

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>

Felsefeye Giriş

Sedat Yazıcı

İt mur
onun
lık kendi
nek ise var
an tek tarzıdır.
r ön koşullandır.
n bakımından yapıla
de açıkça ortaya çıkaca
ve ruh sağlığına yönelme... Her
r gözden geçirilmelidir. Verimli olu
raktır. Getirdiğimiz barış, sağladığın
e göre böyle nitelenmiş olmalıdır.
azanımların gerçeğine doğru h
gimizdir. Yaşamak "ver"imlilik
ıktır. Gerçek ise bizim özbilin
verimliliktir. Mutluluk, sağlı
ede/dışında... Bütün felsefe
sanım diyen her şey insane
anındır. İnsan olan ve
: istesek de iste... sel
en de benim
Kalsın diye yap
diri mumyalamaya
a kuracı bir var
nızsız yapamaz. Topit
i kurallara uymaya zorlamı
retmemiz gerekir: Kuralların o
abilecek biçimde ve içerikte ko
e geçersiz kalmalarına gayret etmemdir.
enizde bir haksızlığın olup olmadığını, ne
ğinizi bilmek istemiyorsunuz. Kendinizi
nunuz, aşağılatıyorsunuz. 7. Felsefe de
Bütün gününü, bütün yaşamını
ünmekle ulaştığın ayrıntılarda
bütününün duygusu samaya b
en dönersin. Duygu genelın, düş
filozof aynı yolda birbirlerinin geldi
u ayrıntıların bilgisivle yoğunla
enüsü bir yaşamak



7. Baskı



YENİ İNSAN

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rante.org>

“Sorgulanmamış hayat yaşanmaya değer değildir” der Sokrates. Eleştirel düşünmenin önemini ve artık unutulmuş değerini ne güzel özetlemiştir.

Felsefe etkinliği zihinsel bir uğraş olarak insanın mutluluğunu artırır. Bireye aktarılan bilgi deryasını eleştiri süzgecinden geçirilmeden mutlak doğru olarak kabul etmesini değil, doğru olarak inandığı bilgi ve değerlerin gerekçeleriyle savunabilmesine katkıda bulunur.

Sedat Yazıcı, sade bir dille, felsefeye yeni başlayanlar için, bilgi felsefesinden başlayarak çiçekli bir yol açıyor. Bilim felsefesi, sosyal bilimler, ahlak, eğitim ve siyaset felsefesine kadar sürdürdüğü yolculuğunu, insan hakları ile tamamlıyor. İnsanlık tarihinin düşünsel üretimleri ardı ardına açılan kapılarla şenleniyor, anlam berraklaşıyor.

Bu şenlikli kapıyı aralayıp, çiçekli yolculuğa çıkmak için bir fırsat sunuyor.



www.yeniinsanyayinevi.com

₺24,00

felsefeye giriş
felsefe serisi
sedat yazıcı

 **YENİ İNSAN**
yayinevi

ISBN 978-975-2498-32-7



9 789752 498327



yeniinsanyayinevi



yeniinsanyayinevi



yeniinsanyayinevi

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Yeni İnsan Yayınıevi
Felsefe Serisi

Prof. Dr. Sedat Yazıcı

1963 Trabzon/Of doğumludur. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden (1986) mezun olduktan sonra bir süre felsefe öğretmenliği yaptı. İstanbul Üniversitesi'nde Sosyoloji yüksek lisans (1993), The University of Connecticut'ta (ABD) Felsefe yüksek lisans (1997), ODTÜ Felsefe bölümünde doktora (2002) eğitimini tamamladı.

2003-2004 eğitim-öğretim yılında doktora sonrası çalışmaları için bir yıl Queen's University (Kanada) Felsefe bölümünde ziyaretçi öğretim üyesi olarak bulundu. Halen Bartın Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapan Sedat Yazıcı'nın başlıca ilgi ve çalışma alanları arasında etik, siyaset felsefesi ve eğitim felsefesi yer almaktadır.

Felsefeye Giriş

Prof. Dr. Sedat Yazıcı

Yeni İnsan Yayınevi – 79

Felsefe Serisi – 7

Felsefeye Giriş

Sedat Yazıcı

1. Baskı: 1999, 2. Baskı: 2001, 3. Baskı: 2009, 4. Baskı: 2011

Yeni İnsan Yayınevi'nde;

I. ve toplamda 5. Baskı: Ekim 2014,

II. ve toplamda 6. Baskı: Mart 2016,

III. ve toplamda 7. Baskı: Ekim 2017

ISBN: 978-975-2498-32-7

Genel Yayın Yönetmeni: Aytaç Timur

Editör: Akif Pamuk

Dizgi: Filiz Özden

Kapak Tasarımı: Serap Akçura

Sertifika No: 12186

Baskı: Öz Karacan Matbaacılık ve Ciltcilik. Evren Mah.

Gülbahar Cad. No:62 Bağcılar/İstanbul

Matbaa Sertifika No: 12228

Tüm hakları saklıdır. Yayıncının yazılı izni olmaksızın, tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında, hiç bir yolla çoğaltılamaz.

© Tohum Yayıncılık Turizm Reklam ve Sağlık Hizm.

San. Tic. Ltd. Şti. 2017

Altın-tepe mah. Galipbey Caddesi, Özudoğru Sok. No: 44/1B Küçük-yalı İstanbul

Tel: (0 216) 489 84 08 Fax: (0 216) 518 23 60

www.yeniinsanyayinevi.com

yeniinsanyayinevi@gmail.com

newhumanpublisher@yahoo.com

[facebook/yeniinsanyayinevi](https://facebook.com/yeniinsanyayinevi)

[instagram/yeniinsanyayinevi](https://instagram.com/yeniinsanyayinevi)

twitter.com/yeniinsanyayin

Felsefeye Giriş

Prof. Dr. Sedat Yazıcı

İÇİNDEKİLER

1. BÖLÜM/FELSEFE NEDİR?.....	11
1. FELSEFE NEDİR?.....	11
2. FELSEFENİN ÖNEMİ VE İŞLEVİ.....	13
3. FELSEFENİN BÖLÜMLERİ.....	22
4. BİLİM VE FELSEFE.....	24
5. GÜNÜMÜZDE FELSEFE.....	26
 2. BÖLÜM/VARLIK FELSEFESİ.....	31
1. VARLIK FELSEFESİNİN KONUSU VE PROBLEMLERİ.....	31
2. TÖZ KAVRAMI.....	32
3. GÖRÜNEN VARLIK VE GERÇEK VARLIK.....	35
4. TÜMELLER VE TİKELLER TARTIŞMASI.....	38
5. TANRININ VARLIĞI.....	40
6. ZİHİN-BEDEN İLİŞKİSİ.....	44
7. BELİRLENİMCİLİK VE ÖZGÜRLÜK.....	46
8. NEDENSELLİK.....	50

3. BÖLÜM/BİLGİ FELSEFESİ.....	53
1. BİLGİNİN KAYNAĞI.....	54
2. NEYİ BİLEBİLİRİZ?.....	68
3. BİLGİNİN KOŞULLARI.....	69
4. GELENEKSEL BİLGİ TANIMINA BİR KARŞI ÇIKIŞ.....	75
5. BİLGİNİN GEREKÇELENDİRİLMESİ.....	77
6. DOĞRU NEDİR?.....	87
 4. BÖLÜM/BİLİM FELSEFESİ.....	 91
1. BİLİM FELSEFESİNİN TANIMI VE KONUSU.....	91
2. BİLİMİN AMACI, TANIMI VE BİLİMSELLİĞİN ÖLÇÜTLERİ.....	95
3. GÖZLEM VE KURAM-YÜKLÜ GÖZLEM.....	96
4. BİLİMSEL YASA NE DEMEKTİR?.....	101
5. BİLİMSEL KURAM.....	103
6. BİLİMDE TÜMEVARIM SORUNU.....	107
7. BİLİMSEL KURAMLARIN TEST EDİLMESİ.....	110
8. THOMAS KUHN'UN BİLİM FELSEFESİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ.....	116
9. BİLİMSEL AÇIKLAMA.....	120
10. BİLİM, NESNELİK VE DEĞERLER.....	124
 5. BÖLÜM/SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ.....	 129
1. SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİNİN KONUSU.....	129
2. SOSYAL BİLİMLERİ DOĞA BİLİMLERİNDEN AYIRAN NEDİR?.....	130
3. SOSYAL BİLİMLERDE ÜÇ FARKLI YAKLAŞIM.....	131
4. HANGİSİ DOĞRU?.....	138
5. YÖNTEMSEL BİREYCİLİK VE YÖNTEMSEL BÜTÜNCÜLÜK.....	140
6. TOPLUMSAL YASALAR.....	143
7. SOSYAL BİLİMLERDE AÇIKLAMA.....	145
8. BİLİMSEL NESNELİK VE SOSYAL BİLİMLER.....	148
 6. BÖLÜM/AHLÂK FELSEFESİ.....	 153
1. AHLAK FELSEFESİNİN KONUSU.....	153
2. DEĞER KURAMI.....	154
3. AHLÂK FELSEFESİNİN BÖLÜMLERİ.....	157

4. TEMEL AHLÂK KURAMLARI.....	159
5. ÖDEV AHLÂKI.....	160
6. YARARCI AHLÂK.....	168
7. ERDEM AHLÂKI.....	175
8. FEMİNİST AHLAK.....	183
9. META-ETİK NEDİR?.....	186
10. META-ETİK KURAMLAR.....	187
11. UYGULAMALI ETİK.....	194
 7. BÖLÜM/SİYASET FELSEFESİ.....	205
1. SİYASET FELSEFESİNİN KONUSU VE AMACI.....	205
2. SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAM VE KONULARI.....	207
3. SİYASAL SİSTEMLER.....	226
 8. BÖLÜM/EĞİTİM FELSEFESİ.....	255
1. EĞİTİM FELSEFESİ NEDİR?.....	255
2. EĞİTİMİN AMAÇLARI.....	257
3. BİLGİ ANLAYIŞI VE EĞİTİM.....	259
4. ÖZGÜRLÜK VE EĞİTİM.....	262
5. DEĞERLER VE KARAKTER EĞİTİMİ.....	265
6. EĞİTİM FELSEFESİNİN TEMEL KURAMLARI.....	271
7. EĞİTİM VE SİYASAL SİSTEMLER.....	289
 9. BÖLÜM/HUKUK FELSEFESİ.....	295
1. HUKUK FELSEFESİNİN KONUSU.....	295
2. DOĞAL HUKUK.....	296
3. POZİTİF HUKUK.....	299
4. İNSAN HAKLAR.....	303
5. İNSAN HAKLARI KATEGORİLERİ.....	308
NOTLAR, YARARLANILAN VE BAŞVURULABİLECEK KAYNAKLAR.....	311

1. BÖLÜM

FELSEFE NEDİR?

*“Sorgulanmamış bir hayat,
yaşamaya değer değildir.”*

Sokrates

1. FELSEFE NEDİR?

“Felsefe”, Yunanca *filo* (sevgi) ve *sofia* (bilgelik, hikmet) sözcüklerinden türetilmiş, “bilgelik sevgisi” anlamına gelen bir kelimedir. Filozof ise “bilgi seven” anlamına gelmektedir. İlk dönemlerde filozof her şeyi bilen kişi anlamında kullanılıyordu. Daha sonraları, bilimlerin gelişmesiyle bir insanın her şeyi bilmesinin imkansızlaşmasıyla filozof; her şeyi bilen değil, sadece bilgiyi seven, bilgiyi arayan anlamında kullanılmaya başlandı. Türkçe’de “filozof” ve “felsefeci” ayrımının bulunmasına karşın, bazı batı dillerinde bu ayrım yoktur. Örneğin, İngilizce’de “felsefeci” ve “filozof” aynı sözcükle (philosopher) dile getirilmektedir. Kelimenin etimolojisi böyle... Peki felsefe nedir? Felsefeyi nasıl tanımlayabiliriz?

Hemen belirtmek gerekir ki, felsefe tanımlarının çoğu felsefenin yanıtları gibi tartışmalıdır. Çünkü felsefe durağan bir bilgi türü değildir. Felsefenin içeriği ve kapsamı tarih içinde bazı değişiklikler göstermiştir. Başlangıçta felsefenin sorgulama alanı içerisinde bulunan bazı konular bir bir felsefeden ayrılırken, za-

manla, felsefenin soruşturma alanında yeni konular belirmiştir. Yine tarihsel olarak ele aldığımızda, felsefenin işlevinde de bazı değişimler olmuştur. Bazı dönemlerde, örneğin Ortaçağda, felsefeye inançları temellendirmek için bir araç olarak bakılırken, diğer bazı dönemlerde ise felsefeye inançları eleştirmek için bir araç olarak bakılmıştır. Felsefenin içeriğinde ve işlevinde meydana gelen değişimin, felsefenin tanımına yansımaları doğaldır. Bu nedenle çoğu felsefe tanımı, yine bir felsefi bakışı yansıtır.

Felsefe bazen “insanın kendini tanınması”, bazen de “varlığı tanıma uğraşı” olarak tanımlanmıştır. İslam filozofu Farabi’ye göre felsefe “var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir.” Bir başka İslam filozofu İbni Sina’ya göre ise felsefenin amacı, “nesnelerin hakikatlerini, bir insanın kavrayabileceği kadar kavramasıdır.” Stoacılar felsefeyi, insanın davranışlarını düzenleyen, yaşamına yön veren bir sanat olarak görmüşlerdir.¹ Felsefeyi “genel olarak, şeylerin düşünce ile araştırılması” diye tanımlayan Hegel, onun amacının “hakikatin bilimsel bilgisine ulaşmak olduğunu” belirtir.² Felsefe yapmanın “sadece alıştırma yoluyla ve aklın kullanılmasıyla” öğrenilebileceğini söyleyen Kant’a göre ise “Felsefe, insan aklının son amaçlarını gösteren tam bir bilgelik fikridir.”³

Felsefe, bir düşünme faaliyetidir. Ancak, felsefenin ne olduğunu anlamak için bu düşünme faaliyetinin ne hakkında olduğunu ve sınırlarının ne olduğunu belirlemek gerekir. Eğer bunu yaparsak, genel de olsa, felsefenin bir tanımını vermiş oluruz. Felsefeyi kısaca **varlık**, **bilgi** ve **değerler** konusunda akla dayalı, eleştirel ve sistematik düşünme faaliyeti olarak tanımlayabiliriz. Felsefenin varlığa ilişkin konusu ontoloji veya metafizik olarak bilinir ve varlığın yapısı, doğası, varlık kategorileri ve nedensellik gibi konularla ilgilenir. Bilgi (epistemoloji) konusu ise bilginin kaynağı, sınırları, temellendirilmesi ve doğruluk gibi ko-

nularla ilgilenir. Değer konusu ise başta etik ve estetik olmak üzere her tür değer incelemesini kapsar. Bu alanlarla ilgili problem ve düşünceleri ileriki bölümlerde tek tek ele alacağız.

2. FELSEFENİN ÖNEMİ VE İŞLEVİ

Herkesin felsefeye ilgi duyduğu söylenemez, böyle bir şeyi ummak da gerçekçi değildir. Hatta felsefenin boş ve gereksiz işlerle uğraştığını ileri süren insanlara rastlamak mümkündür. Bazıları da felsefenin yapmaya çalıştığını zaten dinlerin ve peygamberlerin yaptığını, dolayısıyla bir dine ve peygambere inanan kişinin felsefeye ihtiyacı olmadığını ileri sürer. Bu düşünceler kısmen felsefenin ne olduğunu tam olarak bilmemekten, kısmen de felsefenin toplum ve insan için neden önemli olduğunu, felsefenin toplumu ve insanı nasıl etkilediğini görememekten kaynaklanmaktadır. Zaten benzer olumsuz tutumları çeşitli bilgi dallarına, sanata, spora veya diğer etkinliklere karşı görmek de mümkündür. Bu tutumlar, insanı nasıl bir varlık olarak gördüğümüze bağlıdır. Eğer insanı, bildiği ile yetinmeyip, araştıran, sorgulayan, doğruyu arayan, ruhsal veya zihinsel merak ve gereksinimlerini gidermeye çalışan, çok boyutlu bir varlık olarak görürsek, felsefenin önemini kavramakta hiç de zorluk çekmeyiz.

Günümüzde birçok insan felsefeyle profesyonel bir uğraş veya meslek olarak ilgilenmektedir. Ancak, düşünen her insan felsefe yapar. Felsefeci diğer insanlara oranla daha disipline olmuş, felsefi problemleri daha derinden ve farklı açılardan görebilen insandır. Felsefe okumakla zaten düşündüğümüz, çözmeye çalıştığımız problemlere ilişkin farklı yaklaşım tarzlarını ve görüşleri öğreniriz. Bunu yaparken de daha sistemli, düzenli ve tutarlı düşünme becerisini kazanırız. Düşünme becerisi geliştirmek bir deneyim işidir. Demek ki, felsefeci ile felsefeci olmayan

arasındaki fark, bir derece farkıdır.

Felsefenin değerini kavrayamamanın bir nedeni de, onun insan ve toplum üzerine olan doğrudan etkisini görme güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Bilim ve teknoloji doğrudan değer üretmez. Bilim ve teknolojinin ürettiği araçlar, binalar, makinelerdir. Felsefenin ürettiği, bilim ve teknolojide olduğu gibi doğrudan gözle görülen araçlar, binalar veya makineler değil; değerler ve düşüncelerdir. Değerler ve düşünceler insana doğrudan görünmezler ama, insanın nasıl yaşadığını ve eylemde bulunduğunu etkilerler. Teknolojik bir buluş olan telefonun veya bilgisayarın önemini, insan yaşamını nasıl etkilediğini ve değiştirdiğini kolayca görmek mümkündür. Peki, filozofların veya diğer düşünürlerin felsefi yaklaşımlarla ortaya koyduğu demokrasi, sosyalizm gibi siyasi sistemler insanları ve toplumları daha mı az etkilemektedir? Ya da, nasıl bir toplumsal düzende yaşayacağımız, nasıl evlerde yaşayacağımızdan daha mı az önemlidir? Demek ki, felsefe siyasi sistemlerin ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkıda bulunarak toplumsal yaşamı ve insan ilişkilerini doğrudan etkilemektedir. Platon, Aristoteles, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Marks, Engels, Mill gibi düşünürlerin siyasal sistemlerin ortaya çıkışında ve gelişmesinde derinden etkileri olmuştur. Bir toplumun siyasal sisteminin liberalizmden komünizme veya komünizmden liberalizme geçmesiyle, ekonomiden siyasete, eğitime, sağlığa, hukuka ve ahlaka tüm kurumlarında önemli değişiklik olur. Bu değişiklikler de herkesi etkiler.

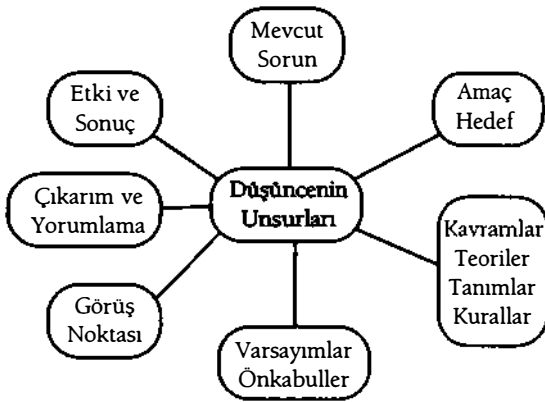
Felsefenin diğer kurumları ve alanları etkilemesine ilişkin bir başka örnek eğitim alanından verilebilir. Birçok ülkede olduğu gibi, Türkiye’de son yıllarda kabul edilen eğitim programlarının temelini oluşturan *yapılandırıcılık* özünde felsefi, epistemik ve psikolojik yaklaşımlar üzerine kuruludur. Bu nedenle, yapılandırıcılık, bilgi kuramı (epistemoloji), bilim felsefesi ve bilgi sosyolojisinin son yıllarda yer alan tartışma ve gelişmeler sonucu ortaya çıkan

bilgiye ilişkin belli bir tutumu; insan varlığına, anlam dünyasına ve onun bireyselliğine yönelik felsefi ve demokratik bir anlayışı içerir. Bilginin yapısı, doğası, elde edilişi ve bilme süreci realist, pozitivist ve davranışçı kuramların açıkladığı kadar basit değildir. Yapılandırıcı yaklaşıma göre mutlak doğruluk diye bir şey söz konusu değildir. Bilme ve öğrenme etkinliğinde insan zihninin yeri ve önemi son derece önemli olduğu gibi aslında insan zihninden bağımsız bir gerçeklik veya doğruluk da olamaz. Bu nedenle eğitim sistemimizi mutlak bir doğruluk anlayışı üzerine kurmak bilginin doğasına, demokrasi ideallerimize terstir. Bütün bu temellendirmeler özünde felsefi temellendirmelerdir ve felsefenin bilgi felsefesi, bilim felsefesi, zihin felsefesi, eğitim felsefesi ve siyaset felsefesi gibi alanlarında ortaya çıkan tartışma ve gelişmelere dayanır.

Özetle, birçok alanda felsefenin etkisi dolaylı olarak görülse de aslında felsefe insan yaşamını ve sosyal kurumları doğrudan etkilemektedir. Felsefenin yukarıda belirttiğimiz etki ve öneminin yanı sıra, düşünsel ve entelektüel açıdan da birçok işlevi vardır:

a. Felsefe, düşünce, inanç ve eylemlerimize eleştirel bir bakış sağlamaya çalışır.

Felsefenin bu özelliğini daha iyi anlamak için eleştirel düşünmenin ne olduğunu biraz açmakta yarar var. Her tür akıl yürütme ve düşünme etkinliği belli amaç, kanıt, varsayım, inanç ve görüş noktasına dayanır, belli etki ve sonuçlar içerir. Eleştirel düşünme bu unsurların her birinin üzerinde ayrı ayrı ve titizlikle durarak bizim ve başkalarına ait olan sözlü veya yazılı olarak ileri sürülen görüş ve düşünceleri doğruluk, güvenilirlik, geçerlilik ve mantıksal açıdan çözümlemeye tabi tutar. Aşağıdaki şekilde R. Paul ve L. Elder'den sunduğumuz düşüncenin bu temel elemanları yer almaktadır:



Kaynak: R. Paul ve L. Elder (2008)

Eleştirel düşünme bir görüş, düşünce veya akıl yürütmeyi ortaya çıktığı bağlam ve süreci de göz önünde bulundurarak yukarıdaki unsurlar açısından ele alır. Felsefi çözümleme de, eleştirel bakış açısıyla akıl yürütme ve düşünme etkinliğimizi eleştirel bir yöntemle çözümlemeye çalışır. Bunu yaparken bir düşüncenin olgu kanıtına mı, yoksa bir inanç, değer, duygu veya motiv kanıtına mı dayandığını ortaya çıkarmak gerekir. İleri sürülen düşüncenin bir önyargı, peşin hüküm veya ön-kabul içerip içermediğinin; yapılan akıl yürütmede bir tutarsızlık olup olmadığının; ileri sürülen yargının genelleştirilebilir olup olmadığının aydınlatılması gerekir. Bunun yanı sıra, düşünme ve akıl yürütme kavramlarla gerçekleştiği için eleştirel düşünme etkin bir kavramsal çözümlemeyi de içerir. Sokrates'ten itibaren felsefenin yerine getirdiği temel işlevlerden biri de kavram çözümlemesi yapmaktır. Adalet nedir? Güzel nedir? Tek tek güzellerle güzel kavramı arasında ne gibi bir ilişki vardır?

Felsefeciler sadece günlük inanç ve kanaatlerimizle değil, çoğu kez farkında olmadığımız kanaat ve ön-kabullerimizin sorgulanmasıyla da ilgilenirler. Şu inancımızı ele alalım:

- Yarın güneş doğacak.

Şimdi, yarın bir güneş tutulması olmayacağını varsayarsak, “Yarın güneş doğacak” gibi bir inancımızı nasıl temellendirebiliriz? Birisi, “Peki, yarın güneşin doğacağını nereden biliyorsun?” diye sorarsa, muhtemel yanıt şu olacaktır: “Çünkü her zaman böyle olmuştur.” İşte burada söz konusu inancımız temel bir ön-kabul veya sanıya dayanmaktadır: Bir şey, örneğin bir doğa yasası, geçmişte nasıl oluyor idiyse gelecekte de aynı olacaktır. Fakat böyle bir düşünce kanıtlanmış bir olgu değil, sadece bir ön-kabuldür.

Bir başka örneği ele alalım: Çoğumuz suçluların cezalandırılması gerektiğine inanırız. Bu inancın altındaki görüş noktası nedir? Şöyle düşünürüz: Özgür bireyler olarak bir şeyi yapma veya yapmama seçimine sahibiz, dolayısıyla kendi eylemlerimizden sorumlu olmalıyız. Demek ki, suçluların cezalandırılmasına olan inancımız insanın eylemlerinde özgür olduğuna ilişkin bir ön-kabule dayanmaktadır. Oysa, “gerçekten özgür müyüz?” sorunu başlı başına aydınlatılması gereken felsefi bir sorundur.

İşte felsefenin bir yönüyle yapmaya çalıştığı da budur. Önyargı, peşin hüküm, kanaat, kişisel inanç ve ön-kabullerimizin farkına varmamızı sağlamak. Bu neden önemlidir? Önemlidir çünkü, düşüncemizin bu unsurlarını ayırt etmedikçe bizim veya başkalarının ortaya koyduğu düşüncelerin değerini veya değersizliğini anlayamayız. Bunu yapamadığımız zaman da zihinsel olarak özgür sayılmayız. Peşin hüküm, ön yargı, sanı ve ön-kabullerin farkına varmamak, bunların ve bunların sonuçlarının yol açtıklarının kölesi olmak demektir. Demek ki, gerçeğin bilgisine özgürce ulaşabilmenin ön koşulu, birçok düşüncenin dayandığı bu unsurların farkına varmak, sonra da onları eleştirel bir biçimde sorgulamak ve aydınlatmaya çalışmaktır.

Sokrates, “Sorgulanmamış hayat yaşamaya değer değildir” sö-

züyle eleştirel düşünmenin önem ve değerini belirtmek istemiştir. Descartes ise “Felsefesiz yaşamak, açmayı denemeden, gözü kapalı yaşamaktır” derken yine felsefenin insan yaşamındaki önemine vurgu yapar. Felsefe etkinliği zihinsel bir uğraş olarak insanın mutluluğunu artırdığı gibi onun aktarılanları eleştiri süzgecinden geçirmeden mutlak doğru olarak kabul etmesini değil, doğru olarak inandığı bilgi ve değerlerin gerekçeleriyle savunabilmesine katkıda bulunur.

