabilen ve fakat aynı zamanda eylem aracılığıyla da dünyayı değiştirebilen bir gerçeklik halini alır. Yine de hiçbir felsefe *bütün*üyle dilde ve eylemde kendisini gösteremez. Çünkü hiçbir dil ve eylem bir bilinç durumu olarak felsefeyi taşıyamaz. Dilin ve eylemin sınırlılığı felsefenin tezahürünü sınırlar. Bu nedenle felsefe, en geniş halini bilinçte yaşar. Zira dil ve eylem biçimleri ancak yetenekleri ölçüsünde felsefeyi yansıtabilirler. Dil ve eylemin sınırları her zaman bilincin sınırlarından daha dardır. Bir bilinç durumu nesneleştikçe, nesneleşmeye müsait hale geldikçe -ki burada dile ve eyleme gelme durumundan söz edilmektedir- sınırları daha belirginleşir ve dış dünyanın koşulları tarafından daraltılmaya mahkum olur. Elbette felsefe, dili ve eylemi zorlayarak bu dar sınırlarını genişletebilir. Bu genişletme, yeni kavramlar üretmek, *dil içinde dil kurmak*, farklı ifade biçimlerine müracaat etmek, değiştirmek ve dönüştürmek yoluyla dünyayı daha müsait hale getirmek gibi bir takım şekillerde gerçekleşebilir. Ama yine de bu genişletmeyi sonsuzca gerçekleştiremez. Zira bizzat dilden ve eylemden kaynaklanan sınırlar ve koşullar, onu mahdut bir tezahüre mecbur eder.

Felsefe, dilde ve eylemde tezahürünü buldukça bu *görünür*lük durumu da yeniden bilinçte tezahürünü bulmaya başlar. Bu demektir ki, felsefe, dil ve eylemden geçerek, onun kisvesi içerisinde görünerek bilinç için yeni bir nesne konumuna gelir. Dahası böyle bir nesne, yani dilde ve eylemde

açığa çıkan felsefe bilinci etkilemeye ve bilincin içeriğini oluşturmaya başlar. Burada karşılıklı bir gidiş-gelişlilik söz konusudur. Bilinçten dışa açılan felsefe, dıştan bilince doğru harekete geçer. Buna bağlı olarak felsefî düşünme, kendisine yeni bir içerik bularak bu içeriğe göre şekillenmeye başlar. Bu durum, felsefenin içerisinde yaşadığı dilin ve eylemin, bilinci etkilemesi ve dolayısıyla bilinçte oluşan/oluşacak olan felsefeyi koşullandırması anlamına gelir. Böylece felsefeden dile ve eyleme, oradan da felsefeye yönelen dairesel bir etki alanı oluşur. Fakat bu durum, yani böyle bir döngü asla mutlak değildir. İnsanî düşünme, yeni veri içerikleriyle, özellikle de dinde tezahür eden ve tarihi dikey olarak kesen vahyî bilgi ve sanatta ifadesini bulan sezgiyle bu döngüyü aşabilir. Netice itibarıyla dil ve eylem, insanî bilincin bir yaratımıdır ve dolayısıyla onun yaratımlarının mutlak anlamda kendisini, yani yaratıcısını yaratması mümkün değildir. Elbette insanî bilinç kendisinde yer alan felsefenin dile ve eyleme dökülmesi sonucunda bundan etkilenir. Onun felsefî düşünme eylemi, bu dili ve eylemi sanki hiç olmamış gibi göremez. Zira insan düşünmeye başladığında kendisini bir dil ve eylem dünyası içersinde bulur. Dilin ve eylemin içersinde olmayan bir düşünme eylemi söz konusu değildir. Dolayısıyla bu dil ve eylem dünyası onu belli bir biçimde tayin eder. Ama bilinç, dili ve eylemi daima aştığından, bir başka ifade ile onun sınırlarından daha geniş bir alana yayılabildiğinden bu sınırların ötesine uzanarak yeni bir dil ve eylem alanı yaratabilir. O halde nihaî belirleme gücü bilince aittir. Çünkü doğası gereği aşkın olan bilinç, *doğruluk* ve *yanlışlık* değerleri taşıyan dil ve eylemi eleştirel bir biçimde değerlendirebilir ve nesnenin gerçekliğine ilişkin bu yapay tezahürleri aşarak bir atıf noktası olması bakımından yeniden gerçekliğe yönelerek onu temaşa edebilir. Yeter ki bilinç, tüm baskınlığına rağmen kendisini saran ve sarmalayan dil ve eylemin doğruluk ve yanlışlık değerleri alabilen bir varlık alanı oluşturduğuna dair gerçeklikten kopmuş olmasın ve asıl olanın, gerçekliği

temsil ettiği iddiasını taşıyan dil ve eylemin değil, bizzat karşısında duran *gerçeklik* olduğunu unutmasın.

25. Felsefe, insana özgü düşünsel bir üründür. Zira o, sadece *insanî* düşünmenin varolanı veya varlığı, küllî olarak nesne konumuna taşınması neticesinde açığa çıkmaktadır. Nesne olmak, varolanın temel/birincil niteliği olmayıp ikincil bir niteliğidir. Yani nesne olmaklık durumu, insanın, varolanı bir bilinç konusu olarak karşısına alması ve ona yönelmesi sonucu belirir. İnsanî düşünme varolana bu ikincil niteliği tanımadığında o, bir nesne olarak belirmes. Nitekim insan yeryüzünde varolmadan önce de varolan vardı, ama o, sadece bir varolan olarak bulunmaktaydı, nesne olarak değil. Varolanın nesneye dönüşmesi insanın varoluşuyla, onun varolana felsefî bir bilgi konusu olarak yönelmesiyle söz konusu olmuştur. Bu nedenle felsefe, öncelikle, varolana nesne olma niteliğinin insanî bilinç tarafından kazandırılmasıyla mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla felsefenin varolmasında, varolanı nesne düzeyine çıkaran insanî yönelişin özünde yatan *niyetlilik* durumu esastır. Her eylemde olduğu gibi, felsefe yapmada da niyetin merkezî bir konumu bulunmaktadır. Felsefenin bir varlık olarak belirmesinde niyetlilik ön-şart olduğu gibi, ahlâkî bir değer/meşruiyet kazanmasında da iyinin amaçlandığı niyetlilik temel bir durumdur. Zira bir eylemin anlamı ve değeri -ki burada felsefe yapma eylemi bahis konusudur-, o eylemi gerçekleştirenin niyetinden bağımsız düşünülemez.

26. Felsefe, kapsamı geniş tutulduğunda, varolanın bütününe ilişkin bir tasarımdır. Felsefî düşünme, kavramlar aracılığı ile varolanı yeniden kurar. Yani düşünmenin gerçekleştiği zihin dış dünyanın edilgin bir yansıtıcısı olmayıp faal bir özellik gösterir ve böylece dış dünya, etkin bir biçimde düşünmede yeniden biçimlenir. Her filozof, bu kuru-

luşu kendi verileri açısından bir *anlam dairesinde* gerçekleştirmeye çalışır ve bu bakımdan bir tasarım olarak felsefe aynı zamanda varolana bir anlam verme/anlamlandırma durumudur. Fakat varolana ilişkin tasarımlar –varolanın, her bir filozofun zihninde yeniden kurulması ve bir anlamlı bütünlük oluşturulması sebebiyle- bir çokluk arz etse de varolan biridir. Zira zihinden bağımsız bir gerçeklik olarak varolan, tasarımlara göre belirmez. Filozofun zihninde kurulan tasarım, bu kurulum sırasında dış dünyada varolanı da kuruyor değildir. Ama bu tasarımın daha sonra dünyayı kurmaya dönük de bir yönü vardır; zihnî bir edimden eyleme geçen bir yöndür bu.

27. Öznenin doğruluk bilincinden bağımsız bir nitelik olan (yani öznenin, bir tasarımın doğruluğuna olan inancından ya da kuşkusundan müstakil bulunan) doğruluk, tasarımın nesnesine uygun düşmesidir. Bu nedenle varolanın tasarımı olarak felsefe, ancak varolana uygun gelme durumunda doğru bir felsefedir. O halde tasarımların çokluğuna bağlı olarak felsefeler çok olabilir de, varolanın birliğine bağlı olarak tek bir doğru felsefeden söz edilebilir. Bununla birlikte, buradan, geniş anlamıyla bir felsefenin mutlaka ya doğru ya da yanlış olduğu şeklinde bir sonuç çıkmaz. Bir başka ifade ile bir felsefe ya bütünüyle doğru ya da bütünüyle yanlış olmayabilir. Aksine yanlış ve doğru nitelikleri aynı anda kendisinde barındıran felsefeler söz konusu olabilir. Zira bir felsefe bazı konularda doğru yargılarda bulunabilirken bazılarında yanlış yargılar ileri sürebilir. Yine de her felsefe, zor ve belki de imkansız olsa da varolana ilişkin tasarımının bütününde doğruya sahip olma yolunda ve arayışında olmalıdır. Bu amaç etrafında düşünüldüğünde felsefenin sürekli bir “yolda oluş” olarak algılanması isabetlidir.

Doğruluk (tıpkı yanlışlık gibi), ne öznenin ne de nesnenin bir vasfıdır; aksine o, bilginin, yani buradaki anlamıyla

tasarımın bir niteliğidir. Durum böyle olsa da, yani doğruluk, varolanın değil tasarımın bir niteliği olsa da, bu niteliğin ortaya çıkışı varolana göredir. Dolayısıyla bir nitelik olarak doğruluğun özelliği onun göreliliği olmasıdır. Ama bu görelilik durumu özneye atfen değil, nesneye atfen söz konusudur. Böylece bir tasarımın doğru olup olmadığı, yani böyle bir özelliğe sahip bulunup bulunmadığı ancak varolan bilindiğinde bilinebilir. Çünkü bu özelliği belirleyen varolandır. Ama zaten tasarımın kendisi varolanın bilindiğine ilişkin bir bilgi iddiası taşımaktadır. Bu durumda açık bir kısır döngüyle karşı karşıya kalınmaktadır. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık değerleri alabilen bir tasarımın doğru olup olmadığı başka bir doğruluk ve yanlışlık değeri alabilen tasarımla belirlenemez. Böylece tasarımın elde edilmesinde başvurulacak kaynak ve yöntem sorunu tam bu noktada kendisini göstermektedir: Acaba bir tasarımın doğruluk vasfını hâiz olabilmesi için o tasarımın hangi kaynaktan ve yoldan elde edilmesi gerekmektedir? Bu sorun açıkça doğruluk kaygısı güden felsefede bir yöntem ve kaynak sorununa işaret etmekte ve felsefenin belirli bir yöntemle göre üretilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira açıkça anlaşılmaktadır ki, doğru bir felsefe (dünya tasarımı) ancak doğru bir kaynak ve yöntem kullanımıyla sağlanabilir. Aksi halde bir tasarımın gerçekten doğru olduğu, yani varolana uygun düştüğü güven altına alınamaz. Bu demektir ki, tasarımlar arası karşıtlıkların çözümünde yöntem, esaslı bir ölçüt olup tasarımların doğruluğunun belirlenebilmesi öncelikle tasarımların oluşumunda izlenen yöntemlerin doğruluğunun belirlenmesine bağlıdır. Bu nedenle yöntemlerin tartışılması, tasarımların kendilerini tartışmayı öncelemelidir.

28. Felsefe, kendisini konu edindiğinde kendisi kalan biricik etkinliktir. O, kendisinin mâhiyetini ve anlamını sorguladığında, bilgi değerini araştırdığında, nesnesinin ne ol-

duğunu belirlemeye çalıştığında, bir yöntemi olup olmadığını ve eğer varsa nasıl bir yöntemi izlemesi gerektiğini tartıştığında, kendisini haklılaştırmak ve değerini göstermek istediğinde, birikimsel olup olmadığını incelediğinde, kısacası kendisi ve nitelikleri üzerine temelden bir sorgulama, eleştirme ve inceleme eylemine giriştiğinde hep felsefe yapmakta, yani kendisi olarak varolmaktadır. Oysa bilim ve sanat gibi diğer insanî etkinlikler benzer bir yol izlediğinde kendisi olmaktan çıkmakta ve fakat felsefeye dahil olmaktadır. Nitekim *bilimsel bilgi* üreten kişi olarak bilim adamı, bu tür bir sorgulama ve araştırmaya giriştiğinde o, bir bilim yapıyor, bilimsel bilgi üretiyor değildir. Elbette bir bilim adamı da bilime dair bu türden bir sorgulamaya ve araştırmaya girebilir. Fakat bu durumda o, bir bilim adamı olarak, bilimsel bilgi üreten kişi olarak bunu yapmamakta, aksine bir filozof olarak bunu gerçekleştirmektedir. Böyle yapmakla o, bilimin sınırlarından çıkarak felsefenin sınırlarına geçmiş bulunmaktadır. Bu demektir ki, bilim, kendisi üzerinde düşünerek kendisi kalamamaktadır.

Tabii ki felsefe ile bilim arasındaki bu şekil bir ayrıma itirazda bulunulabilir. Bir bilim adamının kendi etkinliğiyle ilgili mezkur problemlere yönelmesi durumunda da bilim yaptığı iddia edilebilir. Bu temel sorulara ilişkin yanıtlarının felsefe olarak değil, bilim olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunabilir. Fakat o, böyle bir iddiasını temellendirme durumunda kaldığında veya bu savunusunu mantıksal olarak açıklamaya ve kanıtlamaya giriştiğinde yine de bilim değil, felsefe yapıyor olacaktır. Bir başka ifade ile bilim adamı, bu iddiasını ortaya koyarken bir bilim adamı olarak değil, bir filozof olarak görünecek ve aynı şekilde bilimden felsefeye geçmiş olacaktır. Oysa aynı durum bir filozof için geçerli değildir. Yani o, bilimin alanını ve sınırlarını sorguladığında, ve hatta bilimin felsefenin bir cüz'ü olduğunu iddia ettiğinde bilim değil felsefe yapmış olur. Kuşkusuz ki filozof, aksi bir

yaklaşım la felsefeyi de bir bilim olarak görebilir ve dolayısıyla kendi yaptığının da bir bilim olduğunu ileri sürebilir. Ama o, bunu yaparken de bir filozoftur ve eğer bilim adamıyla filozofun aynı kişi olduğunu savunuyorsa, o, bu savunusunu öncelikle bir filozof olarak yapar ve onun bu düşüncesi felsefe olarak belirir. Çünkü felsefe, kendisini, tüm temele ve köke ilişkin sorgulamalarda ve iddialarda açığa vuran yegane düşünme biçimidir. Dolayısıyla tüm düşünsel faaliyetler, kendi temellerini belirlemede ve varoluşlarını temellendirmede hep felsefeye gereksinim duymaktadır. Bu gereksinimi tabii ki felsefe de duymaktadır; ama o, bunu karşılamada başka bir disipline ya da insanî etkinliğe değil, yine kendisine dayanmaktadır. Bu anlamda felsefe, varoluşunu ve varoluşunun temellerini kendisinden alan tek etkinlik tir.

29. Varolana dair bir açıklama getiren din ve bilim, sağduyunun ya da *ortak insan bilincinin* onay verdiği bir takım temel kabullerden hareket eder. Onlar, üzerinde yürünülen zeminin tabanına ya da köküne yönelik bir sorgulamaya girişmez. Piramidin en alt noktasının temas ettiği yerin kendisi ve ötesi, hatta ötesinin ötesini araştırma onlar için araştırma konusu teşkil etmez. Nitekim din ve bilim, açıklama getirdiği *varolanın bizzat varlığını* sorgulamaksızın işe başlar. Tabii ki din de bilim de daha baştan kabul ettiği varolanın içersinde yer alan bir varolanı rasyonel olarak temellendirme işlemine girişebilir. Örneğin din, bir varolan olarak Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendirmeye veya kanıtlamaya yönelebilir. Aynı şekilde bilim, atomun veya atom altı parçacıkların varlığını ampirik olarak ispata çalışabilir. Ama dinin de bilimin de temellendirdiği konular bir bütün olarak varolanın varlığının kabulü üzerine bina edilmektedir. Oysa felsefe, din ve bilimden farklı olarak en temelde yatana yönelebilir; varolan içersinde bir varolandan öte, varolanın kendi-

sini sorgular ve bunu bir sorun haline getirebilir. Bu bakımdan “gerçekten ben var mıyım?”, “benim dışımda bir dünya var mı?”, “varolan nedir?” veya “varolan, gerçekten gerçek midir?” gibi sorular yanıtlanması gereken önemli sorular halini alabilir. Kuşkusuz bu durum bilgi ve değer alanlarının temelleri için de geçerlidir. Böylece felsefe bu özelliğiyle, yani en temelde olana ilişkin gerçekleştirdiği bir sorgulama işlemiyle temellerin temellerini bulmaya çalışan, temelleri temellendiren bir düşünsel etkinlik olarak kendisini gösterir.

Felsefenin bu tür bir sorgulaması, bir sonuç verebileceği gibi sonuçsuz da kalabilir. Fakat sonuçsuz kalsa bile, yine de temellerin temeline ilişkin insanî bir *bilincin büyütülmesi* gerçekleşmiş olur. İnsanoğlunun üzerinde yürüdüğü zeminin niteliğine ve hatta bu zemin üzerinde yürüyen öznenin özüne ilişkin bir bilinçtir bu. En temel kabullerin sorgulanması sonucu yeniden bu temellerin *kabulüne* dönülse bile, bu dönüş, yeni bir bilinç içeriğinin kazanılmasıyla birlikte gerçekleşir. Böylece temeller, sorgulanmadan önceki temeller olmaktan çıkar; yeni bir görüşle görülmeye başlar. Bu durum, temeller üzerinden hareket eden din ve bilimin de *yeniden görülmesini* sağlar. Böylece temeller konusundaki bu bilinç büyümesi, temeller üzerinde hareket eden *açıklamalar* konusunda da bir bilinç kazanımına yol açar. Dolayısıyla, anlamca bir bilinçlenme demek olan felsefe, her halükârda görevini yerine getirmiş olur.

30. Bütün insanlar doğal olarak *anlam* ister. Kuşkusuz insanlar açısından bu anlam farklılaşabilir. Bazıları için yeterli ve değerli görülen bir anlam, diğer bazıları için anlamsız ve hatta saçma olabilir. Kimilerinde anlam oldukça nitelikli ve karmaşık bir hal alabilirken kimilerinde bu, basit bir şekil alabilir. Fakat herkes varlığını bir anlam üzerine bina eder. Anlamı olmayanın yaşamı da yoktur. Zira varlığının anlamını yitirenin varlığını varlık düzeyinde tutmasının da bir an-

lamı ve değeri yok demektir. Bu bakımdan “benim bu dünyadaki anlamım nedir?” sorusu insan açısından hayatî bir önemi haizdir. Bu soru tabii ki, kendisinin dışında kalan ve fakat bir bütün olarak düşünüldüğünde kendisinin de içerisinde yer aldığı varlık dünyasını da içerir bir hale dönüşebilir ve “bu dünyanın anlamı nedir?” sorusuna değin uzanabilir. Bu temel, vazgeçilemez ve üstü örtülemez soru, her insanı bir anlam arayışına yöneltir ve dolayısıyla bir anlam inşasını başlatır. İnsan için bu durum doğal olduğu gibi zorunludur da.

Hayatın ancak kendisi içerisinde varlık bulabildiği anlam dünyası ya da anlam dünyaları, gerçeğe uygun olur veya olmaz. Bir başka ifade ile anlam, *gerçek* vasfına sahip olabildiği gibi, gerçekten uzak olarak *boş* nitelemesini de hak edebilir. Böylece bir anlam bilincine sahip olan insan, salt anlam peşinde koşmaz; aksine o, aynı zamanda *gerçek anlam* peşindedir. Çünkü onun için hayatın varoluşu anlama dayalı olduğu gibi, anlamın varoluşu da gerçeğe dayanmaktadır. O, gerçeğe bürünmemiş bir anlamın boş bir anlam olduğunun, adeta kendini bir kandırma ya da avutma olduğunun bilincindedir. İşte felsefî düşünme sorgulama, araştırma, eleştirme, test etme ve yeniden yapılandırma suretiyle bu anlam yolunu aydınlatmaya ve bulmaya çalışır. Böylece felsefe, gerçek anlam yolunda önemli bir araç olarak işlev görür. Onun bu üstün işlevi sadece nesnesini anlamak yolunda değil, aynı zamanda onu anlamlandırmak, bir anlam dünyası inşa etmekte de kendisini açığa vurur.

Elbette dışımızdaki dünya, bir *dünya* olarak anlamlı bir bütündür. O, bir bilgiye dayalı olarak kurulu olduğu gibi, bir anlama da dayalıdır. Bu anlam, tek tek nesnelerde değil, bu nesnelerin düzenli bütünlüğünde, yani *dünyadadır*. Zira düzenin olmadığı yerde anlam da yoktur. O halde felsefenin nesnesini anlamlandırması ve bir anlam dünyası inşa etmesi, bir bütün olarak en geniş anlamıyla *dünyayı* kavrayarak onu (nesnesini) bu bütünlük içerisindeki yerine yerleştirmesi, bir

başka ifade ile nesnesini bu düzen içerisinde keşfedip kavramsal ve bütüncül düzeye taşınması demektir. Tabii ki, gerçek filozof (buna bilge de denebilir), bu kavrayış ve inşa sürecinde salt zihinsel bir düzeyde kalmaz. O, zihinsel tüm fakülteleriyle birlikte eylemleriyle de bu anlam dünyasına katılır. Zira dünyadaki anlam, filozofun bu anlama iştirak etmesiyle tamamlanır. Böyle bir iştirakin olmadığı yerde, yani insanın, kavradığı anlamın gereklerine göre varolmadığı bir dünyada anlam bozulmuş demektir. Bu çerçevede hakikaten anlamı kavramak, ona *katılmaktır*. O halde felsefe, anlamca bir bilinçlenme ve anlama katılım manasına gelmektedir.

31. Varolmak, varlıkla karşı karşıya gelmek, bir dünya içerisinde *bulunmak* insan için bizzat şaşkınlık/şaşırmışlık kaynağıdır. Varlık insanı şaşırtır, hayrete düşürür. Şaşkınlığa/şaşırmışlığa düşmek için salt varlığı *fark etmek* dahi kendi başına kâfidir. İnsanoğlu varlığı fark eder etmez *niçinli, nedenli ve nasıllı* soruları sormaya başlar. Bu soruların teorik olarak en üst noktasında, *varlığın anlamının* ana noktasını teşkil eden varlığın (mevcut) varlığının (vücut) nereden geldiği yolundaki soru yer alır. Bunu pratik olarak “insanoğlu bu dünyada ne yapmalı, nasıl davranmalı?” sorusu izler. Kişi, bu ve benzeri soruları sormaya başladığında, bir başka ifade ile şaşkınlığın tetiklediği bu soruların üstünü örtmeyip sormayı sürdürdüğünde ve yanıt aramaya giriştiğinde kendisini felsefenin içerisinde bulur. Vâkıa filozof, şu ya da bu şekilde bu temel soruları soran kişi değil, *sürekli* soran ve yanıt arayan kişidir. Bunun için de onun her daim varlıkla, varolanla bir ilişki içinde olması, varlık bilincini canlı tutması, varlığı duyması ve böylece bir *mucize* olan varlık karşısındaki hayretini tazelemesi gerekir. Zira varlığın unutulduğu ya da bölündüğü ve indirgendiği yerde kaçınılmaz olarak *felsefenin ölümü* başlar.

Varlığın varlığını nereden aldığı şeklindeki pratik tazzammunları da olan soru, felsefenin en temel sorusudur. Bu soru, tüm varolanlara ilişkin soruların temelinde yer alır. Zira varlık (vücûd), varolanların en aslî niteliğidir. Varlığın bulunmadığı yerde hiç bir şey yoktur. Varolanın varlık alarak öznenin karşısında yer alması, varolanın en hayret verici yönüdür. Bu bakımdan varlığa ilişkin diğer sorular, varlığın varlığı sorusundan sonra gelir. Varlık karşısında bilgi konusu da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Esasen kendisi de bir varolan olan bilgi de varlık sorununa göre bütünüyle ikincil bir konumdadır. Çünkü o, temel sorun olan varlık sorununa ilişkin yanıt arayışında bir aracı durumundadır. Tabii ki bilgi, varlığa nüfuz etmek için gerekli ve hatta zorunlu bir araçtır. Bir araç olarak o, varlık sorununu öncelese de, bu, teknik bir gereksinimden dolayıdır. Çünkü varlığa ilişkin tüm yargılar, öncelikle “nasıl biliyorum?” veya “nasıl bilebilirim?” sorusunun hesabını vermek zorundadır. Ama yine de unutulmamalıdır ki, bu epistemolojik soru, varlık sorununa geçişte bir basamak olarak açığa çıkar. Zira insanoğlu ve onun bilgisi her şeyden önce varlıkta ve varlıklardır; varlığın öncesinde hiçbir şey olmadığı gibi onun dışında kalan bir şey de yoktur.