Şunu da belirtmeliyiz ki, eleştirel düşünme salt zihinsel bir beceri değil, aynı zamanda bir tutum ve karakter özelliğidir. Bir düşüncedeki yanlışlıkları, kanıt yetersizliğini veya bilgi eksikliğini görmek eleştirel düşünme için önemlidir. Ancak, eleştirel düşünme kanıtların kendi düşüncemizin aleyhinde olduğu zaman da onları kabul edebilme dürüstlüğü de gerektirir. Aksi takdirde, Antikçağda Sofistlerin yaptığı gibi, eleştirel düşünme mantık ve akıl yürütme sanatı olarak sadece başkasına kendi düşüncesini inandırma, kabul ettirme, bazen de onları aldatma sanatına dönüşür. Bertrand Russell eğitimin bu dürüstlüğü de vermesi gerektiğini belirtir:

“Doğruluk tanrılara özgüdür; bizim bakış açımızdan ise ancak yaklaşılabildiğimiz, fakat ulaşmayı bekleyemeyeceğimiz bir idealdir. Eğitim bize doğruya elden geldiği kadar yakınlaşma yeteneği sağlar; bunun için bize dürüstlük öğretmelidir. Benim kastettiğim dürüstlük görüşlerimizi kanıtlara dayanarak oluşturma ve onlara kanıtların öngördüğü ölçüde güvenme alışkanlığıdır. Bu ölçü hiçbir zaman kesinliğe ulaşamaz; bu nedenle, görüşlerimize ters düşen yeni kanıtları kabule her zaman hazır olmalıyız. Ayrıca, bir kanıya dayanarak yapacağımız eylemlerden, olanak varsa, yararlı olabilecek olanlarını seçmeliyiz; kanımızın *kesin* doğru olmaması durumunda acı sonuçlara yol açabilecek eylemlerden kaçınmalıyız.”⁴

Bu nedenle, bilişsel boyutta eleştirel düşünme becerilerine sahip olmak son derece önemli olmakla birlikte yeterli değildir. Nasıl ki, zeki olmak her zaman çalışkan olmayı sağlamıyorsa bir becerinin bilişsel boyutta gelişmiş olması onun davranış olarak ortaya çıkmasını güvence altına almıyor. Bu becerileri kullanma eğilimine, cesaretine ve karakter özelliğine de sahip olmak gerekir. Eleştirel düşünen insan meraklı, bilgili, akla güvenen, açık fikirli, esnek, değerlendirmede hakkaniyetli, kişisel önyargılarıyla yüzleşmede dürüst, yargı vermede sağduyulu, sorunları ve kanıtları yeniden ele alıp gözden geçirmeye istekli, sorunlar hakkında açık, karmaşık olaylarda düzenli olan, ilgili bilgiyi araştırmada gayretli, ölçütlerin seçiminde makul, araştırmaya odaklanmış, mümkün sonuçları araştırmada ısrarlı kişidir. Buna göre, eleştirel düşünen insan bir dizi entelektüel özelliğe veya erdeme sahiptir. Bunların başlıcaları şunlardır:⁵

- *Entelektüel alçakgönüllülük* ya da *tevazu*, insanın bilgisinin sınırlı olduğunun bilincinde olmasını, bildiğinden daha fazlasını iddia etmemesini, önyargıya karşı ve doğuştan gelen ben-merkezliliğinin onu yanıltma olasılığının olduğu konusunda duyarlı olmasını gerektirir

- *Entelektüel özerklik*

- *Entelektüel cesaret*, kişinin negatif duygu beslediği veya duymak istemediği fikir, inanç ve bakış açılarıyla karşılaşma ve bunları dile getirme bilincine sahip olmasını ifade eder. Bizim için tehlikeli ve saçma olan bazı fikirleri kısmen de olsa doğru olarak kabul etmek durumunda kalabiliriz. Böyle durumlarda kendi inanç ve fikirlerimize karşı cesaretli olmamız gerekir.

- *Entelektüel empati*, kendimizi başkalarının yerine koyarak onların görüş, düşünce ve akıl yürütmelerini daha iyi anlamamızı gerektirir.

- *Entelektüel bütünlük*, tutarlı düşünsel ölçütlere sahip ol-

mayı, kendi düşünce ve eylemlerimizdeki tutarsızlıkları dürüstçe kabul etmeyi ifade eder.

- *Entelektüel sabır* veya *sebat*, zorluklara, engellere veya hayal kırıklıklarına rağmen rasyonel ilkelere bağlı kalmayı ve daha derinden anlamak için sabırlı ve bilinçli olmayı gerektirir.

- *Akla güven*, uzun veya kısa vadede akla dayanmanın herkesin yararına olacağına inanarak insanların kendi görüş ve düşüncelerini geliştirmeyi, tutarlı ve mantıklı düşünmeyi öğreneceklerine ve birbirilerini akılla ikna edebileceklerine inanmayı gerektirir.

- *Hakkaniyetlilik* ise, kendimizin, yakınlarımızın veya toplumumuzun ilgisine, yararına ve duygularına bakmaksızın her bakış açısına aynı şekilde yaklaşmayı ifade eder.

Bu karakter özelliklerini felsefe eğitiminin tek başına sağlayacağını söyleyemeyiz. Ancak, felsefi eğitimin eleştirel düşünme becerisini geliştirdiğini düşünürsek bu gelişmişlik insanları doğal olarak daha güvenilir düşünce ve görüşlere yönlendireceğini söyleyebiliriz. Çünkü, doğru düşünce her zaman arzulanır bir özelliktir ve ona sahip olanlara güç ve itibar sağlar. Bu nedenle, bilişsel alandaki beceri uzun vadede karakter becerisine dönüşme eğilimi taşır. Genel eğitim açısından felsefe doğal olarak bu işlevi yerine getirir.

b. Felsefe, diğer bilim dallarının sormadığı veya sormadığı birtakım sorular sorarak dünyaya ilişkin merak ve hayret duygumuzu gidermeye çalışır.

Felsefenin bir diğer amacı da, belli türden sorular sormak ve bunlara yanıtlar aramaya çalışmaktır demiştik; ancak bu sorular, günlük yaşamda karşılaştığımız türden sorulardan farklıdır. Örneğin, “Şu anda okulun dış kapısı açık mıdır?” türünden sorular basit gözlemlere dayanarak yanıtlanabilir. Felsefenin soruları bilimin sorularından da farklıdır. “25’in karekökü nedir?”

ya da “Ay’ın Dünya’ya olan uzaklığı nedir?” gibi bilimin yanıtladığı soruları deneysel veya matematiksel prensiplere dayanarak yanıtlayabiliriz. Felsefe soruları daha çok genel sorulardır ve pratik faydadan uzaktırlar. 25 sayısının karekökünün 5 olduğunu, temel matematik bilgisine sahip olan birisi kolayca bilecektir. Ama felsefecinin sorduğu şu soruları düşünelim: Gerçekte sayılar (rakamlar değil) var mıdır? Varsa, bunlar ne tür varlıklardır? Başkalarının zihninde neler olup bittiğini kesin olarak bilebilir miyiz? İnsan davranışları önceki olay ve davranışlarca belirlenmiş midir? Eğer belirlenmişse özgürlük olabilir mi? İnsan için en yüce iyi nedir? Yaşamın amacı nedir? İdeal bir toplum düzeni ne olabilir?

Günlük yaşamda veya bilimde karşılaştığımız sorulara genel-geçer, doğru ve kanıtlanmış yöntemlerle yanıtlar bulmak mümkündür. Bu yöntemler, sadece söz konusu sorunun bağlı bulunduğu alana göre (gözlem, deney veya mantıksal-formel kanıtlanma olarak) değişiklik gösterebilir. Fakat yukarıda kimi örneklerini sunduğumuz felsefi sorular böyle değildir. Bu sorulara genel-geçer yanıtlar bulmak oldukça zordur. Çünkü bu sorular ne doğrudan deneysel alana, ne de yalnızca formel (biçimsel) alana ilişkindir. Felsefi sorular felsefi yöntemlerle yanıtlanabilirler. Fakat bu soruların kolay yanıtlanabilir sorular olmadıkları da açıktır. Belki de bazı felsefi soruların hiç bir zaman yanıtı bulunamayacaktır. Ama bazen sırf soru sormak bile, belli bir yanıt bulmaktan daha da önemli olabilir.

c. Felsefi bakış, varlığa ve insana bütüncül bir bakış sağlama-ya çalışır.

Felsefenin bütünleştirici özelliği onun diğer bilimlerden farklı sorular sorarak bunlara beklediği yanıtlarla ilişkilidir. Örneğin, insan için en yüce iyi nedir? Yaşamın amacı nedir? İdeal bir toplum düzeni ne olabilir? İnsanın evrendeki yeri nedir? İnsanın

amacı nedir? Varlık türleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu sorular genele ve bütüne ait sorulardır. Bu nedenle parça parça bilgimizle değil, varlık ve insana bütüncül bir bakışla yanıtlanabilen sorulardır. Özellikle uzak doğu felsefeleri ile mistik ve tasavvufi akımlar gibi bazı felsefi yaklaşımlar ve ekoller varlık, insan ve evrene böyle bir bütüncül bakış açısı sunarlar.⁶

3. FELSEFENİN BÖLÜMLERİ

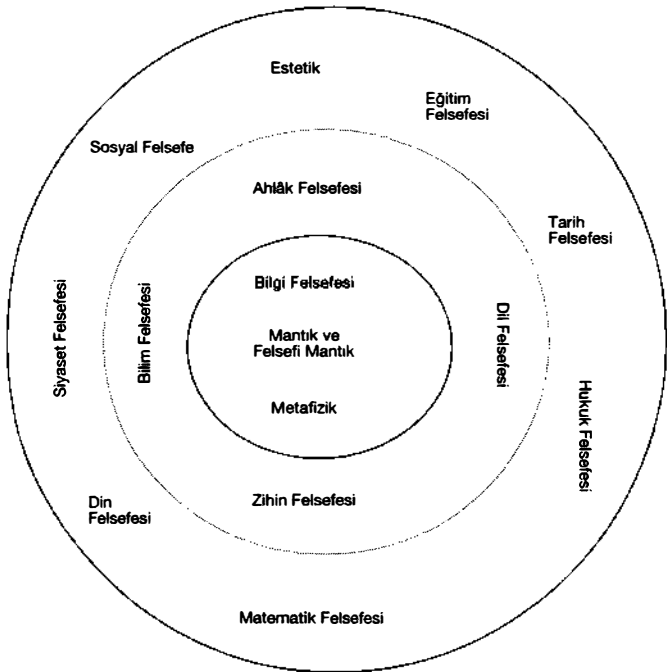
Felsefeyi *Varlık Felsefesi*, *Bilgi Felsefesi* ve *Değerler Felsefesi* olmak üzere üç ana dala ayırmak alışlagelmiştir. Böyle bir ayırım ilk başta verdiğimiz felsefenin genel tanımında da açıkça görülebilir. Varlık felsefesi; adından da anlaşılacağı gibi “Varlık nedir?” problemiyle ilgilenir. Çeşitli varlıkları birbirinden ayıran öz nedir? Algılayamadığımız varlıkları bilebilir miyiz? Fiziksel olmayan varlıkları kanıtlayabilir miyiz? Örneğin, Tanrının varlığını nasıl bilebiliriz? Varlık felsefesi bu tür problemlerle de ilgilendiği için çoğunlukla “metafizik” olarak da bilinir. Varlık felsefesinin veya metafiziğin ilgilendiği ikinci tür sorular ise görünenle gerçeklik arasında nasıl bir ilişki olduğuna veya olabileceğine ilişkin sorulardır.

Bilgi felsefesi veya diğer adıyla *epistemoloji* ise bilginin kaynağı, bilgi çeşitleri, bilginin gerekçelendirilmesi (temellendirilmesi) gibi problemlerle ilgilenir. Neyi bilebiliriz? Bilgimizin sınırları nedir? Doğru bilgi nedir? Hangi koşullarda bir şeyi “biliyorum” diyebiliriz? Bir şeyi tam olarak bilmek mümkün müdür? Ne çeşit bilgilerden bahsedebiliriz?

Değerler felsefesi genel olarak ahlâkî ve estetik değerleri kapsar. Doğru ve yanlış, iyi ve kötü ahlâkî değerlerdir. Neye göre bir şeye iyi veya kötü diyoruz? İyi veya kötüyü belirlerken ölçütümüz nedir? Ahlâk bilgisi nasıl bir bilgidir? Herkes tarafından ka-

bul edilen nesnel bir ahlâk bilgisi var mıdır? Yoksa ahlâkî değerler kişiden kişiye veya toplumdan topluma değişen göreceli değerler midir? Ahlâkî değerleri nasıl gerekçelendiririz? Benzer soruları estetik değerler için de sorabiliriz. Güzellik var olan şeylerde midir, yoksa bir varlığı seyreden kişinin zihninde midir? Güzellik ve çirkinlik kavramları göreceli kavramlar mıdır?

Yukarıda açıkladığımız bu üç ana dalın yanında felsefenin birçok alt dalları da bulunmaktadır. Bu dalların sayısı her geçen gün artmaktadır. Örneğin, kökleri çok eskiye uzanmalarına karşın, biyoloji felsefesi, fizik felsefesi, teknoloji felsefesi, duygu felsefesi, zaman ve uzam felsefesi gibi bugün hızla gelişme gösteren yeni alanlar da mevcuttur.



Kaynak: Honderich (1995).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Yukarıdaki şemada felsefenin çeşitli dalları gösterilmiştir. Bu dalların dairelerde içten dışa doğru yerleştirilmesi hangi alanın daha temel olduğunu ve aralarındaki etkileşmeyi ifade etmektedir. En temelde Bilgi Felsefesi, Metafizik ve Mantık ile Felsefi Mantığın bulunması bu üç alanın diğer alanlara temel oluşturduğunu göstermektedir. Örneğin, bilgi felsefesi ahlâk felsefesine temel oluştururken, ahlâk felsefesi de siyaset felsefesi ve eğitim felsefesine temel oluşturmaktadır. Ama bunun tersi söz konusu değildir. Üçüncü dairede yer alanlar birinci ve ikinci daireden, ayrıca her daire içindekiler de kendi aralarında birbirlerinden yararlanır.

4. BİLİM VE FELSEFE

Tarihsel gelişimleri içinde felsefe ile bilim çok yakın ilişki içerisinde olmuşlardır. Bugün bağımsız birer bilim olan fizik, kimya, biyoloji, psikoloji ve sosyolojinin çalışma alanlarına giren konular önceleri felsefenin içerisinde, felsefeye özgü yöntemlerle çözümlenmeye çalışılıyordu. Bunlar, zamanla kendi yöntemlerini ve araştırma tekniklerini geliştirerek bağımsız bilimlere haline gelmişlerdir. Örneğin, bugün fizik biliminin alanına giren konular 18. yüzyıla kadar “Doğal Felsefe” olarak adlandırılıyor ve felsefenin içerisinde ele alınıyordu. Bu bilimlerin felsefenin içinden çıkarak kendi bağımsızlıklarını kazanmalarından dolayı felsefeye “bilimlerin anası” denilmiştir.

Felsefe bir bilim değildir. Her ne kadar tek tek bilimlerin de konusu olan varlık, doğa ve insana ilişkin sorunları ele alıyor ise de felsefenin, bu alanlara ilişkin sorunları ele alış tarzı ve yöntemi bilimlerin kendi yöntemlerinden farklıdır. Felsefi bilgi, bilimsel bilgi gibi akla dayanır. Her ikisi de aynı akıl ve mantık ilkelerini kullanırlar. Ayrıca bilimsel bilgide olduğu gibi felsefe de

tümevarım ve tümdengelim yöntemlerini kullanır. Ancak, her bilimin kendine özgü yöntem ve araştırma tekniği vardır. Bilimsel bilgi daha çok deney ve gözleme dayanır. Oysa felsefi bilgi deneysel bir bilgi değildir ve onun laboratuvarı da yoktur. Felsefi bilgi, doğrudan deney ve gözleme dayanmadığı için nesnel bir bilgi değildir. Her ne kadar, bütün filozoflar genel-geçer doğrular elde etmeyi arzu ediyor olsalar da, bilimde olduğu gibi herkes tarafından kabul edilen doğrulara felsefede rastlamak hemen hemen imkansızdır. Çünkü her felsefi görüş bir yönüyle bir bakış açısını yansıtır.

Felsefe ile bilim arasında çift yönlü bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki, özellikle de hem felsefenin hem de bilimin inceleme alanına giren konularda çok daha fazladır. Örneğin, sonsuzluk konusunun hem felsefenin hem de fiziğin alanına girmesi gibi. Bu gibi konuları ele almada felsefe ile bilim yakın ilişki içerisine girer. Felsefi bilgi nesnel bir bilgi olmasa da, bir felsefi bilgi bilimin söyledikleriyle çelişmemelidir. Mantıksal tutarlılık felsefi bilginin en önemli özelliğidir. Ancak mantıksal tutarlılık doğruluk için yeterli değildir. Bir felsefi bilgi veya kuram kendi içinde mantıkça tutarlı olabilir, ancak eğer bir felsefi kuramın söyledikleri bilimin söyledikleriyle çelişiyorsa, böyle bir felsefi kurama itibar edilmez. Bilimsel gerçekliklere kayıtsız kalan, salt zihin ürünü olan felsefeler, kurgusal (spekülatif) felsefelerdir. Kurgusal olmayan (spekülatif olmayan) felsefelerde ise elden gelince bilimsel verilerden ve gerçekliklerden yararlanılmaya çalışılır. Örneğin, eğer bir felsefeci zihin ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışıyorsa, günümüz fizyoloji ve psikoloji bilimlerine başvurmak zorundadır. Günümüz felsefi geleneklerinin en başta geleni olan Çözümleyici Felsefe geleneği, bilimle felsefe arasındaki ilişkiyi en yüksek düzeyde tutmaya çalışan bir anlayışı temsil eder.

Felsefenin bilimle yakın ilişki içinde olma gerekliliği, felsefenin bilimin söylediklerini tekrar ettiği anlamına gelmez. Felsefenin bilimden yararlanması, kendi problemlerine daha gerçekçi çözümler bulması içindir. Başta da belirttiğimiz gibi felsefi problemler bilimsel problemlerden temelde farklıdır. Bu problemler, çoğunlukla bilimlerin çözemediği veya onların çözüm alanına girmeyen problemlerdir. Örneğin, “Ahlâkî bir eylem nasıl olmalıdır?” sorusunu bilimin yardımıyla çözemeyiz.

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler bir yandan felsefeye yardımcı olurken bir yandan da yeni felsefi problemleri beraberinde getirmektedir. Bilimin kendi içinde de bu böyledir. Her bilimsel buluş beraberinde yeni bilimsel problemleri getirir. Felsefe bilimden yararlanırken aynı zamanda bilim de felsefeden yararlanmaktadır. Örneğin, bilim felsefesi bilimsel yönetime ilişkin problemleri ele alarak bilimsel bilginin hangi koşullarda, ne derece güvenilir ve doğru olabileceğini araştırmaktadır. Bunun yanında, bilim ve teknoloji her şeyden önce bir amaca hizmet için vardır. Acaba bilimsel ve teknolojik gelişmeler ne derece insanın doğasına ve özüne uygun olarak kullanılmaktadır? Bilimsel bilgi değer-yargısız olma amacındadır. Ama değerler olmadan da bilim olmaz. Toplumun ve insanların sahip olduğu değerler bilimsel ve teknolojik çalışmaların yönünü belirlemektedir. Değerler ise, felsefenin belli başlı konularından birini oluştururlar.

5. GÜNÜMÜZDE FELSEFE

Günümüz batı felsefesinde iki felsefi anlayışın ya da geleneğin egemen olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışların birincisi daha çok ABD, İngiltere, Kanada ve Avustralya gibi İngilizce konuşan ülkelerde egemen olan *Çözümleyici Felsefe* (Analitik Felsefe) geleneğidir. Bu geleneğin tarihçesi bir yönüyle David Hume (1711-

1776) ve Kant'la (1724-1804) başlamıştır. 18. yüzyıla damgasını vuran Hume'un deneyimcilik fikri ve Kant'ın aydınlanmacılık düşüncesi yavaş yavaş batı felsefesinin temelini oluşturmaya başladı. Hume, yegâne bilgiyi duyuma ve deneyime dayandırırken, Kant, doğru bilginin kaynaklarından birinin de akıl olduğunu ileri sürmüştür. Kant'ın aydınlanmacılık düşüncesine göre de, insan, içinde bulunduğu zorlukları ancak akıl yoluyla çözebilir ve kendi yolunu akılla bulabilir. Demek ki, batı felsefesi bir yandan bilgiyi duyuma ve deneyime, kabaca olguya indirgerken; bir yandan da insan aklının önemini ön plana çıkarmıştır. Bu anlayış 19. yüzyılda Pozitivizm (olguculuk) akımının doğmasına yol açmıştır. Pozitivizme göre, doğru bilgi olguya ve deneye dayanan bilgidir. Dolayısıyla deneysel ve olgusal temeli olmayan metafizik bilgiler doğru bilgi olamazlar. Pozitivistlere göre, metafizik bilginin herhangi bir doğruluk değeri yoktur.

Ancak, pozitivistler her çeşit doğru bilgiyi deneye ve olguya indirgemenin imkansız olduğunun farkındaydılar. Evet, bilimsel bilgiyi deneye ve olguya indirgeyebiliriz. Peki, ya matematiksel, mantıksal ve felsefi bilgiler? Mantık alanına ilişkin bilgilerimiz deneyden ve olgudan çıkmazlar ama, en az bilimsel bilgi kadar kesindirler. Aynı değerlendirmeyi felsefi bilgi için de yapabiliriz. Sırf deneye ve olguya dayanmıyorlar diye bütün felsefi bilgileri yanlış mı sayacağız? Öyleyse deneysel ve olgusal doğrulamanın yanında başka tür doğrulama yöntemi veya şeklinin olması gerekir. İşte pozitivistlere göre bu yol *dilsel* ve *mantıksal çözümleme* yoludur. Demek ki, pozitivistlere göre felsefi önermelerin doğrulukları, dilsel ve mantıksal çözümlemelerle ortaya çıkarılabilir. Bu yaklaşımdan dolayıdır ki, 20. yüzyılın ilk yarısında *Mantıkçı Pozitivizm* diye anılmaya başlanan Pozitivizm günümüzde *Çözümleyici Felsefe* (Analitik Felsefe) olarak bilinmektedir.

Çözümleyici Felsefenin en önemli özelliği kurgusal (speküla-

tif) temellendirmelere karşı olmasıdır. Metafiziğe karşı çıkışı da bu nedenledir. Onlara göre felsefe, elinden geldiğince bilimsel yöntemlerle ele alınmalı ve bilimin olgularıyla desteklenmelidir. Bu felsefi akımın 19. yüzyılın son çeyreğinde Gotlob Frege'nin dil, mantık ve matematik felsefesiyle ilgili çalışmalarıyla ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz. Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell ve G. E. Moore, 1920-1930 yılları arasında ortaya çıkan Viyana Çevresi filozofları bu akımın diğer temsilcileridir. Ancak, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, aslında bu ekolün kökeni Locke, Berkeley ve Hume gibi İngiliz deneyimciliğinin ve Kant'ın akılcılığına dayanır. Ayer, Quine, Richenbach ve Kripke gibi filozoflar bu ekolün önde gelen çağdaş temsilcileridir.

Günümüz felsefi ekollerinden ikincisi *Kıta Avrupa Felsefesi* olarak bilinir. Kıta Avrupa Felsefesi dar anlamıyla belli bir coğrafi bölgede gerçekleştirilen felsefe faaliyetini adlandırmak için değil, daha ziyade belli bir felsefe geleneğini ifade etmek için kullanılır. Çünkü bazı Fransız, Alman ve İspanyol filozoflar kıta Avrupa kökenli olmalarına karşın, bu ekole mensup değildir. Fenomenoloji, varoluşçuluk, yorumbilgisi (hermeneutics), eleştirel kuram, yapısalcılık ve yapıbozumculuk (deconstruction), postmodernizm bu ekolün belli başlı düşünce akımlarıdır. Bu felsefe geleneği bir yönüyle romantizmin (Rousseau) ve idealizmin (Hegel) devamı olan bir anlayışı yansıtır. Marks, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl ve Heidegger gibi filozofların görüşleri Hegel felsefesinin izlerini taşır. Kierkegaard ve Sartre gibi filozofların geliştirdikleri Varoluşçuluk (existantialism) Kıta Avrupa Felsefesinin belli başlı felsefi ekollerinden biridir. Sartre, kendi varoluşçu görüşünü "varoluş özden önce gelir" özdeyişiyle ifade eder.

Kıta Avrupa felsefe geleneğindeki ekollerden biri de Fenomenoljik yaklaşımdır. Husserl'in geliştirdiği fenomenolojik

yaklaşımına göre biz doğrudan bir bakışla şeylerin özünü araştırabilir ve anlayabiliriz. Adorno, Marcuse ve Habermas gibi *Frankfurt Okulu*'na mensup felsefeciler ise Marksist geleneğin öncüleridir. Daha sonraki yıllarda Eleştirel Düşünce yaklaşımı olarak bilinen bu ekol düşünürlerinin daha çok dil felsefesi, sanat felsefesi, sosyal ve siyaset felsefesi alanında çalışmalarda bulunduklarını görüyoruz.

Kıta Avrupa Felsefesinde yer alan düşünürlerin felsefe yapma tarzı, üslubu, ifade biçimleri ve ele aldıkları konular Çözümleyici Felsefe geleneğine mensup düşünürlerden oldukça farklıdır. Çözümleyici Felsefe felsefeye tek anlamlılık kazandırmaya, felsefeyi bilime ve doğrulanabilir ifadelerle yaklaştırmaya çalışırken Kıta Avrupa Felsefesinin en önemli özelliği “bilimciliğe” karşı olmasıdır. Bilimciliğe karşı olmak, bilime karşı olmak demek değil, daha ziyade pozitivist bilim anlayışına karşı olmaktır.

Çözümleyici Felsefe ve Kıta Avrupa Felsefesi geleneklerinin yanında, dünyanın çeşitli yerlerinde farklı kültür ve değerlerin izlerini taşıyan felsefe gelenekleri de vardır. Bunlar arasında İslam Felsefesi, Hint Felsefesi, Çin Felsefesi, Japon Felsefesi ve Afrika Felsefesi en önemlileri arasındadır. İslam felsefesi, özellikle dokuzuncu asırla on üçüncü asır arasında El Kindi, Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd, Biruni, Gazali ve Mevlana gibi düşünürlerin önderliğinde oldukça başarılı felsefi ve bilimsel başarılar göstermiş; bu başarısıyla Batıda Rönesans düşüncesinin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.

TARTIŞINIZ: Şimdiye kadar aklınıza gelen, üzerinde kafa yordüğunuz veya kişisel olarak düşündüğünüz bazı felsefi problemleri bir kâğıda yazınız. Sonra arkadaşlarınızla veya sınıfça bu soruların felsefenin hangi alanına ait olabileceğini tartışınız.

2. BÖLÜM

VARLIK FELSEFESİ

1. VARLIK FELSEFESİNİN KONUSU VE PROBLEMLERİ

Varlık felsefesi veya diğer adıyla ontoloji, bazen metafizik ile aynı anlamda kullanılır ama gerçekte varlık felsefesi metafiziğin bir bölümüdür. Bu nedenle, metafiziğin alanı varlık felsefesinden daha geniştir. Dolayısıyla, tüm ontolojik sorunlar aynı zamanda metafizik sorunlardır. Felsefi soru tarzına bakarak metafizik ile ontolojiyi birbirinden ayırmak kısmen mümkündür. Şunu söyleyebiliriz: Varlık felsefesi daha çok "Var olanlar nedir?" veya "Var olanlar ne tür şeylerdir?" diye sorarken, metafizik "Gerçekte var olan nedir?" sorusunun yanıtını arar.

Şunu belirtmek gerekir ki, metafizik ve varlık felsefesi felsefenin en eski, bugün de hala en temel alanlarından biridir. Birinci bölümde felsefenin dallarını gösteren üçlü daireyi hatırlayalım. Orada da görüleceği gibi, metafizik en merkezde yer alır ve felsefenin diğer alanlarına katkıda bulunur. Gerçekten de, çoğu felsefi sorun özünde ontolojik bir sorundur ve ancak ontolojik bir yaklaşımla aydınlatıldığında açıklığa kavuşabilir. Bu nedenlerdir ki, başta Aristoteles olmak üzere, birçok filozof onto-

lojiyi "ilk felsefe" olarak görmüştür.

Metafizik ve ontolojik sorunlar insanoglunun en fazla merak ettiği sorunların başında gelir. Varlık nedir? Varlığın özü nedir? Varlık var olmasaydı ne olurdu? Varlığın var olmaması mümkün müdür? Tanrı var mıdır? Tanrının varlığını nasıl biliriz? Zihin ile beden farklı şeyler midir, yoksa bir ve aynı şeyler midir? Ruh (zihin) ile beden arasında nasıl bir ilişki var? İnsan için özgürlük mümkün müdür? Neden ile sonuç arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Görünenle gerçeklik arasında bir fark var mıdır? Gerçekte tümel varlıklar mı vardır, yoksa tikel varlıklar mı? Zaman nedir? Algılanan zaman ile gerçek zaman arasında ne fark vardır? Bu sorular, varlık felsefesinin ve metafiziğın temel sorularıdır. Biz de bu bölümde bu soruların bazılarını ele alacağız.

2. TÖZ KAVRAMI

Antikçağdan beri çoğu düşünür töz` (cevher) kavramına değinmiştir. Genel olarak töz, nesnelerin altında yatan veya onları temellendiren; nesnelerin şeklinin, görüntüsünün, boyutunun vs değışmesiyle değışmeyen yönüne işaret eder. Töz kavramı genel olarak felsefeciler tarafından şu anlamlarda kullanılmıştır.¹

1. Ontolojik olarak temel varlık
2. Kendi başına var olan ve süre giden varlık
3. Değışmenin öznesi veya nedeni varlık
4. Niteliklerin taşıyıcısı ve ilişkilerin ana öznesi veya nedeni varlık
5. Nesnelerin veya nesne türlerinin tipik olarak gösterdiği varlık
6. Madde türlerinin tipik olarak gösterdiği varlık.

Nelerin töz olduğu konusunda filozoflar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Sokrates öncesi felsefede töz kavramı varlığın özü veya arkesi anlamında kullanılmıştır. Doğa filozofları olarak adlandırılan bu düşünörlere göre varlık bize farklı farklı biçimler-

de, şekillerde, renklerde veya türlerde görünse de aslında onun özü veya *arkesi*, doğadaki değişimin ve hareketin ana nedeni bu görünenlerden farklıdır. Thales'e göre bu töz veya arke su; Anaksimenes'e göre hava; Empedokles'e göre su, toprak, hava ve ateş; Demokritos'a göre ise atomlardır.

Maddeci töz anlayışına karşı çıkan Platon'a göre ise töz, Form veya İdeaların kendileridir. Değişmez, ezeli, ebedi ve gerçek genel veya tümel varlıklar olarak idealar diğer varlıklara varlık verirler. Tıpkı güneş ışınlarının Güneş'ten çıkması gibi tek tek varlıklar da ideadan pay alarak varlık alanına gelirler. Güneş'ten ışınların çıkmasıyla ondan bir şey eksilmediği gibi, idealardan da tek tek varlıkların çıkmasıyla onlardan bir şey eksilmez. Kısaca, Platon'un felsefesinde Formlar veya onunla eş anlamlı olarak kullandığı İdealar tözdürler.

Aristoteles ise tözün tümel bir varlık olamayacağını, asıl gerçekliğin tek tek bireyler veya nesnelerin kendilerinin olduğunu savunur. Tek tek bireysel varlıklardan hareket eden Aristoteles, tözü bireysel varlıkların veya öznenin kendisi ve kategorik olarak özneye yüklenebilen belli nitelik, özellik veya ilişkileri anlar. Buna göre, tek tek bireysel varlıkların kendileri birincil töz, onlara yüklenen çeşitli nitelikler ise ikincil tözdür. Aristoteles'in bu töz anlayışı onun *Organon* adlı eserinin Kategoriler bölümünde açıkça yer alır.² Ona göre, bir bireysel varlık ve ona yüklenen ikincil tözler olmak üzere toplam on kategori vardır: Öz (Cevher), nitelik, nicelik, görelilik, mekan, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi. Şimdi, bu kategorilerin özneye, örneğin Mehmet Zeki'ye, nasıl yüklendiğine bir örnek verelim:

1. Öz (cevher): Mehmet Zeki
2. Görelilik: Aslı ve Sedat'ın oğludur
3. Nicelik: Yirmi iki kilodur ve
4. Nitelik: Uzun boyludur

5. Zaman: Bugün öğleden sonra
6. Mekân: Kreşte
7. Sahip olma: Resim defteriyle
8. Durum: Masaya oturmuş
9. Etki: Resim çiziyor ve
10. Edilgi: Yoruluyor.

Görüldüğü gibi, burada Mehmet Zeki töz olmak üzere ona yüklenen dokuz kategori vardır.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde töz kavramını bir başka anlamda kullanır. Bu kullanılışında töz madde ve form açısından ele alınır. Form, varlığın ne tür bir şey olduğunu, madde ise onun neyden meydana geldiğini belirtir.

Descartes'a göre ise ruh (zihin) ve beden olmak üzere birbirinden özce farklı olan iki töz vardır. Bu iki tözden ruhun niteliği düşünme, bedeninin ise yer kaplamadır. Descartes'in bu düşüncesi felsefe tarihinde Kartezyen ikicilik (düalizm) olarak bilinir. Descartes, bu iki tözün hem birbirinden ayrı olduğunu hem de aynı zamanda biri olmadan diğerinin de olabileceğini söyler. Buna göre, madde olmadan ruh olabilir. Descartes, insan olarak var olmak için ne yer kaplamaya, ne şekle, ne de bir yerde olmaya ihtiyacımızın olmadığını; sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu belirtir.

Spinoza'ya göre ise töz, var olması için kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç olmayan bir şey ise, böyle bir töz Tanrı'nın kendisinden başka bir şey olamaz. Öyleyse, tek bir töz vardır; bu töz de Tanrı'dır. Felsefe tarihinde Tanrı'nın bir töz olduğunu, kimilerine göre asıl töz olduğunu, kimilerine göre de var olanın asıl nedeni olduğunu savunan birçok filozof vardır. Aşağıdaki sayfalarda da göreceğimiz gibi, kimi Tanrı kanıtlamaları töz kavramından hareket eder.

Örneğin, Aristoteles'e göre varlıklardaki sürekli değişme ve

hareket sonsuza dek gitmez, mutlaka bir "ilk hareket ettirici" vardır. İşte bu ilk hareket ettirici, yani Tanrı, var olanların ilk hareket nedenidir. İslam filozoflarından İbni Sina varlığı, *varlığı zorunlu olan ve varlığı mümkün olan* olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre Tanrı, varlığı zorunlu olandır, O'nun var olmaması düşünülemez. Yukarıda gördüğümüz gibi, Spinoza da Tanrı'yı asıl töz olarak kabul ederken benzer görüşü savunur.

Filozofların yukarıda verdiğimiz görüşlerini incelediğimizde, töz kavramıyla ilgili şu dört temel felsefi sorunun cevaplanmaya çalışıldığını görürüz. 1. Kaç çeşit töz vardır? Görüldüğü gibi, kimi filozoflar tözün tek olduğunu savunmaktadırlar ki bunlara tekçi (monist) düşünürlerdir. Diğer bazıları da tözün birden fazla olduğunu savunduklarından çoğulcu töz anlayışını benimsemiş olmaktadır. 2. Neler tözdür? Bu soruya karşılık olarak da kimi filozoflar su, hava, ateş, toprak, atomlar, ruh, madde vs olarak cevap vermektedir. 3. Bireysel şeyler neyden oluşmaktadır? Onları nasıl tanımlarız veya ayırt edici özellikleri nelerdir? Aristoteles'in kategorilerinin bu soruyla ilişkili olduğunu düşünebiliriz. 4. Eğer töz birden fazlaysa, birbirinden farklı tözler nasıl etkileşime girerler? Descartes felsefesinin temel probleminin de bu soru olduğunu söyleyebiliriz.

3. GÖRÜNEN VARLIK VE GERÇEK VARLIK

Görünen ile gerçeklik arasında bir fark olduğu insanlığının günlük deneyimleriyle kavrayacağı bir durumdur. Suyun içinde kırık veya eğri olarak *görünen* bir çubuğun *gerçekte* öyle olmadığını sudan çıkarınca anlayabiliriz. Bizden iki bin metre uzaklıkta bulunan bir insan bize çok küçük gözükebilir, ama o kişiye ilişkin önceki deneyimlerimizi ilişkilendirerek gerçekte öyle olmadığını kavrayabiliriz. Bazen Ay'ın görünen boyutu Güneş'ten büyük olabilir, ama her ikisinin büyüklüğünü biliyor-

sak bunun gerçekte böyle olmadığını kavrayabiliriz. Ne var ki, kimi durumlarda görünenle gerçeklik arasındaki farklılığı anlamak hiç de o kadar kolay değildir. Bunun için yüzyıllar boyu süren gözlem veya bilimsel çalışma gerekmiştir. İşte, varlık felsefesinin temel problemlerinden biri olan görünenle gerçeklik arasındaki ilişki kabaca bu kavramsal ayrıma dayanmaktadır.

Felsefe tarihinde görünenle gerçeklik arasındaki farklılığa doğrudan dikkat çeken ilk düşünür Platon'dur. Onun mağara benzetmesi aslında bu ayrımı anlatır. Platon, *Devlet* adlı eserinde idealarla gerçeklik arasındaki farkı anlatmak için özetle şöyle bir düşünce deneyi kurar:³

Varsayalım ki bir grup insan sırtları mağaranın kapısına dönük olarak başlangıçtan beri mağarada yaşamaktadırlar. Öyle ki, bu insanlar mağaranın dışında ne olup bittiğini göremedikleri gibi başlarını çevirip mağaranın dışını da göremiyorlar. Bu insanlar, mağaranın önünden geçen insanların veya diğer canlıların çıkardıkları sesleri duyabiliyorlar, onların gölgeleri mağaranın duvarına yansıyor. Bu insanların gözünde gerçeklik mağaranın duvarlarında görünen gölgelerdir. Onlara göre gölgeler konuşuyor ve gölgeler hareket ediyor. Şimdi, der Platon, bu insanlara, "Hayır, senin gördüğün gölgeler gerçek varlıklar değil, asıl gerçek varlıklar dışarıda olanlardır" deseniz, size inanırlar mı? Platon'a göre, muhtemelen inanmayacaklardır. Ancak, bu insanları zincirlerinden çözüp mağaranın dışına çıkardığımızda şaşıracaklardır. İlk güneşe bakacaklardır ve gözleri kamaşacaktır ama sonra alışacaklardır. Daha sonra insanlar ve diğer canlıları, onların seslerini ve gölgelerini görecekler, böylece gölgelerin bu insan ve canlılara ait olduklarını anlayacaklardır. Şimdi onlara; "Bu insanlar ve canlılar gerçek değil, onların gölgeleri gerçektir" deseniz size inanır mı? Tabi ki inanmayacaktır.

İşte, Platon'a göre, bizim bu dünyadaki durumumuz da biraz buna benzemektedir. Biz, varlıkların görünen kısmını, yani gölgeleri gerçek sanıyoruz. Oysa, asıl gerçeklik, onların arkasındaki idealardır.

Aslında Platon, mağara benzetmesiyle duyular dünyasının tamamıyla gölgelerden ibaret olduğunu ve hiçbir gerçekliğinin olmadığını savunmuyor. Onun bize anlatmak istediği daha ziyade duyular dünyasının idealardan daha alt bir gerçekliğe sahip olduğunu, bizim bu dünyadaki durumumuzun da gölgeleri, sesleri veya görünüşleri asıl gerçek varlıklar olarak gören insanlara benzemektedir. Yoksa, gölgelerin de aslında bir gerçekliği vardır. Ama onların gerçekliği gerçek nesnelerin varlığına bağlıdır ve onlar olmazsa gölgeler de olmaz. Platon'a göre varlıklar arasında böyle bir dereceli ilişki vardır. Bunun içindir ki Platon, sanatı gerçekliğin üçüncü dereceden yansıması olarak görür ve bir doğa resminin veya heykelin aslında taklidin taklidi olduğunu savunur.

Varlıklar arasında böyle bir dereceli veya kademeli ilişki Platon'dan başka birçok düşünür tarafından savunulmuştur. Örneğin, Plotinus'a göre Tanrı "İlk olan" veya "Bir olandır"dır. Tanrı'dan ilkin Akıl, sonra da Ruh sudur eder. Akıl ideler varlık tabakasını meydana getirirken Ruh da ideleri görünüşler dünyasını meydana gelir. İslam filozoflarından İbni Sina da varlıklar arasında benzer bir tabakalı sistem ortaya koyar.

Görünen ile gerçek arasındaki farklılığa işaret eden bir başka düşünür Alman filozof Kant'tır. Onun *fenomen* ve *numen* kavramları bu ayrımı açıklar. Kant'a göre varlığın bir görünen yönü yani fenomenel yönü, bir de bu görünenin ardında kendi başına var olan numenal yönü vardır. Kant, birçok yerde bu numenal yönü "kendinde şey" olarak tanımlar. Fenomenal yön insanın zihnine, zihin yapısına, duyu kapasitesine bağlıdır. Numenal kı-

sım ise bizim algılamamız dışında varlığın kendi başına var olan kısmıdır. Dolayısıyla, Kant'a göre fenomenin bilgisine sahip olmakla numenin bilgisine sahip olmak arasında temel bir fark vardır. Ona göre, insan zihni ancak fenomenin bilgisine sahip olabilir. Numen ise insan zihninin bilemediği bir varlık alanıdır. Ancak bu, numenin varlığı hakkında bir bilgi sahibi olmadığımız anlamına gelmez.

Görünen ile gerçeklik arasında bir fark olduğu tartışmasının bilim felsefesinde önemli etkileri vardır. Bilginin insan zihnine bağlı olması veya olmaması bilimsel bilgiye ilişkin tutumumuzda önemli farklılık yaratacaktır. Eğer, dış dünya hakkındaki bilgimiz zihin yapımıza bağlı ise veya onunla ilişkili ise bu durumda bilimsel bilginin dış dünyayı mutlak doğru bir şekilde yansıttığını söyleyemeyiz. Bazı bilim felsefecileri ise bunun hiç de öyle olmadığını, varlığa ilişkin bilgimiz ile varlığın nitelik ve özellikleri arasında birebir örtüşme olduğunu savunur. Bu görüş farklılıkları, bilim felsefesi bölümünde de göreceğimiz gibi, realizm, görecilik, deneyimcilik ve enstrumentalizm gibi yaklaşımları doğurmuştur.

4. TÛMELLER VE TİKELLER TARTIŞMASI

Metafiziğin temel sorularından biri de “Var olan Nedir?” sorusudur. Var olan nedir sorusuna insanlar, hayvanlar, kuşlar, balıklar gibi türsel şeylerden söz ederek cevap verebiliriz. Bu soruya cevap vermenin bir yolu da bu insan, bu ağaç, bu kuş, bu balık gibi tek tek tikel şeylerden söz etmek mümkündür. Peki ama, bunlardan hangisinin gerçekliği vardır? Tek tek bireysel varlıklar mı gerçektir, yoksa onların içinde yer aldığı evrensel şeyler mi? Örneklersek, tek tek bireysel insanlar mı gerçektir, yoksa evrensel insan varlığını mı? İşte bu tartışma Ortaçağ'da tû-

meller (evrensel varlıklar) ve tikeller (bireysel olanlar) tartışması olarak bilinir. Bu tartışmada, gerçekçiler, adcılar ve kavramcılar olmak üzere üç farklı yaklaşım mevcuttur.

Gerçekçiler (realistler) olarak bilinen bazı düşünürlere göre tümeller gerçektir. Bu düşünceye göre, evrensel olan bireysel olandan önce gelir ve bireysel olanlar olmadan kendi başına vardır. Yani, tümeller var olan şeylerden bağımsız olarak vardır; öyle ki, tikellerin varlık nedeni olabilirler. Bu görüş aşırı gerçekçiliği yansıtır. Ortaçağ düşünürlerinden Duns Scotus gerçekçi düşünürlerinin en bilinenidir. Platon'un idealar anlayışının da bu görüşü yansıttığını hatırlayalım.

Adcılar (nominalist) olarak bilinen bir başka grup filozofa göre ise evrensellerin veya tümellerin herhangi bir gerçekliği yoktur; bu tür varlıklar sadece birer isimden ibarettir. Birer ad olan evrenseller tek tek var olanlardan sonra gelirler ve onları temsil eden birer sembol veya isimdirler. Willim Okham bilinen en ünlü adcı filozoftur.

Kavramcılar görüşüne göre ise tümeller ne bireysel olanlardan öncedir, ne de onlardan sonradır; onlar bireysel olandadır. Tümellerin sadece kavramsal gerçeklikleri vardır. Kavramcı filozofların başında da Aberlardus gelir.

Her düşüncenin bir etki ve sonucu olduğu gibi, bir felsefi görüşün felsefenin diğer alanlarında belli etki ve sonuç doğurması kaçınılmazdır. Ortaçağ'da tümeller ve tikeller konusunun şiddetli tartışmalara yol açmasının nedeni metafizik ve din alanında yarattığı etki ve sonuçlardan kaynaklanmaktadır. Eğer, adcıların dediği gibi tümeller sadece bir isimden ibaretse o zaman Tanrı, kilise ve ilk günah gibi evrensel şeylerin de aslında kendi başına gerçeklikleri yoktur. Yani, evrensel bir ilk günah yok, sadece tek tek bireylerin günahı olabilir. Evrensel bir kilisenin varlığı söz konusu değil, sadece tek tek bireylerin bir araya gelmesinden

oluşan bir kilisenin varlığı olabilir. Böyle bir sonucun Kilisenin ve Hıristiyanlığın öz inancıyla çeliştiği açıktır. Bu nedenledir ki, Ortaçağ Skolastik düşüncesi için tümeller ve tikeller tartışması her zaman sıcak bir konu olmuştur.

5. TANRININ VARLIĞI

Metafiziğin ve klasik varlık felsefesinin temel problemlerinden biri de Tanrı konusudur. Gerçi Tanrı konusu daha çok din felsefesinin içinde yer alır, ancak varlık felsefesinin birçok problemi Tanrı konusuyla ilgilenmeyi gerektirir. Örneğin, var olanlar ne tür şeylerdir, ruhsal mı, yoksa maddesel mi? Varlığın asıl temeli nedir? Nihai gerçeklik nedir? gibi sorular Tanrı konusuyla doğrudan ilişkilidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, klasik ontolojinin temel konularından biri olan töz konusunda, bazı filozoflar asıl tözün Tanrı olduğunu savunurlar. Bu kısımda, din felsefesinin de temel konularından biri olan Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları özetle açıklayacağız.⁴

1. Ontolojik kanıt: İlk kez Ortaçağ düşünürlerinden Anselm tarafından geliştirilen ontolojik kanıt, Tanrı fikrinden hareketle O'nun zorunlu olarak var olduğunu göstermeye çalışan mantıksal bir temellendirmeye dayanır. Modern felsefenin kurucusu olarak bilinen Descartes da Tanrı'nın varlığını bu kanıta dayanarak ispat etmeye çalışır. Benzer kanıtlama Spinoza ve Leibnitz tarafından da kullanılır.

Ontolojik kanıt, Tanrı'nın varlığını şu akıl yürütmeye göstermeye çalışır: Tanrı kavramı, "kendinden daha büyük bir varlık düşünülemeyen bir varlığı" ifade eder. Yani, Tanrı öyle bir varlıktır ki O'ndan büyüğü veya yetkin olanı yoktur. Şimdi, şöyle düşünebiliriz. Evet, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir varlık sadece düşüncede var olabilir, gerçekte var değil-

dir. Anselm, mantıki olarak bunun mümkün olmadığını göstermeye çalışır. Eğer, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık sadece insan zihninde var ise, o zaman böyle bir şey kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen bir varlık değildir. Dolayısıyla, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık, yani Tanrı, gerçekte de vardır.

Descartes'e göre ise biz Tanrı'nın varlığını O'nun özünden ayrı olarak düşünemeyiz. Ona göre Tanrı kavramının özü mükemmelliktir. Nasıl ki, bazı varlıklar renk, koku, tat, ağırlık vs özelliğine sahiptir veya değildir, mükemmellik de bir niteliktir ve bu niteliğe bazı varlıklar sahiptir veya değildir. Descartes'e göre, çevremizdeki varlıklara baktığımızda böyle bir mükemmelliğe sahip olmadıklarını görürüz. Öyleyse, mükemmellik niteliğine ancak kendisi mükemmel olan bir varlık, yani Tanrı, sahip olabilir. Bu nedenle, Tanrı vardır.

Ontolojik kanıt en ciddi felsefi eleştiri Kant tarafından dile getirilmiştir. Kant'a göre "var olmak" gerçek bir yüklem veya bir şeyin kavramına eklenebilen bir kavram değildir. "Vardır" mantıksal olarak sadece bir yargı bağlantısıdır ve sadece bir şeyin kabul edilmesini belirtir. Ona göre, bir şeyin varlığı hiçbir zaman yalnızca bir mantık konusu olamaz. "Bu elma kırmızıdır ve yuvarlaktır; dolayısıyla vardır" çıkarımında mantıksal bir eksiklik vardır. "Vardır" elmanın bir özelliğini vermez, sadece belli özelliklere sahip bir elmanın bulunduğunu söyler. Benzer şekilde, belli sıfatlara dayanarak Tanrı vardır dediğimizde buradaki "vardır" kavramı bir yüklem değildir. Bir çok çağdaş felsefeci Kant'ın bu eleştirisine yanıt vermeye veya onu geliştirmeye çalışmıştır.

2. Kozmolojik kanıt: Felsefe tarihinde ilkin İbni Sina ve St. Thomas Auqinas tarafından geliştirilen bu kanıtla göre, evrenin varlığı Tanrı'nın varlığına işaret eder veya onu gösterir. Evrene baktığımızda, her şeyin bir nedeni olduğunu, her olup bitenin

kendinden önceki nedenler tarafında ortaya çıktığını görürüz. Kozmolojik kanıt, bu nedensel zincirin sonsuza dek gidemeyeceğinden hareket eder. Başlangıçta, kendisi başka bir şeyin sonucu olarak ortaya çıkmayan bir "ilk neden" olmalı. Bilindiği gibi Aristoteles, evrendeki hareket konusunda böyle bir temellendirme yapar. Benzer temellendirmeye dayanan kozmolojik Tanrı kanıtlamasına göre, var olanlar dünyasında her şeyi yoktan var eden, varlıkların bir ilk nedeni olmalıdır. Bu varlığın adı da Tanrı'dır.

Kozmolojik kanıt aynı zamanda varlığı zorunlu ve varlığı olumsal (mümkün) kavramsal ayrımından hareket eder. Bu ayırım temelinde, Tanrı'nın varlığı ile ilgili şöyle bir kanıtlama ileri sürülür: Bazı olumsal varlıklar, yani varlığı mümkün olan varlıklar vardır. Bu olumsal varlıkların var olabilmesi için olumsal olmayan, yani varlığı zorunlu olan bir varlık temeli gerekir. Öyleyse, varlığın bir olumsal olmayan, yani zorunlu varlığa dayanan temeli vardır. Varlığın bu zorunlu temeli Tanrı'nın varlığını gösterir. Başta İbni Sina olmak üzere, bir çok İslam filozofu Tanrı'nın ismi yerine "Zorunlu Varlık" sözcüğünü kullanır.

3. Ereksel kanıt: Tanrı'nın varlığı ile ilgili en yaygın savunulan kanıtlardan biri de ereksel kanıttır. Bu görüşe göre, evrene baktığımızda çok ince işlenmiş, çoğu kez bizleri hayrete düşüren çok mükemmel bir ahenk ve uyum vardır. Evrendeki bu düzen, en küçük canlılardan en büyüğüne, en küçük oluşumlardan evrenin tüm işleyişine kadar, hiç bir aksamaya veya karışıklığa yol açmadan milyarlarca yıldır devam etmektedir. Ereksel Tanrı kanıtlamasına göre, bu ahenk ve düzen evrenin tümüyle akılcı bir biçimde düzenlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da bizi onu bu şekilde düzenleyen bir varlığa, yani Tanrı'ya götürür.

Ereksel Tanrı savunmasının en önemli avantajı dini bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki çatışmayı ortadan kaldırması veya en

aza indirmesidir. Çünkü bu görüş, bilimsel bilgiyi Tanrı'nın varlığına ve dini inanca bir destek olarak görür. Bu yönüyle, sadece din ile bilim arasındaki çatışmayı azaltmaz, aynı zamanda bilimsel araştırmaya dini destek verir. Ünlü fizikçi Albert Einstein bir yazısında kozmik dini duygunun bilimsel araştırmanın en yüce ve en güçlü motivi olduğunu belirtir.

4. Ahlaki kanıt: Ahlaki Tanrı kanıtlaması, ahlak alanındaki normatif düzenlilikten hareket ederek insanın ahlaki olmasının güvenilir bir amacı, hedefi ve kaynağı olması gerektiğini savunur. Yoksa, insanı ahlaki olmaya ve sorumluluklarını yerine getirmeye iten sağlam bir dürtü olmaz. Bu görüşe göre, gerçek bir ahlak otoritesi olmadığı sürece ahlaki sorumluluğun, düzenliliğin, kuralların ve normatif yasaların bir anlamı yoktur. Dolayısıyla, dünyada bir ahlaki düzenliliğin olduğunu kabul etmek Tanrı'nın varlığını gerekli kılar. Ahlaki kanıtın en ünlü savunucusu Kant'tır. Onun ahlaki Tanrı kanıtlamasını şu şekilde özetleyebiliriz:

1. İnsanın en yüksek iyiliği elde etmesi hem ahlaki hem de rasyonel açıdan gereklidir.
2. Elde etme yükümlülüğümüz olan şeyin bizim için elde edilebilir bir şey olması gerekir.
3. En yüksek iyiliğin elde edilmesi ancak doğal düzenin ve nedenselliğin aşkın bir ahlaki düzenin ve nedenselliğin bir parçası olması durumunda mümkündür.
4. Ahlaki düzen ve nedensellik ancak Tanrı'yı bunların ilk kaynağı olarak varsaydığımızda mümkündür.

5. Dini deneyim kanıtı: Bu kanıtlama biçimi, diğer yaklaşımların aksine dış dünyadaki kanıtlardan değil de bir dine ve onun Tanrı anlayışına inananların içsel dini yaşantılarından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Birçok insan, Tanrı'nın varlığını hissettiklerini, doğrudan ve aracısız olarak bildiklerini

belirtmiştir. Tabii ki, Tanrı'nın varlığına ilişkin içsel deneyim ancak aşkın bir varlığa inanan kişinin kendisinin yaşayabileceği bir şeydir. İslam tasavvufunda "Tatmayan bilmez" sözü bir anlamda bu düşüncüyü ifade eder

Peki, bir dine içten inanan kişinin Tanrı'nın varlığını içsel bir duyguyla hissetmesi Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olabilir mi? Bazı çağdaş felsefeciler bu tür deneyimlerin Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olabileceğini savunurken, diğer bazıları da dini deneyimin öznel oluşu, başkaları tarafından test edilme imkanının olmayışı gibi nedenlerle bunun mümkün olmadığını savunurlar.