İster bilgiyi isterse varlığı kavrama şeklinde olsun tüm biliş faaliyeti, insanoğlunun şaşkınlığının ve şaşırmasığının entelektüel anlamda giderilmesinde ve böylece zihnî bir tatminkarlık durumu yaratması noktasında vazgeçilmez olsa da, salt bilme düzeyinde kaldığı müddetçe bu, kendinde bir değer ifade etmez. Bilginin değeri onun bir değer yaratmasında, yani ürününde ortaya çıkar ki, bu da erdeme dayalı eylemdir. Zira insanoğlunun şaşırmasığı ve şaşkınlığı salt bilişsel planda değildir; o, aynı zamanda bu dünyada ne yapması gerektiğı konusundaki şaşkınlığını da gidermek durumundadır. Elbette bilmek, insanî yetkinlik konusunda önemli bir aşamadır. Ama yetkinliğin tamamlanması ancak eylemle, ya-

ni varoluşa ve varlığa katılımla mümkün olmaktadır. İnsan eyleyen bir varolandır. O, eyleyerek var olur. Filozofun amacı bilgiye, *doğru* niteliğini kazandırmak olduğu gibi, eyleme de *erdemli* niteliğini kazandırmak olmalıdır. Çünkü anlamlı bir varoluş ancak erdeme dayalı eylemle gerçekleşebilir. Zaten bilmek, bir sorumluluk alma, sorumluluğun özneye ilişmesidir. Bu ağır yükü ancak erdemle yerine getirilmiş eylem taşıyabilir. Kaldı ki, bilgi ile eylem arasındaki belirgin yol, sadece bilgidен eyleme doğru gerçekleşmez. Eylemden bilgiye doğru da uzanır. Yol, her iki ucu da birbirine açar ve bağlar. Dolayısıyla bilgi ve eylem arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur ve bilgi eyleme yol verirken eylem de bilgiye yol verir. Bir başka ifade ile bilgi eylemi yetkinleştirirken, eylem de bilgiyi yetkinleştirir. Bu durum, hem eylem alanının, bilginin somut olarak sınamaya tâbi tutulduğu gerçek bir alan olması hem de eylem yoluyla varoluşa katılan öznenin yeni ufukları kavraması bakımındandır.

32. Gerçek anlamda felsefe tarihi yapmak filozof olmayı gerektirse de, yine de onu (felsefe tarihi yapmak) felsefe yapmaktan ayırt etmek gerekmektedir. Elbette felsefe tarihçisi, tarihteki felsefeyi/filozofu görmek, felsefî problemleri ve yanıtları teşhis etmek, yeni kavramları veya kavram içeriklerini belirlemek vb. için filozof olmalı, felsefî anlama yetisi ve donanımına sahip bulunmalıdır. Bununla birlikte o, bir felsefe tarihçisi olarak felsefe yapmayı değil, tarihsel nitelikteki sonuçları amaçlamalıdır. Bir başka ifade ile genel anlamda tarihçiliğin öngördüğü neyse, felsefe tarihi de felsefeye bu tarih disiplini çerçevesinde yaklaşmalıdır. Böylece felsefe tarihi söz konusu olduğunda yapılması gereken şey, çeşitli filozoflar tarafından çeşitli problemlere ilişkin önerilmiş çözüm önerilerini, yeni problem ve kavram üretimlerini, eleştirileri ve katkıları, kısacası geçmişte üretilen felsefeyi doğru ve anlaşılır bir şekilde yeniden ortaya koymaktır. Dolayısıyla

felsefe tarihi yazmak, *olması gereken* felsefe tarihini aramak olmayıp felsefe tarihini elden geldiğince *olduğu gibi* kaleme almaktır. Bu yapıldığında felsefe tarihçisinin görevi esasen tamamlanmış olur. Bununla birlikte tam bu noktada filozof, kendi görevini yapmaya koyulabilir ki, bu da, tarihteki çeşitli filozofların belirli felsefe sorularına vermiş oldukları yanıtları ele almak, değerlendirmek, onlarla bir tartışmaya ve hesaplaşmaya girişmektir. Bir başka ifade ile çeşitli felsefelerin tarihini felsefe (yapmak) için bir vasıta ve *diyalog zemini* olarak kullanmaktır.

33. Felsefe tarihi, sadece geçmişteki bir filozofun yaratmış olduğu soruların, yanıtların veya kavramların kendinden önceki felsefeye neler getirdiğini ve ilave ettiğini ortaya koymaz; o aynı zamanda filozofun gerçekleştirdiği bütün bu yaratımların ya da üretimlerin daha önceki felsefelerin algılanmasında nasıl bir etkiye ve farklılaşmaya yol açtığını da inceler. Bir başka ifade ile felsefe tarihi, bir felsefenin tarihsel olarak daha önce gelen bir felsefeye yapmış olduğu orijinal katkıları (ya da o felsefeden ayrıştığı veya koptuğu noktaları) ele almakla yetinmeyip o felsefenin, daha önce ortaya konulmuş birikimi (esasen bu birikime ilişkin felsefî anlayışı) nasıl belirlediğini ve felsefelerin tarihine ilişkin algılamaları ne yönde değiştirdiği konusunu da irdeler.

34. Yine felsefe tarihi, -bu tarih, felsefî sistemlerin ardışıklığından ibaret olmadığından- benzer bir şekilde, aynı anda varolan farklı *felsefî düzlemleri* de açığa çıkarıp bunlar arasındaki zıt ilişkileri ve ilişkisizlikleri de gösterir (daha doğrusu göstermelidir). Bu anlamda o, tarihteki felsefeyi tek bir bütün halinde doğrusal bir gelişim gösterirmişçesine art arda ve birbirini takip eder bir biçimde ele almayıp aynı dönemde farklı geleneklerin de varolabileceği/varolduğu gerçeğinden hareketle bu felsefeleri birbirlerine indirgemeksizin farklı

düzlemler olarak ortaya koyar. Elbette farklı düzlemlerde yer alan felsefelerin birbirleriyle irtibatı ve etkileşimi söz konusu olabilir. Ama salt buna dayanarak bir felsefi geleneği ve düzlemi diğerine indirgemek, felsefe tarihi adına yapılan en büyük yanlışlardan biri olur. Zira felsefe tarihi açısından mühim olan, bir düzlem içerisinde yer alan bir problemin, yanıtın veya kavramın diğer düzlemde de yer alıyor görünmesi değil, aksine bu üretimlerin farklı düzlemde—o düzlemin yapısına bağlı olarak—nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiğidir. Çünkü her felsefi çözüm veya kavram, bir bağlam içerisinde varolur ve her düzlem de kendi bağlamını yarattığından onlar, önceki durumlarına göre temel bir farklılaşma içerisine girerler. Bir başka ifade ile her düzlem —diğer düzlemlerdeki kavram ve önerilerle benzer gibi görünse de—kendi kavram ve önerilerini yaratır, onlara yeni ve farklı bir ruh verir.

35. Felsefe tarihi için geçmişe gitmek ve geçmişteki felsefeyi aramak bir gereklilikse de *geçmişteki haliyle felsefe* kendinde bir amaç değildir. Bir başka ifade ile felsefe tarihinin gayesi geçmişe bugüne taşıyarak yaşamı orada (bugündeki geçmişte) anlamlı kılmak olamaz. Haddizâtında bu, mümkün de değildir. Zira hiçbir zaman dilimi, ister geçmişte isterse bugünde ve gelecekte olsun bir başka zaman dilimine indirgenemez/çevrilemez. Çünkü her *anın* kendine özgü şartları bulunmaktadır ve o şartlar tüm etkinlikleri ve ürünleriyle birlikte kendi *anını* yaratmaktadır. Bu bakımdan her an, biricik olup bir başka an ile benzer görünse bile *özdeş* olamaz. Bu, hiçbir anın tekrarının da mümkün olmadığı anlamına gelir. Elbette felsefe tarihi son tahlilde bugün ve gelecek için lüzumludur. Fakat onun bugün için lüzumlu olması, geçmişte olanı *olduğu gibi* bugüne taşımak anlamına gelmemektedir. Çünkü mezkur sebepten dolayı bugün, geçmişe döndürülemeyeceği gibi, geçmiş de bugüne getiri-

lemez. Bu durum felsefenin mutlak anlamda tarihsel olduğu şeklinde bir kanaate de yol açmamalıdır. Kuşkusuz felsefenin öyle kavramları ve sorunları vardır ki, bunlar tarihin bir dönemiyle sınırlı kalmaz. Ancak burada esasen belirtilmek istenen husus, bir bütün olarak tarihin bir kesitinde üretilen bir felsefenin farklı bir tarih kesitinde anlamlı olmasının, onun yeniden üretilmesi ve yorumlanmasıyla mümkün olacağı düşüncesidir. Zira tarih ile bugün arasındaki irtibatı sağlayan temel aracı yorumdur. Yorumun yahut yeniden üretimin olmadığı yerde sağlıklı bir anlamdan da söz etmek güçtür. Çünkü her felsefe, kendi asıl anlamını ortaya çıktığı zaman diliminde açığa vurur. Bu anlamın bir başka döneme taşınması ise ancak yorumla mümkün olabilir. Bu bakımdan yorum, tarihsel bir anlamın bir başka tarihsel döneme aktarılırken o dönemin imkanlarıyla yeniden üretilmesidir. İşte felsefe tarihi, tarihteki felsefeyi açığa çıkararak yorum aracılığıyla bugündeki felsefenin oluşmasına, yaratılmasına katkıda bulunur ve böyle bir insanî birikimden yararlanılmasının zeminini sağlar. Ama bu, bugünden geçmişe yönelen bir tavırla değil, aksine geçmişten bugüne ve hatta geleceğe yönelik bir tutumla gerçekleştirilmelidir. Felsefe tarihçisi kendi görevini yerine getirirken tabii ki bugünden geçmişe gidecektir; fakat o, bugüne gelmek, bugünün felsefesine bir imkan alanı açmak için bunu yapacaktır. Felsefe tarihçisi, felsefe tarihçisi olarak bugünün felsefesini inşa etmek gibi bir yükümlülük içerisinde olmasa da, filozof, filozof olmak bakımından böyle bir yükümlülüğü üstüne almış kişidir. Zira filozof olmak, geçmiş bilincine sahip, bugünde yaşayan ve geleceği umut eden üç boyutlu bir zaman anlayışına sahip olmayı gerektirmektedir. Böylece o, geçmişteki felsefeyi yorum gücüyle bugünde yaratarak geleceği inşaya talip olmak durumundadır.

Tabii ki filozof, geçmişteki felsefeyle ilişkisinde salt yorum ve yeniden üretim düzeyinde kalmaz. Bir başka şekilde

söylemek gerekirse, o, tarihte üretilen bir felsefeye bugünün imkanlarıyla yeniden hayat vermek zorunluluğu içerisinde değildir. Tam tersine o, geçmişteki bir felsefenin, bir daha dirilmemek üzere geçmişte kalmasını, yani onun tam bir ölümünü de sağlayabilir. “Tam bir ölümü” diyorum, zira tarihteki hiçbir felsefe yeniden hayat bulma imkanını ebediyen yitirmiş sayılamaz. Her felsefe, -felsefenin yeteneğine bağlı olarak imkan alanı değişebilse de- farklı dönemlerde yeniden gün yüzüne çıkıp hayatıyet kazanabilir. Dolayısıyla felsefenin yeniden belirmesi, filozofun, tarihteki felsefenin bugün için ne anlama geldiği yolundaki düşüncesiyle alakalıdır. Filozof, onun tam ölümünü sağlayabileceği veya onu uykusunda bırakabileceği gibi, yeniden dirilmesine de yol açabilir. Ama yeniden dirilse bile bu, onun aynıyla tekrarı olamaz. Zira hiçbir zamanın aynıyla tekrarı mümkün değildir. Tarih, benzerlikler arz etse de asla tekerrür etmez.

Buradan filozofun tarihteki felsefeyle ilişkisinin *hep ya da hiç* üzerine kurulu bir ilişki içerisinde olduğu sonucu çıkmaz. Aksine filozof, menfi yaklaştığı bir felsefenin yeniden üretilebilir boyutları olduğu sonucuna varabileceği, hatta bizzat bu menfilikten kalkarak üretilmesi gereken yeni anlamların bulunduğu düşüncesine sahip olabileceği gibi, müspet yaklaştığı ve yeniden üretilmesine karar verdiği bir felsefenin de bazı boyutlarını dışarıda tutabilir. Aslında bu tabiidir de; çünkü hiçbir felsefe bütünüyle yeniden üretilebilir olmadığı gibi, bütünüyle anlamdan yoksun da değildir. Fakat durum ne olursa olsun filozof, geçmişteki felsefeye kayıtsız kalamaz. Bu, hem filozofun, geçmişi bugünde duyuyor olmasından, yani geçmişten kaçışının imkansızlığından hem de onun, böyle bir birikimin açacağı imkan alanına dayanma ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

36. Felsefe tarihçisi, öncelikle tarihte ortaya konulmuş bir felsefeyi, o felsefenin mantığını, kuruluş yapısını, uzan-

dığı alanları, kavram ve önerme düzeniyle içeriklerini anlamak ve anlatmakla yükümlüdür. Onun böyle bir anlamı hakikaten kazanabilmesi ise, ele aldığı filozofun felsefi yürüyüşünü takip edebilmesi, onun yürüdüğü yolu bizzat kendisinin (onunla birlikte) kat etmesiyle mümkün olabilir. Felsefe tarihçisinin ele aldığı felsefeyi anlamasının önemli göstergelerinden biri ise, onun, meselelere, incelemiş olduğu filozofun bakışına uygun bir tarzda bakabilme yeteneğini kazanabilmesi ve bu bağlamda zihinsel bir değişime maruz kalmasıdır. Nitekim o, daha önce girmediği bir yola girmiş, böylece o yolun yapı taşlarını, yol özelliklerini ve istikametini bizzat tanıyarak tecrübe etmiştir. Yaşanılan her yeni tecrübe ise, daha önce sahip olunmayan bir yaşantının kazanılması ve dolayısıyla bir değişimin elde edilmesi anlamına gelmektedir. Öyleyse bu tür bir değişimin olmadığı yerde gerçek bir anlamadan söz etme imkanı da bulunmamaktadır.

Kuşkusuz ki, böyle bir tecrübenin ve değişimin yaşanması, felsefe tarihçisinin zorunlu olarak kendi felsefi yolunu terk etmesi, başka bir yolu benimsemesi ve ona taraf olması demek değildir. Aksine burada sözü edilen husus, felsefe tarihçisinin, bir ürün olarak ortaya çıkan felsefenin mümkün olduğu ölçüde başlangıcından son aşamasına kadar ki üretim sürecine katılması ve filozofun bu üretim faaliyetini aslına uygun bir şekilde kurgulayarak ele aldığı felsefeyi yeniden üretmesidir. Bu durum, -asla birebir örtüşmese de- bir bilim adamının, başka bir bilim adamının elde ettiği deneysel sonuçları, kendi laboratuvarında yeniden elde etme sürecine benzetilebilir. Burada esas olan, üretim sürecine müdahale etmek değil, üretimi mevcut imkanlar dahilinde *tekrarlamak* ve böylece ulaşılan sonucu bizzat tecrübe etmektir ki, ancak böyle bir tecrübeye bina edildiğinde anlama tahakkuk etmiş olur. Nitekim, tarihteki felsefeyi doğru bir biçimde tasvir etmekle, yani onun ne olduğunu açıklamakla yükümlü bulunan felsefe tarihçisi, böyle bir tasviri ancak gerçek anlamda o

felsefeyi anladığında ve dolayısıyla ona dışarıdan seyirci kalarak değil, onu içeriden tanıyıp tecrübe ettiğinde sağlayabilir. İşte felsefe tarihçisinin bir bakıma filozof olmasını, felsefî bir yeteneğe ve donanıma sahip bulunmasını gerektiren ve dolayısıyla onun diğer tarihçilerden ayrılmasını sağlayan hususlardan biri de tam bu noktada kendisini izhar etmektedir.

37. Felsefe, kavram yaratmayı içeren bir disiplindir. Filozof, gerçeklik üzerine düşünerek görmüş olduğu bu gerçekliğe karşılık bir kavram üreten kişidir. Bu bakımdan kavram, düşünmenin bir *semeresidir*. Kavramsal zenginlik düşünmenin güçlülüğü, genişliği ve derinliğine işaret eder. *Kavramsal hâkimiyeti* ellerinde bulunduranlar, düşünmenin bu niteliklerine sahip olanlardır. Dünya her şeyden önce kavramlara dayalı bir savaş alanı olup kavram zengini olan toplumlar, yani eylemin en yücesi olan düşünmeye emek harcayanlar, kavram yoksulu ya da yoksunu olan toplumlara hükmederler. Zira kavram yoğunluğunun güçlü olduğu ortamlardan yoğunluğun daha az olduğu ortamlara tabî bir kavramsal akış söz konusudur. Kuşkusuz bu durum salt kavramın kendisini üretmekle gerçekleşmez. Kavramı üretenler aynı zamanda insanları/toplumları bu kavramlara baş vurmaya *ikna* etmelidirler. Bu bakımdan filozoflar, salt kavram üretmekle yetinmeyip o kavramın kullanımının ve dolaşımının meşruiyetini, entelektüel dayanaklarını da sağlarlar.

Elbette kavramlar her zaman bir geçekliğe *gerçekten* karşılık gelmez. Bu bakımdan hakikate yabancı *boş kavramlar*dan da söz edilebilir. İnsanlık tarihi içi boş kavramlarla doludur. Dolayısıyla filozof, hiç yoktan bir kavram üretebildiği gibi, mevcut kavramların içlerini de yeniden doldurabilir. Ya da o, bir kavramın anlamını değiştirebildiği gibi, zenginleştirebilir de. Dahası, yüzyıllarca kullanımda olan bir kavramın ölüm fermanını imzalayabilir. Bir filozof için bütün bunlar esasen bir yükümlülük ve zorunluluk olarak belirir. Zira kav-

ramlar -hakikatle olan ilişkilerine göre-, insanları yüceltebildiği gibi onları korkunç bir sefahate de sürükleyebilir. O halde filozof, genel halk kitlesinin aksine, her kavram için kuşkulu, tereddütlü, temkinli ve ihtiyatlı olmalı; kendi tecrübesinden geçirmediği kavramlara karşı ileri derecede dikkatli bulunmalı; onları düşüncesine temel yaparken aşırı bir titizlik göstermelidir. Bu durum en bildik ve güvenilir kavramlar için de böyledir. Bu bakımdan düşünmek, bizzat düşünmenin içerikleri olan kavramlara karşı derin bir duyarlılık göstererek gerekirse onlardan kurtulmak ve böylece düşünce yolunda düşünçeden feragat etmek demektir. Çünkü sağlıklı bir düşüncenin önündeki en büyük engel, yine düşüncenin kendisidir. Tabii bunun tersi de geçerlidir. Yani gerçekte bağını koparmayıp onu taşıyan kavramlar da hakiki düşünmenin en verimli içerikleridir. Bu bağlamda salt insanî etkinlikler sonucu üretilmiş olanlar değil, vahyî bilginin sağlamış olduğu kavramlar ve kavramsal yapılar da doğru düşüncenin, hakikate sırt dönmüş değil, kulak vermiş düşüncenin en önemli yapı taşlarıdır.

38. Filozofun kavramlarla olan *hesaplaşması* belirli bir kavramın sadece *görünür yüzüne* ilişkin değildir. Kavramlar basit olmayıp esasen mürekkep olduklarından (mesela *öteki* kavramının bir *beni* gerekli kılması gibi) filozof, bir kavramı ele alırken onun kendisini oluşturuca diğer bileşenlerini de hesaba katmak, böylece kavramın derinine inmek zorundadır. Dahası kavramlar, muayyen bir tarihe sahip olup bir soruna ya da sorunlar kümesine göndermede bulunduğundan onlarla ilişkide bu yönleri kuşatacak kapsamlı bir çalışma gerekmektedir. Hepsinden öte, bir kavramın doğru bir biçimde anlaşılıp onunla sağlam bir diyaloga girilmesi o kavramın içersinde yer aldığı düzlemin ortaya çıkartılmasını gerekli kılmaktadır ki, bütün bunlar, güçlü bir felsefi altyapıyı, birikimi ve çabayı zorunlu hale getirmektedir.

39. Filozof, sadece yeni kavramlar üretmez; aksine o, aynı zamanda, varlığa yabancılaşmış *egemen öznenin* kendi niyet, hedef ve çıkarlarıyla içlerini doldurduğu yaygın/geçerli kavramları ifşa ederek onların aslî hüviyetini ve hakikatle olan çelişkisini de gözler önüne serer. Dahası bu kavramların içlerini boşaltarak onların muhtevalarını yeniden belirler. Bu yükümlülük, *satılabilir olanı* yegâne değer addederek hakikat ve iyyinin ölçütünü yalnızca *satılabilirlikte* gören hâkimî söylemin, insanın da içerisinde yer aldığı tüm varlığa uyguladığı *kavramsal şiddet* son vermek için elzemdir. Kuşkusuz, bu türden bir eleştiriyi ve görevi gerçekleştirmek sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü geneli saran ve zamanın ruhunu oluşturan böyle baskın bir söylemden filozofu dahi bütünüyle yalıtma mümkün değildir. Diğer muhataplar gibi o da, doğrunun, iyyinin ve güzelin, olduğundan farklı bir biçimde tanımlandığı bu egemen söylemin kavramsal şiddetine maruz kalmaktadır. Bu bakımdan o, her türlü bedeli ödemek pahasına *kendi kavramları* olarak gördüğü en temel kavramları bile sorgulamak ve eleştirmek zorundadır. Üstelik bunu bir kereye mahsus olarak değil, sürekli yapmak durumundadır. Bu çerçevede filozof, bir *kavramsal arınma* ve *arındırma* işleminin daimi uygulayıcısı olarak görülmelidir. Tabii ki filozof, bu tür bir eleştirme, sorgulama ve arınma/arındırma sürecinde sadece kavramların kendi direnciyle karşılaşmaz. O, aynı zamanda kavramların içerisinde yer aldığı/yerli yerine oturduğu söylemin bütünlüğünden gelen bir dirençle de karşılaşır. Her söylem, kavramların ötesinde, bizzat kendinden kaynaklanan bir güce ve baskıya sahiptir. O halde filozof, kavramlarla birlikte doğrudan söylemin gücünü ve baskısını da sorgulamasına konu yaparak onun açmazlarını ve çelişkilerini gözler önüne sermelidir.

40. Felsefî bir kavramın kalıcılığı, tarihsel süreç içerisinde yeniden yorumlandıklarında ya da yeniden üretildiklerin-

de ilgili oldukları sorunları çözebilecek güçte olup olmamasıyla yakından alakalıdır. Dolayısıyla hiçbir kavramın ya da kavramsal terkinin mütemadiyen geçerli olacağından söz edilemez. Bununla birlikte temel gerçeğe yaklaşan veya onu dile getiren kavramlar, bir takım değişim ve dönüşümlere maruz kalsalar da kolayca üstesinden gelinemeyen yahut üstü örtülemeyen en dayanıklı kavramlar olarak varlıklarını sürdürebilme gücüne mâliktirler.

41. Hiçbir kavram veya kavramsallaştırma, ilişkili olduğu gerçekliği bütünüyle kuşatamaz. Her kavram, konusuna ait gerçekliğin bir yönünü daima dışarıda bırakır. Bu nedenle kavram oluşturan felsefe, kavramın eksikliğini göstermek ve böylece her kavramın nesneye ilişkin giydirilmiş bir “deli gömleği” olduğunu da bildirmek zorundadır. Bu çerçevede felsefenin görevlerinden biri de, sürekli bir kavram eleştirisi yapmak, kavramın nesneye yönelik anlam dünyasını her daim genişletmek olmalıdır. Aksi halde düşünmenin ve bilmenin temel unsurlarından olan kavramlar, gerçek manada düşünme ve bilmenin önüne dikilmiş mühim bir engel haline dönüşürler.