6. ZİHİN-BEDEN İLİŞKİSİ

Her insanda bir zihin, bir de beden vardır. Zihin 'düşünür', 'ister', 'sever', 'akıl yürütür' vs. Zihnin bu etkinlikleri, kısaca *zihinsel olaylar* veya zihinsel ifadeler diye adlandırılır. Bedende ise fiziksel, kimyasal ve nörolojik olaylar meydana gelir. Bunlara da *bedensel olaylar* veya ifadeler diyoruz. Bedensel olayların ana özelliği belli bir mekânda gerçekleşmeleridir. Zihinsel ifadeler ise belli bir mekanda gerçekleşmezler. İşte, Descartes gibi bazı ikici filozofa göre insan böyle bir varlıktır. Zihin felsefesinde ikicilik (düalizm) olarak bilinen bu düşünce başta Descartes olmak üzere bazı düşünürler tarafından savunulmuştur. Hatırlanacağı gibi, Descartes insanda zihin ve beden tözlerinin birlikte bulunduğunu, bunların birbirlerinden tamamen farklı şeyler olduğunu savunur.

Ancak, Descartes'tan itibaren bu konuyla ilgilenen düşünürlerin yanıtlamaya çalıştığı soru şudur: Birbirinden farklı olduğu ileri sürülen bu iki töz arasında bir ilişki var mıdır, varsa bu ilişki ne tür bir ilişkidir ve nasıl gerçekleşmektedir? Descartes, zihin ile beden insan beyninin tam ortasında ve en iç kısmında

yer alan epifiz bezinin aracılığıyla etkileşime girdiğini söyleyerek bu soruyu yanıtlamaya çalışır. Ne var ki, bu açıklama birçok insan için tatmin edici değildir. Bu iki töz hem birbirinden farklı olacak, birinin özelliği düşünme ötekinin ise yer kaplama olacak, hem de bunlar belli ölçüde etkileşim içinde olacak. Ontolojik olarak birbirinden tamamen farklı olan bu tözsel varlıkların bu şekilde ilişkide olduğu açıklaması çağdaş zihin felsefiyle uğraşanlara pek de inandırıcı gelmemektedir.

Zihinle beden arasında bir ilişki olduğu muhakkak. Bir şeyi zihinsel olarak isteriz, bu istediğimiz bedensel veya fiziksel bir olaya neden olur. Örneğin, su içmek isteriz, sonra da içeriz. Bu isteğimizi yerine getirmekle hem bedensel hem de fiziksel bir olaya yol açmış oluruz. Bunun tam tersi de mümkündür. Yani, bedensel bir olay zihinsel bir olaya da yol açabilir. Örneğin, vücudumuzda suyun azalması sonucu veya kanımızda şeker oranının düşmesi sonucu su isteme veya şeker isteme zihinsel olayı ortaya çıkar. Tüm bunlar zihinsel olaylarla bedensel olaylar arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Peki ama bu ilişki ontolojik bakımdan nasıl bir ilişkidir?

Descartes'in açıklamalarını inandırıcı bulmayan bazı çağdaş düalist düşünürlere göre zihin ve beden birbirinden farklı şeylerdir ama bu farklılık tözsel bir farklılık değil, niteliksel bir farklılıktır. Bu düşünceye göre, zihinsel ifadeler bedensel ifadelere dayanmakla birlikte, onlara indirgenemezler. Zihinsel ifadeler öznel olduklarından bu öznel bedensel ifadelere indirgenemez.

Buna karşın, özdeşlik kuramı ise zihinsel ve bedensel ifadelerin bir ve aynı şeyler olduğunu savunur. Bu görüşe göre, zihinsel ifadeler aslında bedensel ifadelerden veya olaylardan farklı şeyler değildir. Örneğin, "başım ağrıyor" dediğimde, aslında bu "beynimin şu yerinde belli bir nörolojik hareket gerçekleşiyor"

demektir. Yani, başım ağrıyor zihinsel ifadesi bu nörolojik hareketin ifadesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla temelde sadece bedensel olaylar vardır. Özdeşlik kuramı sadece bedensel veya fiziksel ifadeler olduğunu kabul etmesi açısından materyalist bir kuramdır.

7. BELİRLENİMCİLİK VE ÖZGÜRLÜK

Bilindiği gibi modern bilim anlayışı belirlenimcilik (determinizm) ilkesi üzerine kuruludur. Bu ilkeye göre, doğada olup biten her olay kendinden önceki neden veya nedenlerin zorunlu bir sonucudur. Belli nedenler kaçınılmaz olarak belli sonuçları doğururlar. Doğada, insan doğası da dahil, belli bir düzenlilik bulunmaktadır. Düzenliliğin olmadığı bir evrende bilim de olmazdı. Bu düzenlilik sayesinde, eğer şu anda olmakta olan bütün olayların nedenlerini bütün ayrıntılarıyla bilebiliyor olsaydık gelecekte nelerin olacağını tam olarak kestirebilirdik.

Belirlenimcilik ilkesini insan davranışlarına uyguladığımızda özgürlük bakımından şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Eğer insanın bütün eylemleri daha önceki olayların nedensel bir sonucu ise insan nasıl özgür olabilir? Ya da eğer eylemlerimiz, içinde yaşadığımız çevrenin ve kalıtımın zorunlu bir sonucu ise, nasıl özgür olabiliriz ki?

Özgürlük ve belirlenimcilik konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır: Birincisi, katı belirlenimcilik görüşüdür. Bu görüşe göre, doğada, insan doğası da dahil, bir belirlenim ilkesi olduğuna göre özgürlük olamaz. Bir başka deyişle, belirlenimcilikle özgürlük birbirleriyle uzlaşmazlar. İkinci görüş ise, ılımlı veya yumuşak belirlenimcilik görüşüdür. Yine bu görüşe göre, doğada ve insan davranışlarında bir belirlenmişlik olabilir. Ancak bu, özgürlüğün olamayacağı anlamına gelmez.

Belirlenimcilikle özgürlük uyuşmaz kavramlar değildir. Bu görüş uzlaşmacılık olarak da bilinir. Üçüncü görüş ise, özgürlükçülüktür. Bu görüşe göre, aslında özgürlük vardır; dolayısıyla belirlenimcilik olamaz. Şimdi bu görüşleri sırasıyla ele alalım:

Katı Belirlenimcilik: Yukarıda açıkladıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, belirlenimcilik insanın bütün ahlâkî eylemlerinin diğer başka olayların zorunlu bir sonucu olduğunu iddia eder. İnsan içinde yaşadığı çevrenin ve doğuştan getirdiği kalıtsal özelliklerin bir ürünüdür. Dolayısıyla belli durumlar karşısında insanın nasıl davranacağı önceden belirlenmiştir. Evet, insanın birçok davranışını önceden kestiremeyiz. Bu durum onun davranışının belirlenmiş olmamasından değil, sadece onun davranışını etkileyen bütün nedenleri bilme güçlüğünden kaynaklanmaktadır.

Katı veya sıkı belirlenimciliğe göre özgürlük evrensel belirlenimcilikle uzlaşmaz. Çünkü bütün zihinsel ifadeler ve eylemler, seçim ve kararlar da dahil önceki nedenlerin zorunlu bir sonucudur. Evrensel belirlenimcilik söz konusu olduğuna göre özgür değil; dolayısıyla sorumlu da değiliz.

Katı belirlenimciliğe karşı şöyle bir görüş ileri sürülebilir. Çevresel ve kalıtsal unsurların davranışlarımızı etkilediği doğrudur. Ancak ahlâkî eylemde bulunurken bizi şu ya da bu şekilde davranmaya sevk eden bizim isteğimiz veya dürtümüzdür. Bu istek ve dürtüler sayesinde kendi davranışımızın belirleyicisi oluruz. Kendi davranışımızın belirleyicisi olduğumuza göre de özgür sayılmamız gerekir. Böyle bir karşı çıkışa belirlenimcilik nasıl bir yanıt verebilir? Belirlenimcilik istek ve dürtülerin insan eylemlerini açıklamada bir *neden* oldukları görüşünü kabul edecektir. Eylemde bulunurken birçok istek veya dürtünün arasından en güçlü olanını seçip ona göre davranırız. Ancak, belirlenimciliğe göre, söz konusu istek veya dürtü ne kadar güçlü olur-

sa olsun bu dürtümüzün *asıl nedeni* yine biz değiliz. Davranışlarımıza neden olan istek ve dürtüler de yine başka nedenler tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla, bir eylemde bulunurken insan hiç bir zaman asıl neden olamayacaktır.

İlmli Belirlenimcilik: Bu görüş evrensel belirlenimciliği kabul ederek belirlenimcilikle özgürlüğü uzlaştırmaya çalışır. Bu görüşün uzlaşımıcılık olarak da bilinmesinin nedeni de budur. Evrensel belirlenimcilik doğrudur; çünkü, evrensel belirlenimcilik olmadan bilimsel bilgi olamayacağı gibi ahlâkî davranış da olamaz. İnsan davranışının belirlenemez olduğunu düşünelim. Böyle bir durumda insan davranışlarının nedenini bilmek, anlamak ve açıklamak imkânsızlaşırdı. Demek ki, evrensel belirlenimcilik hem bilimsel bilgi için, hem de insanın her tür davranışını anlayabilmek için gereklidir. Evrensel belirlenimcilik doğrudur, ancak belirlenimciliğe rağmen özgürlük de mümkündür.

Katı belirlenimcilikle ılımlı belirlenimcilik arasındaki görüş farklılığı özgürlüğü hangi anlamda anlamak gerektiği noktasındadır. Katı belirlemecilik özgürlüğü daha çok metafiziksel anlamda ele almaktadır. Aynı zamanda bu görüş insanı mekanik bir varlık gibi kabul etmekte, insanın davranışlarını gerçekleştirmede onun Ben'inin bu mekanik yapıda hiç bir etkisinin ve ayırıcı özelliğinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Böyle olunca da insanın özgür olması imkansız olmaktadır. Bu görüş çoğu felsefecisi tarafından fazla aşırı ve katı bir sonuç olarak değerlendirilmiştir. İlmli belirlemeciliğe göre belli durumlarda kendimizi gerçekleştirme özgürlüğümüzün bulunması istediğimizi yapabileme olanağımızın bulunması özgür olmamız için yeterlidir. İlmli belirlenimcilik, doğal olarak, insanın eylemlerini sınırlayan bazı unsurların olduğunu kabul etmektedir. İnsanın fiziki ve sosyal çevresinin onun ahlâkî karakterinin şekillenmesinde etkili olduğu açıktır. İnsan, sosyalleşme süreci içinde doğup büyüdüğü

toplumun ve çağın değerlerini içselleştirir. Bu değerlerin onun yaşantısını ve davranışlarını etkilediği doğrudur. Ancak insan, bir ahlâkî eylemi gerçekleştirmeden önce, eldeki alternatiflere bakarak kendi iradesiyle en doğru olanı seçtiğinde özgür bir eylemde bulunmuş demektir. Bunu yaparken de başka türlü davranabileceğinin, diğer alternatiflerden birini seçebileceğinin farkındadır. Eğer seçimi başka olsaydı, başka şekilde davranabilirdi. İlimli belirlemeciliğe göre, bu koşullar sağlandığında insan özgürdür..

Özgürlükçülük: Bazı durumlarda yapabileceğimiz eylem tek tir ve onu seçmek durumundayız. Ancak, çoğunlukla çeşitli alternatiflerin olduğu durumlarda, bu alternatiflerden bazılarını gerçekleştirmede istek duyarız, bazılarını da yapmamız gereken eylemler olarak görürüz. Bu alternatifler arasından birini seçeriz çünkü ne yapacağımız konusundaki seçimin bize ait olduğunu biliriz. Böyle bir seçim keyfi ve zorlanmış bir seçim değildir. Söz konusu seçimimizin gerekçesinin de farkındayız. Her seçim, nihayetinde bir iradeye dayandığı için doğadaki gibi bir belirlenim söz konusu değildir.

Belirlenimcilik-özgürlük sorunu hukuk, din ve ahlâk alanlarında önemli bir konudur. Özgür olmayan bir kişi eylemlerinin hukuki sonuçlarından sorumlu değildir. Silahlı bir soyguncu, banka veznedarının başına silahı dayayıp bütün paraları vermesini istediğinde, veznedarın kasayı açıp soyguncunun isteğini yerine getirmesinden onu sorumlu tutamayız. Bir eylem eğer kendi seçimimizle yapılmışsa ondan sorumlu tutulabiliriz. Tehdit, şantaj ve zorlama gibi durumlarda özgürlüğümüzün sınırlanmış olduğu açıktır. Dini alanda da benzer durum söz konusudur. Belirlenimcilik-özgürlük tartışması 'kader' konusu kapsamında İslam düşünce tarihinde önemli konulardan biri olmuştur. İnsanların kaderi belirlenmiş midir? Belirlenmişse özgür olabi-

lirler mi? Özgürseler ne ölçüde özgürdürler? Özgür değilseler günah ve sevap veya ceza ve ödül olabilir mi? Bu temel sorun İslam tarihinde mezhep farklılığına yol açacak kadar derin ve tartışmalı bir konu olmuştur.

Bir insan eğer özgür değilse onu ahlâkî eylemlerinden sorumlu tutmayız. Bu düşünce hemen hemen bütün ahlâk kuramları ve sağduyu tarafından kabul edilebilecek bir görüştür. Ancak, felsefeciler özgürlük sorununu bir başka boyuttan ele almaktadırlar. Böyle bir ele alışı başkaları tarafından hiç bir zorlama, tehdit, vs. olmadığı durumlarda gerçekten özgür olup olmadığı veya özgür olup olamayacağımız sorgulanmaktadır.

8. NEDENSELLİK

Neden ile sonuç arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişki farklı varlık alanları için değişiklik gösterir mi? Nedensellik bir fikir veya ideadan ibaret midir, yoksa varlığın kendisinde de var mıdır? Bu problem, Gazali'den Hume'a değin birçok filozofun zihnini meşgul etmiştir. Gazali ve Hume'a göre neden-sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil, olumsaldır. Örneğin, ateş ile ısınma arasında zorunlu bir ilişki değil, olumsal bir ilişki söz konusudur. Gazali bu düşüncesiyle İslam'daki mucize inancının mantıksal ve felsefi temellendirmesini yapmaya çalışmıştır. Eğer bir doğa olayıyla onun nedeni arasında zorunlu değil, olumsal bir ilişki varsa, doğa yasasının ihlali anlamına gelen mucizenin en azından mantıksal olarak gerçekleşeceğinin savunulması yapılmış olacaktı. Gazali'nin amacı ne olursa olsun, onun nedensellik konusundaki kuşkuculuğunun felsefe tarihinde önemli bir yeri vardır. Gazali ile Hume'un nedensellik konusundaki kuşkuculukları birbirine oldukça yakındır.

Gazali ve Hume'un nedensellik konusundaki görüşleri şu beş

temel noktada örtüşür:⁵

- (1) Nedensellik bir alışkanlığa dayanır.
- (2) Bu alışkanlık nesnelerin veya olayların ard arda gelmesi sonucu oluşur.
- (3) Bu ard arda gelme süreklilik ya da tekrarlılık gerektirir.
- (4) Nedensel ilişki objelerin kendisinde değil zihinde meydana gelen bir ilişkidir.
- (5) Nedensel bağ zorunlu (vacip) değil olumsaldır (mümkün).

Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde doğanın devam eden düzeninde alışkanlık sonucu olarak neden ile sonuç arasında var olduğuna inanılan ilişkinin zorunlu olmadığını savunur. Bunlardan birini, yani nedeni veya sonucu, kabul etmek veya reddetmek zorunlu olarak ötekini de kabul etmeyi veya reddetmeyi gerektirmez:

“O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş’in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Nihayet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat, zanaat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider.”⁶

Ona göre ateşe dokunan pamuğun yanmaması veya ateşe dokunmadan yanması mümkündür. Ateşe tutulan pamuğun yanma nedeninin ateş, doymanın ekmek, sağlığın ilaç olduğunu gözleriz. Bu gözlem bize yanmanın ateşle birlikte olduğunu verir ama, Gazali’ye göre, yanmanın ateşten başka bir nedeninin olmadığını göstermez. Bizim zorunlu ilişki diye anladığımız ilişki nesnelerin kendisinde değil insan zihninin kendisindedir: “Olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi, bunların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği zihni-

mizde iyice yer etmiştir.”⁷

Tıpkı Gazali gibi, Hume da nedensellik kavramının nesnelerin birbirlerini ard arda izlemesinin gözlenmesiyle bir alışkanlık sonucu ortaya çıktığını savunur. Hume bu konuda şöyle der:

“Birçok tek biçimli örnek ortaya çıktığında ve aynı obje her zaman aynı olgu tarafından izlendiğinde, neden ve bağlantı kavramlarını edinmeye başlarız. Sonrasında yeni bir kanı ve izlenim, yani düşüncede ya da hayal gücünde bir obje ile onun olağan eşleneği arasında adet niteliğinde olan bir bağ hissederiz ve bu kanı bizim aradığımız fikrin kaynağıdır.”⁸

Buradaki esas sorunun sahip olduğumuz bilgilerin zorunlu doğru mu, yoksa olumsal doğru mu olup olmadığıyla ilgilidir. Bu konu önemlidir çünkü zorunlu doğru ve olumsal doğru ayırımının metafizikte önemli bir yeri vardır. Farabi, İbn-i Sina gibi İslam filozoflarıyla Alman filozofu Leibniz’e göre Tanrı, “varlığı zorunlu olan”dır. O’nun var olmaması düşünülemez. Düşünülse bile böyle bir düşünce çelişiklik yaratır. Diğer varlıkların varlığı ise olumsaldır. Yani onların var olması veya var olmaması hiç bir mantıksal çelişki yaratmaz. Bu filozoflara göre, örneğin bir taşın veya bitkinin var olmaması düşünülebilir ama, Tanrı’nın var olmaması düşünülemez.

Görüldüğü gibi, nedensellik konusu metafiziksel bir konudur ve ona ilişkin her farklı düşüncenin farklı metafiziksel sonuçları vardır. Varlık felsefesinin ve metafiziğin felsefi bilginin temelinde yer almasının doğurduğu etki ve sonuçları nedensellik konusunda da bir kez daha görmüş oluyoruz.

3. BÖLÜM

BİLGİ FELSEFESİ

Bilgi kuramı ya da diğer adıyla *epistemoloji*, felsefenin en önemli dallarından biridir. Felsefe doğrunun ve gerçeğin aranmasına yönelik zihinsel bir uğraş olduğuna göre ilk önce doğru bilgiyi nasıl elde ettiğimizi, bilgi ve inançlarımızı nasıl temellendirdiğimizi bilmemiz gerekir. Doğru bilgiyi yanlış olandan, temellendirilmiş bilgi ve inançları temellendirilmemiş olanlardan ayırmayı bilmemiz gerekir. Bilgi kuramı, bilginin doğasını ve inançların gerekçelendirilmesini (temellendirilmesini) araştırır. Bilgi kuramı şu üç temel soruya yanıt aramaya çalışır:

- Bilgi nedir? Bilginin belirleyici özellikleri, yani gerekli ve yeterli koşulları nelerdir? “Bilgi nedir?” sorusu epistemik anlamda bilmenin koşullarını belirtmekle yanıtlanabilir. Hangi durumlarda bir birey için epistemik anlamda biliyor diyebiliriz?
- Bilgiyi nasıl elde ederiz? Yani, bilginin kaynağı nedir? Akıl, duyu, bellek, sezgi ve iman bilгимizin ne oranda kaynağını oluştururlar ve bunların güvenilirlikleri nedir?
- Bilginin imkân ve sınırları nelerdir? Gerçekten bir şeyi bilebilir miyiz? Eğer bilebilirsek, neyi bilebiliriz, neyi bilemeyiz?

Daha anlaşılır olması bakımından ilkin bilginin kaynağı konusunda başlayarak bu üç temel alana ilişkin görüş ve tartışmaları ele alalım.

1. BİLGİNİN KAYNAĞI

Bu kısımda, akılcılık ile deneyimciliğin temel görüşleri, birbirlerinden farkı, bu iki bilgi yaklaşımı arasındaki felsefi tartışma ve bu tartışmanın diğer felsefi problemlere yansımaları ele alınacaktır. Akılcılık ve deneyimcilik arasındaki tartışmayı daha yakından görmek için analitik ve sentetik bilgi, apriori ve aposteriori bilgi ile zorunlu doğru ve olumsal doğru konularını göreceğiz. Ayrıca, sezgi ve belleğin bilginin kaynağı olup olamayacağını da ele alacağız.

Akılcılık ve deneyimcilik bilginin kaynağı konusunda en yaygın kabul gören görüşlerdir. Bu iki görüşle ilgili ayrıntıya geçmeden önce bazı genel bilgiler vermek gerekir. Akılcılar aklın bir bilgi kaynağı olduğunu savunurken, deneyimciler tüm bilgilerimizin deneyimden doğduğunu ileri sürer. Dolayısıyla deneyimcilere göre akıl kendi başına bilginin kaynağı olamaz; onlara göre, akılcıların akıl bilgisi diye gösterdikleri aslında deneyim bilgisidir. Buna karşın Kant gibi bazı akılcılar birçok bilginin deneyimden doğduğunu kabul ederler. Ama onlar bazı bilgilerin deneyime dayanmadan sırf akıldan kaynaklandığını savunurlar.

Bilgi felsefesinde akılcılık ve deneyimcilik iki rakip uzlaşmaz görüşü temsil eder. Bilgi konusunu açıklarken ya akılcı ya da deneyimci olmak kaçınılmaz gibidir. Bir kişi akılcı veya deneyimci olabilir. Fakat aynı kişinin hem akılcı, hem de deneyimci olması olanaksızdır. Felsefe tarihinde Sokrates (MÖ: 469-399), Platon (MÖ: 427-347), Descartes(1596-1650), Spinoza (1632-

1677), Leibniz (1646-1716) ve Kant (1724-1804) akılcılığın önde gelen düşünürleridir. John Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) ve David Hume (1711-1776) gibi İngiliz filozofları ise deneyimciliğin en önemli temsilcileridir.

a. Deneyimcilik:

Çevremizdeki varlıkları duyu organlarımız sayesinde tanırız. Birçok önermenin doğruluğunu da duyu-deneyimimiz yardımıyla belirleriz. “Şu anda masamın üzerinde bir kitap duruyor” önermesini temellendirmenin en doğru yolu duyu organlarımızın bilgisine başvurmaktır. Söz konusu kitabı görebilir, ona dokunabilirim. Demek ki, dış dünyaya, çevremize ve doğaya ilişkin çoğu bilgiyi duyu organlarımız sayesinde elde ediyoruz. Psikologlar dış dünyayı tanımamızı sağlayan beş duyumuzun yanında, kendi durumumuzu algılamamızı sağlayan iç-duyulardan da bahsederler. Bu iç-duyular sayesinde ruhsal durumumuzun, ağrılarımızın veya diğer durumlarımızın farkına varıyoruz.

Bazen duyu organlarımızın bizi yanılttığı bilinen bir gerçektir. Örneğin, sanrı (halüsinasyon) durumunda ortada hiç bir fiziki uyarıcı olmadığı halde bir ses duyduğumuzu veya bir nesneyi gördüğümüzü sanırız. Çölde aşırı susuzluktan serap gören kişinin durumu da buna benzer. Algı yanılmaları, psikolojik bir olgudur. Aslında, epistemik anlamda ifade etmek gerekirse, yanılan algılarımız değil, algılarımıza ilişkin yargılarımızdır. İnsan, çevresini duyumsarken, elde ettiği bu duyumlara ilişkin yargılara ulaşır. Önümde duran kitabı görmem basit bir duyumdur, ama gördüğüm nesnenin bir kitap olduğunu anladığım zaman söz konusu duyumum bir bilgiye dönüşmüş olur. Çünkü tek başına duyu bir bilgi oluşturmaz. Duyu ya vardır ya da yoktur. Demek ki, “Duyu insan bilgisinin kaynaklarından biridir” derken, tek başına duyumun bilgi oluşturduğunu söylemiyoruz.

Felsefe tarihinde bilginin kaynağı olarak duyu deneyimini sa-

vunan tipik düşünürler arasında John Locke, George Berkeley ve David Hume başta gelir. Bu üç düşünürün görüşleri İngiliz deneyimciliği olarak bilinir. Deneyimciliğe göre her tür bilgi deneyimle başlar ve deneyime dayanır. İnsan zihninde deneyim dışında hiçbir bilgi yoktur. Locke'un deyimiyle insan zihni doğuştan boş bir levha (*tabula rasa*) gibidir.

Locke'a göre insan zihninde bulunan idelerin (tasarım ve kavramların) iki kaynağı vardır. Bunlardan birincisi, *dış duyu* nesneleridir. Bu duyumla, sarı, beyaz, acı, tatlı, sıcak, soğuk ve sert gibi idelerimiz oluşur. İkincisi, zihnimizin kendi işlemlerinden doğan *iç duyu* ideleridir. Algılama, düşünme, kuşkulama, inanma, akıl yürütme, bilme, isteme gibi insan zihninin kendi işlemleri sonucu meydana gelen idelerdir. Locke, insan zihninde bu iki kaynaktan başka doğuştan hiçbir idenin olmadığını savunduğu için tipik bir deneyimci olarak bilinir. Kendi ifadesiyle:

“Ben anlıkta, bu iki kaynaktan alınanların dışında herhangi bir idenin bulunabileceğini sanmıyorum. Dışsal nesneler, zihne, hepsi de kendilerinin bizde ürettiği değişik algılar olan, duyulur ideler sağlar. Bunların, birçok tipleri, bileşimleri ve bağlantılarıyla birlikte, tam bir incelenmesini yaptığımız zaman bizim ideler birikimimizin tümünü içerdiğini ve zihinlerimizde iki yoldan biriyle gelmemiş olan hiçbir şeyin bulunmadığını görürüz.”¹

Bir başka deneyimci düşünür Hume'a göre de insan zihninde iki tür bilgi unsuru yer alır. Birincisi işitirken, duyarken, severken, nefret ederken duyduğumuz canlı *izlenimler*, ikincisi ise bu izlenimlere yönelip onların üzerine durduğumuzda elde ettiğimiz ideler veya *tasarımlardır*. Tasarımlar (ideler) izlenimlere dayanır ve zihnin kendi işlemleri sonucu ortaya çıkarlar ama tasarımlar izlenimlere göre daha siliktirler. Hume, bu ayrımı *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinin hemen girişinde şöyle açıklar:

“İnsan zihninin tüm algıları, IZLENİM ve TASARIM olarak adlandıracağım, iki ayrı türe dayanırlar. Bu ikisi arasındaki fark, hem insan zihnine girişlerindeki hem de düşünce veya bilincimizde iz bırakmalarındaki güçlülük ve canlılık derecelerindedir. Zihnimize büyük bir güç şiddetle giren algılara izlenimler diyebiliriz... Tasarımlar ile ise bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgelerini kastediyorum... İkisi arasındaki bu ayrımı açıklamak için fazla söze gerek olacağını sanmıyorum. Herkes duyumlama ve düşünme arasındaki farkı kolayca algılayabilir.”²

Berkeley’in görüşü ise kısaca “var olmak algılanmaktır” şeklinde ifade edilebilir. Berkeley, diğer deneyimci filozoflar gibi insan bilgisinin duyularla ve bu duyuları birleştirerek elde edildiğini belirtir. Yani biz, görme yoluyla değişik tonda renk idealarını; dokunma yoluyla sıcaklığı, soğukluğu, sert ve yumuşaklığı; koklama duyusuyla farklı kokuları; tat alma duyusuyla değişik tatları tanır ve ediniriz. İşitme duyumuz ise zihnimize çeşitli sesleri taşır. Bütün bunları bir nesnede, örneğin elmada bir araya geldiğini gözlediğimizde ona elma deriz. Bu noktada Berkeley, tüm bu bilgilere sahip olan, bunları etkin bir şekilde bilen ve algılayan bir zihnin, tinin, ruhun veya kendimin olduğunu vurgular. Bunlar olmaksızın bir şeyin bilgi olarak var olması imkânsızdır. Berkeley bu görüşünü şöyle açıklar:

“Tin olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın, ne de imgelerimizin biçimlendirdiği idealarımızın varolamayacağını herkes kabul edecektir. Duyuya verilen çeşitli duyumların ya da ideaların, bunlar nasıl harmanlanmış, nasıl kaynaşmış olurlarsa olsunlar (yani oluşturdukları nesneler ne olursa olsun) kendilerini algılayan bir zihin olmaksızın varolamayacakları da bu kadar açık gibi görünüyor... Bir koku vardı demek koklandı, bir ses vardı demek işitildi demektir;

bir renk ya da bir beti vardı demek görme ya da dokunma yoluyla algılandı demektir. Benim bunlardan ya da bunlara benzer sözlerden bütün anlayabildiğim bu. Düşünmeyen şeylerin algılanmalarıyla hiçbir bağıntısı olmayan saltık varoluşları üzerine söylenenleri ise büsbütün olanaksız gibi. Bu şeylerin varlığı algılanmaktır, kendilerini algılayan zihinlerin ya da düşünen şeylerin dışında varolmaları olanaksızdır.”³

İşte, Berkeley’in varolmak algılanmaktır şeklinde özetlenen düşüncesi budur. Berkeley’in bu düşüncesiyle deneyimcilikten idealizme kapı açtığı bir gerçektir. Ama, tüm deneyimci filozoflar temelde her tür bilginin kaynağının insan deneyimi olduğunu savunurlar.

b. Akılcılık

Akılcılara (rasyonalist) göre bizim duyuma indirgenemeyecek birçok bilginiz de vardır. Kant, insan bilgisinin deneyimle başladığını, ama tüm bilgilerimizin deneyimle ilerlemediğini, insan zihninde deneyime indirgenemeyecek, sadece akıldan gelen bilginin olduğunu savunur. Örneğin, “25’in karekökü nedir?” sorusunu duyuma değil, akla dayanarak buluruz.

Şunu belirtmek gerekir ki, bilginin kaynağı konusunda tüm akılcı filozoflar aynı görüşü savunmaz. Örneğin, Sokrates ve Platon gibi akılcılar tüm bilginin doğuştan insan aklında var olduğunu savunurken Kant gibi akılcılar tüm bilginin deneyimle başladığını ama bazılarının akılla türetilmediğini ileri sürer.

Akılcılık aşağıdaki üç görüşten en az birini, her ikisini veya üçünü kabul eder:⁴

1. Sezgi/tümdengelim tezi: Akılcı düşünürler, bazı bilgilerini herhangi bir deneyim olmaksızın bir tür iç-görü olan aklsal sezgi yardımıyla elde ettiğimizi, bu bilgiye dayanarak tümdengelim yoluyla yeni bilgiler türettiğimizi savunur.

2. Doğuştan bilgi tezi: Bazı bilgilerimiz, örneğin, mantık ve

matematik bilgisi, insan zihninde doğuştan vardır.

3. Doğuştan kavram tezi: Bazı kavramlar, örneğin Tanrı, sonsuzluk, mükemmellik, adalet gibi insan zihninde doğuştan bulunurlar.

Akılcı düşünürlerin çoğu tümdengelimci akıl yürütmenin, düşünmenin ve bilgi üretiminin bir kaynağı olarak görür. Bilindiği gibi tümdengelim ve tümevarım bilimsel bilgi üretiminde iki genel akıl yürütme yöntemidir. Ne var ki, her iki akıl yürütme konusunda ciddi felsefi tartışma ve itirazlar vardır. Tümdengelim akılcı felsefenin temel bilgi yöntemi olduğu için ona ilişkin açıklamaları sırası gelmişken burada vermek gerekir. Tümevarım konusunu ise Bilim Felsefesi bölümünde ele alacağız.

Tümdengelim: Bir akıl yürütme yolu olarak tümdengelim, genel ifadelerden özel durumlara ilişkin çıkarım yapmaktır. *Öncül* adı verilen önermelere dayanarak *sonuç* adı verilen yeni bir önermenin bilgisine ulaşılır. Genel mantık kitaplarından bildiğimiz şu örneği hatırlayalım:

Bütün insanlar ölümlüdür.

Sokrates insandır.

O halde, Sokrates ölümlüdür.

Tümdengelimci bir akıl yürütmenin geçerli olabilmesi için belli kuralların sağlanmış olması gerekir. Bu kuralların neler olduğunu Mantık bilimi araştırır. Burada biz bu konuya girmeyeceğiz. Sadece, tümdengelimci akıl yürütme ile ilgili yaygın bir eleştiriyi dile getirmekle yetineceğiz. Bu eleştiri de, tümdengelimci aslında *yeni bir bilgi* vermediği, sadece bilinen bir bilgiyi tekrar ettiği iddiasıdır. Felsefe tarihinde bu görüşü ilk kez açıkça dile getiren, aslında kendisi de bir akılcı olan Descartes olmuştur. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* adlı eserinde bu konuda şöyle diyor:

Gençliğimde felsefe disiplinleri arasından mantığı, matema-

tık bilimler arasından da geometricilerin analizi ile cebiri biraz incelemiştım. Bunlar, tasarımın gerçekleşmesinde işime yarayabilecek üç sanat ya da bilimdi. Ama, yakından inceleyince gördüm ki, kıyasları (syllogismes) ve daha bir sürü kurallarıyla mantık, yeni bir şey öğretmekten çok, bilinen şeyleri başkalarına açıklamak ya da Lullus'un sanatı gibi, bilinmeyen şeyler hakkında bilgi verecek yerde, muhakeme yürütmeksizin söz söylemekten başka bir işe yaramıyor.”⁵

Gerçekten de tümdengelim yeni bir bilgi vermez mi? Yukarıdaki Sokrates örneğini yeniden ele alalım. Biz Sokrates'in ölümlü olmasını “Bütün insanlar ölümlüdür” genel önermesine dayanarak çıkardık. Şimdi şöyle düşünülebilir: Aslında “Sokrates ölümlüdür” önermesi zaten “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesinin içinde vardır. Bir başka deyişle, bütün insanların ölümlü olması, aslında Sokrates'in de ölümlü olmasına bağlıdır. Biz Sokrates'in ölümlü olmasından kuşkulaniyorsak, bütün insanların ölümlü olmasından da kuşkulaniyoruz.

Tümdengelimın yeni bir bilgi vermediğı iddiası basit tümdengelimler için söz konusu olabilir. Ancak, öncülleri ikiden fazla olan oldukça karmaşık tümdengelimsel çıkarımlarda, sonucu öncüllerde görmek oldukça imkânsızdır. Tümdengelimle ilişkin bazı felsefi itirazlar olsa da, tümdengelimsel akıl yürütme günlük hayatta, matematikte ve kuramsal fizikte en önemli bilgi elde etme yollarından biridir.

Akılcılık açısından asıl tartışma tümdengelimde kullandığımız doğruluğı akıl yoluyla kanıtlandığı kabul edilen temel önermelerin varlığıdır. Örneğın Platon, iyi ideasının doğuştan geldiğini ve herkeste aynı olduğunu kabul ederek devletin de bu ideaya göre yönetilmesi gerektiğini savunur. Demek ki Platon, bir yandan doğuştan bilgilerin varlığını kabul ederek tümdengelimsel yolla devlete ilişkin diğer bilgileri bu ideadan çıkarmaktadır.

Bir başka akılcı düşünür Descartes ise yöntemsel kuşkuculuk yoluyla önce kendi varlığını kanıtıyor, sonra da ona dayanarak çevresindeki varlıkları, Tanrı'nın varlığını ve bilimsel bilgilerin doğruluğunu ispat ediyor.

Bazı Bilgi Çeşitleri

Aşağıdaki sayfalarda bazı bilgi çeşitlerini tanıtırken akılcılık ile deneyimcilik arasındaki tartışmayı daha yakından tanıyacak, bu iki görüş arasındaki farkın doğurduğu felsefi sonuçları görmeye çalışacağız.

Analitik Önergeler: Analitik-sentetik, apriori-aposteriori ayırımı ilkin Kant tarafından kullanılmıştır. Kant'a göre, eğer yüklem özne tarafından içeriliyorsa bir önerme veya ifade analitiktir. Bir başka deyişle, bir analitik ifadede yüklemnin anlamı öznenin içinde vardır ve öznenin daha fazla bir şey ifade etmez. Örneğin, "Bütün anneler kadındır" önermesinde "anne" kavramı "kadın" kavramını da içine alır. "Siyah siyahtır" önermesi de analitik bir önermedir, çünkü "siyahtır" yüklemi aslında özne hakkında yeni bir bilgi vermiyor. Ya da, "Cisimler yer kaplarlar" yargısında yüklem özne hakkında yeni bir şey söylemez, çünkü yer kaplamak zaten cismin tanımında vardır. Buna göre analitik önermelerin iki genel özelliği vardır:

1. Bir analitik önermenin karşıtını veya olumsuzunu iddia etmek, çelişiklik doğurur. Örneğin, birisi "Hiç bir beyaz, beyaz değildir" dediğinde "A, A değildir" gibi çelişik bir ifadede bulunuyor demektir. Fakat, "Kar beyaz değildir" önermesi yanlış olsa da, bir çelişikliği ifade etmez. Çünkü, karın beyaz olması zorunlu bir durum değildir.

2. Bir analitik önermenin doğruluğu sadece içinde ifade ettiği kelimelerin dilsel analizlerine dayanılarak belirlenebilir. Örneğin, "Hiçbir bekâr evlenmemiştir" önermesinin doğruluğunu, "bekâr" ve "evlenmemiş" sözcüklerinin anlamlarından çıkarmak

rabiliriz. Benzer şekilde, “Bütün amcalar erkektir” önermesinin doğruluğunu, yine dilsel analizlerle ortaya çıkarabiliriz.

Sentetik önermeler: Sentetik önermeler analitik önermelerin tam karşısı önermelerdir. Sentetik ifadelerde, yüklem öznenin söylediğine yeni bir şey ekler veya onu genişletir. Örneğin “Ayşe anne oldu” önermesi, Ayşe hakkında bir bilgi vermektedir. Ya da, “Cisimler ağırdır” yargısında yüklem özne hakkında yeni bir şey verir. Çünkü, ağır olmak cismin tanımı içinde yer almaz. Bilimin ve günlük yaşamla ilgili önermelerin çoğu sentetik yapıda ifade edilir.

Apriori ve Aposteriori Bilgi: Eğer bir bilginin elde edilmesi veya kanıtlanması deneye değil de akla dayanıyorsa bu bilgi aprioridir. Bir bilgiyi apriori veya aposteriori yapan analitik ve sentetik önermelerde olduğu gibi ifadenin yapısı değil, bizim onu nasıl bildiğimizdir. Apriori bir önermenin doğruluğu, dış dünyaya ilişkin deneyimize bağlı değildir. Demek ki, duyu ve deneyimden bağımsız olarak elde edilen bilgilere apriori bilgiler diyoruz. Apriori bilgiye verilen en yaygın örnek matematik bilgisidir. “ $2+2=4$ ” önermesi apriori bir bilgiyi ifade eder. Bunun yanı sıra, “Bütün cisimler yer kaplar” gibi gerektirme ifade eden, “Bugün hava güneşlidir ya da güneşli değildir” gibi totolojik ifadeler ile “Akşam Yıldızı Sabah Yıldızıdır” gibi özdeşlik ifadeleri apriori bilgi türleridir.

Apriori sözcüğü deneyden önce gelen, önsel olan anlamı taşır. Ancak buradaki önsellik veya önce gelmek, zaman bakımından önce gelmek demek değildir. Doğaldır ki, deneyim olmadan hiç bir şeyi bilemeyiz. Bütün bilgilerimizi kendi deneyimimizden veya başkalarından öğreniriz. *Apriori bilgi* deneyden veya deneyimden bağımsız olarak bilinen bilgidir derken bu, “Bilginin ortaya çıkışında deneyimin hiç bir rolü yoktur” demek değildir. Kant, apriori bilgiyi anlatırken sözlerine şu ifadeyle başlıyor:

“Bütün bilgi deneyimle başlar; ama deneyimden doğmaz.” Sadece aposteriori bilgi deneyimden elde edilir. Akılcılara göre, apriori bilgi deneyden bağımsız olarak elde edilen bilgidir. Ancak bu “apriori bilgi dünya hakkında bilgi vermez” anlamına gelmez. Öklid geometrisinde bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunun bilgisi, akıl yoluyla bilinebilmesine karşın dış dünyada bulunan üçgenler hakkında da bir bilgi vermektedir.

Apriori bilginin aksine, *aposteriori* bilgi duyu ve deneyime dayanarak elde edilen bilgidir. Doğa bilimlerinde elde edilen bilgilerle günlük yaşamda deneyimle elde ettiğimiz bilgiler aposteriori bilgilerdir. Şekerin tatlı, limonun ekşi olduğunu nasıl biliyoruz? Aposteriori olarak. Çünkü şekeri ve limonu tadarak onların tatlı ve ekşi olduklarını duyumladık. Kısaca, deneyimle bildiğimiz her şeyi aposteriori olarak biliriz. Örneğin, “Bütün cisimler ağırdır”, “Bütün bakır metaller elektrik iletkenidir”, “Ayşe evlidir” önermeleri aposteriori önermelerdir.

Kant sadece apriori ve aposteriori bilgimizin olabileceği görüşüne karşı çıkmıştır. Apriori bilgiyi sentetik önermelerle birleştirerek bir üçüncü çeşit bilginin, yani *sentetik apriori* bilgisinin olabileceğini ileri sürmüştür. Sentetik apriori bilgi deneye başlar, ama deneyden gelmez. Bu çeşit bilgileri aklın yardımıyla, dolaysız olarak biliriz. Kant’a göre matematik, mantık ve ahlâk bilgisi sentetik apriori bilgidir.

Sentetik Apriori Bilgi Nasıl Mümkündür? Kant ve onu izleyen akılcılara göre bazı önermeler sentetik aprioridir. Hangi önermelerin sentetik apriori önerme kabul edilmesi gerektiği konusunda akılcılar arasında da tam bir görüş birliği yoktur. Örneğin, Kant ahlâkî yargıları sentetik apriori önerme olarak kabul ederken, diğer bazıları bunu kabul etmezler. Ancak, hangi alana ilişkin olursa olsun en azından bir çeşit sentetik apriori bilginin varlığını ka-

bul eden kişi akılcıdır. Aşağıdaki ifadeleri farklı bilgi alanlarına ilişkin sentetik apriori önermeleri göstermektedir:

1. Her olayın bir nedeni vardır.
2. Paralel çizgiler hiç bir zaman birleşmezler.
3. Bir nesne aynı anda iki farklı yerde olamaz.
4. Bir bütün kendisini oluşturan parçaların toplamına eşittir.
5. Renkli olan her şey uzamlıdır (uzayda yer kaplar).

Peki, bir önerme nasıl sentetik apriori olur? Bunu açıklamak için yukarıda belirtilen “Renkli olan her şey uzamlıdır” önermesini ele alalım. Bu önermedeki sentetik kısım ve apriori kısım nereden gelmektedir? Kant ve onu izleyen akılcı filozoflar şöyle düşünmektedirler: Renk kavramını duyularımız yardımıyla elde ederiz. Aynı şekilde uzamlı olma (yer kaplama) kavramını da duyu-deneyimizle elde ederiz. Demek ki, bu iki kavram ayrı ayrı düşünüldüğünde tamamen duyu-deneyimine dayanırlar. Ancak aklın “iç görü gücü” sayesinde şunu kavrarız: Renk her zaman uzamlı olan bir nesne ile birlikte vardır ve uzamlı olmak nesnenin zorunlu bir niteliğidir. İşte bu bilgi duyuya indirgenemez, çünkü salt akılla elde edilmiştir. Bu nedenle aprioridir. Demek ki, sentetik apriori bilgi deneyle başlar; ama, deneyden değil akıldan çıkarılır. “Renkli olan her şey uzamlıdır” önermesi sentetik bir yapıya sahiptir, çünkü özne yüklem hakkında yeni bir bilgi vermektedir.

Deneyimcilere göre ise sentetik apriori bilgi olamaz. Onlara göre, bir önerme sentetik ise apriori, apriori ise sentetik olamaz. Bir başka deyişle, akılcıların sentetik apriori olarak ileri sürdüğü tüm önermeler ya analitik apriori, ya da sentetik aposterioridir. Örneğin, Ayer’e göre matematiksel önermeler Kant’ın ileri sürdüğü gibi sentetik değil, analitiktir. “ $2+2=4$ ” önermesini ele alalım. Ayer’e göre bu önerme analitik bir ifadeyi dile getirir, çünkü “4” kavramının içinde zaten “ $2+2$ ” kavramı vardır. “2” kavra-

mı da “ $1+1$ ”i ifade ettiği için, “ $2+2=4$ ” önermesi aslında şunu ifade etmektedir: “ $1+1+1+1=1+1+1+1$ ”. Böyle bir önerme de analitik bir ifadedir.

Sentetik apriori önermelerin olamayacağını ileri süren bir başka grup deneyimciye göreyse, akılcıların sentetik apriori olarak öne sürdüğü matematiksel önermeler aslında apriori değil, aposterioridir. Bu görüşe göre matematik bilgisini akılla değil, deney yoluyla elde ederiz. “ $2+2=4$ ” gibi matematiksel ifadeler dış dünyanın olgularından çıkarılır. Buna göre, örneğin “ $2+2=4$ ” önermesi aslında “İçinde iki adet elma ile iki adet armut bulunan bir sepette dört adet meyve vardır” demektir. Buna göre matematik bilgisi apriori değil, aposterioridir.

Akılcılık ile deneyimcilik arasındaki tartışmanın bir başka boyutu şudur: Eğer deneyimcilerin iddia ettiği gibi “Analitik doğruların dışında kalan bütün bilgi aposterioridir” görüşü doğru ise, “Gerçekliğin bilgisi deneyimle sınırlıdır” demektir. Buna göre, metafizik gibi deneyimin dışında kalan alanlara ilişkin bilgi olanaksızdır. Bu durumda Tanrı, ruh, aşkın iyilik gibi metafiziksel bilgi, insan bilgisinin sınırları dışındadır. Bunun içindir ki Kant, metafiziğin olanaklı olabilmesi için sentetik apriori bilginin kanıtlanması gerektiğini vurgular. Ona göre, sentetik apriori bilgi kanıtlanana kadar tüm metafizikçiler iştten el çektirilmelidir.

Zorunlu Doğru ve Olumsal Doğru: Kant apriori önermelerinin zorunlu, aposteriori önermelerin de olumsal olduğunu belirtmiştir. Şimdi zorunlu doğruluk ve olumsal doğruluk ne demektir bunu görelim. Şu önermeleri ele alalım:

1. Şu anda hem yağıyor hem de yağmıyor olması olanaksızdır.
2. $3+3=6$.
3. Hiçbir bekâr, evli değildir.
4. Akdeniz bölgesi çok az kar yağışı alır.
5. Türkiye’de 81 il vardır.

6. Bazı bekarların Honda arabası var.

1. 2. ve 3. önermeler mantık ve matematiğin alanı içerisine giren doğrulardır. Bu önermelerin doğru veya yanlış olması zorunludur. Bu önermelerin karşıtlarını söylemek çelişki doğurur. Fakat 4. 5. ve 6. önermelerin doğrulukları zorunlu değil, olumsaldır. Eğer iklim koşulları farklı olmuş olsaydı, Akdeniz bölgesi çok kar yağışı alabilirdi. Yine benzer şekilde, ekonomik veya diğer koşullar farklı olsaydı, hiçbir bekarın Honda arabası olmamış olabilirdi. Demek ki, olumsal önermelerin doğruluk veya yanlışlıklarının mantıken ve fiziken farklı olması olanaklıdır.

Sentetik apriori bilgi olabilir tartışmasına benzer bir tartışma zorunlu doğru ve olumsal doğru üzerinden yapılmıştır. Varlık Felsefesi bölümündeki zorunlu doğru ve olumsal doğru tartışma konusunda Gazali ve Hume'un görüşlerini hatırlayalım. Bu iki düşünür'e göre neden-sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil, olumsaldır. Gazali bu düşüncesiyle İslam'daki mucize inancının mantıksal ve felsefi temellendirmesini yapmaya çalışmıştır.

Görüleceği gibi, nelerin bilginin kaynağı olduğu sorusu sadece elde ettiğimiz bilgiye yönelik tutumumuzu değil, aynı zamanda onunla yakın ilişkili birçok metafiziksel tartışmanın yönünü ve içeriğini belirlemektedir. Bilgi felsefesinin felsefenin birçok dalına temel oluşturmasının nedeni de buradan kaynaklanmaktadır.

d. Sezgi ve Bellek Bilginin Kaynağı Olabilir mi?

Sezgi: Sezgisel bilgi beş duyuyla değil, doğrudan doğruya arsız kavranan veya duyulan bilgidir. Hemen şunu belirtmek gerekir ki, akılcılık da bir tür sezgiciliktir ve yukarıda gördüğümüz gibi birçok bilgi felsefecisi bazı bilgilerimizin, örneğin mantık ve matematik alanında, doğuştan geldiğini ve bunların doğruluğunu sezgisel akılla bildiğimizi savunur. Bizim burada bahsettiğimiz ve sezgiciliğin açık biçimde itiraz edilebilecek türü, sezgi bilgisini ol-

gusal ve deneysel alanı kapsayacak şekilde genişleten türüdür.

Birçok insan sezgilerinin güçlü olduğunu ifade eder. Örneğin, hiç bir meteoroloji bilgisine sahip olmadığı halde gelecek kışın çok soğuk geçeceğini söyleyen birisine “Bunu nereden biliyorsun?” diye sorduğunuz zaman olası yanıt, “Öyle seziyorum!” olacaktır. Peki ama, böyle bir yanıt söz konusu savı temellendirmeye yeter mi? Başka birisinin de karşı bir savda bulunduğunu düşünelim. Bu sav da “Gelecek kış havalar oldukça ılık geçecek” olsun. Şimdi çatışan bu iki inançtan hangisi doğrudur? Böyle bir kanıtlama sezgisel bilginin kendisine başvurarak belirlenemez. Ya meteoroloji bilimine başvurup bazı bilimsel kanıtlar elde edeceğiz ya da kışın gelmesini bekleyip gerçekte soğuk mu, yoksa ılık mı geçtiğini göreceğiz. Demek ki, karşıt veya çelişik iki sezgisel bilginin hangisinin doğru olup olmadığını sezgisel bilginin kendisi belirleyemez. Bu da sezginin güvenilir bir bilgi kaynağı olup olmadığı konusundaki kuşkuların haklılığını gösteriyor. Bu nedenle çoğu felsefeci, bu tür sezgisel bilginin gerçekte bir bilgi olup olmadığı konusunda kuşkucudur.

Bellek: Bildiklerimizin çoğunu, hatırlayarak biliriz. Bu gerçek, bazı felsefecilerin belleğin bilgi kaynaklarından biri olduğunu düşünmelerine yol açmıştır. Bu görüşe göre, nasıl ki yalın duyularımızı zaman içerisinde birleştirerek çevremizdeki nesneleri algılıyor ve tanırırsak, bellek de benzer şekilde önceki bilgilerden yararlanarak yeni bilgiler elde etmemize olanak sağlar. Fakat, bazı felsefeciler belleğin yeni bir bilgi verdiği konusunda kuşkucudur. Bunlara göre, hatırlama zaten bir şekilde bellekte var olan bilgilerin ortaya çıkmasıdır. Fakat şurası bir gerçek ki, akıl yürütmeye insan belleği önemli bir rol oynar. Karmaşık bir akıl yürütmeyi düşünün. Böyle bir akıl yürütmenin her basamağında önceki basamakları bütünüyle hatırlamayız. Ancak şunu biliriz: Bir önceki basamak veya basamaklardaki akıl yürütme-

miz doğru idi. Bir anlamda, bir akıl yürütmede ulaştığımız sonucun geçerli mantıksal basamaklardan geçmiş olduğunu belleğe güvenerek kabul etmiş oluyoruz. Demek ki, bellek bilginin temel kaynaklarından biri olmasa bile, bilginin gerekçelendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

2. NEYİ BİLEBİLİRİZ?

Felsefe tarihinde bazı kuşkucu filozoflar bilginin iki temel kaynağı olan akıl ve duyunun bizi bazen yanıltıyor olmasından hareketle her zaman yanıltıp yanıltamayacağını bilemeyeceğimizi ileri sürmüşlerdir. Bazılarına göre de bir şeyi bilebilmek için, elde edilebilecek bütün kanıtlara sahip olmak olanaksız olduğundan aslında bilgi de olanaksızdır. **Kuşkuculuk** olarak adlandırdığımız bu yaklaşıma göre herhangi bir inancımızın doğruluğu konusunda tamamen kesin olamayız. Dolayısıyla bir şeyi bilemeyiz. Günümüzde sadece tarihsel öneme sahip olan ve ciddi bir savunucusu olmayan kuşkucu görüşü savunan filozofların görüşleri hakkında kısaca bilgi vermek gerekir.

Felsefe tarihinde her ikisi de İlkçağda ortaya çıkan iki klasik kuşkuculuk okulu vardır. Bunlardan birincisi Platon'un Akademisi'nde Arkesilaos (315-241) tarafından kurulan **Akademik Kuşkuculuk**tur. Bu okul Sokrates'in "Bildiğim tek bir şey vardır, o da hiç bir şey bilmediğimdir" sözünden yola çıkmıştır. Bizim gerçek algı ile illüzyon arasında bir ayrım yapamayacağımızı ileri sürerek, bilgi konusunda söylenebilecek en doğru şeyin bilginin olası bir doğruluğu olduğunu savunmuştur. İkincisi ise **Pironcu Kuşkuculuk** olarak bilinir ve Akademik Kuşkuculuğun yukarıda ifade edilen görüşüne karşı çıkar. Onlara göre, Akademik Kuşkuculuk tutarsızlık içerisindedir. Çünkü, hem bir şey bilmek, hem de bir şeyi bilmemek mantık-

sal bir çelişki olduğu için olanaksızdır. Adını Pirrhon'dan (365-275) alan bu ekole göre aslında biz bir şeyi biliyorum veya bilmiyorum da diyemeyiz. Dolayısıyla, en doğrusu bir yargıda bulunmamak, yani yargıyı askıya almak, bilgiden vazgeçmektir.

Kuşkucuların ilgilendiği bu konu bilgi felsefesinin ana konularından biri olan bilginin imkan ve sınırları ile ilgili problemdir. Gerçekten bir şeyi bilebilir miyiz? Eğer bilebilirsek, neyi bilebiliriz, neyi bilemeyiz? Akademik Kuşkuculuk en azından bir şeyi bilebileceğimizi (hiç bir şey bilmediğimizi) savunurken, Pironculara göre böyle bir bilgi de olanaksızdır. Alman filozofu Kant'a göre biz **fenomenler** (görüngüler) alanına ait varlıklar hakkında bilgi sahibi olabiliriz, insan aklı **numenler** alanı (görünenin arkasında olan gerçeklik) merak etse de bu alana ilişkin bilgi sahibi olamaz.