42. Bir felsefenin özgünlüğü farklı şekillerde kendini gösterebilir. Özgünlük, özgün kavramlar yaratmak şeklinde ortaya çıkabildiği gibi, yaratılmış kavramları yeniden üretmek/yorumlamak, onlara anlam zenginliği katmak, onları farklı bir düzlem yapısı içerisine yerleştirmek şeklinde de görünebilir. Aynı şekilde özgünlük, belirli kavramlardan farklı terkipler oluşturmak, farklı sorular ve yanıtlar üretmek, bir filozofun düşüncesindeki düşünülmemiş öğeleri ve yanları açığa çıkarıp geliştirmek şeklinde de belirebilir.

43. Felsefe, zamanı ve mekanı terk etmeyi, *buradan* göç etmeyi ve yeni bir zaman-mekanda varolmayı doğrudan sağlayamasa bile, hiç olmazsa buna çağrı yapmalı; yeni bir zaman-mekan algısı yaratabilmelidir. Zira verili olan *mümkün* (zorunlu değil) dünyanın tüm olumsuzluklarına karşı en etkili direnç, bu algıyı yaratacak kavramların üretilmesiyle sağlanabilir. Evrensel olan tek şeyin pazar olarak algılandığı mevcut dünyanın dönüşebilirliğine yönelik umut, gerçekliğe bir çağrı anlamı taşıyan kavram üretimiyle ayakta tutulabilir.

44. Bir hikmet olarak din, felsefeye kaynaklık eder. Dinle birlikte gelen hikmet, insan zihni tarafından kavranarak bilince dahil edildiğinde ve bilinçte anlamlı bir yapıya kavuşturulduğunda felsefe yapma süreci de başlamış olur. Bir başka ifade ile dinî hikmet, insan zihni tarafından aklileştirildiğinde ve böylece beşerî olarak düşünülüp yeniden üretildiğinde felsefeye dönüşür. Bununla birlikte buradaki yeniden üretim süreci kesintisizdir. Hikmet, farklı durum ve ortamlarda farklı felsefî tezahürlere bürünebilir. Elbette hikmetin felsefeye kaynaklık edişi onun sadece dar bir çerçevede felsefeleşmesi olarak düşünülmemelidir. O aynı zamanda bir filozofun felsefesinin bütünüdür. O temelinin oluşturması, yani hikmetin ötesine geçen pek çok konunun açıklığa kavuşturulması, pek çok sorunun çözümlenmesine kavram, ilke ve bakış açısı yönünden bir köken teşkil etmesi bakımından da kaynaktır. O halde hikmet, felsefeye kaynaklık etse de felsefe onunla sınırlı ve salt ondan ibaret değildir. Felsefe süreç içerisinde konu, kavram ve sorunlarını genişleterek sistemli bir hal alır. Dahası, gelişimin niteliğine ve istikametine bağlı olarak felsefe, hikmetin kavranmasında ve yeniden üretilmesinde farklı ve geniş açılımlar sağlar. Fakat yine de o (felsefe), felsefe anlayışının tarihsel süreç içerisindeki değişimine bağlı olarak dönemsel bir daralma yaşayabilir. Bu durum, felsefenin belli konulara hasredilmesi, belli problemlere in-

dirgenmesi, kısacası ona yapay sınırların dayatılması nede niyledir. Ama bu durum sürgit devam etmez. Uygun koşullar ve yetenekler bulduğunda o, yeniden doğallığına döner. Zira felsefeye, insana özgü felsefi düşünceye dışarıdan bir sınıır çizmek hem insanî düşünmenin hem de felsefenin tabiatı gereği imkansızdır.

Dinî hikmetin felsefeye kaynaklık etmesi müspet anlamda olabileceği gibi, menfi anlamda da söz konusu olabilir. Diğer bir ifade ile felsefe, hikmetle doğrudan bir çatışmaya girerek de varlık kazanabilir. Ama böyle bir durum, felsefenin daha ilk başta üzerinde yükseleceği meşru temelleri yok etmesi, *hikmetsiz* bir yapıya dönüşmesi demektir ki, bu onun aynı zamanda meşruiyet problemiyle de karşı karşıya kalması demektir. Oysa felsefe, bir bakıma tüm konulara hikmetle bakmayı, tüm sorunları hikmetle çözüme kavuşturmayı amaçlar. Zaten bu amaç çerçevesinde düşünüldüğünde hikmet, felsefenin hem menşei hem de gâyesidir. Fakat durum ne olursa olsun, yani hikmetle ister müspet isterse menfi anlamda bir ilişkiye girilsin o, tarih boyunca felsefenin mühim bir kaynağı olmuş ve olmaya da devam edecektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde felsefe, hikmet ile kurulan bir diyalogdur.

45. Hikmet, felsefeye kaynaklık ettiği gibi felsefe de, bir takım ilkeler koyup koşullar belirleyerek bir doğa araştırması olan bilime kaynaklık eder. Zira bilim, ilkelerini felsefeden alır. Bu ilkeler hem ontolojik hem de epistemolojik ve metodolojiktir. Bu anlamda felsefesiz bilim mümkün değildir. Bu yargı, her bilim insanının bir filozof olduğunu ya da olması gerektiğini değil, -bilincinde olunsun ya da olunmasın- her bilim üretiminin felsefi bir ilkeler bütününe ve felsefe anlayışına dayandığını ifade etmektedir. Fakat hemen söylemek gerekir ki, felsefe ile bilim arasındaki ilişki tek yönlü gerçekleşen bir ilişki değildir. Aksine bilim de üretiminin ni-

telîğine ve niceliğine bağlı olarak felsefeye veriler sunmak suretiyle ona daha doğru bir dünya tasarımı kurmada kaynaklık eder. Hatta bazı durumlarda bilim ve bilim yapma faaliyeti, kendisi için felsefe tarafından konulmuş bir takım ilkelerin yeniden gözden geçirilmesine ve gerekirse onlarla ilgili bir takım kısmî değişikliklerin yapılmasına da yol açar.

46. Felsefeye dayalı bir etkinlik olan ve esasen felsefenin doğaya ilişkin bir uzantısı olarak tezahür eden bilim de tekniğe kaynaklık teşkil eder. Felsefe, bilimin doğasını belirlediği gibi, bilim de tekniğin yapısını ve biçimini belirler. Dahası felsefe, bilim üzerinden tekniğin gâyesini, yönünü ve kullanım alanlarını tayin ve kontrol eder. Teknik gelişim devam edip yeni imkan ve araçlar elde edildikçe bilim, kendi ürününden beslenir ve yeni bir boyut, biçim ve açılım kazanır. Buna bağlı olarak bilimin doğaya dair tasarımlarında ciddi ve önemli dönüşümler gerçekleşir. Böylece, felsefe, bilim ve teknik yönündeki gidişlilik teknik, bilim ve felsefe yönünde de seyreder. Dolayısıyla tüm bu alanlar arasındaki ilişki tek yönlü olmayıp belirli bir ölçü dahilinde *çift yönlü* bir özellik arz eder.

Ama bazen bu süreç öyle patolojik bir durum alabilir ki, çeşitli siyasal, ekonomik ve ideolojik faktörlerin bir araya gelmesi ve yönlendirmesiyle sonuca ve *teknik başarıya* odaklanmış bir zihniyet baskın çıkarak başlangıçtaki menşein ve gâyenin unutulmasına, gözden düşmesine yol açarak kendisini bir dünya tasarımının, olanın ve olması gerekenin merkezî ölçütü olarak dayatmaya başlar. Bilim ve teknoloji, aslından, hikmete dayalı felsefeden koparak eşyayı ve varlığı kendi dar penceresinden tanımlamaya, kendi sınırlarından görmeye girişir. Bütün bir gerçekliği, kendi imkanları ve araçlarına indirgeyerek bütünlüğün yitirilmesine yol açar ki, bunun bedeli insanın, insanî olanın ve tabiatın yıkımıdır. O halde sonucun ve ürünün (teknoloji), temel ilkeleri, hayata

bakışı, anlamı, amacı, değer yargılarını ve ölçütlerini belirlediği, kısacası varlığını son tahlilde hakikat ve erdem araştırmasına borçlu olan felsefeyi dönüştürüp ele geçirdiği bir dünyanın sefahatine duçar olmamak için, hikmete dayalı felsefe ile bilim ve teknik arasındaki irtibatın sürekliliğinin muhafazası sağlanarak dengeli ve sağlıklı sonuçların üretilmesini temin etmek gerekmektedir. Bu çerçevede hikmete dayalı felsefenin güçlenerek gelişmesi, bilime ve teknolojiye gerek teorik gerekse pratik olarak ilke verici konumunu sürdürmesi ve ona gerçek gâyesini vererek yönlendirmesi elzemdir. Bir başka ifade ile hikmetin hem menşe hem de amaç olarak mezkur tüm insanî etkinliklerin içersine katılarak onların bir bileşeni olması ve ruhunu teşkil etmesi görmezden gelinemez bir zorunluluktur.

47. Felsefe, doğası gereği, salt bir bilinç durumu olmaktan çıkarak dil ve eylem aracılığıyla bir hayat durumu halini almak ister. O, nesnel dünyanın tüm direncine ve kısıtlamalarına rağmen öznelliğin ötesine geçerek nesnelleşmeye yönelir. Zira felsefenin taşıyıcısı olan filozof, bütün öznel yanlarıyla birlikte nesnel bir varlık olarak bu dünyada bulunmaktadır. Onun burada bulunuşu, bu dünya içerisinde var olmakta oluşu ve hem öznel hem de nesnel yanlarıyla kendini bu dünyada gerçekleştirme zorunluluğu, üretmiş olduğu felsefesinin de dış dünyaya açılmasını ve hatta bu dünyanın, onun varoluş koşullarının temin edilmesi yolunda dönüştürülmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Salt öznel alandaki yönü itibariyle de olsa felsefenin varlığı, varlığının sürdürülmesi, geliştirilmesi ve yetkinleştirilmesi onun yaşanılır kılınmasına, bir başka ifade ile yaşama alanlarının kurucu ögesi olmasına bağlıdır. Çünkü öznel bir alan olarak beliren bilinç, her hâlükarda nesnel bir alana gereksinim duymaktadır. Farklı bir ifadeyle öznelliğin varlık şartı nesnelliktir. Nitekim nesnel olanın dışında hiçbir şey yoktur.

Bu olgu, öznel olanın nesnel olana teslim olması, onu meşrulaştırması veya kendisini *olması gerekene* göre değil de *olana* göre yeniden yapılandırması anlamına gelmemektedir. Aksine böyle bir vâkıa, öznel alanın güçlenmesi ve özgürleşmesiyle irtibatlı olan felsefi yetkinleşmenin gerçekleşebilmesi için, öznel alan ile nesnel alan arasındaki çelişkinin öznel alan lehine giderilmesinin, böylece bilincin imkan alanlarının olabildiğince genişletilmesinin şart olduğunu ortaya koymaktadır. Elbette felsefenin yaşanılır kılınması, nesnellığe kavuşması ve böylece bilincin imkanlarının genişletilerek felsefenin yetkinleşmeye yönelmesi sadece bir filozofun ya da belirli bir filozoflar topluluğunun hayatı ve eylemleriyle ilgili bir sorun değildir. Aksine bu, toplumsal, siyasal, hukuksal, ekonomik, eğitimsel, sanatsal ve benzeri bütün kurumlarıyla bir medeniyet sorunudur. O halde felsefenin nesnelleşmesinin en son noktası onun bir dünya medeniyetine dönüşmesidir. İşte ancak böyle bir durumda felsefe, kendi varoluş imkanlarını ileri derecede genişletebilir ve böylece yetkinliğe erme yolunda büyük mesafeler katedebilir.

48. Felsefe, temelde akla ve akıl yürütmeye dayalı bir etkinlik olsa da, akıllı bir araştırma ve bilme nesnesi olmaktan çıkarmaz. Tam tersine aklın mâhiyeti, bir bilgi kaynağı olarak gücü ve değeri, diğer bilgi kaynaklarıyla olan ilişkileri vb. konular felsefenin en önemli sorunları arasında yer alır. Bir başka ifade ile akla dayalı olan felsefe, akla dayanma gerekçeleri yanında akla hangi surette dayanması gerektiği konusunu da açıklığa kavuşturmak ister. Kısacası felsefe yapmanın en temel insanî gücü olarak akıl, bizzat akıllı nesne kılarak bir akıl teorisi ortaya koyar ve geliştirir. Aslında bu durum felsefe için bir gerekliliktir. Zira olana ve olması gerekene dair bir bilgi iddiası taşıyan felsefe, kendi varlığını ancak bu yolla meşrulaştırabileceği gibi, konusu, yöntemi, kaynağı, amacı ve istikameti gibi doğrudan kendi doğasıyla

ilgili bir takım alanlara ilişkin bildirim ve uygulamalarını da bu yolla haklılaştırabilir. Nitekim felsefenin tanımı, konusu, amacı, işlevi, yöntemi, görevi, bilgi değeri vb. ile ilgili felsefi tartışmaların ve farklılaşmaların gerisinde hep bir akıl teorisi saklıdır. O halde denilebilir ki, açık ya da gizli bir akıl teorisine dayanmayan hiçbir felsefe tasavvurundan söz edilemez.

Akıl teorisinin, felsefenin varlık, bilgi, değer vb. alanlardaki nesnesine ilişkin tüm bildirimlerinde olduğu gibi, bir nesne olarak felsefeye ilişkin açıklamalarında, başka bir ifade ile felsefenin felsefesinde de mühim bir rol oynaması, bu felsefeyle (felsefenin felsefesi) girilecek diyalogun, akıl kavrayışını hep göz önünde bulundurmasını gerektirmektedir. Bu gereklilik sadece farklı felsefe tasavvurları ile olan ilişkide değil, aynı zamanda bir felsefe tasavvurunun inşasında da söz konusudur. O halde filozof, sadece felsefenin muhtelif konularıyla ilgili olarak üretmiş olduğu felsefe için değil, aynı zamanda felsefenin felsefesine dair üretimini temellendirmede de bir akıl teorisine ve *akıl eleştirisine* öncelikle sahip olmak durumundadır.

Felsefenin bir akıl eleştirisine girişmesi, sadece sağlıklı bir felsefe tasavvurunun kuruluşu için değil, anlamını yitirmiş insanî varoluşun gerçek anlama kavuşması için de öncelikli bir görev olarak algılanmalıdır. Zira bugün için aklın önündeki en büyük engel, yine aklın kendisidir. İster metafizik/dikey boyutuyla irtibatı koparılmış *müstagni kılınan akıl* isterse aklı intihara zorlayan *hiçlenen akıl* olsun, bunların her ikisi de insanoğlunun yolunu aydınlatmaktan uzaktır. Nitekim, *müstagni* kılınarak salt *hesap etmeye* yönelmiş aklın hakim olduğu bir dünyada insanlığın gerek teorik gerekse pratik olarak karşı karşıya geldiği küresel yıkımın ulaştığı boyutlar aşıkardır; ve bir *tarih mahkumu* olarak *hiçlenen aklın* buna karşı söyleyecek hiçbir ciddi önerisi, insanlığa vaat edeceği hiçbir umudu bulunmamaktadır.

49. Felsefenin bir var *olan* olması, onun daha doğru ve daha iyiye gittiği, bir tekamül içerisinde bulunduğu anlamına gelmez. Pek çok insanî alanda görüldüğü gibi, felsefenin tarihsel serüveninde de -gerçek kökeninden, konusundan, amacından ve yönteminden uzaklaşmasına bağlı olarak- kırılmalar, sapmalar ve çöküşler söz konusudur. Ama tek tek felsefelere değil de tümel olarak felsefeye bakıldığında, onun tarihsel süreç içerisinde soru, yanıt, kavram vb. bakımlardan bir genişleme kaydettiği muhakkaktır. Denilebilir ki bugünün felsefe dünyasının geçmişe oranla daha geniş bir soru ve kavram alanı bulunmaktadır.

Bunu söylemekle, bugünün filozofunun, geçmişteki felsefeye oranla daha çok felsefî soru ve kavrama sahip olduğu belirtilmiş olmamaktadır. Yani burada, bugünün filozofunun *bizzat* tahsil ettiği, kendisinin kazandığı veya kendisine malettiği soru ve kavramların geçmiştekine kıyasla daha geniş bir alanı kapsadığı şeklinde bir iddiada bulunulmamaktadır. Zira bir dönem için anlamlı görülen birçok sorun ve kavram, haklı ya da haksız bir biçimde bugün için anlamsız ve boş olarak telakki edilebilmekte, böylece felsefî açıdan onlara bir kıymetsizlik atfedilebilmektedir. Dahası, bunların felsefeden ihraç edilmeleri yolunda önemli felsefî çabalar söz konusu olabilmektedir. Bu durum sadece şimdiki zamanda değil, tikel anlamda felsefeler söz konusu olduğunda geçmişte de yaşanmıştır. Dolayısıyla mazide ya da bugünde filozofun felsefî anlayışına bağlı olarak sorunlar ve kavramlar dünyasında bir daralma gözlenebilmektedir. Açıkçası bir bütün olarak felsefe düşünüldüğünde tekil her felsefenin bu bütüne göre bir darlığı ifade ettiği de söylenebilir. Ama tek bir filozof veya filozoflar topluluğu göz önüne alındığında durum böyle olsa da, filozoftan bağımsız bir ürün olarak -tümel anlamda- felsefeye bakıldığında durum hiç de bu şekilde değildir. Tarih içerisinde çeşitli filozoflar sayesinde yeni felsefî soru, kavram ve önermeler ortaya atıldıkça felsefe, bir birikim

kaydetmekte ve buna bağı olarak da varlık sahası genişlemektedir.

Böyle bir genişlemenin ana sebebi, belirli bir filozof veya felsefe akımı tarafından benimsenmeyip eleştirilse de tarih içerisinde beliren felsefi soru ve kavramların bir kez düşünölmüş olmaları nedeniyle varolmaları, varlık bulmaları (nitelikim *yok* bile bir kere düşünölmüşlüğe maruz kaldığında *var* olur) ve varolan bu düşünölmüşlerin, tarihsel süreç içerisinde yeniden düşünölme imkanını felsefeye kazandırmalarıdır. Zira tarihte üretilmiş her felsefi soru, yanıt ve kavram, bir başka filozof eliyle yeniden üretilmeye ve böylece varlıklarına yeni varlık boyutları katmaya namzet bir durumda bulunmaktadır. Bu felsefi ürünler düşünme sonucu bir kere üretildikten sonra artık onları tamamıyla yok saymak mümkün değildir. Yeniden üretmek bir yana, reddetmek, eleştirmek ve sorgulamak için dahi olsa, bu düşünsel ürünleri görmek kaçınılmazdır. Kaldı ki, felsefe tarihi eliyle tarih bilinci-ne sahip bulunan bir filozofun, yeniden üretme kastı olmasa bile onların etkisinden bütünüyle kurtulması da söz konusu değildir.

Elbette bir takım sorular ve kavramlar doğru ya da yanlış bir biçimde tarihin derinliklerinde *uykuya terk*edilmiş olabilir. Bir başka ifade ile onlar, belirli filozoflar tarafından tümel anlamda felsefenin uyuşmuş, felç olmuş ya da ölmüş bölgeleri olarak görülebilirler. Ama bu, onların hep böyle kalacakları veya görülecekleri anlamına gelmez. Aksine filozoflarca onlar, yeniden hayat sahnesinde rol alabilecek düzeye getirilebilir, bir iyileştirme ve canlandırma işlemine tâbi tutulabilirler. Kuşkusuz felsefenin çeşitli nedenlerle yeniden uyandırılmayacak, yeniden hayata döndürülemeyecek yanları da olabilir. Ama bu durum, yine de onları, tümel anlamda felsefi varlık sahasının bütünüyle dışına çıkartmaz. Bu bağlamda belki sadece onların, *felsefe bedeninin* felçli yanları olarak kalmasından söz edilebilir. Fakat yine de bu yanların

çok farklı noktalarda da olsa ne tür imkan alanlarını kendisinde barındırdığı ve felsefenin gidişatında nasıl bir tesir icra edeceği konusu bugünden kestirilebilecek bir husus değildir. Zaten felsefe tarihini felsefî bir disiplin olarak anlamlı kılan öğelerden biri de, olabildiği kadar nesnel davranarak geçmişin bu imkan alanlarını meçhule terk etmeksizin anlamlı bir biçimde kaydedip onları bugünün filozoflarına ya da filozof adaylarına sunması, diğer bir ifadeyle ne türden olursa olsun felsefî imkanları bir düşünce köprüsü oluşturarak bugüne ve yarına taşımasıdır. Bu yönüyle tümel anlamda felsefenin varlık sahasının tarih boyunca genişlemesine, bu genişliğin korunarak sürdürülmesine, sadece felsefî sorun, kavram ve yargılar üreten ve tarihten gelen imkan alanlarını gereği gibi değerlendiren filozofların değil, onları çağlar boyu anlaşılır kılmada ve aktarmada önemli görevler üstlenen felsefe tarihçilerinin de köklü katkıları bulunmaktadır.

50. Düşünüyör olmak, sadece öznenin, yani düşünen bir benin varlığını göstermez; o, aynı zamanda düşünülenin varlığına da işaret eder. Çünkü düşünmek, hep varolan bir şeyi düşünmektir. Ama bu, düşünülenin mutlaka dış dünyaya ait (hâricî) bir varolan olmasını gerektirmez. Aksine o, bilince ait (zihnî) bir varolan da olabilir. İşte düşünülen olarak felsefe, böyle bir varlık sahasına aittir. Yani o, dış dünyaya açılan boyutlara sahip bulunsa da son tahlilde bir bilinç varlığıdır. Yazı ve dil fiziksel bir gerçekliğe sahipse de bu gerçeklik yazıya ve dile gelen felsefenin gerçekliği olarak görülemez. Çünkü böyle bir gerçeklik, bizzat dilin ve yazının fiziksel dünyasında mevcut bir felsefeye değil (zira yazı ve dilin kendisi asla bir felsefe değildir), varlığı bilinçte bulunan felsefenin bilinçteki anlamına işaret etmektedir. O halde bilinçli bir öznenin olmadığı yerde felsefenin varlığından da söz edilemez. Bu demektir ki, yazıya ve dile muhatap olan bir bilinçle birlikte felsefe varolur. Çünkü işaret eden (yazı ve dil) ancak

işaret edilen (bilinçteki anlam) varolduğunda ya da onu var kıldığında kendisini aşan bir boyuta sahip olur. Aksi halde o, salt fiziksel bir varlıktan ibaret kalır.

51. *Yaratıcı düşünme* eylemi gerçekleştiği sürece varlık var olur, yani varlıkta ontik bir genişleme meydana gelir. Çünkü düşünme, her düşünüşünde bilinci genişletip ona yeni boyutlar kazandırır. Bilinç sahibi özne, varlık içerisinde bulunduğundan, yani varlık bütün varolanların temeli olduğundan bu, varlık sahasının da genişlemesi demektir. Dolayısıyla düşünme eyleminin özel bir türü olan felsefi düşünmenin gerçek anlamda yerine getirilmesi demek, varlığa varlık katmak, onu genişletmektir. İşte orijinal felsefi düşünce de kendisini tam bu noktada açığa vurmaktadır.

52. Doğruluk, bilinçteki tasarımın veya onun dildeki ifadesi olan önermenin, nesnesine uygun gelmesi olarak ortaya konabilirse de, bu uygunluk, her durumda kolay ve doğrudan gösterilebilir değildir. İşte bu noktada uygunluğun önemli bir belirtisi olarak *açıklayabilirlik*ten yararlanmak gerekmektedir. Zira bir özellik olarak açıklayabilirlik, uygunluğa ilişiktir ve dolayısıyla doğru olan basit ya da birleşik her bir tasarım, bağlantılı olduğu konuyu, meseleyi veya meseleler bütününe açıklayabilirdir. Bu aynı zamanda böyle bir tasarımın anlamlı olduğunun da bir göstergesidir. O halde açıklayabilirlik ve anlamlılık vasfını hâiz bir tasarım, dünyaya dair felsefi soru ve sorunlara bir açıklık getirebilen, dünyayı açık ve anlaşılır kılabilen ve dolayısıyla dünyaya dair konuşmaya *sürdürülebilir* bir hüviyet kazandırabilen bir tasarım demektir. Bu sebeple dünyanın anlaşılmasında ve açıklanmasında kapalı alanlar, çelişkiler, tıkanmalar, boşluklar ve belirsizlikler *oluşturan* bir tasarımın anlamlılığından söz edilemeyeceği gibi açıklayabilirliğinden de söz etmek mümkün de-

gildir. Böyle bir durumda ise, zaten bir önermenin nesnesine uygunluğu kuşkulu bir hâle gelmiş demektir.

Elbette bir tasarımın gerçekten açıklayabilirlik niteliğine sahip olup olmadığı, bazen belirli bir süreç alabilir. Bundan ötürü, *gerçekten* açıklayabilirlik vasfına sahip bulunan tasarımlar, ortaya atılan yeni soru ve sorunlar karşısında başarı elde edebilen, yani yeni soru ve sorunlar karşısında da açıklayabilirliklerini muhafaza edebilen tasarımlardır. Tasarımların soru ve sorunlar karşısındaki dayanıklılıkları onların açıklayabilirliklerinin de bir kanıtıdır. Zira açıklayabilirlik özelliğine sahip gibi görünen bir takım tasarımlar, süreç içerisinde ileri sürülebilen bir takım olgu ve olayları açıklamaktan uzak olabilmektedir ki, bu durumda onların ya yeniden gözden geçirilmeleri ya da kökten değiştirilmeleri icap etmektedir. Bundan dolayı felsefenin hangi alanıyla ilgili olursa olsun, doğruluğu amaçlamış tasarımlar, yeni olgulara ve sorulara kendilerini her daim açık tutarak açıklayabilirliklerini sınamak ve test etmek durumundadırlar. Bu aynı zamanda filozofun başka filozoflara açık olmasını, onlarla diyalogunu sürdürmesini de kaçınılmaz kılmaktadır. O halde doğruya ve dolayısıyla açıklayabilirliğe talip olan her bir tasarımın açık olması gerekmektedir. Bu açıklık olgulara, sorulara ve farklı öznelere açıklığı ifade ettiği gibi, kendinde açıklığı, yani açık-uçlu olmayı da ifade etmektedir.

53. Değerler ve değerlerle kuşanmış bir dünya kurma meselesi, felsefenin en temel uğraş alanlarından birini oluşturur. Bu durum esasen insanın varlık yapısının ve bunun gerektirdiklerinin insanî düşünmeye, daha özelde ise felsefeye tabî bir yansımasının sonucudur. Gerçekten de bu dünyada yalnızca insan iyi-kötü, güzel-çirkin vb. değerlere sahiptir ve yalnızca o, *değerlendirir*. Öyle ki, bu değerlendirme işlemi, yetkin olma çabası içerisinde bulunan bir insan olarak filozofta değerleri de değerlendiren, onların gerçek değerini

araştıran ve temellendiren bir düzeye yükselir. O, verili, hazır-kalıp değerler içerisinde sınırlı ve kötü, güzel ve çirkinin ötesine geçerek yeniden onlara bakabilen, onları bir sorgulamaya ve eleştiriye tâbi tutabilen ve gerektiğinde onları yeniden kazanabilen kişi olarak belirir. Zira filozof, hangi konuda olursa olsun kazandığı şeyi tevâriş eden değil, bizzat *edinen* kişidir. Bir başka ifade ile o, tüm zorluklarına karşın hakikati, başkasının gözüyle değil, kendi gözüyle görmeye çabalayandır. Elbette böyle bir çaba risk almayı, düşünme cesaretini, düşünceyi sonsuz derinlere ve ufuklara açabilmeyi gerektirir. İşte gerçek filozof, yapay olarak değil, kendi tabiatından gelen bir güç ve güdüyle tüm bunları göğüsleyebilen, bunları yerine getirebilecek donanıma ve araçlara sahip olabildir. Uzak denizlere açıldığında *kaybolmaksızın* kendi limanını bulabildir.

İnsanoğlu, dış şartlar karşısında seyirci kalmakla yetinmediği gibi, dış dünyaya uyum için sadece kendisini değiştirmekle de yetinmez. Aksine o, inandığı değerler, olması gerekenler istikametinde dış dünyayı, dünya şartlarını da değiştirir. Bu kudret onun özünde varolup özgür oluşuyla da yakından bağlantılıdır. Zaten özgürlük ona özgü, onu o yapan aslî unsurlardan biridir. (O, özgürdür; çünkü başkaldırabilendir). Yalnızca insana mahsus bulunan ve felsefenin gâyesi içerisinde yer alan ahlâk ve erdemlilik tam da buradan doğar. Değeri tanımak, değeri üretmek ve bir varoluş biçimi olarak değeri edinmek, hem düşünsel hem de yapıp-etme anlamında daimî bir etkinliği gerektirir. İşte kendi varlığının/yaşamının anlamı, kendisi için bir problem olan insanoğlunun bu problemi çözme yolunda baş vurduğu bir araç olarak felsefe, değer merkezde bulunduğu bu etkinlik sürecinin başında ve sonunda yer alır. Bu çerçevede o (felsefe), gerek değeri *bilme*, gerekse bu değere göre -kendisinin de içerisinde yer aldığı- dünyayı *değiştirme*, bu değişimin şartlarını oluşturma çabası bakımından temel bir görevle donatıl-

mıştır. Çünkü filozof, üst düzeyde bir bilince sahip olması hasebiyle kendisini son derece özgürleştirebilen ve bunun neticesi olarak da genişleyen sorumluluğunu *derinden* hissedebilen kişidir.

54. Felsefî sorular, felsefe yapma girişiminde temel bir etkiye sahiptirler. Her felsefî soru, hangi alana dair olursa olsun varolanın veya olması gerekenin bir boyutuna ilişkin insanî ilgiyi, yönelimi ve dolayısıyla düşünmeyi başlatır. Bu demektir ki, felsefede sorular, özne ile nesne arasındaki irtibatı kurmada merkezî bir rol üstlenirler. Felsefî sorular, düşünmeye ve çözüme giden yolda önemli bir aracı oldukları gibi, onların ortaya çıkışları da başka bir düşünme sonunda gerçekleşir. Dolayısıyla düşünme, soru sorma eylemini; soru da, düşünme eylemini doğuracak bir özelliğe sahiptir. Bu yargı, gerçek anlamda düşünenin, sorusu olduğu; gerçekten sorusu olanın da düşündüğü sonucunu verir. (Burada düşünme ile soru sorma eyleminin bir kısır döngü içerisinde yer almamasını sağlayan unsur ise yanıttır). Ama her düşünme ve soru sorma eyleminin niteliği aynı olmadığından şunu da ilave etmek gerekir ki, büyük sorular, büyük düşünmelerden, büyük düşünmeler de büyük sorulardan doğar. Bu çerçevede bir felsefenin büyüklüğü, aynı zamanda o felsefenin sorusunun büyüklüğüyle orantılıdır. Böylece felsefenin ana ödevlerinden biri, salt soru sormak, soru üretmek değil, en temel soru/sorun üzerine düşünerek bu soruyu/sorunu ortaya koymak, onu sorunsallaştırmaktır.

Çözüme-yönelik-düşünmenin odağında nesneye dair çözüm bekleyen bir problem yer almaktadır. Bu problem doğrudan nesnenin kendisinden kaynaklanabileceği gibi, nesnenin başka nesnelerle olan bağlantısıyla ilgili bir sorundan da neşet edebilir. Fakat son tahlilde her felsefî problem nesneye ve nesneler arası ilişkilere dair bir farkındalığın ürünüdür. Bu bakımdan her özgün soru, kavramlar gibi, ileri bir

farkındalığın habercisi olup bir süreliğine veya süresiz olarak yanıtsız kalsa bile öznenin bilinç alanının genişlemesine katkıda bulunur. Zira yanıtlanamayan soruların bile yanıtladıkları vardır.

Felsefî sorular, sadece öznenin eşyaya ilişkin bir problemine, açıklama ve çözüm bekleyen bir yanına işaret etmez; onlar, aynı zamanda problemsiz ve yeterli görünen bir takım açıklamaların, anlamlandırmaların ve yorumların yanlış, temelsiz ve yetersiz kalan yanlarına da dikkat çeker. Böylece yanıtlardan, yeni yanıtlarda bulunmasını bekler. Aslında belirli bir paradigma içerisinde çalışan filozofların bizzat paradigmaları, bir takım felsefî sorunları görmeyi ve bunları yanıtlamayı kolay hale getirebilir. Fakat paradigmaların böyle bir yararının yanında zayıf yanları da bulunmaktadır ki, o da, özellikle bir paradigma içerisinde çalışan filozofun bizzat o paradigmadan kaynaklanan sorunları görmesindeki zorluktur. Bu bakımdan felsefede soru (özellikle de paradigma dışı sorular), doğrudan paradigmanın kendisine yöneltilmesi ve oradaki açmazların gösterilmesi dolayısıyla da önemli bir yere sahiptir. O halde felsefî sorular, doğrudan eşyaya, dış dünyaya ilişkin bir farkındalığı ortaya koyduğu gibi, eşyaya ilişkin belirli bir açıklamaya ve yanıtı, dahası bu açıklamaların içerisinde yer aldığı paradigmaya ilişkin farkındalığı da ortaya koyarak felsefî var oluşun önemli bir unsuru olarak işlev görürler.

55. Felsefede ortaya konulan sorular *kendinde* bir başarı olarak kaydedilmelidir. Çünkü her felsefî soru, gerçekliğe yönelik bir kapı aralama, görülmeyen veya ihmal edilen bir noktaya dikkat çekme, insanî bir üretimin açmazlarına, zaafalarına, açıklama ve anlamaya ihtiyaç duyulan yönlerine temas etme, kısacası hangi türden olursa olsun varlığa ilişkin bir soruna işaret ederek onu gösterme ve ifşa etme işlevi ve özelliği taşımaktadır ki, tüm bunlar insanî bilincin geliştirilmesi-

ne yol açması bakımından bir hayli önem arz etmektedir. Bununla birlikte bir filozof tarafından üretilen ya da sorulan felsefî soruyu, sıradan bir kişinin ezbere ya da rasgele sorduğu sorulardan tefrik etmek gerekmektedir. Mesela felsefenin mâhiyetine ilişkin bir soruyu herkes sorabilirse de onu tüm içeriğiyle birlikte bir filozofun sorması bütünüyle başkadır. Böyle bir soruyu sorarken filozof, tüm boyutlarıyla o soruyu içselleştirir ve o sorunun kendisi ve gerekleri hakkında tam bir bilinç durumuna erişir. Bir başka ifade ile böyle bir soruyu gerçek anlamda soran kişi, o sorunun işaret ettiği sorunu temelinden fark etme imtiyazına sahiptir. Dolayısıyla ezberletilen ya da ezbere sorulan sorular, özne açısından, kapsadığı sorunlar ağını ihata edemediğinden gerçek anlamda felsefî soru olmaktan çıkar ve farklı bir nitelik kazanır. Bu durum, aynı zamanda, hakikî bir felsefî soruyu ancak filozofun sorabileceği ve böyle bir soruya ancak filozofun sahip olabileceği anlamına gelmektedir. O halde bir soruyu ezberlemekle, bir sorunu görmek, yani gerçek anlamda soru sormak arasında temel bir ayrım bulunmaktadır ki, bir bilinç derinleşmesini sağlaması bakımından bu tür bir soru sorma eyleminin biza-tihi başarı olarak kabul edilmesi bu nedenle şaşırtıcı değildir.

56. Felsefî bir sorunun yanıtı duyu verilerine dayanabilirse de salt duyulurlar dünyasında bulunmaz. Aksine böyle bir yanıt, esasen aklın ve akledilirlerin dünyasında kendisine yer bulabilir. Zira felsefe sorusu tikele ilişkin olmayıp ancak tümele, temele ve genele ilişkin bir soru olarak kendisini açığa vurur. Bu demektir ki, -sorunun mâhiyeti yanıtın mâhiyetini belirlediğinden- felsefî bir sorunun yanıtı görünen/göze çarpan varlık katmanının ötesine geçmeyi, derine nüfuz etmeyi, temele ve öze inmeyi, nedenin gerisindeki nedeni keşfetmeyi, kısacası derinlemesine, köklü bir araştırma-yı gerektirmektedir ki, bu da ancak akla dayalı üst bir çabayla gerçekleştirilebilir. Aşkın olana yönelik böyle bir çabanın ge-

rekliliği, felsefî sorulara felsefî yanıtlar bulmanın zorluk nedenini (imkansızlık nedenini değil) ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda bu yanıtların tarih boyunca çoğalan bir özellik göstermesinin de gerekçesini vermektedir.

57. Felsefî bir sorunun gücü, o sorunun zihinde yarattığı sorunun büyüklüğüyle doğru orantılıdır. Güçlü felsefî sorular, filozofu, zorunlu bir zihinsel harekete, yani o soruya kapsamlı bir yanıt bulma eylemine sevkedebilme istidadında olan sorulardır. Aynı şekilde bir yanıtın gücü de, felsefî soruyu zihinden söküp atabilme gücüyle, sorunu ortadan kaldırabilme kapasitesiyle doğru orantılıdır. Bununla birlikte hiçbir felsefî yanıt, mutlak anlamda bir soruyu ortadan kaldıracı, onu yok edici bir özelliğe sahip değildir. Zira bir filozof için yanıtı bulunmuş bir soru, başka bir filozof için yanıtlanmamış sayılabilir. Yani bir yanıt, bir filozofun zihnindeki bir soruyu imha edebilirken, bir diğerinde bunu gerçekleştiremeyebilir. Bundan dolayıdır ki, felsefe tarihi boyunca aynı soruya çok farklı yanıt önerileri sunulabilmiştir. Dolayısıyla felsefede yanıtlar, sorularla kıyaslandığında hem sayıca daha çoktur, hem de daha çeşitli bir nitelik gösterebilmektedir. Bu demek değildir ki, yanıtların aksine, her felsefî soru, mutlak anlamda her bir filozof için gerçek manada felsefî bir sorudur. Tersine bazen bir filozof için hakikaten bir değeri ve gücü olduğu düşünülen bir soru, çeşitli nedenlerden dolayı bir başka filozof için soru olma niteliğini haiz olmayabilir. Yani ortaya çıkardığı ciddi sorun nedeniyle bir filozofu çözüm bulma eylemine şiddetle sevkeden bir soru, bir başka filozofu hiçbir zihinsel harekete yönlendirmeyebilir. Çünkü her halükarda bir sorunun soru olarak kendini gösterebilmesi de, bir yanıtın yanıt olma niteliğini hâiz olabilmesi de özneye nispetle mümkün olabilmektedir. Zaten öznenin olmadığı yerde ne sorudan ne de yanıtın söz etmek anlamlıdır. Ama yine de felsefî sorular yanıtlarla karşılaştırıldığında da-

ha kalıcı ve sabit bir özelliğe sahip bulunmakta; yanıtların aksine, daha az değişkenlik göstermektedir.

58. Her soru, her bir filozof için *anlamli* olmadığı gibi, aynı öneme de sahip değildir. Bazı filozoflar için bazı sorular, felsefelerinin esasını ve mihverini oluşturabilmekte, o felsefedeki tüm diğer soruların kendisine bağlandığı ana soru ve sorunu teşkil edebilmekteyken, diğer bazı filozoflar için bu sorular sadece yan sorular olarak kalabilmekte, onların yerine farklı bazı soru ya da sorular esas ve ana soru olarak kendisini gösterebilmektedir. Yine, bir dönem için felsefenin mihverinde yer alan sorular, farklı bir dönem için anlamsız ya da yan sorular olarak kalabilmektedir. Böyle bir durum, ana soru olarak kabul edilen bir takım soruların farklı filozoflarda ya da farklı dönemlerde yanıtı bulunmuş sorular olarak algılanmış olmasına bağlı bir biçimde ortaya çıkabileceği gibi, filozofların farklı dünya görüşlerine, farklı felsefe tasavvurlarına ve yine gerçeklikle kurulan farklı ilişki tarzlarına bağlı olarak da tezahür edebilmektedir. Bununla birlikte insanî öze, insanî özün ezeli ve ebedi arayışına tekâbül eden temel ve gerçek sorular, bazı durumlarda geçici olarak üstü örtülebilse de her dâim kendisini bir soru olarak vazetme istidadındadırlar.

59. Felsefenin konusu bütün bir varolansa da, varolanın konu olabilmesinin şartı onun bir *mesele* olmasıdır.

60. Felsefe, bugün için en temel sorunu bulabilmeli ve onu sorunsallaştıracak olmalıdır. Dahası bugün için egemen olan sorunsalın hakimiyetine son verebilmelidir. Bu onun meşruiyetinin en esaslı unsurlarından birini oluşturmaktadır.

61. Gerçek filozof, sadece, mümkün olanın varlık kazanması, bilfiil varlık alanına çıkması demek olan gerçeklikle alaka kurmaz; o, aynı zamanda henüz gerçeklik alanına çıkmış olmayıp salt imkan kategorisi içerisinde yer alan nesnelerle de ilişkiye geçer. Bundan da öte o, bilfiil varlık kazanmış olanın, ezeli ve ebedi varlık alanı olarak algılandığı, bunun dışında bir varlık dünyasının mümkün görülmediği bir dünyada, potansiyel varlık ve gerçeklik dünyası demek olan imkan alanını gün yüzüne çıkarır ve ona güçlü bir biçimde işaret eder. Böylece o, verili olanın yegâne gerçeklik olmadığını, farklı gerçeklik biçimlerinin de mümkün olabildiğini göstererek gerekli değişimin entelektüel ve teorik zeminini hazırlar ki, bu onun aynı zamanda toplumsal ve siyasal sorumluluğunun da bir uzantısı olarak belirir.

62. Felsefe, varolanla ideal olan arasındaki çatışmayı aşmada önemli bir işleve sahiptir. Bu tür bir işlevin gerçekleşmesi ise, felsefenin olana teslim olması ya da onu haklılaştırması yoluyla değil, tam aksine öncelikle felsefenin olanla olması gereken arasındaki böyle bir çatışmayı ve çelişmeyi göz önüne sermesiyle, bunun bilincine vardırmasıyla sağlanabilir. Kuşkusuz ki doğru bir felsefe, bugün dünyada yaşanan acıların, ölümlerin, haksızlıkların, yoksullukların vb. sebebi olamaz. Bu yüzden yaşanan tüm bu olumsuzlukların gerisindeki yanlış felsefe ifşa edilmeli ve böylece egemen felsefenin ya da felsefelerin çelişkileri ve olumsuz sonuçlarıyla olan bağlantıları net bir biçimde ortaya konulmalıdır ki, bunu yapacak olan yine felsefenin kendisidir.

63. Felsefe bazen doğru olanı gösteremese de, yanlış olanı göstermeye muktedir olabilir. Böylece o, propagandayı aşmaya, sahte kutsallıkları ve akılcılıkları eleştirmeye ve içi boş gizemlilikleri aşıkâr kılmaya yönelebilir.

64. Felsefe tabiatı gereği buyurmazsa da, hakiki buyruğa giden yola işaret edebilir.

65. İnsan aklı doğası gereği eşyayı bir *bütünlük* içerisinde kavrama eğilimi ve arayışı içerisinde. Bu noktada tek tek bilimler, insanî aklın böyle bir ihtiyacını karşılayacak yapıda değildirler. Zira her bilim, yapısı gereği eşyanın belirli bir bölümünü kendisine konu edinmekte ve belirli bir alanla kendisini sınırlandırmak zorunda kalmaktadır. İşte felsefe bilimlerin kendi sınırlarını aşarak onların verilerini bir üst çatı altında birleştiren ve bir bilgi bütünlüğü oluşturarak aklın ihtiyaç duyduğu şeyi, yani eşyanın bütüncül kavranışını temin eden üst bir disiplin olmaktadır. Böylece felsefe, her bilime genel ilkeler vermek suretiyle bilimin başlangıcını oluşturduğu gibi, her bilimin verilerini kendi doğasına uygun bir biçimde bütünleştirmesi suretiyle de bilimin sonunu oluşturmaktadır. Bu itibarla felsefe hem başlangıç hem de sonudur.

66. *Açık felsefe*, gerçekliğe ve kesinliğe yaklaşma uğruna kendisini her daim dünyaya açık tutan, hiçbir veri alanına kendisini kapatmayan ve veri ümidi taşıyan her tür nesneye kolayca yönelip onu içten *dinleyen* felsefedir. Bu tür bir felsefe, kapalı bir düşünce sistemi olma özelliğinden uzak olarak verilerin yönlendirmesi ve gerektirmesi çerçevesinde kendisini sürekli yeniden kuran, tashih eden ve yapılandıran bir felsefe olma özelliği göstermektedir. Böyle bir özellik, onun mutlak olarak değişken olma durumuna işaret etmese de kesin olarak dinamik olma yönüne atıfta bulunmaktadır. Zira o, başlangıç ilkelerinden sonuç önermelerine kadar sürekli bir zihinsel gidiş-gelişlilik içerisinde bulunur ve kendisini bir özeleştiriyeye ve özdenetime tabi tutar. Düşüncenin düşünülene tabi olduğu ilkesinden hareket eden ve kendi sınırlarını aşarak nesnesinin peşine düşen *açık felsefe*, yeni veriler doğ-

rultusunda her zaman başa dönen, kendi temellerine yönelen ve temellendirmelerini tekrar tekrar gözden geçirerek bilgi üretiminin sağlıklı gidişatını temine çabalayan bir felsefe olma hususiyetiyle *kapalı felsefed*en kökten ayrılır. Çünkü *kapalı felsefe*, bir kez kendi oluşumunu sağladıktan sonra çeşitli sebeplerle veri dünyasıyla ilişkisini koparan, (ilişkisini koparmadığı durumlarda ise verileri kendi yapısına *uyduran*), gerçeğe göre şekillenmek yerine kendi kavramsal ve önermesel yapısıyla gerçeği şekillendirmeye kalkışan, yeniden kendisini sorgulama ihtiyacı hissetmeyen, felsefenin tabiatına aykırı olarak kendisini olmuş-bitmiş ve tamamlanmış bir etkinlik ve yetkinlik durumu olarak algılayan *buyurgan* bir felsefedir. Bu bakımdan o, *açık felsefenin* dinamik ve hareketli yapısının aksine verilere göre yeniden şekillenebilme esnekliğinden uzak olarak donuk ve statik bir karaktere sahip bulunmaktadır ki, böyle bir özellik onun gerçeklikle arasındaki irtibatın telafî edilemez kopuşunun da ana nedenini teşkil etmektedir. *Kapalı felsefenin* zıddına olarak *açık felsefenin* mezkur özelliği ve yapısı, onun varlığa ve onunla aynı anlama gelen gerçekliğe olan saygısındanadır. Zira felsefe, varlıkta vücut bulur (bir başka ifade ile felsefeyi taşıyan varlıktır) ve onun varlığa karşı ebedî ve ezeli bir *varlık borcu* bulunmaktadır.

67. Felsefe, varlığa içkin olan bilginin keşfedilme çabasıdır. Nerede bir varolan varsa orada bir bilgi saklıdır. Zira her varolan bilgiyle varolmuştur. Esasen kaosu kozmosa dönüştüren de bilgidir.

68. Felsefe, dini rasyonel olarak ele alıp temellendirebilirse de, din, rasyonel boyutu aşan ve insanî varoluşun bütün yönlerine hitap edebilen bir olgu olarak kendisini gösterir. Bir başka ifade ile felsefe, dini konu edinse bile, onu rasyonel kavrayışın imkanı içerisinde gerçekleştirir ki, bu, dinin

bir boyutuyla algılanması demektir. Oysa din, tam anlamını yaşamda ve derin dinî tecrübeye ortaya koyar. Bu bakımdan dinin her felsefî açıklaması ve yorumlaması belli bir boyutu dile getireceğinden eksik ve yetersizdir. Hiçbir felsefe dini bütünüyle ele geçiremez. Yine de böyle bir çaba zorunludur. Zira dinin rasyonel boyutu, en yetkin halini felsefede bulur.

69. Felsefe dinle kurulan bir diyalogdur. Bütün büyük felsefeler, ister ret ve eleştiri üzerine kurulsunlar, isterse doğrulama ve temellendirme üzerine bina edilsinler dine yönelik bir konuşma olup –belirtilsin ya da belirtilmesin- dinle kurulan köklü bağlantılardan doğarlar. Filozofun bir iç tecrübesi olarak felsefe, dolaylı ya da doğrudan bir şekilde bir yerlerde mutlaka dinden esinlenir. Felsefe ağacının kökleri din toprağında tutunur. Din, kendisini öldürmeye çabalayan bir felsefeye bile hayat verir.