3. BİLGİNİN KOŞULLARI

“Bilgi nedir?” sorusu epistemik anlamda bilmenin koşullarını belirtmekle yanıtlanabilir. Hangi durumlarda bir birey için epistemik anlamda biliyor diyebiliriz? Bunun için “bilgi” ve “bilmek” kavramlarını açıklamamız gerekir. Ülkemizde yayınlanan bazı felsefe kitaplarında temeli Alman filozofu Nicolai Hartman'ın bilgiyi varlıkla olan ilişkisi açısından ele alan bir tanıma sıklıkla rastlamak mümkün. “Bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında bir ilişkidir.” Bu tanıma dayanarak bazen de “Bilgi özne ile nesne arasındaki ilişkidir” şeklinde sık tanımlara da rastlamaktayız. Ontolojik çözümlemeye dayanan bilgi tanımı bilginin bazı gerekli koşullarından söz etse de yeterli koşullarını vermekten uzaktır. Çünkü, özne ile nesne arasında bir ilişki durumu olup da bilgi olmayan bir sürü durumlar söz konusudur. Bu nedenle, bilginin gerekli ve yeterli koşullarını verecek bir tanıma ihtiyaç

vardır. Bu amaçla bilgi, bilme sürecinde ortaya çıkan bir ürün olduğuna göre ilkin “bilmek” kavramından başlamak gerekir. Günlük dilde “bilmek” birçok anlamda kullanılır. Şu üç önermeyi ele alalım:

“Ankara’yı çok iyi biliyorum.”

“İngilizce konuşmayı biliyorum.”

“Türkiye’nin başkentinin Ankara olduğunu biliyorum.”

Bu üç cümlede veya önermede “bilme” sözcüğü üç farklı anlamda kullanılmıştır. Buna göre:

1. Bazen bilmeyi *tanıma* anlamında kullanırız. Örneğin, “Yeni evimizi biliyor musun?”, “Ankara’yı biliyor musun?” Ya da “Ev arkadaşımı biliyor musun (tanıyor musun)?” Eğer yeni evimize gelmiş veya herhangi bir şekilde görmüşseniz ya da ev arkadaşıyla bir yerde tanışmışsanız bu sorulara yanıtınız evet olacaktır.

2. Bazen de bilmeyi bir *beceri* anlamında kullanırız. Örneğin, “Ata binmeyi biliyor musun?”, “İngilizce konuşmayı biliyor musun?” Bu anlamda bilme sözcüğü daha çok bir şeyin nasıl yapılacağına veya yerine getirileceğine ilişkin bir deneyimi veya beceriyi ifade eder. Buna yordam bilgisi de denir.

3. *Epistemik anlamda bilme* yukarıdakilerden farklıdır. Epistemik anlamda bilmeden önerme türünde ifade edilen yargı ve savları kastediyoruz. Örneğin, P gibi bir önermeyi ele alalım. P önermesi,

“Türkiye’nin başkenti Ankara’dır”

olsun.

Doğru veya yanlış, bu önerme herhangi bir özne (kişi) tarafından ifade edilmedikçe tek başına bir bilgi durumu ifade etmez. Ama şöyle bir savda bulunduğumu düşünün:

“Türkiye’nin başkentinin Ankara *olduğunu biliyorum.*”

İşte burada, bilen bir özne ve bu öznenin bir duruma ilişkin

doğru veya yanlış olabilecek bir inancı vardır. Demek ki, epistemik anlamda bilmeden söz ederken yanıtı aranan soru “Nasıl biliyoruz?” sorusudur. Bu soru, bilginin kendisi veya bilinen şey hakkında bir soru değil, bilen bir öznenin nasıl bildiği ile ilgili bir sorudur.

Epistemik anlamda, bir şeyi bilme açısından bilgi **“gerekçelenmiş doğru inanç”** diye tanımlanmıştır. Bu tanım çağdaş bilgi felsefesinde yaygın bir şekilde kabul edilen bir tanımdır. Bu tanım Platon’da da yer alır. Platon, Theaitetos diyalogunda bilginin *“kanıta dayanan doğru sanı”* olup olamayacağını tartışır.

Şimdi, bilgiyi gerekçelenmiş doğru inanç olarak aldığımızda, epistemik anlamda bilmenin üç koşulu olduğu görülecektir: *Doğruluk koşulu, inanç koşulu ve gerekçelendirme* (temellendirme) koşulu. **P** herhangi bir önermeyi, **X** de herhangi bir bireyi ifade etsin. Buna göre:

“Türkiye’nin başkentinin Ankara olduğunu biliyorum.”

cümlesini $\langle X, P \rangle$ yi biliyor şeklinde ifade edebiliriz. Epistemik anlamda gerçekten “X, P’yi biliyor” diyebilmemiz için bu üç koşulu biraz daha açıklayalım:

a) Doğruluk Koşulu: *P doğru olmalıdır.* Yani P önermesi doğru değilse X’ in P yi bildiğini söyleyemeyiz. Bir başka ifadeyle, epistemik anlamda bir şeyi bilmek onun doğru olmasına bağlıdır. Eğer Türkiye’nin başkenti gerçekte Ankara olmamış olsaydı, X’ in “Türkiye’nin başkentinin Ankara olduğunu biliyorum” demesi epistemik anlamda bir bilgi olmayacaktı.

Doğruluk koşulu bilme için gerekli, fakat yeterli değildir. Birçok konuya ilişkin doğru önermeler olabilir. Eğer söz konusu alanların uzmanı değilsek bu önermelerin doğru veya yanlış olduğunu bilemeyiz. Başka bir deyişle bazı önermelerin gerçekte doğru olması bizim onların doğru olduğunu bildiğimizi ifade etmez.

b) İnanç Koşulu: Türkçe’de “inanç” sözcüğü farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu nedenle ilk önce olası bazı yanlış anlaşılmalara yol açmamak için, bizim burada bu sözcüğü hangi anlamda kullandığımızı açıklamamız yararlı olacaktır: Türkçe’de “inanç” denince akla ilk gelen çağrışım “dini inançlar”dır. Epistemik anlamda inanç ise, dini inançlar da dahil her tür inancı ifade eder: Bilime, deneyime, dine, sanata, estetiğe, siyasete, ekonomiye ve bunlar gibi her tür konuya ilişkin kişisel ya da ortak inançlar veya kanaatler. Bu anlamda aşağıdaki önermelerin hepsi bir inancı ifade eder.

“Demokrasinin en doğru yönetim biçimi olduğuna inanıyorum.”

“Türkiye’nin başkentinin Ankara olduğuna inanıyorum.”

“Tanrıya inanıyorum.”

“Ahmet’in bu işi başaracağına inanıyorum.”

“ ‘2+2’nin ‘4’ ettiğine inanıyorum.”

Çoğumuz bu önermelerin bazılarının doğru olduklarına sadece inanmıyor, aynı zamanda öyle olduklarını da biliyoruz. Ancak, bir şeyi biliyor olmak onun öyle olduğuna ilişkin inancımızı ortadan kaldırmaz. İnanç, bilgi için gerekli koşuldur. Bir önermenin doğru olduğuna inanmadan, onun ifade ettiği gerçekliği *bilemeyiz*.

P’nin doğru olmasının yanında, X’in, P’nin doğru olduğuna ilişkin bir inancı olması gerekir. Böyle bir inanca sahip olmak bir anlamda öznel (sübjektif) bir tutumu ifade eder. X’in şöyle söylemesi çok garip olurdu: “P’nin doğru olduğunu biliyorum ama buna inanmıyorum.” Gerçekte doğru olup olmadığını bilmediğimiz birçok önermeye ilişkin inancımız olabilir. Fakat doğru olduğunu bildiğimiz bir önerme ya da duruma ilişkin bir inancımızın olmaması düşünülemez. “P’ yi biliyorum” demek, “P’nin doğruluğuna kanaat ediyorum veya inanıyorum” demektir. Demek ki, bilgi için nesnel (objektif) bir ölçüt olarak P’nin doğ-

ru olmasının yanında, öznel veya bilişsel bir durumu ifade eden bir inancın da bulunması gerekiyor.

Bu iki koşulun yerine getirildiğini varsayarsak “X, P’ yi biliyor” diyebilir miyiz? Henüz değil. Çünkü öyle durumlar olabilir ki, X’ in P’ ye karşı bir inancı olabilir. P de aynı zamanda doğru olabilir, ama yine de epistemik anlamda “X, P’ yi biliyor” diyemeyiz.

Şu örneği ele alalım: Bütün gazete ve dergiler başbakanın Antalya’da bir açılış töreninde olduğunu bildirirken, bir kâhin, tam da gazete ve televizyonların bu haberleri verdikleri sırada, gerçekte başbakanın Antalya’da *değil* de Ankara’da *olduğunu* söylüyor. Şimdi, söz konusu kâhinin başbakanın Ankara’da olduğuna ilişkin sübjektif bir inancı var. Bu durumda bilgi için gerekli olan inanç koşulu sağlanmış oluyor. Ama bilginin diğer koşulu olan doğruluk koşulunun da bulunması gerekiyor. Yani başbakanın gerçekte Antalya’da değil, Ankara’da bulunması gerekiyor. Bu koşulun da sağlanmış olduğunu varsayalım. Gerçekten de Başbakan Ankara’daymış da, çok muhtemel bir suikastı önlemek için yetkililer veya polis, bilinçli olarak başbakanın Ankara’da olmasına rağmen, “Antalya’dadır” diye gazete ve televizyonlara yanlış bilgi vermişlerdir. Böylece, epistemik anlamda bilmenin diğer koşulu olan doğruluk koşulu da yerine gelmiş oldu. Peki şimdi, “Kâhin başbakanın Ankara’da olduğunu biliyordu” diyebilecek miyiz? Burada felsefecinin vereceği yanıt hayırdır. Çünkü, söz konusu kâhinin söylediğini bilgi olarak kabul edersek, birçok durumda rastlantılarla gerçek bilgiyi birbirinden ayırdetmiş olmayız. Kâhine, “Peki, nereden biliyorsun?” diye sormamız gerekmez mi?

Demek ki, bilginin olabilmesi için daha başka koşulların da bulunması gerekir. Böylece bilginin üçüncü koşuluna gelmiş bulunuyoruz.

c) Gerekçelendirme (Temellendirme) Koşulu: Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, inanç bilgi için gerekli koşuldur, fakat yeterli değildir. Birçok insan, kâhinlerin de bazı şeyleri bildiklerini söyler. Bir kâhin, bilinmesi akla uygun düşmeyecek bazı şeyleri bildiğini iddia ederken de belli bir inanca sahiptir. Ama kuşkucu bir insan, kâhinin bilgisinin nereden geldiğini araştıracaktır. Kâhinin ne söylediğinin yanı sıra söz konusu bilgiyi nasıl elde ettiği de önemlidir. Demek ki, bilgi için sadece bir inanca sahip olmak yetmez, aynı zamanda bilginin güvenilir olması da gereklidir.

Bu nedenle,

X' in P' ye inanmasını gerektiren yeterli kanıtları olması gerekir.

Türkçe'de gerekçelendirme ve temellendirme sözcükleriyle bir şeyi haklı çıkarma, kanıtlama, kanıt gösterme, nedenini belirtme gibi anlamlar ifade edilir. Biz, bu sözcüklerden “gerekçelendirme” sözcüğünü kullanacağız. Şimdi “X, P’yi biliyor” diyebilmemiz için X’in, P inancına ilişkin bir kanıt olması gerekir. Yani X, neden P’ye inandığını kuşkuya yer vermeyecek bir şekilde gerekçelendirebilmelidir. Ancak, bilgi felsefesinde en önemli görüş farklılıkları burada çıkmaktadır. Bir inancı temellendirebilmek için ne kadar kanıt bulmamız gerekir? Bazı kanıtlara sahip olmak, bilgi için yeterli olabilir mi? Örneğin, yarın havanın güneşli olacağını gösteren bazı kanıtlar olabilir, bu kanıtlara sahip olan bir meteoroloji uzmanı yarın havanın güneşli olacağını biliyor mu? Belki de ertesi gün, aynı meteoroloji uzmanı yine de önlem olsun diye sabahleyin evden çıkarken şemsiyesini yanına alabilir.

Peki, *inanmayı gerektirecek kadar kanıtın olması* yeterli olur mu? Ama böyle bir koşul, ne kadar kanıt gerektirdiğini belirtmekten uzaktır. Ayrıca, kanıtın niteliği de önemlidir. Bazen sayısız kanıt bir şeyi bilmek için yeterli olmazken, bazen de tek bir kanıt yeterli olabilir. Demek ki, bir iddiayı veya savı temellendi-

rebilecek gerekli ve yeterli kanıtların bulunduğunu kabul etmek bir anlamda göreceli bir karardır. Hatırlanacağı gibi, bu nedenle bazı kuşkucu filozofların, bizim aslında bir şeyi bilemeyeceğimizi iddia ettiğini belirtmiştik. Bir şeyi bilmek için elde edilebilecek bütün kanıtlara sahip olmak imkânsız olduğu için, kuşku-cuya göre kanıtlama her zaman eksik kalacaktır. Epistemolojide kuşkucuya bir bilginin doğruluğunu kanıtlamak veya gerekçelendirmesini yapmak hemen hemen imkânsızdır. Bu nedenle epistemik gerekçelendirme (temellendirme) çağdaş felsefenin en önemli ve tartışmalı konularından biridir.

4. GELENEKSEL BİLGİ TANIMINA BİR KARŞI ÇIKIŞ

Edmund Gettier (1927, —), felsefe tarihinde yazdığı yalnızca üç sayfalık bir makaleyle ünlü olmuş Amerikalı bir felsefecidir. Gettier, 1963 yılında yayımladığı “Gerekçelenmiş Doğru İnanç Bilgi midir?”⁶ adlı makalesinde, geleneksel bilgi tanımının yetersiz olduğunu göstermeye çalışmıştır. Günümüzde, bu karşı çıkış bilgi felsefesiyle ilgili hemen hemen bütün kitaplarda “Gettier Problemi” olarak bilinir ve ele alınır. Gettier’in bu karşı çıkışına geçmeden önce bilginin nasıl tanımlandığını hatırlayalım: Bilgiyi, “Gerekçelenmiş doğru inanç” olarak tanımlamıştık. Bu tanım Platon’dan yakın zamana kadar oldukça yaygın kabul gören ve kullanılan bir tanımdır. Bu tanımda yer alan üç koşulu, yani doğruluk koşulu, inanç koşulu ve gerekçelendirme koşulunu yukarıda açıklamıştık. Gettier, verdiği iki karşı-örnekle bu tanımın yetersiz olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nasıl mı? Gettier’in bir örneğini biraz değiştirerek, ama özünü bozmadan ele alalım.⁷

Smith adında bir öğrencinin aşağıdaki önermeye ilişkin bazı kanıtları olduğunu varsayalım:

(A) Jones'un bir Ford'u (araba) var.

Smith'in Jones'un arabası olduğuna ilişkin kanıt şuradan gelmektedir. Jones, K sınıfında bir öğrencidir. Smith, Jones'u Ford marka bir araba kullanırken görmüş ve hatta bir gün Jones onu arabasına davet etmiştir. Şimdi, Smith (A) önermesinden mantıksal olarak şu önermeyi çıkarabilir:

(B) K sınıfında en az bir kişinin Ford marka arabası var.

Smith'in (A) önermesi için sahip olduğu kanıtlar (B) önermesi için de geçerlidir. Bir başka deyişle, Smith'in Jones'un arabası olduğuna ilişkin kanıtı, K sınıfında en az bir kişinin arabası olduğuna da bir kanıttır. (Çünkü Jones K sınıfı öğrencisidir). Ancak, gerçekte Smith'in zannettiği gibi Jones'un bir arabası yoktur. Jones, sadece bir süre için kiralık bir araba kullanmaktadır. Smith'in gördüğü araba da aslında bu kiralık arabadır. Öte yandan, Smith'in bilmediği diğer bir nokta söz konusudur: K sınıfında Eric adında öğrencinin Ford marka bir arabası vardır. Bu durumda, (B) önermesi doğrudur. Smith'in (B) önermesine ilişkin kanıtı da bulunmaktadır. Ayrıca, Smith (B) önermesinin doğru olduğuna da inanıyor. Ancak, bilgi için gerekli olan üç koşul yerine getirilmiş olmasına karşın Smith'in (B) önermesini, yani "K sınıfında en az bir kişinin Ford marka arabası var" önermesini *bildiğini söyleyemeyiz*. Öyleyse, Gettier'e göre, bilginin "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak tanımlanması eksiktir.

Gettier bilginin tanımına veya koşullarına ilişkin görüşü yıkılmış mıdır? Çoğu felsefeciye göre, "Hayır." Ancak, Gettier'in felsefecilerin bilgide bir önermenin gerekçelendirilmesi konusu üzerine daha dikkatle eğilmelerine yol açtığı bir gerçektir. Ayrıca Gettier şunu da göstermiştir: Bir önermenin gerekçelendirilmesiyle ilgili kanıtlar o önermenin doğruluğuyla ilgili kanıtlar olmalıdır. Bir başka deyişle, bir önermeyi epistemik anlamda bilebilmemiz için, onu gerekçelendirmemize ilişkin kanıtlarımız,

gerçekte o önermeyi doğru yapan (öyle yapan) kanıtlarla ilişkili olmalıdır. Buna göre, bilgimizi gerekçelendiren kanıtlarla onun doğruluğuna ilişkin kanıtlar arasında tesadüfi bir ilişki değil, doğrudan bir bağ ve ilişki olmalıdır. Gettier sonrası bilgi felsefecilerinin temel çabası geleneksel bilgi tanımını Gettier karşıtı örneklerle karşı nasıl koruyabiliriz veya sağlamlaştırabiliriz yönünde olmuştur. Bunu yaparken asıl ayrışma gerekçelendirme konusunda ortaya çıkmıştır.

5. BİLGİNİN GEREKÇELENİRİLMESİ

Hatırlanacağı gibi, bilginin koşulları bölümünde üçüncü koşul olarak gerekçelendirmeden bahsetmiştik. P gibi bir önermenin doğruluğuna olan inancımızı nasıl gerekçelendiririz veya temellendiririz? Örneğin, birisi “..... olduğunu biliyorum” dediğinde ondan bunu temellendirmesini isteriz. Bu temellendirmede veya gerekçelendirmede birbirine bağlı bir dizi başka bilgilere veya kanıtlara başvurulur. Bazen bir duyuma veya akla, bazen başka kanıtlara bazen de bir mekanizmaya veya yönleme. Çağdaş felsefede temellendirme konusunda oldukça farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar içselci ve dışsalci yaklaşımlar olarak iki ana gruba ayrılır.

Dışsalci yaklaşımlar epistemik anlamda bir şeyi bilebilmemiz için öznenin bildiğimiz şeye bilişsel erişiminin gerekli olmadığını savunurlar. Örneğin, güvenilirlik kuramı bilginin güvenilir bir mekanizma tarafından elde edilip edilmediğinin bilinmesinin yeterli olduğunu söyler. Yani eğer ben “Şu an masamın üzerinde bir bardak su olduğunu biliyorum” dediğimde bu bilginin güvenilir bilgi kaynağı olan algı mekanizmama dayanmasını bilmem yeterlidir. Bunun dışında benim bu bilgiye bilişsel veya içsel olarak erişiyor olmam gerekmez.

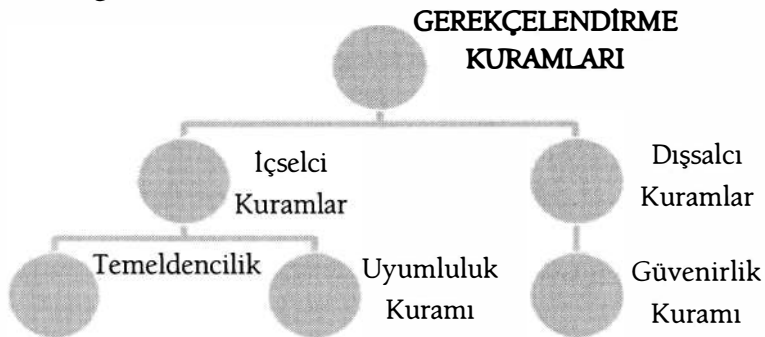
Buna karşın içselciler bilen öznenin bildiği şeye bilişsel olarak vakıf olması gerektiğini savunurlar. Onlara göre bilgi için içsel veya bilişsel erişim gerekli bir koşuldur. Yoksa, aşağıdaki örnek olayda olduğu gibi bildiğimiz şeye vakıf olmadan bir şeyi biliyoruz gibi durumlar ortaya çıkar:

“Çok zeki bir cerrah hava durumunu oldukça iyi tahmin eden bir cihaz geliştirir ve bizim epistemik öznenin beynine fark edilmeyecek bir şekilde monte eder. Fakat özne beyninde böyle bir cihaz olduğunu bilmemektedir. Bu cihaz öznenin beynine hava sıcaklığıyla ilgili fikir veren bir sensor olarak çalışır ve ona her zaman hava durumu ile ilgili doğru fikirler verir. Bununla birlikte, özne hava durumuna ilişkin bu düşüncelerinin doğru olup olmadığı konusunda hiçbir fikre sahip değildir. Bir termometreye bakıp, bunu hiçbir zaman kontrol etmez ama hava durumuyla ilgili bu fikirlerinin doğru olduğunu hiç düşünmeden kabul eder. Bir gün arkadaşlarından birisi ona hava sıcaklığının kaç derece olduğunu sorar ve o da 14 derece olduğunu söyler. Hava sıcaklığı o gün gerçekten 14 derecedir. Şimdi böyle bir durumda, öznenin “Hava sıcaklığı 14 derecedir” önermesini bildiğini söyleyebilir miyiz?”⁸

Şimdi, kafasının içindeki duyarlı sensor sayesinde hava sıcaklığını bilen bir kişinin gerçekten de epistemik anlamda bildiğini herhalde söyleyemeyiz. Sağduyu aklı böyle bir kişinin doğru tahminde bulunduğunu, ama aslında bilmediğini söyler. Bunun için içselciler bilgide gerekçelendirmenin gerekli olduğunu, bir kişinin bildiği şeyin kanıtına içsel ve bilişsel olarak erişiyor olması gerektiğini savunurlar.

Aşağıdaki sayfalarda içselci ve dışsalcı yaklaşımlardan en yaygın olarak kabul edilen *temeldenci kuram*, *uyumluluk kuramı*, *güvenilirlik kuramı* ve *doğallaştırılmış bilgi kuramlarını* ele ala-

çağız. Bu kuramları içselcilik ve dışsalcılık durumlarına göre şu şekilde gösterebiliriz.

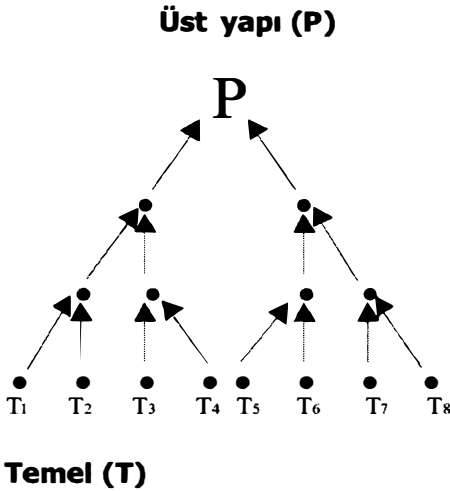


a. Temeldencilik

Temeldencilik, *gerekçelendirilmiş inançların yapısını* çözümlemeye çalışan bir görüştür. Bu görüşe göre, gerekçelendirilmiş inançlar veya bilgi, ‘temel’ ve ‘üst-yapı’ olmak üzere ikili bir yapıyı ifade eden bir sistemden oluşur. Temeldencilik şu noktadan hareket ediyor: Biz bazı inançlarımızı veya bilgilerimizi, diğer bazı bilgi veya inançlarımızdan çıkarıyoruz. Örneğin, “Normal şartlar altında su yüz derecede kaynar” gibi bir savı ele alalım. Böyle bir savı gerekçelendirmek için birçok deney yaparım. Yaptığım deneyler inancımı doğruluyorsa, söz konusu savıma olan güvenilirlik artar. Ancak, böyle bir deneyde kullandığım birçok bilginin gerekçelendirmesi nereden geliyor? Bu deneyde kullandığım termometrenin yapısına ilişkin inancımın da gerekçelendirilmiş olması gerekmez mi? Termometrenin güvenilirliğine olan inancımı gerekçelendirirken birçok fizik yasasına başvururum. Aynı şekilde söz konusu fizik yasalarını temellendirirken gözlemlerime veya başka prensiplere başvururum. Sembolik olarak ifade etmek gerekirse: P’yi gerekçelendirmek için Q’ya, Q’yu gerekçelendirmek için R’ye, R’yi gerekçelendirmek için S’ye.....Kn gereksinim vardır. Yani, bir başlangıç noktası bula-

mazsam P'yi gerekçelendiremeyeceğim. Gerekçelendirmeyi böyle bir kısır döngü veya *sonsuz gerileme* (infinite regress) sorunundan kurtarmak gerekir. Bu sorun ancak kendi kendilerini gerekçelendiren bazı *temel inançların* varlığını kanıtlamayla çözülecektir.

Aşağıdaki şema temeldenciliğin bilgi anlayışını göstermektedir. Bu şemada, üst-yapıyı oluşturan inançlar (yani, gerekçelendirilmesi başka inançlar yardımıyla yapılan inançlar) 'P' ile, kendi kendini gerekçelendiren (yani, gerekçelendirilmesi için başka hiç bir inanca gereksinim duymayan inançlar) ise T1,T2, T3... ile gösterilmiştir:⁹



Temel İnançlar: Temeldenciliğe göre T1, T2, T3 gibi inançlar hiçbir çıkarım yapmadan, doğrudan elde ettiğimiz inançlardır. Bunların yardımıyla P gibi diğer inançlarımızı gerekçelendiririz.

Kendi kendini gerekçelendiren, gerekçelendirilmesi için başka bir inanca gereksinim duymayan, doğruluğu apaçık olan bilgi ne tür bir bilgidir? Bazı temeldencilere göre duyumsamaları-

mız sonucu elde ettiğimiz duyu-deneyimi böyle bir bilgidir. Bu görüşe göre, “Şu anda önümde duran masanın üzerinde bir kitap görüyorum” önermesini gerekçelendirmek için duyu-deneyiminden başka bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Gördüklerim, dokunduklarım, kısaca duyu-deneyimim böyle bir inancı *kendiliğinden temellendirir*.

Temel inançlar, kendi kendilerini gerekçelendirmeleri bakımından özel bir ayrıcalığa sahiptir. Temeldencilerin çoğuna göre, duyu-deneyiminin böyle bir ayrıcalıklı konumu vardır. Duyu deneyimlerimizle elde ettiğimiz inançlar kendi kendilerini gerekçelendirdikleri gibi diğer inançlara da temel teşkil ederler. “Şu anda masamın üzerinde bir kitap var” önermesini yeniden ele alalım. Temeldenci görüşe göre bu önermeyi gerekçelendirmek için duyu deneyiminden başka bir inanca gereksinim yoktur. Önümde duran kitabı görüyorum, ona dokunuyorum ya! Bütün bunlar söz konusu inancımı gerekçelendirmek için yeterli nedenlerdir.

Bir başka örnek olarak Descartes'ın ünlü “Düşünüyorum, o halde varım” sözünü ele alalım. Bir yeniçağ filozofu olan Descartes önceki yüzyıllarda doğru olarak kabul edilen felsefi ve bilimsel düşüncelerin bir bir yanlışlandığını görünce bilim ve felsefeye daha kuşkucu bir yöntemle yaklaşılması gerektiğine inandı. Bunun için de eldeki mevcut bütün bilgilerden kuşku lanmak gerekiyordu. İşte Descartes bütün bilgilerin; bilimsel kanunların doğruluğundan, matematik bilgisinin doğruluğundan, Tanrı'nın varlığından ve hatta kendi varlığından bile kuşku lanmaya başladı. Descartes aslında bir başlangıç noktası, dayanak veya *kendiliğinden kanıtlanmış* bir bilgi arıyordu.