70. Felsefenin aksine din, eşyaya ilişkin “nedir?” sorusunu sormaz, bir öz ve mâhiyet araştırması yapmaz, nesneye ilişkin kapsamlı ve tümel bir açıklamada bulunmaz. O, kendisine böyle bir görev ve amaç da yüklemes. Fakat varmak istediği anlam ve gâye doğrultusunda eşyanın bir takım niteliklerine temas eder; eşyaya bu anlam ve gâye doğrultusunda göndermelerde bulunur. Felsefe, eşyayı tanımlama çabası içerisine girerken din, tanıtmaya yönelir. Üstelik din bunu yaparken önemli ölçüde tikel ve somut olana yönelir ve oradan hareket eder.

71. Felsefe ile din bazen *benzer* şeyi söylese de *özdeş* olanı söylemez.

72. Bir bilgelik arayışı olarak felsefe, eşyaya hâkim olan ve en temelde/geride yatan küllî nedenleri ve ilkeleri araştır-

rır. Bu bağlamda filozofun sükûnu ve itminanı bilgelikten aldığı payla doğru orantılıdır.

73. Metafelsefenin en temel sorularından biri belki de şu olmalıdır: Nîçin felsefe var da felsefesizlik yoktur?

74. Arı bir kültürden söz edilemeyeceği gibi, kültürün bir cüzü olan felsefenin de arılığından bahsedilemez. Felsefeler birbirlerini etkiler ve aralarında kavramsal, ilkesel ve sorunsal bir alış veriş bulunmaktadır. Ama bu arı-olmayış hâli, özgün bir felsefenin olmayacağı anlamına da gelmez. Zira gerçek bir felsefede, alınmış her kavram, ilke ve sorun kendi düzleminde yeniden biçimlenir ve kurulur.

75. Felsefe sadece şeylerden hareket etmez; o, gerçek olduğunu temellendirdiği sürece felsefelerden de hareket edebilir; zira bu durumda felsefeler de şey kapsamına dâhil olmuştur.

76. Hiçbir bilimsel ve düşünsel araştırma felsefeninkinden daha derine inemez.

77. Gerçek anlamda felsefî bir düşünme, düşünmenin planlanmasıyla sağlanamaz.

78. Felsefe, temellere gitmeli ve asla güncel olana saplanıp kalmamalıdır. (O, yüzey-gerçeğin değil *derin-gerçeğin* araştırmasıdır). Çünkü güncel, gerçekten bir gerçeklik değildir. Güncelin kendinde bir anlamı ve değeri olamaz. Bu nedenle felsefe, güncel olanın anlamını, güncel olanın kendisine dayandığı temeller üzerinden kavrar ve anlamlandırır. Bu bir bakıma güncelin altını üstüne getirmektir.

79. Bir felsefî söylemde daima söylemin ve söylenenin içerisinde saklı kalan vardır.

80. Felsefe, kategorik olarak kendisini eleştirenlere al-dırmadan yoluna devam eder, hatta onlardan güç alır. Çünkü gerçek manada her felsefe eleştirisi felsefeden başka bir şey değildir. Felsefeyi eleştirmenin felsefe yapmaktan başka bir yolu bulunmamaktadır.

81. Felsefenin başlangıcı, anlamın ya da anlamsızlığın kavranışı ile doğrudan irtibatlıdır. Aslında felsefenin son gâyesi de anlamı ya da anlamsızlığı açıkça ortaya koymak değil midir?

82. Hiçbir gerçek filozof, *mümkün olana* boyun eğmez.

İKİNCİ KİTAP

1. Felsefenin doğasına yönelik hakikî bir araştırma, felsefe ile kurulan ilişkideki köklü bir soruna ve gerilime işaret eder. *Hakikaten* sorulan “Felsefe nedir?” sorusu, şu ya da bu nedenden dolayı felsefenin belirsizleştiğini gösterdiği gibi onun tanınamaz ölçüde başkalaştırıldığına dair bir tespiti de içerir. Böyle bir soru, bir yandan bir deneyim olarak felsefeden kopuşu ve onun yitirilmişliğini ortaya sererken aynı zamanda yeniden ona dönüşün, onun ebedî çağrısına yönelişin kapısını aralar. Bu yüzden “Felsefe nedir?” sorusu, asla herhangi bir felsefî soruyla karşılaştırılabilecek türden değildir.

Felsefede bütün sorular, ‘felsefe’ dışında bir şeyi amaçlarken “Felsefe nedir?” sorusu, ‘felsefe’nin kendisini talep eder. Böyle bir soru, kendisinden hareketle kendisini arayan bir niteliğe sahiptir. Ancak onun, kendisini talep eder oluşu, diğer felsefî sorulardan farklı olarak bir sınırlanmışlığı içermez. Aksine o, felsefe yapma etkinliğinin bütününe tevcih edilmiş bir soru olup onda her türden felsefî kavramın, önermenin, sorunun ve cevabın küllî düzeyde bir sorgulanışı vardır. Zira felsefe, tüm felsefelere sirayet etmiş bir şekilde

vücut bulur. Dolayısıyla o, herhangi bir felsefî soru olmaktan öte kurucu, temellendirici ve meşruiyet sağlayıcı bir soru olarak kendini açığa vurur. Felsefî soru olmaları bakımından bütün felsefî sorular, bu soruya istinat eder. Böylece o, ‘soruların sorusu’ olarak belirir.

2. “Felsefe var mıdır?” sorusu, gerçekte yanıt-arayan bir soru değildir. Çünkü ne zaman böyle bir soru sorulsa, cevap orada hazır durmaktadır.

3. Felsefenin mevcudiyetini zımnen onaylayan “Felsefe nedir?” sorusu, ‘felsefe’ adının neyi gösterdiği sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Ancak burada gösterilen/gösterilecek olan, tekil bir belirlenmişlik değildir. Zira o, bir varlık ağı dâhilinde; bilinç, dil, eylem ve eşyadan oluşan varlıksal bir bütünlük içerisinde kendini ifşa etmektedir. Bu yüzden ‘Felsefe nedir?’ sorusu, felsefenin bir bütünlük olarak varlıkta neye karşılık gelmekte ve hangi şeyin yerini tutmakta olduğunu sorduğu gibi, onun varlık alanının nereden başlayıp nereye kadar uzandığını da belirlemeye çalışır. Dahası o, şu sorularla birlikte varolur: İnsanî bir varoluş tarzı olarak felsefe, ‘ben’i nasıl izhar etmektedir? Onunla birlikte ben, nerede ve nasıl bulunmaktayım?

Varlıktaki bir belirlenmişliğe ve hususi bir varlığa göndermede bulunan ‘felsefe’ adının ad olma bakımından elbette bir önemi yoktur. Bu adın yerini başka adlar da alabilir. Ancak nasıl adlandırılırsa adlandırılınsın, burada asıl olan, böyle bir adın gösterdiği gerçekliğin bir bütünlük içerisinde tanınması ve kavranmasıdır. Esasen bir kavram olarak ‘felsefe’yi tanımlamak da, onun karşılık geldiği varlık sahasının mâhiyetini, özsel özelliklerini belirlemek yanında, onun varlıktaki yayılım alanını da ortaya çıkarmaktır. Tanımda amaç, tanımlanan kavramdan hareketle buna karşılık gelen gerçekliğe, varlık ağına nüfuz etmektir. Ancak tanım, her zaman

bu ölçüde sağlanamayabilir. Bu, farklı bir felsefî mesele olarak kendini vazeder.

4. 'Felsefe olarak felsefe'ye nüfuz etmek felsefe yapma yeteneğinin, felsefe yapma eyleminin ve felsefî ürünün birlikte düşünülmesiyle sağlanabilir.

5. Felsefenin doğasını, bunun gereklerini ve buna ilişkin genellikleri ya da genel özellikleri ele alan metafelsefe, araştırmasını ve incelemesini yaparken sadece açıklayıcı ve aktarıcı değildir; aynı zamanda yaratıcıdır da. Bir başka ifade ile bu felsefe disiplini, yalnızca beyan etmez; icat ve inşa da eder: Kavramlar, tanımlar, kanıtlar, sorular, yöntemler vs.

6. Felsefenin dışında bir felsefe yoktur. Tıpkı sanatın dışında bir sanat olmadığı gibi. Şöyle de söylenebilir: Felsefe felsefedir. Bu önerme, felsefe üzerine felsefî olarak düşünmenin, yani felsefenin felsefesini yapmanın (metafelsefe) temel şartıdır.

7. "Felsefe felsefedir" şeklindeki bir önerme, felsefenin sabit özsel özelliklerinin mevcudiyetini öne sürer. Buna göre felsefe, insanın özünden gelen bir kuvvetle nasıl belirlenmişse, kendisi olması bakımından öylece kalmaya devam eder. Belirlenme, varlık kazanmak demektir. Bu, yani varlık kazanmak ise, sabit özsel özelliklere sahip olmayı gerektirir. Zira özün olmadığı bir varoluş yoktur. Varolmak, özün gerçekleşmesidir. Bir şey, kendisinde karar kılmış özelliklere kavuştuğunda, yani vücut sayesinde bu özellikleri kendinde perçinlediğinde varolmuş bulunur. Bu anlamda varolma, özün korunması ve muhafaza altına alınması demektir. Varlık ise, bir koruyucu, bir mahfazadır. Dolayısıyla her varolan, korunmuştur. Korunan şey, kendi-ölmaklığında se-

batı, kendi-olmamaklığına karşı da bir direnci geliştirir. Bu olgu, eşyadaki karmaşayı ve kaosu önlediği gibi, bilgiyi mümkün ve hatta kimi zaman zorunlu hale getirir. Böylece varlığın olduğu yerde, mutlaka bir düzen belirir. Düzensizlik, yokluk ve yoksunluktandır.

Her varoluş, başka şeylerden özsel bir ayrışmayla mümkün olur. Bu çerçevede varolma, bir ayrışma, kendi özsel özelliklerini özgün kılmadır. Böylece felsefe felsefedir demek, o nerede tezahür ederse etsin, bir varolan olarak kendisi olup başka bir şey değildir demektir. Felsefenin, kendisini başka şeylerden ayıran bir özü olduğu gerçeği, onun diğer şeylerle bazı ortak özsel özelliklere sahip bulunmadığı anlamında düşünülmemelidir. Zira belirli bir varolan, kısmî de olsa başkalarıyla daima bir ortaklık ve ilişki ağı içindedir. Bu demektir ki, her varolan, başkalarıyla birlikte-varolur. Zaten ayrışma, bir şekilde birlikte varoluşun imkânı demektir. Çünkü bir şey, başkalarından ayrışarak varolurken hem kendi varlığını hem de başkalarının varlığını güvence altına alır. Bir şey, kendisi olarak mevcudiyet kazanırken kendisi dışındakini serbest bırakır. O, yani varolan, hem kendisi hem de kendi-olmayan olarak tek şey değildir artık. Bir şeyin ayrışarak vücut bulması, kendisi ve kendisi-olmayanın belirginleşmesini ve istikrarını sağlar. Ancak bu birlikte-varoluş, varolanları bir arada tutan müşterek bir vasıfla sağlanır. Böylece varlık zinciri ve düzeni, bu müşterek vasıflar üzerinden kurulur.

Ama bu ortaklık ne düzeyde olursa olsun, bir şey varolma yönünde bir kez diğer varlıklardan ayrışmışsa, o, artık ayrıştığı şeylerden biri değildir. Bu çerçevede bir varolanı bilmek, onun, içerisinde yer aldığı varlık ağı yanında diğer şeylerden ayrışma yönünü ve dolayısıyla korunuş tarzını kavramaktan geçer. Varolanın varolma yönü bilinmiyorsa, onun varlık içindeki yeri kadar varlığı da bilinmiyor

demektir. Bu ise, düzenin bir şekilde ıskalanması anlamına gelir.

Felsefe, ayrışmayla kendini gösteren varoluşu, varoluşla birlikte zorunlu olarak tezahür eden düzeni bilinç seviyesinde temsil etmektedir. Düzensizlik, yoklukla ilişkili olduğu gibi, bilinç düzeyindeki kaos ve karmaşa da felsefenin yokluğuyla alakalıdır. Bu manada felsefe, varlığı, dolayısıyla da düzeni temsil eder. Felsefenin olmadığı yerde, varlıktaki düzenin temsiliyle hasıl olan ‘dünya’ da yoktur. Dünyanın sonu, felsefesizliğin ardından gelir. Aynı şekilde bir dünyanın kuruluşu da felsefeye tâbidir. Dolayısıyla felsefe, bilinçsel düzenin teminatıdır. Dahası o, bilim ve sanat gibi ancak bir düzen içerisinde tahakkuk edebilen bütün insanî varoluş tarzlarının zemini ve sığınağıdır.

Felsefenin, düzeni temsil etmesi ve bununla birlikte bir ‘dünya’ yaratması, varlıktaki düzenden bir uzaklaşmayı ve kopuşu intaç etmez. Aksine bu, varlığın düzenine katılmayı ve dâhil olmayı sonuç verir. Çünkü felsefe, bir dünya yaratmakla, o dünyayı mesken edinmiş olmaz; sadece varlıktaki düzeni bilince katar ve bilinç, bu haliyle mutlak düzenin bir parçası olduğunu yakinen idrak eder. Esasen varlıktaki düzenin mükemmel bir biçimde tahakkuku, bu düzeni idrak eden insanî bilincin düzene kavuşmasıyla mümkün olur. Kısacası, mutlak düzenin husulü, bu düzenin bilinç tarafından görülüp idrak edilmesiyle sağlanır. Düzeni gören, düzene katılındır.

Eşyanın ayrışarak varolması gibi, düzeni görüp idrak eden bilinç de ayrışarak varolur. Bu varoluş, bilinç sahibi insanın insan olmak bakımından varoluşu değildir. Zira o, zaten vardır. Burada söz konusu edilen, varlık düzenini bilincinde temsil eden filozofun filozof olması bakımından temayüz ederek varolmasıdır. Filozof, dünya-kuran olması ciheitinden bir ayrışmaya maruz kalmıştır. O, varlığın hakikatini kendisine katarak yeni bir tarzda tahakkuk etmiştir. Böyle

bir tahakkuk, filozofun, gerçek anlamda filozofluğun özsel özelliklerini kendisine dâhil etmesi, dolayısıyla da bir filozof olarak mevcudiyetini izhar etmesi demektir.

Varolmak, düzene katılmak demek olduğundan, bir 'dünya' yaratan bilinç, ayrışma, yani varolma yoluyla kendisini düzenin parçası haline getirir. Böylece o, düzeniyle düzene boyun eğer. Kendisinde yarattığı dünyayla varlığın düzeni/dünyası içine girmiş bulunur. Zira varlık dünyası, dünyaların dünyasıdır. Bundan dolayıdır ki, filozofun meskeni, varlığın düzenidir. Filozof, bu düzeni ne kadar iyi kavrar ve onda ne ölçüde sabit kadem olursa, o ölçüde meskeni sağlam olmuş, yani varlıktan ve varlığın düzeninden pay almış bulunur.

8. Felsefenin sabit özsel özelliklerinin dayanağı, insanda verili olan felsefe yapma yeteneğinin kendisidir.

9. Felsefenin bir özü olduğu gerçeği, bu özün farklı varoluş tarzları bulunabileceğini yadsımayı gerektirmez. Bu varoluş tarzları, tekillikte kendini gösterir ya da tekilliği temin eder.

10. Öz, türleri birbirinden ayıran ilkedir. Bir tür içerisindeki bireyleri birbirinden ayıran ise, öze ilişkin durumlar ya da özün varoluş tarzlarıdır.

11. Felsefenin basit ve ilkel bir durumdan karmaşık ve teknik bir duruma doğru evrilmesi ya da gelişmesi, onun özünün değiştiği anlamına gelmez. Aksine burada değişen bu özsel özelliklerdeki gelişimdir. Bu bağlamda felsefenin bütün nitelikleri ve özellikleriyle bir defada ortaya çıktığını düşünmek mümkün değildir. Felsefi özün gelişimi bir sürece yayılmış olarak gerçekleşir. Ancak buradan hareketle felsefe-

nin her zaman ve mekanda yetkinliğe doğru bir gelişim içerisinde bulunduğu da söylenemez. Zira belirli dönemlerde felsefe gerileyebilir, zayıflayabilir ve hatta çöküş sürecine girebilir. Muvakkaten de olsa bu böyledir. Demek ki, tarihsel süreç içerisinde felsefede değişim esas olmakla birlikte, bu değişim her durumda bir tekâmül olarak algılanmamalıdır. Bu çerçevede felsefenin özünün inkişafı durumunda, bir ilerleme; çeşitli sebeplerle bu özün bastırılması, zayıflatılması ya da kısıtlanması durumunda ise bir gerileme söz konusudur.

12. Felsefe tasavvuru, varlık tasavvurundan bağımsız değildir. Bir ‘varolan olarak felsefe’, genel varlık anlayışına paralel bir algılamaya tabidir. Tarih boyunca felsefenin doğasına ilişkin algının farklılaşması, varlık algısındaki farklılaşmayla irtibatlı bir özellik arzeder. Bu durum, bir ‘tasavvur olarak felsefe’nin var olan olmasının da sebeplerindendir. Felsefe tasavvurundaki bu var oluş durumu, felsefenin nasıl yapılacağından felsefenin konusu ve amacının ne olması gerektiğine kadar pek çok sorunun yanıtında da etkilidir. Bu çerçevede yeni kavramlar yanında yeni soru ve yanıtlar da varlık kazanır. Bütün bu var oluş ve varlığa gelişler, felsefenin özünde mevcut bulunan imkân ve potansiyellerin belirli şekil ve tarzlarda açığa çıkmasıdır. Böylece felsefe, varlık olarak genişleyip açılmakta ve var oluşunu gerçekleştirmeye yol bulmaktadır. Ancak bu var oluş, doğası ve özü sabit kaldıkça felsefeyi felsefe olmaktan çıkarıcı değildir. Bu anlamda felsefedeki niceliksel, niteliksel, zamansal, mekânsal vb. bütün değişimler, felsefi olmaklığı koruduğu sürece felsefe olarak adlandırılmaya uygundur. Başkalığı ve farklılığı gösteren tekillikler, bir tür olarak felsefeyi yok etmez. Tekil bir felsefedeki başkalaşma, bir tür olarak felsefeyi başkalaştırmaz, yani onu başka bir türe dönüştürmez. Ancak tekil bir ‘felsefe’, bir tür olarak felsefeden bağını koparacak kadar başkalaşırsa, bu durumda türün değil, o tekil olanın felsefi olmaklığı sorgu-

lanır hale gelir. Peki, bütün tekilerin felsefeden bağıını koparacak kadar başkalaşması durumunda bir tür olarak felsefenin de başkalaşması gerekmez mi? Bu sorunun mantığa uygun yanıtı olumlu, yani “evet” olmalıdır. Ancak böyle bir durumun gerçekleşmesi, sadece ve sadece insan türünün bir tür olarak başkalaşmasıyla mümkün olur. Çünkü bir tür olarak felsefenin varlığı, insan türünün varlığına raptolmuştur.

13. Felsefe, belirli durumlarda muhtelif türlere yakın ya da benzer bir niteliğe bürünebilir; bir ‘sınırdalık hali’ gösterebilir. Bazen kendi dışındaki türlere öyle yakınlık kurabilir ki, onu diğerlerinden tefrik etmek zorlaşabilir. Türler arasında bir benzeşme de ortaya çıkabilir. Öyle ki, onun karakteri ve doğası belirsiz bir konuma gelebilir. Bu durumda o, felsefi olmaklığı, yani türsel tabiatını koruduğu sürece yine de felsefedir.

14. Felsefe, cevherini yitirdiğinde, yani kendisindeki sabit özsel özellikleri kaybettiğinde başka bir şeye dönüşür. Diğer bir ifade ile türsel formunu üzerinden atıp bir başka formu kabul eden felsefe, felsefe olmaktan çıkar. Ancak her değişim ve dönüşüm ya da yeni bir takım özelliklerin kazanılması, türsel formun ortadan kalkması ya da zarar görmesi anlamına gelmez. Nitekim yetkinleşme yönünde bir değişim, formun yitirilmesi değil, tam tersine bunun pekişmesi ve inkişafı olarak kendini gösterir. Tıpkı bir çocuğun büyüüp “yetişkin” olması gibi. Burada çocuğa da yetişkine de insan denir. Ancak insanın bu iki hali birbirinden farklıdır. Birinci halden bir farklılaşma olarak ikinci halin yetkinleşme şeklinde adlandırılması, başlangıçta sahip olunan türsel özelliklerin, kendine mahsus istikametinden sapmadan mesafe katetmesi nedeniyledir.

Felsefe, kendine özgü formunu yitirdiğinde, mesela şiir ve roman gibi belirli türlere dönüştüğünde, her zaman özsel

özelliklerini büsbütün kaybetmez. Bu özelliklerin bazıları, diğer bir türe aktarılabilir. Mesela felsefe şiirde ifadesini bulduğunda, onda bir takım felsefi özellikler yer eder. Ancak bu durum -şiir şiirde kaldığı sürece- şiirin felsefe olmasını gerektirmez. Şiir felsefeye dönüştüğünde de aynı şey geçerlidir. Türler arasındaki geçişlilik ne düzeyde gerçekleşirse gerçekleşsin bir tür bir başka türde kendisi olarak bulunamaz. Dolayısıyla bir türün yetkinleşmesi de kendisi dışındaki bir türde mümkün olamaz. Bir başka ifade ile bir tür sadece ve sadece kendisi kalarak yetkinleşebilir.

15. Her özellik, bir özelleşmeyi gerektirir. Türler, özsel özellikleri doğrultusunda ve kapsamında yeni özellikler kazandıkça özelleşirler. Ancak bu, türlerin başkalaşması olarak yorumlanamaz. Mesela felsefi şiir ile şiirsel felsefeyi ele alalım. Felsefi bir takım özelliklere sahip bulunan felsefi şiir, bu özellikleriyle birlikte yine de şiirdir. Onda şiirlik esas olmakla birlikte yeni bir özelleşmeye maruz kalmıştır. Yoksa onun cevheri, özü şiirdir. Şiirsel felsefe de böyledir. Şiirin bir şekilde felsefeye katılması, onun özünü değiştirmediğinden felsefe olarak kalmaya devam eder. Ancak o, herhangi bir felsefe de değildir; yeni bir özellikle yeni bir varoluş kazanmıştır. Fakat yeni bir özellik kazanmak, her zaman yetkinleşme şeklinde de kendini göstermez. Zira yetkinlik, yeni kazanılan özelliklerin türün doğasını inkişaf ettirdiği ölçüde söz konusudur.

16. Bir filozofu filozof yapan onun felsefi kişiliğidir. Ancak felsefi kişiliğe sahip olan aynı zamanda farklı kişilikleri de barındırabilir. Mesela bir filozofta sanatçı bir kişilik de yer bulabilir. Ayrıca felsefi kişilik ile sanatçı kişilik birbiriyle kaynaşabilir. Felsefenin ve sanatın birbirinden ayrı ölçütleri bulunsa da bunlar bazen bir arada varolabilir. Böyle bir durumda bir metin hem felsefi hem de sanatsal olabilir. Fakat

bu, bir metnin aynı yönden hem felsefe hem de sanat eseri olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle farklı yönler dikkate alınarak bir metin farklı türlere dâhil edilebilir. Yine de son tahlilde hiçbir mükemmel felsefe eseri, mükemmel bir sanat eseri olamaz. Bunun tersi de geçerlidir. Zira her tür, kendi yetkinliğini kendi mutlaklığında açığa çıkarır.

17. Felsefeden farklı olarak sanat eserinin bir hakikat iddiası yoktur. Ya da olsa bile bu, onun birincil önceliği değildir.

18. Sabit olan yoksa değişimden söz edilemez. Felsefenin tarih boyunca geçirdiği değişimin gözlemlenebilmesi, onun, kendisinde değişimi fark ettiğimiz sabit bir özü olduğunu gösterir.

19. Hiçbir felsefe, başka bir felsefeyle aynı olamaz.

20. Felsefenin sabit özsel nitelikleri varsa da yer yer bunlara yeni ilaveler yapılabilir ya da bu özelliklerde kısıtlamalara gidilebilir. Böyle bir durumda felsefe yerine 'felsefemsi' ürünler ortaya çıkar.

21. Felsefenin kemâli ve yetkinliği, insandaki felsefe yapma yeteneğinin bütün boyutlarıyla kendi doğal istikametine bilfiil hale gelmesiyle mümkün olabilir.

22. Felsefenin malzemesi düşüncelerdir. Düşünce bendini kavramlar, önermeler, sorular vb. şekillerde açığa vurur. Bir eylem olarak düşünme sabitse de düşünceler sabit değildir. Bu değişkenlik hali, düşüncelerin gönderme yaptıkları nes-

neleri farklı düzeylerde temsil etmelerinden ya da nesnelerle muhtelif tarzlarda ilişkiye geçmelerinden neşet eder.

23. Farklı felsefelerin varlığı, bunların felsefî doğalarının da büsbütün farklı olduğunu göstermez. Tıpkı her biri bir mimari eser olmakla birlikte farklı mimari ürünlerin ortaya çıkmasında olduğu gibi. Ancak her felsefenin felsefe olmaklığı aynı düzeyde ve derecede de değildir. Bir başka ifade ile felsefe adının anlamı, her felsefeye eşit düzeyde dağıtılamaz. Felsefeler arasında felsefe adına layık olma noktasında bir sıralama söz konusudur. Bu sıralama, felsefelerin felsefî oluş düzeylerindeki farklılığa dayanır. Fakat bu farklılık, vurgulamak gerekir ki, mâhiyet değil derece farkıdır. Eğer belirli bir ‘felsefe’, felsefî mâhiyetten yoksunsa, yani felsefî formu taşımıyorsa daha baştan onun felsefe olarak adlandırılması doğru değildir. Ancak felsefî forma sahip bulunan her felsefe, bu formu ve onun gereklerini aynı düzeyde ve yetkinlikte taşımadığından bunların felsefilikleri de aynı düzeyde olmamaktadır.

Felsefe adına layık olma noktasındaki derece farkı, felsefelerin ‘eksik felsefe’, ‘mükemmel felsefe’, ‘zayıf felsefe’ ve ‘güçlü felsefe’ gibi bir takım nitelendirmelere maruz kalmasına zemin oluşturur. Bütün bunlar felsefenin formel boyutuyla ilişkilidir. Ancak felsefenin maddesi, yani içeriği söz konusu olduğunda ‘gerçek felsefe’ ve ‘bâtıl felsefe’lerden söz edilebilir. Buradaki ölçüt ise, öncelikle içeriğin gerçekliği temsil edebilme düzeyi ve kapasitesidir.

Bu, şöyle bir sonuca da götürür: ‘Güçlü felsefe’ her zaman ‘gerçek felsefe’ demek değildir.

24. Gerçek felsefe, hakkında felsefe yaptığı nesnesinin ne olduğunu gösterdiği gibi felsefenin ne olduğunu da gösterir.

25. Felsefe, felsefe yapma eylemi sonucunda ya da onunla birlikte ortaya çıkmasına karşın salt bu eylemin kendisi olarak tanımlanamaz ya da ona indirgenemez. Çünkü eylem süresizdir. Oysa bir ürün olarak felsefe belirli bir süre içerisinde de olsa kalıcılık arzeder. Elbette felsefi bir ürünü tanımak ve tanımlamak için eyleme müracaat edilebilir. Ancak felsefe yapma eyleminin kendisi, felsefenin kendisi olarak görülemez. Bunlar, biri eylem diğeri ürün/sonuç/eser olmak bakımından birbirinden farklılık gösterir. Aynı şekilde felsefeyi, insandaki felsefe yapma yetisi olarak tanımlamak da mümkün değildir. Çünkü bir yetiye sahip bulunmakla, bu yetiyi gerçekleştirmek ve bir ürün ortaya koymak farklı şeylerdir. Ancak yine de felsefeyi anlamak bütün bunların birlikte düşünülmesiyle mümkün olabilir.

26. Felsefe, ancak felsefi bir üründe kendini ortaya koyar. Bu çerçevede felsefe, bir ürün olmaksızın kendi başına var değildir. Felsefi ürün, kavramlar ve cümlelerle kendini izhar eder. Bunlar felsefenin içeriğidir. Ancak bu içeriklerin de bir formu ve bir içeriği vardır. Kavram ve cümleler, kavram ve cümle olmaları bakımından formu; bunların anlamları ise içeriği oluşturur. Anlamlar değişkense de bunların formu sabittir. Mesela bir kavramın anlamı farklılık gösterse de bu, kavram olması bakımından, yani form olarak sabittir. Kavramın kavram olması onun formunu teşkil eder. Bu kavramın içeriği, yani anlamı ise onun maddesini oluşturur. (Dolayısıyla her felsefi içeriğin değişken ve sabit yönleri bulunmaktadır). Fakat her kavram ya da cümle felsefi bir kavram ya da cümle değildir. Dolayısıyla kavramsal bir form, ancak felsefi bir formla birleştiğinde felsefi bir ürüne dönüşür. Kısaca söylemek gerekirse, felsefenin içeriğini oluşturan kavramlar ve cümleler, kavram ve cümle olmaları bakımından kendinde bir forma sahiptir (ve bu form da sabittir). Bir de bunların (değişkenlik gösteren) anlamları vardır (ki, bun-

lar, felsefenin içeriğinin içeriğini teşkil eder). Ancak form ve maddeden oluşan içerik ya da malzeme, salt felsefe olmak için yeterli değildir. Ayrıca bu içeriğin felsefî bir forma da sahip bulunması gerekir. Bu anlamda felsefe, kavram ve cümle formuna yeni bir formun, yani felsefî formun verilmesiyle ortaya çıkar. Böylece filozof, formu oluşturduğu gibi içeriği de belirleyen kişidir.

Bir kavram kavram olması (formu) bakımından sabit özsel özelliklere sahip bulunduğu gibi felsefe de felsefe olması bakımından sabit özsel özelliklere sahiptir. Ancak bunların içeriği değişebilir. Tıpkı kavramın form olarak sabit kaldığı halde içeriğinin, yani anlamının değişkenlik gösterebilmesi gibi. Felsefenin değişken bir içeriğe sahip olabilmesi, felsefeleri birbirlerinden farklılaştıran temel bir etken olarak kendini gösterir.

27. Kavram oluşturma, belirli bir nesnenin sahip olduğu düşünülen özsel özelliklerini zihinde tespit/sabitleme girişimidir. Bu tespit girişimi yani belirleme ve sabitleme, muayyen bir anlamın var kılınmasıdır. Bu sebeple filozof, var edendir. Çünkü o, sınırları çizili bir anlamı tespitle bir kavram yaratandır. Kavramlar, yaratılmış yönleri bakımından var *olandır*. Çünkü filozoflar, zaman içerisinde bir nesnenin özsel özelliklerine dair farklı tespitlerde bulunup farklı anlam bütünlükleri teşkil edebilirler. Hatta bazen tek bir filozof, zihninde sabitlediği anlam bütünlüklerini yeniden inşaaya girebilir. Bu çerçevede bir kavramın var *olan* olması, o kavram içerisinde bir nesneye ilişkin sabitlenen özsel özelliklerin değişebilmesi anlamına gelir. Mesela 'felsefe' kavramının var *olan* olduğu söylendiğinde, bundan anlaşılması gereken şey, bu kavramın felsefe denilen nesnede sabit gördüğü belirli özsel özelliklerin başka özsel özelliklerle yer değiştirebilmesi, böyle bir potansiyeli kendinde taşıması demektir.

Elbette kavram-oluşturucu, oluşturduğu kavramın, bir nesnenin özsel özelliklerini temsil ettiğini düşünür ve iddia eder. Ancak başka bir kavram-oluşturucu buna eleştiri yöneltebilir ve böylece bu kavramın sabitlemiş olduğu özsel özelliklerden bir kısmını çıkartarak buna yeni özellikler katabilir. Böylece o kavram, farklı özsel nitelikleri kendisinde barındırmaya başlar ki, bu durumda o, var olmuş olur. Yani öncekinden farklı olarak yeni bir mâhiyeti temsil eder. Fakat bunun bütünüyle yeni bir mâhiyet olması da gerekmez.

Burada özellikle vurgulanması gereken bir husus şudur ki, kavram olması bakımından kavramda bir değişim ve var oluş söz konusu değildir. Zira kavrama eyleminin kendisi, bir eylem olarak verilidir. O halde kavramın var oluşu, form itibariyle değil içerik itibariyledir.

28. Varlıkların yaratılması, eşyada belirli özelliklerin sabitlenmesiyle gerçekleşir. Varlık, adeta bu özellikleri sabitleyen kap ya da kalıptır. İnsanın kavram yaratmasında da aynı durum geçerlidir. O, bir nesneye ilişkin belirli özsel özellikleri zihinde sabitlemek suretiyle kavramı yaratmış olur. Kavramlar içerikleri bakımından değiştiğinden ve felsefi bir ürün, kavramlardan ve kavramlar arası ilişkilerden çeşitli kiplerde ve yapılarda kurulduğundan bir ürün olarak felsefenin içeriği var olmak durumundadır. Fakat felsefi bir ürünün felsefi olması bakımından özsel özellikleri sabittir. Bundan dolayıdır ki, salt felsefi içerikten hareketle felsefeyi tanımlamak mümkün değildir. Ancak ve ancak felsefi bir ürünün felsefi oluşunu sağlayıcı unsur ve özellikleri tespit suretiyle bir felsefe tanımına gidilebilir. Fakat felsefi bir ürünü felsefi kılan özü belirlemek yine de ürünün kendisine bakmayı ve bunların içeriğini incelemeyi gerektirir. Ancak burada aranacak olan, bu içeriklerin nesnelerin özlerine ilişkin belirttikleri değil, aksine bu belirtilenlerin genel yapısı, formu, karakteri, belirtme biçimi ve amacı gibi yönlerdir. Kısacası, bu içeriğe

felsefî olmaları bakımından ilişen genel özelliklerdir. İşte bu genel özellikler, felsefilğin özünü teşkil eden hususiyetlerdir. Tabii ki, bu özü oluşturan özellikler, felsefe yapma eyleminin genel özelliklerinden bağımsız ele alınmamalıdır. Bir başka ifade ile bir ürün olarak felsefenin özellikleriyle bir eylem olarak felsefenin özellikleri birlikte düşünülmelidir.

29. Kavramların boş değil de hakiki oluşu, bunların içerdiği sabit özsel özelliklerin dış dünyadaki nesnelerin taşıdığı sabit özsel özellikleri karşılamasıyla gerçekleşir.

30. Felsefe, felsefî bir eserde yayılmış olarak bulunur. Tıpkı sanatın bir sanat eserinin bütününde yayılmış olarak bulunması gibi.

31. Gerçekleşmiş her eylem, bir ürünle sonlanır. Bir başka ifade ile bir eylemin tamamlanması daima bir ürünü inta eder. Bu çerçevede nerede bir felsefe yapma eylemi varsa, orada mutlaka felsefî bir ürün de vardır. Çünkü felsefe eyleminin tam olarak gerçekleşmesi ancak ve ancak bu eyleme eşlik eden bir ürünle birlikte mümkün hale gelir. Tıpkı, katletme eyleminin tam olarak gerçekleşmesinin maktulle birlikte mümkün olması gibi. Bu durumda felsefe eylemiyle ortaya çıkan her ürün mutlaka felsefî bir üründür. Felsefî bir ürün de ancak felsefe eylemiyle vücut bulur. Felsefî bir ürün mevcut değilse, felsefe eylemi de mevcut değildir. Maktul mevcut olmadığında katletme eyleminin mevcut olmaması gibi.

Bu durumda filozof, felsefe yapana ya da felsefî bir ürün ortaya koyana denir. Çünkü felsefe yapanın felsefî bir ürün ortaya koyması zorunlu olduğu gibi, felsefî bir ürün ortaya koyanın da felsefe yapmış olması zorunludur. Öyleyse nerede bir filozof varsa, orada mutlaka felsefe eylemi ve buna

bağlı olarak da felsefî bir ürün vardır. Tıpkı katilin olduğu yerde katletmenin ve dolayısıyla da maktulün olması gerektiği gibi.

Bütün bunlardan şu sonuç çıkarılabilir: (1) Filozofluk, (2) felsefe yapma eylemi ve (3) felsefî ürün eşzamanlı olarak vücut bulur. Bir başka deyişle bunların hepsi, aynı anda gerçekleşir. Elbette bir ürün olarak felsefenin kaynağı insandır. Felsefe, insandan neşet eder. Çünkü hem filozof olmak hem de felsefe yaparak bir ürün ortaya koymak insanın varlığına bağlıdır. İnsanın bu yöndeki iradesi, niyeti, kastı, kararı ve çabası her şeyi öncelemektedir.

(1) Filozofluk, (2) felsefe yapma eylemi ve (3) felsefî ürün birbirine bağlı olarak vücut bulduğundan bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisi söz konusu değildir. Ürün, felsefe eyleminin sebebi değildir; çünkü felsefe eyleminden önce bir ürün yoktur ki, bu, eylemin sebebi olsun. Aynı şekilde felsefe eylemi de felsefî ürünün sebebi değildir. Zira felsefî bir ürün mevcut olmadıkça felsefe eylemi gerçekleştirememektedir. Bir başka ifade ile felsefî eylemin eylem olarak tamamlanması ancak bir ürünle mümkün olmaktadır. Yine filozofluk da diğer ikisinin sebebi olamaz. Bunun da nedeni, filozofluğun ancak felsefî bir eylemle vaki olabilmesidir. O halde bu üçü arasında bir sebep-sonuç ilişkisinden değil, ‘birbirini-gerektirme’ ilişkisinden söz edilebilir. Eğer bunlar birbirlerine kaynaklık oluştursaydı, bu durumda bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisinden bahsedilebilirdi. Fakat mademki bunların bağımsız bir varlıkları yoktur; o halde bunların birbirlerine sebep teşkil etmeleri de düşünülemez. Öyleyse “felsefe eylemi sonucunda gerçekleşen felsefe” denildiğinde anlaşılması gereken, eylem ile ürün arasındaki zamansal sonralık değildir. Aksine bu ifade, felsefe yapma iradesi ve niyeti sonucunda vücut bulan ya da felsefe yapma eyleminin tamamlanmasıyla birlikte açığa çıkan felsefe şeklinde düşünülmelidir.

32. Felsefe yapma eylemi felsefî ürünü, felsefî ürün de felsefe yapma eylemini gerektirse de bunlar aynı şeyler değildir; eylem daima kendisine eşlik eden üründen farklı bir gerçekliktir. Bunlar birbirinden bağımsız değilse de birbiriy-le özdeş de değildir. Ayrıca eylem ve ürünün birbirlerine indirgenmeleri de söz konusu edilemez. Bunu, sanat yapma ile sanat ürünü arasındaki ilişkiden hareketle de açıklamak mümkündür. Şöyle ki: İnsanın sanat yapma eylemiyle birlikte bir sanat ürünü/eseri ortaya çıkmaktadır. Sanat yapma eyleminin tamamlanmasıyla birlikte ortaya çıkan esere artık sanat yapma eylemi denebilir mi? Tabiidir ki, sanat ürünü-nün vücut bulmasıyla birlikte sanat yapma eylemi tamamlanmış ve bu eylem son bulmuştur. Demek ki, eylem mevcut olmadığı halde ürün mevcut bir haldedir. Ben, bu üründen hareketle, bir sanat eyleminin gerçekleşmiş olduğuna dair bir çıkarım yapabilsem de ortada bu eylemin kendisi değil, sanat eseri bulunmaktadır. Öyleyse belirli bir sanat eseri için sanatsal eylem gerekliyse de ya da sanatsal eylemin tam olarak gerçekleşmiş sayılabilmesi için sanatsal bir ürünün ortaya çıkması kaçınılmazsa da bir kere bu ürün ortaya çıktıktan sonra, o sanatsal 'eylemin kendisi'ne ihtiyaç bulunmamaktadır. Ya da yeniden bu eyleme gerek kalmaksızın bu sanat eseri mevcudiyetini sürdürebilmektedir. Bu da onun, eylemin bir gerektireni olsa da eylemin kendisi olmadığı ve ona indirgenemeyeceği anlamına gelir. Felsefede de durum aynı şekildedir. Felsefî bir ürün bir kez ortaya çıktıktan, yani varolduktan sonra artık o, felsefe eyleminden ayrılmakta, bir ürün olarak müstakil bir hüviyet kazanmaktadır. Zira o, kendi özellikleriyle sabitlenerek hususi bir varlığa dönüşmektedir.

Ancak ben, bu ürünün ortaya çıkışını göstermek istediğimde yeniden eyleme girişebilirim.

33. Felsefe yapma eylemine eşlik eden niyet, görüş, amaç ve anlayış gibi muhtelif etkenler, farklı felsefî ürünlerin zuhuruna yol açar. Bu durumda felsefeler değişir, ama onların felsefî tabiatları değişmez.

34. Varlıklar, varolanlar ve var olanlar olmak üzere iki bölüme ayrılabilir. Varolanlar, insana verili olup özsel özellikleri kararlı varlıklardır. Bir tür olarak ‘insan’ buna örnek olarak verilebilir. Var olanlar ise, insana verili olmayıp özsel özellikleri kararsız varlıklardır. Kavramlar da bu tür varlıklara örnek gösterilebilir. Burada kavramla kastedilen, bir türün altında yer alan fertlerin ortak olduğu özsel özellikleri temsil etme iddiası taşıyan varlıklardır. Esasen ‘kavram olması bakımından kavram’ varolan iken bir nesneye dair taşıdığı özellikler itibarıyla var olandır. Zira kavram olarak kavram, ‘insan’da verili bulunan sabit özlü kavrama gücüne dayanmakta; buna karşın içeriği bakımından o, tekil bireyin değişken özneliğine istinat etmektedir.

Kavramların taşıdığı özsel özellikler, dış dünyada varolan nesnelerin taşıdığı özsel özelliklerden farklı bir yapıya sahiptir. Dış dünyadaki verili varlıkların özsel özellikleri sabit olduğu halde bunları temsil konumundaki kavramların yüklendiği özsel özellikler kararsızdır. Bunun sebebi, kavramların yaratılmasıyla birlikte bunlarda sabitlenen özelliklerin kavram-oluşturucular tarafından müdahaleye açık oluşlarıdır. Bir başka ifade ile kavramların var olan olması, onlarda sabitlenen özsel özelliklerin özneye bağlı olarak farklılaşabilmelelidir.

Aslında belirli bir filozof tarafından bir kavram yaratıldığında bu kavramın kapsadığı bir takım özellikler sabit kılınmış olur. Bu açıdan bakıldığında o kavramı oluşturan için kavram bir var olan değil aksine varolandır. Çünkü belirli özsel özellikler sabitlenmeden kavramın varlığa gelmesi düşünülemez. Ancak yine de kavram altında belirlenen bu özel-

likler, bazen onu oluşturan filozofun kendisi, bazen de başkaları tarafından değiştirilebilir olduğundan tam olarak kararlı olduğu söylenemez. Bir başka ifade ile tekil değil de özellikle tümel olarak düşünüldüğünde kavramlar, sabitliği değil değişkenliği barındırırlar. Bundan dolayıdır ki, kavramlar, kendinde var olan bir varlık olarak tezahür eder. Tıpkı bir kavram olarak felsefenin (içeriğinin) değişkenlik arzemesi ve dolayısıyla da var olan olması gibi.

Çeşitli filozoflar, felsefe kavramına farklı özsel özellikler yükleyebilmektedir. Bu özelliklerin felsefe kavramı içerisine farklı filozoflar elinde farklı şekillerde yüklenip sabitlenmesi, 'felsefe'nin farklı şekillerde var olması demektir. Sabitleme işlemi bireysel ve özneye bağlı olduğundan, her yeni sabitleme işleminde genel olarak kavram, özelde ise felsefe kavramı var olmuş bulunur.

35. Felsefe kavramı değilse de felsefe eylemi, eylem olması bakımından verilidir. Bu eylem, insanî eylemin mühim bir türü olarak kendini gösterir. Onun bir tür olduğunun söylenmesi, bütün felsefe eylemlerini ortak paydada toplayan sabit özsel özelliklere sahip olduğuna göndermede bulunur. Ancak bu durum, bütün filozofların felsefî eylemlerinin aynı olduğunu göstermez. Zira felsefe yapma eylemi, bireysel bir kimlik kazandığında, sahip olduğu sabit özsel özelliklere ilave bazı nitelikler daha kazanır. Bu da felsefe yapmadaki farklılıkları açıklar. Bu sebeple her filozof, mutlak anlamda sadece kendisini temsil eder ve böylece de filozoflar arasında bir ayniyet söz konusu değildir. Kısacası, felsefe eyleminin kendisinde sabit özelliklerin bulunması, bireysel farklılaşmaları ortadan kaldırmaz. Bundan dolayıdır ki, hiçbir filozof bir başka filozofa indirgenemez.

36. Sabit bir öze yahut evrensel bir niteliğe gönderme yapmayan etkinliğe felsefe değil, ancak magazin denebilir.

37. Dine olduğu gibi sanata nüfuz da, daima felsefî bir süreci gerektirir.

38. Felsefe yapmanın koşullarına ya da felsefî forma bağlı olarak tezahür eden her ürün, içeriğine bakılmaksızın felsefe adını alır.

39. Felsefe yapma gücü, eşit düzeyde ve kuvvette olmasa da bütün insanlarda verilidir.

40. Felsefenin mevcut tanımları, felsefenin mahiyetini belirlemede merci olamaz. Burada tanımların kendisinden ziyade tanımın nasıl yapıldığı önem taşır. Bir tanımda söylenenler felsefeyi doğru bir biçimde temsil edemediği halde tanımın yapılış tarzı felsefenin doğasına işaret edebilir.

41. Bir felsefenin gerçekten felsefe olup olmadığını ancak bir filozof anlayabilir.

42. Gerçek bir felsefî ürün, mutlaka karşısındaki filozofun felsefî tecrübesine dâhil olur.

43. İnsanî bir faaliyet, hangi alanda gerçekleştirilmişse, yetenekli bir muhatapta o alana ilişkin kışkırtıcı bir etki yaratır. Bu etki sayesinde yapılanın ne olduğunu farkedebilme gücüne erişilir.

44. Bir eserin ne türden olduğunu tefrik etmek ile onu hakkıyla bilmek aynı şeyler değildir.

45. İyi düşünülmüş bir düşünce, kendisini hemen orada ele verir.

46. Felsefe, insanî aşkınlığın tezahürüdür. Bu sebeple o, salt zamansal ve mekânsal olana indirgenemez.

47. Filozof ruhlu insanlar içinde öyleleri vardır ki, bir başkası tarafından felsefenin ışığıyla uyarılmadan önce, kendilerini felsefenin içinde bulur. Bu kimseler felsefeye gitmez; aksine felsefe onlara gelir. Bu bağlamda felsefenin gelişi, daha ziyade felsefî soruların onları ansızın kapıp ele geçirmesiyle gerçekleşir. Bu sorular, bu türden kişilerin zihninde, nasıl ve nereden geldiğinin bilincinde olunmaksızın, birdenbire bir şimşek gibi parıldar. İlk önce sorular, bu kimselerin peşinde iken daha sonra bu kişiler soruların peşine düşer. Kimileri de vardır ki, sorular onları yakalamaz; şu ya da bu şekilde onlar soruları bulup çıkartırlar. Bazen tek bir kişide her iki durum birden gerçekleşir: Sorular kişileri yerlerinden ederler ve kişiler de soruları.

48. Felsefede bir keşfin yapılabilmesi, öncelikle bir sorunun keşfine bağlıdır. Büyük keşifler, büyük soruların ardından gelir.

49. Varlık, bilgiyle varolduğundan bilgi varlığa içkin olup ona sirayet etmiş bir biçimde bulunur. Bu, şöyle de ifade edilebilir: Varlık, bilginin karargâhıdır.

50. Dil, varlığa yataklık edemez. O, sadece varlığa döner ya da ona işarette bulunur. Zira her şeyin hakiki yeri varlıktır. Bu şu demektir: Varlık, asla dile ve ifadeye sığdırılamaz. Çünkü bizzat dil, varlığın içerisinde. İçeride olan dışarıyı bütünüyle kapsayamaz. Bu yüzden dil, varlığın sadece bir kısmını gösterir. Aynı zamanda bu, düşüncenin sınırlılığı anlamı gelir.