Bütün bunlardan kuşku lanırken Descartes bir şeyi bildiğinin farkına vardı. O da “Kuşku landığını bilmesi” idi. Demek ki Descartes kuşku landığından kuşku lanmıyordu artık. İşte bu ken-

di varlığını kanıtlamak için yeterliydi. Kuşkulanan bir çeşit düşünme olduğu için Descartes verdiği sonucu “Düşünüyorum, o halde varım” şeklinde ifade etti. Descartes’in bu düşüncesi temeldenci bir görüşü ifade eder. Çünkü o, *kendi kendini temellendiren* bir bilginin varlığını kabul ediyordu. Ancak Descartes, böyle bir bilginin akıl yoluyla elde edilebileceğini savunduğu için aynı zamanda akılcılığı savunmuş oluyordu. Demek ki Descartes, bilginin temellendirilmesi konusunda *temeldenciliği*, bilginin kaynağı konusunda da akılcılığı temsil eden bir filozoftur.

b. Uyumluluk Kuramı

Uyumlulukçu görüş, temeldenci görüşe karşı olarak ortaya çıkmıştır. Onlara göre, bir inancın kendi kendini gerekçelendirmesi kabul edilemez. Temeldenciliğin zannettiği gibi öyle “Ayrıcalıklı temel inançlar” da yoktur. Bütün inançlar aynı epistemik konuma sahiptirler. Peki, uyumlulukçu görüşe göre bir inancı nasıl temellendiririz?

Kısaca şöyle ifade edebiliriz: P gibi bir önermeyi zihnimizde var olan mevcut bilgi ve inanç sistemimize uygun düşüp düşmediğiyle gerekçelendiririz. Eğer P inanç sistemimiz içindeki diğer bilgilerle tutarlılık gösteriyorsa, onlarca destekleniyorsa, yani onlarla uyumluluk gösteriyorsa gerekçelendirilmiş oluyor. Buna *olumlu uyumluluk* diyebiliriz. Eğer bunun tersi söz konusu ise, yani P inanç sistemimiz içinde genel kabul görmüyorsa, onlarla çelişiyorsa, P için bir *olumsuz uyumluluk* var demektir. Bu durumda P’nin gerekçelendirilmiş bir doğru inanç olması imkansızdır.

Önermeler veya inançlar arasında uyumluluğun olması, tutarlılığı da zorunlu kılar, fakat tutarlılığın olması uyumluluğun olduğunu göstermez. Örneğin, “Ay, dolunay durumundadır.” “Köpekler akıllı hayvanlardır” ve “Sigara sağlığa zararlıdır” önermeleri mantıksal olarak birbirleriyle tutarlıdır, çünkü aralarında çelişiklik yoktur. Ancak bu önermeler kümesi “Ay dolunay

durumundadır”, “Ay’ın konumu gel-gitleri etkiler” ve “Gel-gidin seviyesi normalin üzerindedir” önermelerinin oluşturduğu önermeler kümesi gibi uyumlu değildir. Bu son üç önerme hem birbirleriyle tutarlı, hem de birbirlerini yüksek derecede destekleyici ifadeler içermektedirler. Bu nedenle aralarında olumlu bir uyumluluk vardır.

Tutarlılığın gerekçelendirmenin gerekli koşulu olduğunu, fakat yeterli koşulu olmadığını söylemiştik. Bazı bilgi felsefecileri inançların gerekçelendirilmesinde sadece içsel tutarlılığı esas alır. Ancak, eğer içsel tutarlılık gerekçelendirmenin yeterli koşulu olmuş olsaydı; dış dünyaya kapalı, ama kendi içinde tutarlı her metafizik veya kurgusal sistem, bilimsel verilerle çelişiyor olsa da epistemik anlamda gerekçelendirilmiş olurdu. Bu nedenle bir inancı gerekçelendirmede başvurulacak temel inanç sistemi dış dünyaya kapalı kalamaz. Böyle bir inanç sistemi, dış dünyadan alınan yeni bilgilerle zaman içerisinde kendini değiştirir ve yeniler.

“Güneş, Dünya’nın etrafında dönmektedir” varsayımını ele alalım: Bu varsayım Aristotelesçi bir astronomi anlayışıyla tutarlılık gösterir. Ama Aristotelesçi astronomi anlayışı dış dünyaya kapalı kalamazdı ve yeni bilimsel gelişmeler ışığında kendisini değiştirmek zorundaydı. Kepler’in “Güneş Dünya’nın etrafında değil, Dünya Güneş’in etrafında dönüyor” varsayımı Aristotelesçi astronomi anlayışıyla çeliştiği için bu sistem içerisinde gerekçelendirilemezdi veya temellendirilemezdi. Kepler ve diğer bilim adamlarının çalışmalarıyla Kopernik’in bu görüşü gerekçelendirilirken, Aristotelesçi varsayım gerekçelendirilmişliğini yitiriyordu. Kısacası, bir önermeyi gerekçelendiren inanç sistemi de zaman içerisinde değişiklik gösterebilir. Bu nedendir ki, asırlar önce bilimsel olarak kabul ettiğimiz birçok bilgi günümüzde egemen olan bilimsel inanç sistemlerine uygun düş-

medikleri için doğruluklarını yitirmişlerdir.

Uyumluluk kuramı çağdaş bilgi kuramları arasında en fazla kabul gören görüştür. Bu kuram, bir inancın gerekçelendirilmesinde söz konusu inançla, o inanca sahip olan kişinin diğer inançları arasında uyumluluk olup olmadığını esas alır. Ancak, kuramın öncülerinin de belirttiği gibi, bu ilke gerekçelendirmenin yalnızca bir koşuludur, bu inançların dış dünya ile ilişkisine de bakmak gerekir.

c. Güvenilirlik Kuramı

Bu görüşe göre bir inancın gerekçelendirilmesini inanç sistemi değil, söz konusu inancın güvenilir bir yöntem veya mekanizmayla elde edilip edilmediği belirler. Bir termometreyi ele alalım. Termometreye bakarak odamın sıcaklığının 15 santigrat olduğunu bilebilirim. Bu bilgimin doğruluğu, termometrenin güvenilir bir ısı ölçme aracı olduğu ve bu araçla elde edilen bilginin güvenilir bir bilgi olduğunu bilmemden kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde, algılamalarımız sonucu elde ettiğimiz inançlar güvenilirdir çünkü, algı güvenilir bilişsel bir yoldur. Tümdengelim de güvenilir bir bilişsel yöntemdir. Bu nedenle doğruluğu kanıtlanmış inançlardan tümdengelimsel yöntemle çıkarılan yeni inançlar, kendiliğinden gerekçelendirilmiş olurlar. Öte yandan, hüsnü kuruntu güvenilir bir bilişsel yöntem olmadığı için hüsnü kuruntuyla elde edilen inançlar gerekçelendirilmiş sayılamazlar. Hangi mekanizmaların güvenilir, hangilerinin güvenilmez olduğunu belirleyen bilimsel otoritedir.

d. Doğallaştırılmış Bilgi Kuramı

Bu görüşün temeli Amerikalı filozof W. V. Orman Quine (1908-2000) tarafından atılmıştır. Quine'a göre, Descartes'tan beri bilgi felsefesinde egemen olan temeldencilik, uyumluluk görüşü ve diğer bilgi kuramları başarısız olmaya mahkûmdurlar. Çünkü, bu kuramlar bizim gerçekte bilgiyi nasıl elde ettiğimiz

sorusuyla değil, nasıl elde etmemiz gerektiği sorusuyla ilgilenmektedir. Bir başka deyişle bu kuramlar epistemolojinin temel sorusunu yanlış soruyorlar. Bilgi felsefesi her şeyden önce insanın bilgiyi *gerçekte* nasıl elde ettiğiyle ilgilenmelidir. Doğru bilginin ne olduğunu belirleyecek olan, bir takım normatif felsefi belirlemeler değil, bilimin kendisidir. Quine'a göre bilgi felsefesi psikoloji ve doğa bilimlerinin bir dalıdır. Doğru bilginin nasıl elde edildiğini psikoloji, biyoloji, fizyoloji gibi bilimler belirler. İşte bilginin doğallaştırılmasının anlamı budur. Bu görüşle geleneksel bilgi kuramları arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek için şu üç soruyu ele alalım:¹⁰

1. İnançlarımızı nasıl elde *etmeliyiz*?

2. İnançlarımızı nasıl elde *ediyoruz*?

3. İnançlarımızı elde *ettiğimiz* süreçler, inançlarımızı elde *etmemiz gereken* süreçler midir?

Şimdiye kadar bilgi felsefesi konusunda söylediklerimizden de anlaşılacağı gibi 1 numaralı soru, felsefenin sorduğu sorudur. 2 numaralı soru ise psikolojinin araştırma alanı içerisine girer. 1. ve 2. sorularda elde ettiğimiz yanıtlarla da 3 numaralı soruyu yanıtlayabiliriz. Doğallaştırılmış bilgi kuramına göre 1. soru, 2. sorudan bağımsız olarak yanıtlanamaz. Bir başka deyişle, inançların nasıl elde edildiğinin psikolojik ve bilimsel betimlemesi, inançların nasıl elde edilmesi gerektiğini belirleyen normatif prensiplere temel teşkil eder. Bu da psikolojinin sorduğu soruların felsefenin sorduğu soruların yerini alması demektir.

Günümüz felsefe dünyasında, Mantıkçı Pozitivizmin devamı sayılan Çözümleyici Felsefe geleneğinde, felsefeyi elinden geldiğince bilime yaklaştırma uğraşı vardır. Bilgiyi doğallaştırmaya çalışan bu görüş de bu geleneğin anlayışını yansıtır. Doğallaştırılmış bilgi kuramına karşı tartışılan en önemli sorudur: Acaba bu kuram epistemolojiden normatif unsurları ta-

mamen atmakta mıdır? Çoğu eleştirmen, normatif unsurların hiçbir zaman epistemolojiden dışlanamayacağını savunmuştur. Doğallaştırılmış bilgi kuramının öncüsü Quine da kendisinin böyle bir şey yapmadığını, ama normatifliği farklı bir anlamda gördüğünü savunmuştur.

Bu kısmı şöyle bir tartışmayla sonlandıralım. Burada gördüğümüz gerekçelendirme kuramları bildiğimiz bir şeyi gerekçelendirirken inançların temeline, uyumluluğuna, ve bilgi mekanizmasının güvenilirliğine baktığımızı söylüyor. Peki, bu kuramların söyledikleri ile gerçek hayatta bir şeyi bildiğimizi söylediğimizde aradığımız veya yaptığımız gerekçelendirme örtüşüyor mu? Yani, bu kuramların söylediği ilkeleri gerçek hayatta izliyor muyuz? Aslında evet.

Şu iki örneği ele alalım: Varsayalım ki bir bilim insanı yeni bir buluş keşfettiğini, örneğin bir bitki türüyle kanseri tedavi ettiğini söylüyor. Şimdi, böyle bir bilginin doğru bir bilgi olup olmadığını anlamak için ilkin ileri sürülen bu bilgilerin diğer bilinen bilgilerle uyumlu olup olmadığına, onlarca desteklenip desteklenmediğine bakarız. Yani, burada uyumluluk kuramının söylediğini izleriz. İkinci olarak varsayalım ki birisi bir arkadaşımız hakkında şöyle bir şey söylüyor: “Duydun mu? Şöyle şöyle yapmış!” Böyle bir bilginin doğruluğunu araştırırken soracağımız ilk şey o bilginin ilk kaynağına ulaşmak ve işin esasını, yani temelini araştırmak olacaktır. Bunun için şu soruyu sorarız: “Nereden biliyorsun? Kimden duydun? O kimden duydu?” Burada bilginin temelini araştıran sorular iş başındadır? Bezen de “Falanca kişiden duydum.” dediğimizde eğer o kişi güvenilir biri değilse söylenen bilginin de güvenilirliğinden kuşku duyarız. Demek ki, günlük hayatta da bir kişinin bir şeyi bilip bilmediğini araştırırken aslında temeldenciliğin, uyumluluk ve güvenilirlik kuramlarının ortaya koyduğu ilkelere başvururuz.

6. DOĞRU NEDİR?

Hatırlanacağı gibi bilgi için, doğruluğu gerekçelendirilmiş önermelerin olması gerektiğini söylemiştik. Bir önermenin veya yargının doğru olarak *bilinebilmesi* için her şeyden önce o önermenin doğru olması gerekir. Bu nedenle bilgi ile doğruluk arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu açıktır. Ancak “doğru” kavramı çok farklı bilgi türlerini içine alan bir kullanıma sahiptir: Bilimin doğruları, ahlâkın doğruları, dinin doğruları, sanatın doğruları, siyasetin doğruları ve günlük yapıp-etmelere ilişkin doğrular. Peki ama, “Doğru nedir?” Bütün bu alanlara ilişkin önerme veya ifadelerin doğru olup olmadıklarını belirlerken veya kabul ederken neyi ölçüt alıyoruz? Bu bölümde “doğru” kavramını, felsefi bakış açısından ele alacağız. Felsefe tarihinde doğruluk kuramı olarak belli başlı üç farklı görüşe rastlamaktayız. Uygunluk veya karşılıklılık, uyumluluk ve pragmatik görüşler. Bu kuramlar günümüz felsefesinde de savunulmaktadır. Şimdi sırasıyla bu görüşleri ele alalım.

a. Uygunluk veya Karşılıklılık Kuramı

Bu görüşe göre doğruluk, bir önerme veya ifade ile onu doğrulayan olgular arasındaki ilişkide aranmalıdır. Doğru olduğu ileri sürülen önerme veya ifade dış dünyadaki olgulara karşılık buluyorsa, doğrudur. Bir önerme sadece sistematik ve mantıksal olarak ifade edilmesinden dolayı değil, gerçekte nesnel temeli veya karşılığı olduğu zaman doğrudur. Şu önermeleri ele alalım:

1. *Felsefeye Giriş* kitabım masanın üzerindedir.
2. Türk bayrağının renkleri kırmızı ve beyazdır.
3. X dini doğru bir dindir.
4. Doğru olan aşktır.

Eğer söz konusu kitabı masanın üzerinde algılıyorsak 1. önerme doğru, kitabı algılamıyorsak yanlıştır. Bu önermenin

veya cümlelerin doğruluğunu gözlemlerimizle belirleyebiliriz. Benzer şekilde, Türk Bayrağı'na bakarak 2. önermede ifade edilenin doğru olup olmadığını belirleyebiliriz. Üçüncü önermedeki "X dini doğru dindir" ifadesinde belirtilen söz konusu dinin söyledikleri makulse, bu din bir bütün olarak doğrudur. Fakat, 4. önermeyi, "doğru olan aşktır" ifadesini karşılıklılık kuramıyla çözümlemek kolay değildir. Belki de bu önerme şiirsel bir anlamı ifade etmektedir. Örneğin, belki de aşkın önem verilmesi gereken bir olgu olduğunu belirtmektedir. Böyle bir ifade, bütün şiirsel ifadelerde olduğu gibi, farklı yorumlara açıktır. Karşılıklılık kuramına göre, dış dünyanın olgularına karşılık gelmeyen ifadeler hakkında doğru veya yanlış bir değerlendirme yapamayız.

b. Uyumluluk veya Tutarlılık Kuramı

Bu görüşe göre, *bir önerme veya inanç doğrudur* demek o inancı taşıyan kişinin doğru saydığı başka önerme ve inanç sistemine uyumluluk göstermesi demektir. Bir sistem içindeki her bir inanç veya önerme yine o kişinin doğru kabul ettiği diğer inanç, önerme ve bilgilerle desteklendiği oranda söz konusu önermenin doğruluk kanıtı artacaktır. Eğer aksi söz konusu ise, yani sistem içindeki bir inanç yine o kişinin başka inançlarıyla çelişiyorsa, söz konusu inancın doğruluk kanıtı zayıflamış ya da hiç yoktur demektir.

Gerekçelendirme kısmında söylediğimiz gibi, uyumluluk veya tutarlılık doğruluğun *gerekli* koşuludur ama *yeterli* değildir. Bilginin dış dünya ile irtibatının da olması gerekir.

c. Pragmatik Kuram

İlkin Amerikalı filozof William James (1842-1910) tarafından ileri sürülen bu görüşe göre, bir inanç eğer *yararlı* ise doğrudur. James'in görüşünde, doğruluk pratik başarıyla hemen hemen eş tutulmuştur. Bir bilgi pratikte bir işe yarıyorsa, iş görüyorsa,

onunla olumlu bir sonuç elde edebiliyorsak o bilgi kullanan için doğrudur. Mutlak ve evrensel bir doğrudan bahsetmenin bir anlamı yoktur. Böyle bir doğru da yoktur. Doğruluğu pratik açısından, pratik içinde ve deneyimde aramamız gerekir.

James, pragmatik gerekçelendirmenin, yeterli nesnel kanıtları bulunmayan dini inançları savunmak için de kullanılabileceğini ifade eder. İnsan doğası Tanrı'ya inanma veya kendisini mutlu yapacak başka şeylere inanma arasında bir seçim yapılabilir. Bir din, birisi için doğru, bir başkası için çelişik veya yanlış olabilir. Uygunluk ve uyumluluk kuramların aksine, pragmatik görüş ilgilerden bağımsız, nesnel bir doğruluğun varlığını yadsıyan bir çeşit bilişsel göreciliktir.

Ancak, insanlar doğru olarak kabul ettikleri bazı inançlara uyarak mutlu ve başarılı olabilirler. Bu durum, söz konusu inancın doğru olduğunu gösterir mi? Örneğin, X bireyi bir astrologun söylediklerini yaparak başarıya ulaşabilir veya mutlu olabilir. Ona göre astrolojiye inanılmadan sürdürülen bir yaşam felaket olabilir. Bu durumda astrolojinin söylediklerini *doğru* mu kabul edeceğiz? Bu ve benzeri durumlarda pragmatik kuram birçok güçlüklerle karşılaşmaktadır.

TARTIŞINIZ: “Bilme” sadece insanlara özgü bir olgu mudur? Ya hayvanlar? Onlar için de bir şeyi *biliyorlar* diyebilir miyiz? Örneğin, köpekler kemiği çok lezzetli bulduklarına ilişkin davranış gösterirler; ya da sahiplerinin özelliklerini çok iyi bildikleri söylenir. Peki, bir köpeğinin davranışlarından hareketle onun kemiğin lezzetli olduğunu bildiğini söyleyebilir miyiz?

4. BÖLÜM

BİLİM FELSEFESİ

1. BİLİM FELSEFESİNİN TANIMI VE KONUSU

Bilim felsefesi bilimin metodunu, anlamını ve mantıksal yapısını; bilimsel bilginin doğasını, yapısının ve özelliklerini; bilimsel kavramların, kuramların, yasaların mantıksal yapısını çözümleyerek anlama çabasıdır. Bilimler, fiziksel ve sosyal gerçeği açıklarken çeşitli kavramlar kullanırlar. Ancak, hiç bir bilim bu kavramları ele alıp incelemeyebilir. Örneğin, bilim adamı sık sık nedensellik, yasa, kuram ve açıklama gibi kavramlardan bahseder. Peki ama, “bir olay başka bir olayın nedenidir” ne demektir? Nedensellik ilkesini nasıl anlamalıyız? Doğa kanunu ne demektir? Bilimsel kuramların doğası nedir? Bilimde betimleme ve açıklama nasıl yapılır? Kuramlar gözlemi etkiler mi? Etkilerse nasıl etkiler? Tümevarımı nasıl temellendiririz? İşte bilim felsefesinin kısmen yapmaya çalıştığı bu ve buna benzer soruları yanıtlamaktır.

Bilim adamı sıklıkla sıradan nesnelerden bahseder: Masa, televizyon, okyanus vb. gibi. Bunlara *gözlenebilir varlıklar* diyoruz. Ancak, bilim adamı aynı zamanda *gözlenemez varlıklardan* da

bahseder: Elektronlar, protonlar, genler, DNA vb. gibi. Bu varlıklar algıladığımız dünyaya ilişkin varlıklarla nasıl ilintilendirilebilir? Bilim adamı gözlenebilir varlıkları kanıtlarken kullandığı yöntemleri, gözlenemez varlıkları kanıtlarken de kullanabilir mi? İşte bu soruları yanıtlamak, mantıksal ve yöntemsel çözümleme gerektirir.

Bilim felsefesinin belli başlı konularını şöyle sıralayabiliriz:

- **Biçimsel (Formel) Bilimler:** Mantık ve matematik bilim midir? Eğer bilimse, ne anlamda bilimdir? Mantık ve matematik neyin doğrularını ifade ederler? Matematikle deneysel bilimler arasındaki ilişki nedir?

- **Bilimsel Betimlemeler:** Uygun bilimsel betimleme nasıl olmalıdır?

- **Bilimsel Açıklama:** Bilimsel açıklama nedir? Bilim nasıl açıklar? Başka türlü açıklamalar var mıdır?

- **Öndeyi (Tahmin):** Bilim, öndeyide bulunur. Bu nasıl mümkündür? Öndeyi ile açıklama arasındaki ilişki nedir?

- **Gözlem:** Bilimde gözlemin yeri nedir? Bilimsel kuram ile gözlem arasında ne gibi bir ilişki vardır?

- **Nedensellik ve Yasa:** Bazen bilimin yasalar yardımıyla açıklama yaptığını duyarız. Bilimsel yasalar nelerdir? Açıklamada nasıl bir rol oynarlar?

- **Kuramlar, Modeller ve Bilimsel Sistemler:** Bazen de bilimin kuramlar yardımıyla açıklama yaptığını duyarız. Bilimsel kuram nedir? Bilimsel kuramlar açıklamada ne gibi bir rol oynarlar? Bilimsel kuramların doğruluğuna ilişkin ne söyleyebiliriz?

- **Belirlenimcilik (Determinizm):** Fizik ve sosyal alanda, bir olayın gerçekleşmesi belli bir nedensellik yasası çerçevesinde ortaya çıkması bir anlamda onun belli koşullar tarafından belirlenmiş olmasını ifade eder. Belirlenimcilik iddiası doğru mudur?

- **Doğa Bilimlerinin Felsefi Problemleri:** Son yıllarda doğa bi-

limlerindeki gelişmeler birçok felsefi problemi beraberinde ortaya çıkarmıştır. Örneğin, görelilik kuramı bilimde göreceliliğin savunulmasına yol açmıştır. Bilimsel bilgi göreceli midir? Bazıları kuantum fiziğinin belirlenimciliği reddettiğini ileri sürmüştür. Bu doğru mudur?

- **Biyoloji ve Psikolojinin Felsefi Problemleri:** Bu bilimler gerçekten fizik veya fizyolojiden farklı bilimler midir? Örneğin, biyoloji fiziğe veya fizik ve kimyaya; psikoloji de nöro-fizyolojiye indirgenebilir mi?

- **Sosyal Bilimler:** Bazılarına göre sosyal bilimler gerçek bilim sayılamazlar. Neden? Sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında gerçek bir fark var mıdır? Bazılarının ileri sürdüğü gibi doğa bilimlerinin objektif olmasına karşın sosyal bilimler sübjektif midir?

- **Tarih:** Tarih bilim midir? Bilim değilse nedir? Tarihin yasalarından bahsederiz. Gerçekten tarihin yasaları var mıdır? Yoksa sadece genel eğilimler mi vardır?

- **İndirgeme ve Bilimin Birliği:** Biyoloji ve psikolojinin fizik ve nöro-fizyolojiye indirgenmesinde bahsettiğimiz gibi, gerçekten bir bilim başka bir bilime veya bütün bilimler tek bir bilime indirgenebilir mi?

- **Bilim ve Değerler:** Bilim, değerlere ilişkin bir şey söyler mi? Bilim değer-yargısız mıdır?

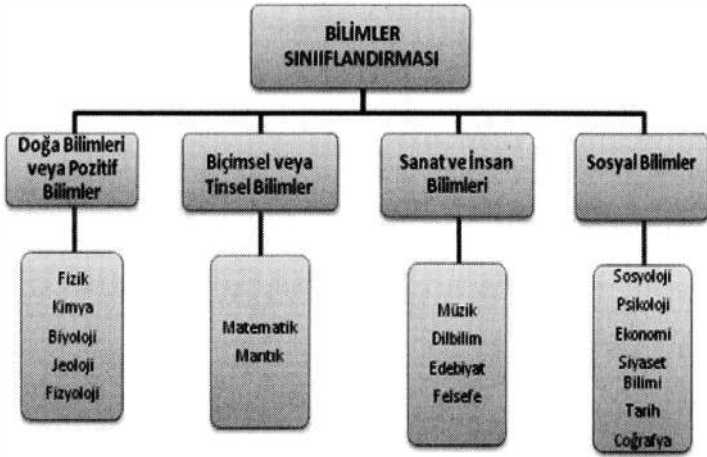
- **Bilim ve Din:** Bilimin bulguları ve sonuçlarıyla geleneksel dinlerin söyledikleri arasında ne gibi bir ilişki olabilir?

- **Bilim ve Kültür:** Kültür ve değerler ile bilim arasında ne gibi bir ilişki ve etkileşim vardır?

- **Bilimin Sınırları:** Bilimin sınırı var mıdır? Varsa bu sınırı belirlemenin ölçütü nedir?

Bu bölümde yukarıdaki konuların bazılarını daha genişçe ele alacağız.¹ Ancak, şunu belirtmekte yarar var. Bu bölümde ele alacağımız konular bilimler arasında ayrım yapmaksızın genel

olarak tüm bilim alanlarına ait felsefi problemleri kapsamaktadır. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, sosyal bilimlerin kendine özgü felsefi problemleri vardır. Ayrıca, farklı bilim grupları arasında konu, içerik, yöntem ve bilgi bakımından farklılıklar vardır. Bu farklılıkları genel hatlarıyla görmek için burada bir bilimler sınıflandırması yapalım:



Yukarıdaki ayrım neye göre yapılır?

1. Bu bilimlerin **içeriklerine** göre: Örneğin, doğa bilimlerinin konusu doğa, sosyal bilimlerin konusu ise insan eylemleri veya davranışları, sanat ve insan bilimlerinin ise hem düşünsel hem de sanatsal bilgiler.
2. Bu bilimlerin kullandıkları **yöntemlere** göre: Örneğin, doğa bilimleri ve sosyal bilimler deney ve gözlem kullanır ama bu kullanım farklı biçimlerde olur. Sosyal bilimlerde daha çok pasif gözlem söz konusudur ve çoğu kez deneyler kendiliğinden olan olaylara dayanır. Matematik ve mantıkta ise doğa bilimlerinde olduğu gibi deney ve gözlem yapmak pek de mümkün değildir.
3. Bu bilimlerin elde ettiği **bilgilerin niteliğine** göre: Örneğin, doğa bilimleriyle kıyaslandığında, sosyal bilimler ile sanat ve insan bilimlerinin elde ettiği bilgiler ne derece genelleştirilebilir? Keza, doğa bilimleri ve sosyal bilimler matematik ve mantık kadar kesin midir?

2. BİLİMİN AMACI, TANIMI VE BİLİMSELLİĞİN ÖLÇÜTLERİ

Biliminin sayesinde Ay'a insan gönderebiliyoruz. Hastalıkları tedavi ediyor, atom bombası icat ediyoruz. Arabalar, uçaklar, televizyonlar, bilgisayarlar veya yaşamımızı değiştirecek birçok araç gereç ürettiyoruz. Bütün bu teknolojik yenilikler, bilimsel bilginin pratik amaçla kullanılması sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak, bilimsel bilgi, doğrunun aranması ve elde edilmesi amacıyla, sade merak ve hayret gibi psikolojik bir dürtüden de kaynaklanabilir. Demek ki, bilim adamı bir fenomeni betimlerken, açıklarken veya tahminde bulunurken iki genel amaç gütmektedir: Birincisi, uygulamalı bilimlerde olduğu gibi kontrol etmek, planlama yapmak, teknolojik ilerleme sağlamak. İkincisi de merak, hayret ve öğrenme isteğini yerine getirmek. Bilimin amacı, anlamak, açıklamak, olucakları tahmin etmek; yani öndeyide bulunmak ve kontrol etmektir.