51. Filozof kavram yaratırsa da hakikati yaratmaz. Aksine hakikati kavram aracılığıyla açığa çıkarır ve keşfeder. Dil aracılığı ile de onu aşikâr kılar. Gerçek felsefede kavram hakikate tâbi olup hakikat, kavrama tâbi değildir. Bununla birlikte hakikatin kavrama tâbi kılındığı felsefeler de vardır. Felsefenin gerçek olup olmadığı kavramın hakikate tâbi olup olmadığının belirlenmesiyle ortaya çıkar. Ancak kavramın hakikate tâbi olduğu durumlarda bile bir kavramın hakikati bütünüyle kuşatabildiğini söylemek zordur. Çünkü her kavram, hakikati keşfederken onun üzerindeki örtüyü bütünüyle kaldıramaz. Bu anlamda bir şeyin hakikatini bilmek, onun hakikatine bütünüyle vakıf olmak, bu hakikati bütünüyle ele geçirmek anlamına gelmez. Zira hakikat, ancak hakikatle bir olduğunda tam olarak kuşatılabilir. Hakikat keşfedilirken, daima bu keşiften kaçan ya da gizli kalan bir yön kalmaktadır. Ancak bu durum, yine de eşyanın anlamının hiçbir şekilde anlaşılamayacağı demek değildir. Burada bir şeyin anlamına nüfuz etmek ile onun hakikatini kuşatmak farklı durumlar olarak belirir.

Kavram, hakikati keşfetme yeteneğine göre dolu, aksi halde boştur. Elbette ki kavram, verili değildir, tersine üretilmiş ve yaratılmıştır. Ama bu durum onu hakikatten mutlak manada koparmaz. Zira içi dolu kavramlar, hakikati gören kavramlardır. Dil ise, görülenin gösterilmesidir. Bu çerçevede gösterilebilir olan, dile gelmiş olandır. Dilin bir üst seviyesini işaret eden beyan, hakikati *olabildiğince* göstermek-

ten ibarettir. Sonuçta, dilin bulunmadığı yerde, görülen varsa da gösterilen yoktur.

Bu bağlamda hakikatin yerinin dil olduğu söylenemez. Zira dil, hakikate eşit, denk ya da onunla özdeş değildir. Dilin hakikati göstermesi, varlığa sirayet etmiş bilgiyi göstermesi bakımındandır. Filozofun görüp de dil aracılığıyla gösterdiğine inanan kişi, gösterene yani filozofa tâbi olmuş olur. İşte bir filozofun takipçisi olmak bu anlama gelir: Onun gösterdiğine inanmak. Ancak filozofun gösterdiğini 'onun gibi gören' kişi, gösterene tâbi olmuş olsa da filozofluğundan bir şey kaybetmez.

52. Kavram, hakikatin ışığından doğar. Bu ışık, içten ya da dıştan gelebilir. Aynı şekilde o, bilimden, sanattan ve dinden de neşet edebilir. Kavrama yol açan, bazen duygu bazen de düşünce olabilir. Fakat o, ne duyguyla ne de düşünceyle özdeşdir. Kavram daima bunları aşan bir şey olarak belirir.

53. Kavramlar, bir filozofun sıçrama tahtasıdır. Sıkışan ve daralan düşünceye kavramlar yepyeni ufuklar açar.

54. Felsefede mucizevî olan sadece kavram yaratmak değildir; asıl önemlisi, onları diğerleriyle bir arada var olabilecek şekilde yaratmaktır.

55. Her felsefî düşüncede, diğer kavramların kendileriyle açıklanıp temellendirildiği merkezî kavramlar yer alır. Bazen bu kavramlar, tek bir felsefeyi aşarak muhtelif felsefelerde kendini göstermek suretiyle bir süreklilik kazanabilir. Ancak başköşeyi işgal eden bu kavramlar, muayyen dönemlerde tahtlarından indirilip merkezden çevreye yerleştirilebilir. Yine bazen çevredeki kavramlar merkeze taşınabilir. Dolayısıy-

la kavramsal açıdan merkezden çevreye ve çevreden merkeze doğru bir akış ve geçişkenlik söz konusudur. Bu demektir ki, kavramlar, merkez-çevre ikiliği bakımından statik değil dinamik bir karaktere sahiptirler. Bu bağlamda felsefi kavramları, merkezde yer alanlar ve çevrede bırakılanlar olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür. Bir filozofun hangi kavramın merkeze alınıp hangisinin çevreye yerleştirileceği konusundaki yaklaşımı ve tutumu ise, onun en özgün yanlarından birini teşkil eder.

56. Kavramlar, bir yönden tekilleri kuşatırken diğer yönden onları dışta bırakır. Bunun sebebi, hiçbir tekilin bir diğer tekil ile özdeş olmadığı halde kavramın bütün tekilleri hakkında konuşabilmesidir.

57. Bir felsefeyi aşmak, o felsefenin kavram ve önermeler dizisini yeni bir sistem içerisine bir şekilde dâhil edip onları bu yeni sistemin merkezine göre tanımlamak ve konumlandırmakla mümkün olur. Aşma, kesinlikle verili her hangi bir felsefeyi görmezden gelerek ya da ondan etkilenmeyerek gerçekleşemez. Tersine böyle bir fiil, etkilenmek ve belirli ilkeler doğrultusunda verili olandan istifade etmekle sağlanabilir. Aşma süreci, aşılmak olanı dışarıda bırakma değil içeriye alma işlemiyle tamamlanır. Ancak bu, verili olanın hiçbir unsurunun dışarıda bırakılmayacağı anlamına da gelmez. Elbette aşma fiilinde içeriye alınanlar olacağı gibi dışarıda tutulanlar da bulunacaktır. Burada önemli olan dışarıda bırakılanın dışarıda kalma gerekçesini ortaya koyabilmek ve böylece yapının meşruiyetini gösterebilmektir. Son tahlilde aşma, verili olanın, yeni olanda, bir daha eskisine gereksinim duyulmayacak şekilde kapsanmasından ibarettir.

58. ‘Sebeup’ fikri, felsefenin kurucu kavramlarından birini teşkil eder. Sebeplerdeki dikey derinlik, felsefî derinliğı gösterir.

59. Bilmek, yüklemi konudan çıkarmaktır. Yüklemler, konuda gizli ya da açık bir şekilde bulunanı ortaya koyduğunda bilgiye yer açılır. Dolayısıyla bilme süreci, konudan yükleme doğru bir hareket olup yüklemden konuya doğru bir hareket değildir. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Bilme, öznenen nesneye doğru değil, nesneden özneye doğru bir işleyiş gerektirir. Esasen cehâlet ise, konuya, onda olmayan bir sıfatı, özelliğı ya da anlamı yüklemektir. Burada da öznenen nesneye doğru ya da yüklemden konuya doğru bir işleyiş bulunmaktadır.

Mademki her bilme eylemi, konuda bulunanı dışa vurma ve ondaki bir özelliğı aşikâr kılma yoluyla gerçekleşmektedir, bu durumda, ne suretle olursa olsun, konuya yapılan bir ilave mutlaka yanlış sonuç verir. O halde bilmede konuya dönmek ve onu belirleyici kılmak esastır. Nitekim kırmızı bir kalem için, “Bu kalem, kırmızıdır.” dendiğinde “kırmızı”, “bu kalem”de mevcut bulunduğundan böyle bir önerme doğrudur. Bunun doğru olması, “kırmızı” niteliğinin “bu kalem”de zaten içerilmiş olmasından kaynaklanır. Burada “kırmızı” niteliğini özneye oluşturan sebep “bu kalem” olup özneye, bu niteliğı nesneye kendiliğinden atfetmiş değildir.

60. Felsefe, sadece evrende bir düzen olduğunu bildirmek ve göstermekle yetinemez; o, aynı zamanda bunun niçin böyle olduğunu da ortaya koymalıdır.

61. Felsefe, bütün insan etkinliklerini temellendirici bir temeldir.

62. Temellendirme, öncelikle temellendirileni gerektiren temelin ispatıdır. Ancak her temel, ispata muhtaç değildir. Zira bazı temeller vardır ki, bunlar kendinde açık-seçiktir.

63. Her geçmiş, içerisinde keşfedilecek ve açığa çıkarılacak bir gelecek saklar. Geçmişten bugüne kalan miras, miras oluştundaki asıl özelliğini tam da burada bulur. Yorum denilen faaliyet, geçmişin miras bıraktığı düşünsel ve felsefî birikimin muhtemel anlamlarından birini, geleceği inşa için öne çıkarmaktır. Filozof, sürekliliği, geçmişteki geleceği ortaya çıkarmakla sağlar. Aynı zamanda özgünlük ve yaratıcılık da buradan neşet eder. Zira felsefî yaratıcılık ve özgünlük, ancak felsefî bir gelenek içinde vücut bulur. Hiçten hiç çıkar yargısı burada geçerlidir. Bir sorunun olmadığı, devralınmadığı yerde bir yanıt keşfedilemeyeceği gibi, bir imkânın olmadığı yerde bir fiil de söz konusu değildir. Dolayısıyla felsefenin geleceğinin kurulması, geçmişteki felsefenin imkânına bağlıdır. İşte felsefe tarihçisi öncelikle bu imkânı işaret eder. Filozof ise, bu imkânı görüp onun gerçekleşmesini sağlayandır. Böylece filozof, bazen felsefe tarihinin bir köşesinde unutulmuş, üstü örtülmüş ve hatta zincire vurulmuş bir fikri, özgürlüğüne kavuşturur. Buna 'özgürleştirici yorum' denilebilir. Özgürleştirici yorum, bir kavramın ya da önermenin kendi iç imkânlarını gerçekleştirebilmesi için etkin bir rol üstlenmektir. Bazen bu, her zamankinden daha da gerekli bir hale dönüşebilir; özellikle de 'şimdi'nin, düşünmeyi ölümcül pençesine aldığı durumlarda.

64. Felsefî düşünce, inşaî ve ihbarî olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi, kurucu düşünce, bir dünya yaratan ve inşa eden düşünce; diğeryse hakikatten haber veren düşüncedir. Bunlara fiilî ve infialî düşünce de denebilir.

65. Felsefî sorular, üç grupta ele alınabilir: (1) Sorulmamış sorular, (2) yanıtlanmamış sorular ve (3) soruluktan çıkmış sorular.

(1) Sorulmamış sorular, bir sorunun anlamının kavranmadığı durumlarda kendini gösterir. Burada bir soru formu mevcuttur, ancak bunun gerçekten neyi sorduğu tam olarak keşfedilememiştir. Zira bir sorunun soru olarak kavranışı soruyu oluşturan unsurları, sorunun tarihini ve dahası 'soru ortamı'nı anlamayı ve analiz etmeyi gerektirir. Bu nedenle, tarihin belirli bir döneminde sorulmuş bir sorunun bahsedilen yapısı ve özelliği kavranmadıkça, sadece soru formunda bir cümleden bahsediliyor demektir. Öyleyse geçmişten devralınan ya da bir şekilde karşılaşılan bir sorunun soru oluş tarzına nüfuz edilmeden sorunun soru olarak kesbedilmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda başkasının sorusu benim sorum olarak belirmez. Kavram ve yargılarda olduğu gibi soru da zihinde yer edip kendini açmadıkça ona sorulmuş bir soru nazarıyla bakılamaz. Burada sahici bir biçimde yanıt verme eylemine yönelmekten de bahsedilemez. Dolayısıyla böyle bir soru yanıtsız kalmış olmaz, sadece sorulmamış olur.

(2) Yanıtlanmamış sorular, sorunun gerçekten tahakkuk ettiği ancak henüz cevabının verilmediği sorulardır. Böyle bir durumda soru sahibi, gerçekten bir çözüm arayışı ve faaliyeti içerisinde. Bu sebeptendir ki, yanıtlanmamış sorular, düşünme eyleminin odağında yer alır. Şöyle de denebilir: Yanıtlanmamış sorular, düşünmenin en büyük muharriki olarak kendini gösterir. Bu türden sorular, düşünmeye bir çağrıdır. Yanıtlanmamış, yanıtı henüz verilmemiş sorular, esasen hakiki sorulardır.

(3) Soru olmaktan çıkmış sorular, yanıtlanmış sorulardır. Zira bir soru, ancak yanıtı bulunana kadar soru olma özelliğini korur. Soru, kendisi üzerinde düşünmenin nihayet bulmasıyla soru olmaktan çıkar. Bu bağlamda bir sorunun

soru olma özelliğini yitirmesi, düşünülürlüğüne kaybetmesi anlamına gelir. Öyleyse sorunun varlığı düşünmeyle belirdiği gibi, sorunun soru olmaktan çıkışı da düşünmenin terk edildiği yerde kendini gösterir. Zira düşünmeyi başlatmayan hiçbir soru, gerçek manada bir soru değildir. Bir başka ifade ile sorunun tükendiği yer, düşünmenin sonlandığı yerdir. Soru ile düşünmenin yarattığı cevap iki zıt nokta olarak belirir. Birinin hayat bulduğu yerde diğeri yaşayamaz. Birinin varlığı, daima diğerrinin yokluğunu gerektirir.

66. Soru sormak, bir şekilde bağlamın dışına çıkmaktır. Soru, verili durumdan neşet ederse de bunu aşan ve muhatabını buradan alıp götüren bir özelliğe sahiptir. Esasen sorunun gücü de bu özelliğiyle orantılıdır. Soru, insanı dairenin dışına çeken ve onu dışı doğru sürükleyen bir düşünme tarzıdır. Sormak bir çıkış, huruç faaliyetidir. Soru, verili dilin ya da dünyanın dışından dile ya da dünyaya yeniden bakmaktır. Filozofu bağlamın içine çeken, onu bağlamın bir parçası haline getiren sorular, gerçek sorular değildir. İşte güncel sorular esasen bu türden sorulardır.

Filozof, kendisine dayatılan sahte soruları aşıp bütün soruların üstünde kendi sorusunu soran kişidir. Filozofun sorduğu soru, verili olanı pekiştirmeye araç değil aksine verili olandan özgürleşmeye ve yeni bir bağlamı tesise yol açan bir soru tipidir. Filozof, varlığının gücünü bağlam-dışılıktan alır. Bu nedenledir ki, kendisini bağlama raptetmeye yönelen medyatik ve aktüel soruların baskısına karşı oldukça titiz ve dikkatlidir. Bu türden soruların aksine filozofun bağlam-dışı sorusu, soru kadar soruyu soran olarak kendisini de tuhaf ve yabancı bir hale getirir. Ancak filozofun sorduğu bu türden soruların bir anlık da olsa gidişatı durdurucu ve duraklatıcı bir tesiri vardır.

67. Filozof, verili dil içinde yabancı bir dil yaratan kişidir. Onun bu dili, verili olan dile aşına olanlarca başlangıçta yadırgansa da nihayetinde verili bir dile dönüşüp onun bir parçası haline gelebilir. Bu durum, felsefenin bir toplumda yerleşik hale geldiğinin de göstergesidir. Felsefenin dili toplumda yerleştikçe, toplumu yeniden biçimlendirir. Zira filozofun dili içerisinde taşınan dünya topluma nüfuz ettikçe, verili dünya özelliğini yitirip yeni bir şekil ve muhteva kazanır. (Felsefe tarihi, verili dil içerisinde yaratılan bu yabancı dilin tespit, tasvir ve tahlili olarak önemli bir işleve sahiptir). Böyle bir dil, yabancı olmaktan çıktığında bir toplumun ve kültürün ayrılmaz bir unsurunu teşkil eder. Daha sonra bu dili toplumdan söküp çıkarmak oldukça zor olup uzun bir süreç gerektirir. Çünkü o, dünyaya ilişmiş bir şey değildir, aksine dünyanın kendisine dönüşmüştür.

68. Hiçbir felsefî ürün mutlak anlamda tamamlanmış ve sona ermiş değildir. Çünkü o, içerisinde, filozofların açığa çıkarmalarını bekleyen sonsuz imkanları barındırır. Felsefenin sürekliliği, bir yönüyle tevarüs edilen imkanlar üzerinde düşünen filozofların yeni açılımlar ve imkanlar yaratmasından neşet eder. Bu nedenledir ki, felsefede başlangıç ve son yoktur. Felsefe bu imkanlar içinde/arasında varlık bulur. 'Felsefenin sonu'na ilişkin felsefeler de imkanlarla doğar. Aynı şekilde 'felsefe karşıtı felsefeler' de böyledir. Bu bağlamda felsefî metinlerin yorumlanması, bu metinlerdeki imkanların açığa çıkartılmasına dönük önemli bir felsefî yol olarak belirir.

69. Felsefe bağlamsallaştırılan, tarihselleştirilen ve yerleştirilen bir hakikat anlayışına karşı kendinde hakikati keşfetme ve aşıkâr kılma çabası içerisinde olmalıdır. Bu anlamıyla felsefe, sofizme karşı bir meydan okumadır. Hakikati merkeze almayan her türden arayış sofizm, yani entelektüel

intihardır. Yine de filozofun olduğu yerde mutlaka sofist de vardır. Sofistin varlığı, filozof için temelde bir tehlike arz etmez. Aksine sofist, filozofu besler ve güçlü kılar. Hakikatin düşünce de temsil edilip temellendirilmesi, sofiste yönelik en büyük hamledir.

70. Hakikat, asla dile ve düşünceye yerleşmez. Dil ve düşüncenin kendinde bir hakikati olsa da başka bir hakikat tarafından işgal edilemez. Dil ve düşünce sadece hakikate giden bir yol ve işaret olabilir ya da hakikati beyan edip onu gösterebilir. Zira her hakikat hakikat olarak mevcut olduğu yerdedir. Hakikat hakikatlığından sıyrılıp belirli bir çerçeveye hapsedilemez. Ancak hakikat seyredilip temaşa edilebilir. Felsefenin bir hakikati olması sebebiyle bir başka hakikati hakikat olarak kendinde barındıramaz. Bu yüzden hakikatin hakikatle örtüşmesinden değil uyumundan söz edilebilir. Hakikatler birlikte-varolur, ama birbirinin yerini alamaz.

71. Hakikatin yeri yoktur; hakikat her yerdedir.

72. Gerçek filozof, felsefe yapma noktasında bir istek ya da isteksizlik ikilemi içinde olmaz.

73. Bugün için felsefenin önemli işlevlerinden biri, düşünme adına düşünmenin önüne konulan engelleri ve yasakları ortadan kaldırmaktır. Filozof, felsefi yasak-koyucuların yasaklarının gayr-i meşru olduğunu ilan etmeli ve bunu göstermelidir.

74. Metafiziğin imkansızlığı söyleminin metafiziksel dayanaklarının olması büyük bir çelişkidir. Hangi metafizik eleştirisi metafizikten hareket etmez ki?

75. Felsefe bazı soruları sorma imkanı bulamadığında sanat, felsefî soru ve sorunlara işaret edebilir, bir takım meseleleri billurlaştırıp kendi dilinde bunları görünür hale getirebilir. Dahası sanatsal bir kavrayış, çoğu zaman dinin doğrudan doğruya yaptığı gibi, varoluşsal bir yarayı kanatabilir.

76. Felsefe din, bilim ve sanat gibi kendisine imkanlar bahşeden ya da veriler sağlayan herhangi bir alana ve disipline indirgenemez. Felsefe bir yönüyle bütün bu alanlara içkinse de özü itibariyle aşkındır. Bu bağlamda felsefe, her türden indirgemeciliğe karşı köklü bir direnç gösterir. İnsanın varoluşsal bir cüzü ve boyutu olarak felsefe, kendi müstakil varlığını her daim muhafaza edebilecek bir güce sahiptir.

77. Felsefe yapmak, felsefî tarih yazıcılığına indirgenemez. Bununla birlikte ikisi arasındaki ilişki ve bağ da koparılamaz. Ancak felsefe, daima kendi tarihini aşmak zorundadır. Tarih, filozofun bir deneyim alanı olmakla birlikte onu hükmü altına alan, doğrulayan ya da yanlışlayan son merci değildir. Hakikat zamansız olduğundan, filozof daima aşkındır ve aşkın kalmak mecburiyetindedir. Dolayısıyla o, ne kendi zamanının ne de geçmiş zamanların buyruğuna boyun eğer. Aşkın olan geçmiş, şimdiyi ve geleceği hesaba katar, ama ona teslim olmaz. Filozof, zaman içre olanı değil zamansız keşfetme gayesi içindedir. Ancak yine de o, bunu yaparken zamana müracaat edebilirse de zamanda kalıp ona tabi olmaz. Böylece filozof, ne tarihi unuttur ne de şimdiyi görmezden gelir. Filozof unutmaz, ama unutulmuş kılabilir. Zamanı yaratan filozoftur, tersi değil. Zaman, filozofun hareketinin ölçüsü olup onun düşüncesinin kategorisi değildir.

78. Filozof, kural-tanımadır. Bir filozofu kurallar değil, sadece hakikat dizginleyebilir.

79. Sanat, hakikati duyumsatır; felsefe gösterir.

80. Bilginin üç temel koşulu vardır: Acziyet duygusu ('Ne kadar da câhilim'), itaat isteği ('Hakikate boyun eğmeliyim') ve yetkinlik arzusu ('Tanrı'ya benzemeliyim').

81. Ölüm hayatta olduğumuzu, niçin yaşamamız gerektiğini ve 'öte' gerçeğini bize apaçık işaret eden en önemli insanî karşılaşmalardan biridir. Bu yüzden hayatın kendisi kadar ölüm de felsefî düşüncesinin tetikleyicisi olarak kendini gösterir. Pek çok filozofun felsefeye geçişinin ölüm kapısından olması tesadüf değildir. Çoğu kez ölümü şu ya da bu şekilde tecrübe etmek, ölüm bilincine sahip olmak, hayatı tecrübe etmekten daha büyük bir etki yaratır. Ölüm fikrini derinden tecrübe edip de metafiziğe yönelmeyen hiçbir filozof olamaz.

82. Felsefenin tecrübeden kopukluğu hiçbir surette iddia edilemez.

83. Olayların açıklamasını yapmak, 'bilim' insanını tatmin edebilirse de filozofu tatmin edemez. Çünkü o, varlığı bir bütün olarak düşünüp olup bitenlerin arkasındaki nihai nedeni de sorgular. Mesela o şöyle sorar: Olayların gerisinde bir yasa varsa, niçin vardır?

84. Felsefe niçin var da yok değildir? Bu soru, metafelsefenin ilk sorusu olmalıdır. Zira böyle bir soru bir varlık olarak geçmiş, şimdi ve gelecekteki bütün felsefeleri

kapsayan bir genişliğe sahiptir. O, belirli bir felsefeye değil bütün felsefelerin varoluşuna yönelik tümel bir soru şeklinde kendini gösterir. Bu sorunun dışında kalabilecek hiçbir felsefe mevcut değildir. Dahası o, varolan olarak felsefenin nede-nini, geldiği yeri ve başlangıç ilkesini sorguladığından temelin temeline dair bir soru olma özelliğini de haizdir.

85. Felsefe tarihi, sadece tarihsel süreçte insanın ne düşündüğünü göstermez; o aynı zamanda insan denilen varlığın neyi düşünebildiğini, neyi düşünmeye muktedir olduğunu da ortaya koyar. Bu da son tahlilde insanın doğasına ve nasıl bir yapısı bulunduğuyla ilişkin bir açıklama içerir.

86. Felsefe, mümkünler dünyasında vuku bulan güncel olaylara kayıtsız kalmaz. Ancak o, bunu yaparken tekillerde gizli bulunan tümele yönelir; gelip geçici olanın gerisindeki genel-geçer olanı araştırır.

87. Filozof, yaşadığı dünyaya rıza gösteremez. Zira bu dünya, en iyi haliyle nâkıs, en kötü haliyle ifsat olmuştur.

88. Dünyaya dair felsefî düşünme, gücünü dünya-ötesinden alır.

89. Bir filozofun başlangıç noktası reddetmek olmalıdır.

90. Verili dünyadan bir kopuş sağlanmadıkça gerçek bir felsefeden söz edilemez.

91. Felsefe, verili dünyanın yol açtığı sıkıntı ve bunalımlar karşısında bir terapi mercii, bir rahatlama ve teselli kaynağı değildir. Aksine o, huzur-kaçırandır. Sahici felsefenin

göstergelerinden biri de budur. Bu çerçevede o, mevcudu iyileştirme ve sağaltma peşinde olmayıp aksine topyekûn mevcudun ortadan kalkmasını talep eder. Ancak bu, varolanı bütünüyle dünyadan söküp atma anlamında düşünülmemelidir. Zira burada kastedilen, mevcudu yeni bir mevcuda dönüştürmek, onu yeni bir surette varetmektir.

92. Felsefenin görevi sözde, yazıda ve nihayet varlıkta saklı ve gizli olanı aşikâr kılmaktır.

93. Felsefe hakikati kurmaz ya da onu icat etmez, aksine her şeye sirayet etmiş hakikati keşfeder.

94. Hakikatin bir resmi ve temsili olarak önerme doğru olabilirse de hakikat olamaz. Hakikat her zaman önermeyi aşar.

95. Bilgi, bilgisizlikle birlikte varolur. Zira neyi biliyorsak, bildiğimizle ilgili bilmediğimiz yön de aşıkâr hale gelir. Bu yüzdendir ki, bilgimiz arttıkça bilgisizliğimiz de artar.

96. İmkan ve imkansızlık her şeyde bir arada bulunur. Her zaman imkanın olduğu yerde imkansızlık, imkansızlığın olduğu yerde de imkan vardır. Bu yüzdendir ki filozof, aczi-ni idrak ederken umudunu yitirmez.

97. Filozof, egemen olanın örttüğü imkan alanlarını bulup ortaya çıkarmalıdır. 'Normal'in 'uyumluluk' olarak tanımlandığı bir dünyada filozof, uyumsuzluğu belirgin kılmalıdır. O, geçerli sayılanın 'hayat' olarak sunulduğu bir yerde ölümü tercih etmelidir.

98. Felsefe, daima tekil olanı aşar. O, tekilden hareket edebilirse de vardığı yer tümelliktir. Bu durum onun evrensel oluşunun da zeminini teşkil eder. Bu manada felsefe, genel bir düşünmeden ziyade hususi bir düşünmeyi ifade eder.

99. Felsefi bir önermenin doğruluğu, onun kanıtlanmasından neşet etmez. Aksine kanıtlama, bu doğruluğun gösterilmesidir. Bir şeyin ispatı ile ispat edilenin doğruluğu başka şeylerdir. Hakikat ispata gereksinim duymaz. İspata gereksinim duyan, doğruluk iddiasıdır. Hakikat olarak hakikat, öz-neden bağımsızdır. İspat, bir şekilde hakikatle temas kurma, onu gösterme, nesneye ilişkin bir inancı temellendirme eylemidir. Bu sebeptendir ki, ispat edilemeyen şeyin sabit olmadığı ileri sürülemez.

100. Sanatın en üstün formu olan şiir evrenseli talep etmez. Ancak evrensel olan onda tezahür edebilir. Oysa felsefe böyle değildir; yani o, ısrarla evrensel olanı arzular, her durum ve şartta evrensel olanı arar. Bu bağlamda şiirin gücü ahenginde ve imgelerin olağanüstü bir biçimde kullanımında ortaya çıkar. Şiirde evrensel olan kendini tekillikle açığa vurabilir. Ancak şiirdeki ses, bu tekilliğin insan ruhunda açılıp neşvünema bulmasına yol açar. Böylelikle o, düşünce de evrensel olanın belirmesine imkan verir. Hakiki şiir, insanî varlığa temas eder. Onu bir duygulanım yanında ruhî, içsel bir sarsıntıya sürükler. Dolayısıyla düşünme uyarılabilir; insanı, kendisini hükmü altına alan sahte buyruklardan sıyrılma cesaretine erdirebilir. Aslında bunu felsefe de gerçekleştirebilir, ama bunu yapan felsefe şiire boyanmış bir felsefedir. Bu yüzden şair-filozoflar önde gider. Dahası onlar, şiirle bulduklarını felsefeyle dile getirebilme yeteneğine sahip olan ender kişilerdir.

101. Düşünmenin karardığı zamanlarda sanat güçlü bir ışık olarak belirir.

102. Sanatın hakikate delaleti dolaylıdır.

103. Sanat, söylenemeyecek olanın söylenebilme imkânını verecek özel bir dil yaratır.

104. Sanat bir çıkarım ve kanıt vermez; ancak ondan bir çıkarıma ve kanıta ulaşılabilir.

105. Felsefe de şiir gibi dile dil açmak için imgeyi, ahenği ve kurguyu kullanabilir. Ama son tahlilde felsefe kavramlarla şiir ise imgelerle çalışır. Şiir imgeye dayalı olduğundan hakikatin resminin resmi olarak açığa çıkar. Ancak bir resim olarak şiir, kavramsal bir resim olan felsefeden farklı olarak estetik değeri ve anlamı barındırır. Estetik, sanatın, daha özelde şiirin olmazsa olmaz vasfıdır. Zaten onun olağanüstü tesiri ve gücü de buradan gelir. Bundan dolayıdır ki şiir bir başka dile çevrildiğinde bu gücünü nispeten kaybeder ve boyası çıkmış ya da uçmuş silik bir resme dönüşebilir. Oysa felsefenin asıl gücü ona evrenselliğini veren kavramsallığında ve akılsallığındadır.

106. Filozof bazen şiire başvurabilir. Bunun, zaman zaman etki alanının genişletilme isteğiyle ilişkisi vardır. Ama bu, kimi zaman felsefi dilin yetersizliğinden kimi zaman felsefi bir vecd ve coşku halinden bazen de filozofun kendi tekilliği içinde dünyadan büsbütün yüz çevirişinden neşet eder.

107. Felsefedeki şiir, felsefeyi şiire dönüştürmez. Çünkü burada şiir felsefenin buyruğu altına girmiş, ona mal olmuş ve onun bir cüzü haline gelmiştir. Fakat elbette ki şiire dönüşmüş felsefeler de vardır. Bu durumda o, şiirliğinden soyutlandığında felsefe olarak baki kalır.

108. Şiir, elbette bilgi içerebilir. Ancak onun bigisel içeriği ancak kendisini aşan bir üst-düşünüştten sonra tespit edilebilir. Zira bizzat şiir, kendi söylediğini temellendirme doğasına ve yeteneğine sahip değildir. Bu durumda şiirsel bilgi, ancak felsefî bir tecrübeden veya felsefî bir işlemten sonra kendini izhar eder. Böyle olduğunda ise açığa çıkan şey bilgi olsa da şiir değildir.

109. Bir sanata eseri, gerçek dünyaya ne kadar yaslanırsa yaslansın, özünde onu hep kurgulamaya çabalar. Bu yüzden felsefeden farklı olarak sanat, kurgusal bir etkinlik olarak kendini gösterir.

110. Filozof bazen hakikate düşmenin coşkısına öylesine kapılır ki, bir iddiada bulunmak, bir tez ileri sürmek ve bir teori ortaya atmak bile ona saçma görünür. Hakikate düşen olarak o, sadece söyler; açıklamaz, ispata yeltenmez ve evrensellik telaşı taşımaz. Ama buradaki evrensellik, söylemsel düzeyde bir evrenselliktir. Yoksa onun hakikate dokunuş tarzı bütün insanlara dokunabilmesini temin eden bir düzeyde gerçekleşir. Bu bağlamda filozof, tekillik boyutunun ötesine geçerek insan varlığını sarıp sarmalar ve böylece söylemde yakalayamadığı kuşatıcılığı hakikate özel bir temas yoluyla sağlamış olur.

111. İnsana temas etmeyen hiçbir felsefî söylem, hakikate temas etmiş değildir.

112. Felsefede ispat, bazen bir konuyu, bir meselenin çözümünü ya da bir kavramı açık-seçik bir biçimde dile getirmekle gerçekleşir.

113. Filozof ile filozof-olmayanı ayıran esas nokta, hakikate temas etmenin amaçlanıp amaçlanmamasında kendini gösterir.

114. Bir şeyin hakikati olduğunun gösterilmesi, aynı zamanda hakikatin var olduğunun gösterilmesidir.

115. Hakikate temas edebilmek, bugün bir meta olarak üretilen görüntüden uzaklaşıp kopmakla mümkün olabilir.

116. Varolan sadece varolana ortaya koymaz; varolmayanı da gösterir.

117. Bir şeyin sona ermesi, ondaki bütün imkanların gerçekleşmesi demek olduğuna göre, nasıl olur da felsefenin sonundan bahsedilebilir?

118. 'Son' üzerine konuşmak sonun geldiği anlamına gelmez.

119. Felsefenin insanî öz ile irtibatı örtülüp belirli bir mekan ve zamanla ilişkilendirilmesi, zaman ve mekanın ideolojik bir kurguya alet edilmesi sebebiyledir.

120. İnsanın özüne ait bir eylem olarak felsefenin niçin başlangıç yeri ve zamanı olsun, niçin felsefe şimdi ve burada sona ersin?

121. Felsefenin sonundan söz edenler, aslında tek bir düşünce biçimini dayatmaya çalışanlardır.

122. Felsefenin nihai amacı, insanı, varlığın gösterdiği yere ulaştırmasıdır.

123. Felsefenin müdahale anı, çelişkinin zuhur ettiği andır. Ancak gerçek çelişki, hakikat ile hakikat-olmayan arasında vuku bulur.

124. Felsefi düşünme, hakikat-olmayanı ret ile hakikat olanı tasdik arasında salınır.

125. Her varolan, içinde aşkın olanı barındırır. Filozofun gördüğü şey, görünenin aşkın boyutudur.

126. Felsefe insana ne kadar temas ederse o kadar ebedileşir.

127. Filozof kalbine çarpan sese kulak vermeli, onu sü-kûnet ve iç huzuruyla dinlemelidir.

128. Filozofun son sözü, bir iç çatışmanın dindiği yerde kendisini açık eder. Bu, bir sağanaktan sonra dingin ve açık bir havada güneşin parlaması gibidir. Belki de bir hal olarak bilgelik, bu parıltı karşısındaki dinginliktir.

129. Kendi kendisiyle bir çatışmaya girmeyene filozof denebilir mi?

130. Derinlikli bir felsefe, ancak hazla ve bu hazzın sağladığı coşkuyla yapılabilir. Coşkunun eşlik etmediği bir felsefe ne kadar da sığdır.

131. Felsefe yapmayanların kaçırdığı şey, hakikatin bilgisinden ziyade bu eylemin sağladığı hazla gelen mutluluktur.

132. Felsefi coşkuya erenler, bütün bir evreni bu coşkuyla seyrederek. Ve coşkuyla seyretilmeyen evren ne kadar da yüzeysel görünür.

133. Bazen bir şeyin öyle olduğuna dair düşüncemizi, öyle düşündüğümüzde her şeyin yolunda gittiğinden çıkaramaz mıyız? Bu bir kanıt olamaz mı?

134. Kesin olan ve kesinliğinden emin olduğumuz bir şeyi her zaman kanıtlayabilmemiz mümkün değildir.

135. Doğru olan temellendirilmiş olan değil, hakikate uygun olandır. Sadece hakikate uygunluk temellendirilebilir.

136. Doğru, hakikati aşık kıldır.

137. Bir kanıt, kanıtlanması istenen şeyden daha açık ve kesin değilse gerçek bir kanıt olamaz.

138. Felsefe karara yönelir; kuşkuyu bir karara bağlamaya çalışır.

139. Kuşku duyabilmem için bir sebebin var olması gerekir. Kuşku duyuyorsam kuşkuyu doğuran sebepten kuşku duyamam.

140. Hiçbir felsefe sistemi bütünüyle yanlış olamaz.

141. Bir filozofun büyük olduğunu söylemek ne demektir? Bir karşılaştırma yapmaksızın bir filozofun büyüklüğünden söz edilebilir mi? Peki, karşılaştırılabilir olan büyük olabilir mi? Öyleyse büyüklüğü ortaya çıkaran şeyin karşılaştırmazlık olduğu söylenemez mi?

142. Bir filozofun büyük olduğuna filozoftan başkası karar verebilir mi?

143. Dünya ancak dünyanın dışından kavranabilir. Ve sadece filozof bunu başarabilir.

144. Felsefeyi yozlaştıran şey, hakikate güven duygusunun yitirilmesidir.

145. Düşünmenin son tahlilde hakikate erdireceğinden kuşku duymayan bir kişi, felsefe yapmaktan nasıl imtina edebilir?

146. Filozofun cesareti, en aykırı düşünceleri düşünebilmesinde veya hakikati kaybedebilmeyi göze almasında değil aksine hakikatin asla kaybolmayacağını bilmesinde kendini gösterir. Esasen düşünmedeki korku hakikatin yitirilmesi değil hakikate erme korkusudur.

147. Filozofu bekleyen en büyük tehlike felsefe yapma eylemindeki kararsızlık ve süreksizliktir.

148. İnsan, felsefe yapma yeteneğini bahsettiği için Tanrı'ya niçin isyan eder?

149. Bir filozofun düşüncesinin genişliği ve derinliği başka filozoflardan aldığı etki ile doğru orantılıdır.

150. Tesir alma yeteneğinden yoksun birine hitap etmek ne büyük bir bahtsızlık.

151. Bir şeyi kavramak ile bir şeyi derinliğine kavramak arasında önemli bir fark vardır. Kavramak bir şeyi ihata etmek iken derinliğine kavramak o şey tarafından ihata edilmektir.

152. Düşünmede cesaret göstermek, bir şeyin üstüne dirençle gitmek değil aksine o şeye korkusuzca kendini salıvermektir.

153. Hakikat karşısında mutlak bir teslimiyete bürünmeyen kişi, sofist olabilir ancak, filozof değil.

154. Bir felsefenin felsefe yapma eylemine yöneltme gücü, ondaki insanîliğin belirginliğiyle paraleldir.

155. Kötü bir düşünmeden değil kötü bir düşünceden söz edilebilir.

156. Bir felsefe başka filozoflarda yeşermiyorsa, orada bir felsefe geleneğinden söz edilemez.

157. Kendine ait kılmak: Filozofun başarısı.

158. Yolu bilinmeyen ya da yolundan gidilmeyen bir felsefeye nasıl erişilebilir?

159. Felsefe nedir? Bu soruyu gerçekten sorabilmem için felsefe hakkında bir şey biliyor olmam gerekir.

160. Sanıldığıının aksine felsefe, sosyal bilimler veya insan bilimleri içerisinde düşünülemez. Çünkü felsefenin konusu sadece insan, toplum ya da bunlara ilişkin bir şey değildir.

161. Gerek insanbilimleri gerekse doğa bilimleri ancak felsefi bir temel üzerinde yükselebilirler. Belirli bir felsefi kbulden ya da temelden hareket etmeyen hiçbir bilim söz konusu değildir.

162. Bilgininin bütün alanları tecrübe edilmeden bilginin sınırı gösterilemez.

163. Kapalı felsefe, açıklayabildiklerini açıklayamadıklarına örtü yapan felsefedir.

164. Önyargılar, yanlış oldukları için değil hesabı verilemedikleri için bir ölçüt ve ilke olamazlar.

165. Her sorunun bir nedeni vardır. Bu neden, sadece kendi zihin dünyamızda yer bulur. Zihne dâhil olmayan bir nedenin soruya yol açması düşünülemez. Böylece her soru, ister dışarıdan isterse içeriden gelsin bizimle bağlantılıdır. Soru esasen kuşkunun olduğu yerde kendini gösterir. Kuşku ise kişiye özel bir haldir. Dışarıdan ya da içeriden gelen bir etki bizde kuşkuya yol açmıyorsa, bir sorundan söz edilemez. Bu nedenle bütün gerçek sorular, kendimize aittir. Öyleyse ödünç sorudan bahsedilemez. Bu bağlamda bütün ödünç sorular sahte sorulardır.

166. Soru, varlığı ve hakikati açık kılmaya giden yola dâhildir. Bu bakımdan hiçbir gerçek soru korku ve kaygı nesnesi olamaz. Endişe duyulması gereken şey, bir soru karşısındaki düşünme eyleminden yoksun kalmaktır.

167. Soru, sadece yeni düşüncelere yol açmaz; o aynı zamanda mevcut yanıtların güçlü bir biçimde sürdürülebilir olmasını da temin edip bir düşüncenin kalıcılığının zemini olabilir.

168. Gerçek felsefî sorular zamansal olmadığından, bir dönem bastırılabilirse de ebediyen susturulamaz. Felsefe yapmayı sürdüren her insan, bu tip soruları muvakkaten gündeminden çıkarsa da nihayetinde bunlara yakalanmaktan kendini kurtaramaz. Bu bağlamda felsefe yapmak, kaçınılmaz bir biçimde gerçek sorularla bir karşılaşmayı zaruri kılar.

169. Filozof, sadece belirli felsefî soruları yanıtlamakla yetinmez; o aynı zamanda bilinçli bir biçimde kendisinden sonrakilere muayyen felsefî soruları da miras bırakır. Bu durum, bir felsefî çizgideki ya da gelenekteki sürekliliği sağla-

yan temel unsurlardan biridir. Gerçek bir filozof, her zaman başka bir filozofun düşünmesinin muharriki olarak belirir.

170. Soru formu, bazen bir hüküm bildirebilir. Mesela kimi zaman yanlış yöne gittiği bilinen birine “Nereye gidiyorsun?” denildiğinde, burada gerçekten nereye gidildiği sorulup yanıt alınmak isteniyor değildir. Aksine burada ‘gittiğin yön yanlıştır’ şeklinde ikaz edici bir hüküm bulunmaktadır. Bu, dilden veya dilin kullanımından kaynaklanan bir durumdur. Demek ki, belirli ifadeleri anlamak ve esasen üst düzeyde kavramak için dil yanında bağlamı bilmeye ihtiyaç duyarız. Fakat belirtmek gerekir ki, hiçbir gerçek soru, bir hüküm ifade etmez. Ancak gerçek bir sorudan bir takım yeni hükümler çıkarılabilir. Mesela soru soran kişinin sorduğu konuyu bilmediği, bunu merak edip öğrenmek istediği ve benzeri sonuçlar belirli bir sorudan çıkarılabilir. Demek ki, bir soru, sadece bir yanıtı talep etmekle kalmaz; aynı zamanda başka yargılara da yol açar.

171. Felsefe tarihçisinin en önemli görevlerinden biri, tarihte ortaya çıkan felsefi bir metnin ne dediğini anlamak olmalıdır. Fakat bu, ancak ilgili metnin aşılmasıyla, *metin-ötesine* geçilerek başarılabilir.

172. Verili dille verili olan dünya aşılamaz.

173. Dil, varolan her hangi bir şey gibi daima kendisinden farklı bir şeye göndermede bulunur.

174. Gerçek filozofun, her felsefeden olumlu bir beklentisi vardır.

175. Filozof, sadece başka türlü düşünmenin mümkün olmadığı yerde sükûn bulur.

176. Bütün büyük filozoflar daima başa döner ve yenisinden başlar.

DİZİN

A

açık felsefe, 74
açıklayabilirlik, 65, 66
anlam dairesi, 38

B

bilgelik, 76, 117
bilgi, 9, 15, 22, 29, 33, 34, 37,
39, 42, 45, 46, 60, 61, 74,
75, 99, 115
bilim, 8, 31, 33, 40, 41, 51,
57, 58, 59, 74, 83, 109,
110, 121
bilinç, 14, 15, 17, 18, 23, 34,
35, 37, 42, 59, 64, 69, 70,
80, 83, 84

D

değer, 27, 37, 42, 45, 54, 59,
61

değersel tutarlılık, 32
derin-gerçek, 77
dış dünya, 17, 25, 35, 37, 59,
64, 67, 69, 93, 96
dil, 8, 29, 35, 59, 64, 80,
100, 101, 107, 114, 123
dil ve eylem, 35, 59
din, 8, 31, 32, 33, 41, 42, 56,
75, 76, 109
doğru, 7, 8, 9, 12, 14, 20, 25,
27, 28, 36, 38, 39, 46, 51,
53, 58, 62, 63, 65, 71, 73,
77, 84, 89, 98, 102, 103,
106, 112, 120
doğruluk, 36, 38, 39, 113
düşünme, 9, 11, 12, 14, 18,
19, 29, 32, 36, 37, 41, 43,
55, 63, 65, 67, 68, 77, 88,
105, 106, 108, 111, 113, 117,
122

E

erdem, 59
estetik, 114

F

felsefe bilinci, 15, 36
felsefe tarihçisi, 46, 49, 51, 104
felsefe tarihi, 8, 15, 16, 46, 47, 48, 63, 64, 71, 104
felsefe tasavvuru, 17, 19, 61
felsefe yapma eylemi, 21, 22, 27, 37, 81, 90, 93, 94, 95, 97, 120
felsefe yapma yeteneği, 16, 21, 81, 84, 88, 120
felsefenin amacı, 27
felsefenin ölümü, 44
felsefenin öz-gücü, 25
felsefenin sınırı, 26
felsefenin sonu, 12, 116
felsefenin sürekliliği, 22
felsefeyi öğrenme, 23
felsefî düzlemler, 47
felsefî kişilik, 87
felsefî öz, 87
felsefî soru, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 71, 79, 99, 109, 122

felsefî tecrübe, 26, 98
felsefî ürün, 16, 22, 63, 81, 94, 95, 96, 98, 107

H

hakikat, 7, 22, 23, 25, 26, 27, 54, 59, 88, 100, 107, 108, 110, 112, 113, 117
hakikat-olmama, 25
hiçlenen akıl, 61
hikmet, 56, 57

İ

ikna, 24, 25, 28, 52
inanç, 9, 26, 27

K

kanıt, 114, 118
kanıtlama, 113
kapalı felsefe, 75
kavram, 8, 11, 12, 46, 48, 51, 52, 55, 62, 63, 64, 77, 101
kavramsal akış, 52
kavramsal arınma, 54
kavramsal şiddet, 54
kurucu düşünce, 104

M

mantıksal tutarlılık, 31
 metafelsefe, 81
 müstağni kılınan akıl, 61

N

niyetlilik, 37

O

olgusal tutarlılık, 31
 olması gereken, 7, 19, 47,
 58, 60, 67, 68, 73

Ö

öz, 16, 18, 27, 29, 32, 34, 52,
 76, 103, 116
 özgünlük, 55, 104
 özgürleştirici yorum, 104

S

sanat, 8, 34, 40, 81, 83, 88,
 93, 95, 109, 114, 115
 sofist, 108, 120
 soru, 18, 43, 44, 45, 62, 63,
 66, 68, 69, 70, 71, 72, 79,
 80, 85, 105, 106, 110, 122,
 123

soru formu, 105
 söylem, 24, 28, 54, 115
 sözün gücü, 24

Ş

şiir, 27, 86, 87, 113, 114, 115

T

taklit, 21
 tarihteki felsefe, 16, 17, 18,
 46, 47, 49, 50, 51
 tasavvur olarak felsefe, 85
 tekillik, 115
 teknik, 45, 58, 84
 teknoloji, 58
 temellendirme, 24, 40, 41,
 76, 113, 115
 tutarlılık, 31
 tür, 9, 20, 40, 42, 51, 54, 64,
 70, 73, 74, 84, 85, 87, 88,
 96, 97
 türsel form, 86

V

vahyî bilgi, 32, 36, 53
varlık, 7, 11, 12, 13, 15, 16,
18, 19, 20, 21, 23, 25, 29,
31, 32, 33, 34, 36, 37, 42,
43, 44, 45, 57, 59, 61, 63,
64, 65, 66, 70, 73, 75, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 97, 107,
110
varolan olarak felsefe, 14,
17, 85, 111

Y

yanlışlık, 36, 38
yokluk, 25, 82
yorum, 49, 104
yüzey-gerçek, 77

Z

zamanın ruhu, 24, 25, 54

FELSEFE'NİN DOĞASI

İnsanî varoluşumuzun dayanağı olan ve hakikatle irtibatımızın temelinde yer alan felsefe, bugün büyük bir karartmayla karşı karşıyadır. Bundandır ki görüntünün egemenliği hakikati kolayca örtebilmekte, ona yönelik olması gereken mutlak güveni yaralamakta ve yok etmektedir. Bütüncül bir varlık idraki olarak felsefe ile aramızdaki mesafe açıldıkça varolanı anlamakta ve kavram-sallaştırmakta devasa bir boşluğa düşülmektedir.

Felsefe olarak felsefenin temel niteliklerinden biri, sürekliliği yanında sürekli oluş halinde bulunmasıdır. Şüphesiz böyle bir sürekliliğin sağlanmasında ve zenginleşmesinde, felsefî metinler arasındaki geçişliliğin önemli bir yeri vardır. Bu çerçevede elinizdeki metinde de bu geçişliliğin izlenimi görmek pekâlâ mümkündür. Herhangi bir dönemi, felsefî akımı ya da filozof ayırımı yapmaksızın felsefe üzerine ortaya konulmuş felsefî teorilerle çok yönlü bir ilişki içerisinde girmiş olduğumu burada belirtmeliyim. Dolayısıyla elinizdeki metin esasen bir iddia ile ortaya çıkmakta birlikte verili olana bir itiraz ve cevap olarak da okunabilir.



ISBN 978-975-6329-83-2



9 789756 329832