Kimya bir bilimdir; ama simya bilim değildir. Keza, astronomi bir bilimdir, ama astroloji bilim değildir. Peki, bir bilginin bilimsel olup olmadığını belirleyen ölçütler nelerdir? Bir bilimsel bilgi genellikle şu özellikleri taşıyor olmalıdır:

- *Özneler arası test edilebilirlik*: Bu prensip, bilimsel bilginin herkes tarafından prensipte ele alınıp kontrol edilebilme olanağının olmasını ifade eder. Bu anlamda kişisel sezgiler bilimsellik özelliği taşımazlar.

- *Güvenirlik*: Bu, bilimsel bilginin testler sonucu doğruluğunu kanıtlamış olmasını veya ona inanmayı gerektirecek makul nedenlerin olmasını ifade eder.

- *Kesin ve belirli olma*: Bu, bilimsel bilginin kapalı, anlaşılabilir ve göreceli değerlendirmelerden uzak olmasını ifade eder.

- *Tutarlılık ve sistematik olma*: Birbiriyle bağlantısızlık ve çe-

lişiklikten uzak olmayı ifade eder.

- *Kuşatıcılık*: Bilimsel bilginin olabildiğince fazla açıklama gücünün olması gerekir.²

3. GÖZLEM VE KURAM-YÜKLÜ GÖZLEM

Gözlem, bilimsel araştırmalarda önemli bir yer tutar. Çünkü gözlem, kuramlarla dış dünya arasındaki ilişkiyi kurar. Gözlemin kuramlarla dış dünya arasındaki ilişkiyi sağlamada iki önemli rolü bulunmaktadır. Birincisi, gözlem kuramların kurulmasında bilimsel faaliyetin ilk basamağını oluşturur. İkincisi ve en önemlisi, bilim adamı gözlemlerle yasaların ve kuramların dış dünya hakkında söylediklerinin doğru olup olmadığını test eder. Ancak, gözlemler aracılığıyla kuramları test etme, bilim felsefesinin en tartışmalı konularından biridir.

Peki, gözlem nedir? Bu sorunun yanıtı ilk bakışta kolay görünse de nelerin *gözlenebilir*, nelerin *gözlenemez* olduğuna ilişkin farklı görüşler vardır. Örneğin deneyimciler, sadece duyu organlarımızla algılanabilir olanları gözlemlenebilirler sınıfına alırken, *kuramsal varlıklar* dediğimiz atomlar, protonlar, bakteriler, hücre gibi çıplak gözle değil de kuramların yardımıyla varlıklarını fark edebildiğimiz nesneleri gözlemlenemez olarak nitelerler.³ Bu, deneyimciliğin kuramsal varlıkların varlığını kabul etmedikleri anlamına gelmez. Deneyimciler şunu söylemeye çalışırlar: Bizim, çeşitli araçlar kullanarak kuram yardımıyla varlıklarının farkına vardığımız bu kuramsal varlıklara ilişkin inancımız, çıplak gözle gördüklerimize ilişkin inancımızla aynı olamaz. Bir elektronla kıyaslandığında, bir ağacın varlığını kanıtlamak veya gerekçelendirmek tabii ki çok daha kolaydır. Demek ki, gözlemlenebilir-gözlemlenemez ayrımında deneyimciliğin kaygısı epistemiktir.

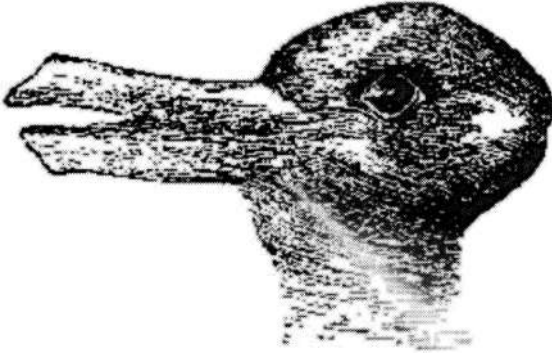
Ama, gözlemlenebilir-gözlemlenemez ayrımı biraz da keyfi değil midir? Çünkü, bizim için gözlemlenemez olan, başka canlılar için gözlemlenebilir olabilir. Örneğin, köpekler insanların alamayacağı kokuları çok kolay alabilir. Diğer başka canlılar insan kulağının duyamayacağı sesleri duyabilir. İnsanlar arasında da duyu farklılıkları vardır. Dahası, algı biraz da yetenek ve deneyimle ilgilidir. İşte bu ve benzeri nedenlerdir ki bazı felsefeciler yukarıda ifade ettiğimiz anlamıyla gözlemlenebilir-gözlemlenemez ayrımına katılmazlar. Örneğin, gerçekçilere (realistler) göre, bilim adamının bir elektronun varlığına olan inancıyla, bir ağacın varlığına olan inancı arasında hiç bir fark yoktur. Bir başka görüşe göre de, zaten hiç bir gözlem tam nesnel değildir. Bütün gözlediklerimizi geçmiş deneyimlerimiz ve inancımız doğrultusunda kuramların gözlüğüyle görürüz. **Kuram-yüklü gözlem** diye bilinen bu görüş, daha çok göreciler tarafından savunulur. Şimdi bu konuyu ele alalım.

Her insan, çevresinde olup bitenleri ve gördüklerini bir anlamda kendi penceresinden yorumlar. Bir insan sokakta gördüğü bir dilenciye acırken, başka bir insan kızabilir. Bu insanlar aynı kişiye bakmalarına rağmen farklı şey görüyorlar. Peki aynı şey, fiziksel nesneler için de söz konusu olabilir mi? Örneğin, A ve B bireyleri, yaklaşık aynı noktadan, K fenomenine bakıp farklı şeyler görebilirler mi? Bazı bilim felsefecilerine göre bu mümkündür. Çünkü, bunlara göre, gözlemi sadece duyu organlarımızın fizyolojik yapısı belirlemez. Bilgimiz, deneyimlerimiz, tuttuğumuz kuram neyi ne şekilde göreceğimizi belirler.

Gözlemin kuram-yüklü olduğu düşüncesi ilk defa N.R. Hanson tarafından 1958 yılında sistematik bir şekilde ele alınmıştır.⁴ Birçok psikoloji ders kitabında da bulabileceğimiz Hanson'un verdiği Gestalt psikolojisiyle ilgili örneklerle bakalım:



Şekil 1. Yaşlı kadın ve genç kızdan hangisini görüyorsunuz?



Şekil 2. Tavşanı mı, yoksa ördeği mi görüyorsunuz?

Hanson'a göre, Aristotelesçi astronom Tycho ile Kepler Güneş'e baktıklarında aynı şeyi gördükleri halde, farklı şeyler göreceklerdir. Tycho hareket eden bir Güneş ve durağan bir Dünya görürken; Kepler ise hareket eden bir Dünya ve durağan bir Güneş görecektir. Bu insanların gördükleri, bilgilerine, de-

neyimlerine ve inandıkları kuramlara bağlıdır. Demek ki, gözlem, daha önceki biliş durumlarımıza göre şekil alır.

Kuramın gözlemlerimizde ne derece etkili olduğunu daha iyi anlamak için Pierre Duhem'in (1861-1916) fizikte bir deneyi gözlemenin kuramsız olamayacağına ilişkin görüşlerini aktarmak istiyorum. Duhem aşağıdaki metinde de görüleceği gibi, özetle şunu söylemektedir: Fizikte deney, sadece bir olgunun gözlenmesi değil, bundan öte, olguların kuramsal yorumlanmasıdır.

Tam olarak fizikte deney nedir? Kuşkusuz bu soru birçok okuyucuyu şaşırtacaktır. Bu soruyu sormaya gerek var mı? Yanıt açık değil mi? Fizikte deney yapmak, uygun araçlarla tam ve dakik gözlenebilecek koşullar altında fiziksel bir fenomen oluşturmaktan daha fazla neyi ifade eder ki?

Şu laboratuara git ve etrafı kalabalık birçok aygıtla donanmış masaya yanaş: Bir elektrik bataryası, ipeğe sarılmış bakır tel, cıva dolu bir kap, bobinler, aynası olan küçük bir demir çubuk. Gözlemci kauçuklarla kavranmış metalik bir çubuğun başını küçük deliklere sokmaktadır. Demir gidip gelmeye başlar, aynanın ona yapışmasıyla selüloit bir cetvelin üzerine ışık ışınları gönderir ve gözlemci onun üzerindeki ışık ışınlarının hareketini izler. Kuşkusuz bu bir deneydir. Işık beneklerinin titreşimi sayesinde söz konusu fizikçi demir parçasının gidip gelmesini dakik olarak gözler. Şimdi ona ne yaptığını sorun. "Bu aynayı taşıyan demir parçasının gidip gelmesini deniyorum" diye mi yanıtlayacaktır? Hayır! Bobinin elektriksel direncini ölçtüğünü söyleyecektir. Eğer şaşırmışsanız ve ona bu kelimelerin ne ifade ettiğini, sizin anladığınızla onun anladığı arasındaki ilişkinin ne olduğunu sorarsanız, bu sorunun çok uzun bir açıklama gerektirdiğini söyleyip, bunun için bir elektrik dersi almanızı önerecektir.

Gerçekten de yukarıda açıkladığımız bu deneyde olduğu gibi fizikte herhangi bir deney iki kısımdan oluşur: Birinci kısım bel-

li olguların gözlenmesini içerir. Böyle bir deneyi yapabilmek için duyu organlarıyla yeterince dikkatli ve uyanık olmamız yeterlidir. Bunun için fizik bilmeye gerek yoktur. Bu konuda laboratuvarın şefi asistandan daha az yetenekli olabilir. İkinci kısım ise gözlenen olguların yorumunu içerir. Bu yorumu yapmak için fazla dikkatli ve deneyimli bir göze sahip olmak yetmez, kabul edilen kuramları ve onlara nasıl başvurulduğunu da bilmek gerekir. Kısaca fizikçi olmak. Normal gören herhangi birisi açık cetvelin üzerindeki ışık noktalarının hareketini izleyebilir, bu ışığın sağa mı yoksa sola mı gittiğini ya da belli bir noktada mı durduğunu görebilir. Bunun için büyük bir alim olmaya gerek yok. Ama, eğer elektrodinamik bilmiyorsa deneyi bitiremeyecek ve bobinin direncini ölçemeyecektir.

*Fizikte deney, fenomenin uygun gözlemi ve bu fenomenin yorumuyla birlikte yürür. Bu yorumla, gözlem sonucu gerçek olarak elde edilen somut bulguların yerine, gözlemci tarafından kabul edilen kuramlar aracılığıyla bunları temsil eden soyut ve simgesel temsilcileri koyulur.*⁵

Görüldüğü gibi, Duhem'e göre de gözlem salt bir bakma veya görme değil aynı zamanda kuramın yardımıyla görüneni yorumlamadır. Kuram-yüklü gözlem, ileriki sayfalarda göreceğimiz gibi Kuhn'un bilimsel kuramların yapısı, birbirleriyle olan ilişkisi ve paradigma değişimi konusundaki görüşlerine temel olmuştur. Gözlemin kuram-yüklü olduğu günlük deneyimlerimizde ve onları ifade eden deyimlerde de yer alır. Örneğin, "göz görmez akıl görür", "bakar kör", "bakmakla görmek farklıdır" gibi deyimler gözlemin bilgi, deneyim ve bakış açısıyla ilgili olduğunu belirtmektedir.

4. BİLİMSEL YASA NE DEMEKTİR?

Duyu-deneyimimiz sayesinde, fiziksel dünya hakkında birçok şey öğreniriz. Çevremizde bulunan fiziksel nesneleri, oluşumları, olayları ve hatta kendi bedenimizle bunlar arasındaki ilişkiyi algılarız. Fakat, insan bilgisi sadece yalın gözlemlerle sınırlı değildir.

Bilimsel bilgi olaylar arasında bir düzenliliğin olduğunu fark etmekle başlar. Demir paslanır, fakat altın paslanmaz. Tavuklar yumurtlar, fakat horozlar yumurtlamazlar. Karanlıkta göz bebeklerimiz büyür. Bu tür düzenlilikleri gözlemenin iki amacı vardır: Birincisi, merak ve hayret olabilir. İnsan, doğası gereği bilmek ister. İkincisi, bundan daha önemli olanı, elde ettiğimiz bilgilerle ön-deyide (tahmin) bulunmak isteriz. Bu sayede bir takım olayları önlemeyi veya kontrol altına almayı başarabiliriz. Demirin oksijenle paslandığını biliyorsak, demirden yapılmış bir aletimizin su veya hava gibi içinde oksijen bulunan ortamlarla temas etmesini önlemeye çalışırız.

Fakat, bir çok düzenlilik bazen istisnâî sapmalar da gösterir. Bulaşıcı hastalık taşıyan bir kişiyle aynı ortamda bulunanların, söz konusu hastalığa yakalanma olasılığı oldukça yüksektir. Ancak, bu her zaman böyle olmayabilir. Elli yıl kar yağışı almayan bir bölgeye elli birinci yıl kar yağabilir. Bilimin asıl amacı istisnası olmayan gerçeklikleri ortaya çıkarmaktır. Çoğu kez, gerçek bir doğal düzenlilik bulduğumuzu sanırız ama, daha fazla gözlem ve deney yapınca bunun hiç de böyle olmadığını görürüz. “Su, 100 santigratta kaynar.” Ancak bu kaynatma işini yüksek bir yerde yaptığımız zaman 100 dereceden daha aşağıda kaynadığını göreceğiz. Bunun nedeninin kaynamanın yapıldığı zamanla, nemlilik oranıyla; gece ve gündüz oluşuyla ilgili değil, basınçla ilgili olduğunu gözlemleyince söz konusu farklılaşmanın

nedenini anlayabiliriz. Böyle bir durumda söz konusu sapmaları dışarıda bırakmak için “Su deniz seviyesinde 100 santigratta kaynar” deriz. İşte bu ifade istisnası olmayan bilimsel bir yasadır.

Betimleyici Yasalar ve Normatif Yasalar: Bilindiği gibi “yasa” kelimesinin iki farklı anlamı vardır. Hukuk dilindeki kullanımından bahsederken “yasanın çıkması,” “yasanın iptali,” “yasanın ihlâli” gibi ifadeler kullanırız. Hukuk dilinde yasa, normatif, yani, kural koyan anlamındadır. Oysa bilim kural koymaz. Var olan kurallılık durumunu; yani düzenliliği *betimlemeye* çalışır. Demek ki, bilimsel yasalar normatif değil betimleyici yasalardır. Bir sosyoloğun toplum içinde değerleri veya varolan sosyal ilişkiler ağını incelerken yaptığı şey, olanı olduğu gibi betimlemek ve bu betimlediklerinden bazı genellemelere varmaktır. Sosyoloğun amacı, toplumların nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin bir şey söylemek değildir. Benzer şekilde, Kepler Yasaları, gezegenlerin nasıl hareket etmesi gerektiğini değil, gerçekte nasıl hareket ettiklerini tanımlar.

Doğa yasası nedir? Ne tür ifadelere doğa yasası diyoruz? Şimdi bunun koşullarını belirlemeye çalışalım.

a) Yasa, deneysel doğruluğu olan evrensel bir ifade olmalıdır. Bir yasanın evrensel olması demek, her zaman ve mekânda geçerli olması demektir. Bir yasa, bir türün bütün bireylerini veya nesnelerini içine alması gerekir. Belli bir türdeki veya bölgedeki demir parçasının oksijenle temas ettiğinde paslanacağını söylemek bir yasayı ifade etmez. Söz konusu yasa “Bütün demir metalleri oksijenle temas ettiğinde paslanır” şeklinde evrensel bir dille ifade edilmelidir.

b) Bilimsel yasaların bir özelliği de genelliliktir. Genel olma ile evrensel olma çoğunlukla birbirlerine karıştırılır. Evrensel olan bir önerme genel olmayabilir. Örneğin “bakır iyi bir ısı iletkenidir” önermesi evrensel olmasına karşın genel yasa değildir.

Çünkü bu önerme daha geneli içine alacak şekilde ifade edilebilir. Bu nedenle “Bakır iyi bir iletkenidir” yasa olmamasına karşın “Bütün metaller iyi bir ısı iletkenidir” önermesi yasadır. Demek ki doğa yasaları, olabildiğince geneli kapsayıcı ifadeler olmalıdırlar.

c) Yasalar deneysel içerikli genellemelerdir. Bilimsel yasaların doğruluklarını ve etkilerini genellikle dış dünyadaki gözlemsel kanıtlarla denetleyebiliriz. Bilimsel yasaların deneysel içerikli olmaları onları bilimsel kuramlardan ayıran bir özelliktir. Kuramların aksine bilimsel yasalar, gözlemsel kanıtlarla kontrol edilebilecek deneysel içeriğe sahiptir. Bir deneysel yasa için doğrudan kanıt elde etmek mümkündür. Elimdeki kalemi bıraktığımda düşmesi, yerçekimi yasasına ilişkin doğrudan ve açıkça görebileceğimiz bir kanıttır. Ancak, atomun yapısına, kozmik ışınlarla ilişkin kanıtlarımız doğrudan değil, dolaylıdır. Atomların ve kozmik ışınların varlığının farkına, kuramlar sayesinde varıyoruz.

5. BİLİMSEL KURAM

“Kuram” ya da “bilimsel kuram” kavramı bazen günlük dilde olumsuz anlamda kullanılır. Bir kuramın söylediklerini kendince doğru bulmayan birisinin, “Fakat bu sadece bir kuram!” gibi sözlerle, söz konusu kuramın olgulardan kopuk olduğunu ifade etmeye çalıştığına tanık oluruz. Bu sözlerle kuramın gerçekliği yansıtmayan, inandırıcı kanıtlardan yoksun olduğu ifade edilmek istenir. Bilimsel kuramların her zaman yanlışlanma olasılığı vardır. Bilim tarihine baktığımızda, yüzyıllar boyu doğru olarak kabul edilen kuramların yenileriyle değiştirilip bir kenara atıldığını görürüz. Örneğin, oksijen kuramı bulununcaya kadar yanma olayı “filojistin kuramıyla” açıklanıyordu. Bu kurama göre,

yanmayı gerçekleştiren, yanıcı maddelerde bulunan gözle görülemeyecek kadar ince olan “filojistin” denilen bir maddedir. Yine bu kurama göre, yanma sırasında filojistin denilen bu madde nesnelerden uzaklaşır. Kapalı ortamda yanma olayı gerçekleşmez. Çünkü, filojistin, yanan nesneden uzaklaşma olanağı bulamaz. Ancak, 18. yüzyılda oksijen kuramı geliştirildiğinde, filojistin diye bir nesnenin olmadığı, yanmayı oksijenin gerçekleştirdiği anlaşılmıştır. Kapalı ortamda yanma olmaz. Çünkü yanan nesne yanma sırasında havadaki oksijeni tüketmiştir. Keza Aristoteles’in ay-altı dünya ve ay-üstü dünya diye evreni ikiye ayırıp, bu iki dünyada farklı fizik yasalarının olduğunu ileri süren görüşü yüzyıllar boyu bilim dünyasında doğru olarak kabul edilmişti. Aristoteles’e göre *ay-üstü dünya* “eter” denilen çok ince bir maddeden oluşmuştur ve burada *dairese hareket* söz konusudur. *Ay-altı dünya* ise toprak, su, hava, ateşten oluşmaktadır ve burada *doğrusal hareket* söz konusudur. Ancak, Newton’un çekim yasasıyla evrenin her yerinde aynı fizik yasalarının geçerli olduğunu, bütün cisimlerin, evrenin neresinde olurlarsa olsunlar, birbirlerini kütlelerinin çarpımıyla doğru, aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olarak çektiklerini öğrendik. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Kısaca şunu söylemek istiyorum: Bazı bilimsel kuramların zamanla yanlışlanmış olması, bilimin kuramlarına güvenmeyeceğiz anlamına gelmez. Bilim kuramlarla işler. Bilimden kuramları atarsanız geriye pek fazla bir şey kalmaz. Bilimin amacı, kuramlar elde etmek ve bu kuramlar yardımıyla açıklama yapmaktır. Doğal olarak, doğru kuramlar olduğu gibi yanlış kuramlar da olacaktır.

Bilim sadece gözlenebilen olaylara ilişkin değil, gözlenemeyen olay ve varlıklara ilişkin açıklamalarda bulunur demiştik. Burada, *gözlenebilen* ifadesiyle çıplak gözle görülebilen veya di-

ğer duyu organlarımızla algılanabilen varlıkları kastediyoruz. Ancak, bilim çıplak gözle görünemeyen varlıklardan da bahse-der. Atomlar elektronlar, mikrobik canlılar, hücre gibi. İşte bu varlıklardan kuramlar sayesinde haberdar oluyoruz. Demek ki, elektronlardan, hücreden bahseden ifadeler kuramsal ifadelerdir. Bir kuram sadece gözlenen olayların özeti değildir. Kuramların ortaya koyduğu kavramlar henüz bilinmeyen yeni olguları ortaya çıkarabilir. Bu nedenle kuramların doğruluklarını temellendirmek veya gerekçelendirmek yasalara oranla daha zordur.

Yasa ile kuram arasındaki bir başka fark şudur: Bilimsel yasalar tek bir ifadeyle formüle edilirken, kuramlar birçok ilgili ifadeler sisteminden oluşabilir. Bilindiği gibi, Newton mekaniği, üç farklı ilkedен meydana gelen karmaşık bir kuramdır. Galileo'nun cisimlerin serbest düşmesine ilişkin yasası ile sarkaç yasası, Newton mekaniği içinde ifade edilebilmeleri bakımından birbirleriyle ilişkilidir. Bilimsel kuramlar yasalara dayanır ve onlardan destek alırlar.

Bilimsel bilginin gözlemle başladığını söylemiştik. Bilim adamı ilkin belli bir olayda veya olguda düzenliliğin olduğunu gözler. Sonra bu düzenliliğe ilişkin bir nedensel açıklamada bulunur. Bu açıklama test edilmek üzere ortaya atılmış iddiadır. İşte bilimde test edilmek üzere ortaya atılan iddialara *varsayım* diyoruz. *Kuram* (teori) ise testlerden başarıyla geçmiş, doğruluğu daha açık hale gelmiş varsayım veya iddiadır.

İyi kuramlar, temellendirilmesi yapılabilen kuramlardır. Hiç bir kuram, bütün kuşkulardan uzak, tam bir kesinlik seviyesine ulaşamaz. Bilim adamı kuramları değerlendirirken şu özelliklere bakar:

- Kuramların *test edilebilir* olup olmadığı.
- Kuramların diğer kuramlara uygun düşüp düşmediği.

• Kuramın açıklamalarının diğer kuramlarla desteklenip desteklenmediği.

• Genellilik

• Yalınlık.

• Kuramların olayları ve fenomenleri doğru bir şekilde açıklaması.

• Kuramın bazı testlerden geçip, doğrulanmış olması.

Peki, bilimsel yasa ile kuram arasında ne fark var? Yukarıdaki açıklamalarımızdan yasa ile kuram arasında genellik, yalınlık, doğruluk, test edilebilirlik gibi birçok ortak özellik vardır. Peki ama, aralarındaki fark nedir? Bu sorunun çok açık bir yanıtı yoktur. Ancak, burada yasa ile kuram arasındaki fark konusunda çok yaygın bir yanlıştan söz edebiliriz. Bu yanlış görüşe göre, bir yasa kuramın daha kesinleşmiş ve testlerden başarıyla geçmiş halidir. Şöyle denir: “Bilimsel yasa kesin olarak ispatlanmış bilimsel teorilere denir. Bilimsel teori ise henüz kanıtlanamamış bilimsel önermelerdir.” Bu düşünceye göre, eğer bilimsel kuramlar testlerden başarıyla geçerlerse kesinlik bakımından bir üst dereceye ulaşırlar ve yasa olurlar. Bu görüş, yasa ile kuram arasındaki fark konusunda birçok insan tarafından kabul edilen yaygın yanlışlardan biridir. Çünkü bazı kuramlar ne kadar başarılı testten geçerlerse geçsinler hep kuram olarak kalacaklardır. Bugün bilim dünyası Einstein’ın rölativite kuramından şüphe duymamaktadır. Bu kuram kanıtlanmıştır. Ama, ne kadar kanıt olursa olsun Einstein’ın bu kuramı hep bir kuram olarak kalacaktır.

Yasalarla kuramlar arasındaki ne gibi fark olduğunu göstermek için bazı yasa ve teori örneklerine bakalım:

Bilimsel Yasalar	Bilimsel Teoriler
Evrensel Çekim Yasası	Rölativite (görelilik) Teorisi
Mendel Yasası	Big Bang Teorisi
Ohm Kanunu	Kuantum Teorisi
Termodinamik Yasası	Evrin Teorisi
Newton'un hareket kanunu	
Sıvıların Kaldırma Kuvveti	

Yukarıdaki yasa ve teori örneklerine dikkat ederseniz yasaların hemem hemen tamamı gözlemsel içerikli genellemelerdir. Yani, bu yasaların etki ve sonuçlarını doğrudan gözlemsel dünyada algılayabilir ve gözleyebiliriz. Ama, aynı şeyi bilimsel kuramlar için söyleyemeyiz. Bilimsel kuramlara ilişkin kanıtların kendileri de teorik kanıtlardır. Sonuç olarak, yasa ile kuram arasında bir fark var ama, bu fark bir doğruluk derecesi farkı değildir.

6. BİLİMDE TÜMEVARIM SORUNU

Tümevarım, belli gözlemlere dayanılarak elde edilen bulgulardan genellemelere ulaşmaktır. A türünde nesnelere bakarak, A nesnesinin B özelliğine sahip olduğunu, bir başka A'nın da yine B özelliğine, başka bir A'nın da yine B özelliğine sahip ol-

duğunu gözlemlememden, “Bütün A’ların B olduğu” genellemesine ulaşırım. Örneğin, bir sepetteki elmaların hepsine bakıp yeşil olduklarını gözlemleyen birisi “Sepetteki bütün elmalar yeşildir” genellemesine ulaşır. Böyle bir akıl yürütmeye *tam tümevarımsal* akıl yürütme diyoruz. Bu genelleme sınırlı sayıda nesneleri kapsamaktadır ve genelleme yaptığımız nesnelerin hepsini teker teker gözlemleyerek böyle bir sonuca ulaştık.

Ancak, her zaman genelleme yapacağımız nesnelerin tümünü gözlemlememiz mümkün değildir. Örneğin, bütün gözlemlerimiz kargaların siyah olduğunu söylüyor. Bu durumda “Bütün kargalar siyahtır” genellemesine ulaşırız. Ama burada yeryüzündeki bütün kargaları gözlemleyerek bir sonuca ulaşmadık. Bu nedenle söz konusu tümevarım *eksik tümevarımdır*. Bilim insan ve doğaya ilişkin birtakım gerçeklikleri yakalamaya çalışırken büyük çoğunlukla eksik tümevarımı kullanır. Bir başka deyişle, bilim sınırlı sayıdaki gözlemlere dayanarak, gözlemlenmemiş olanları da içine alan genellemelerde bulunur. Peki ama, burada bir sorun yok mu? Gözlemlediğimiz sınırlı sayıda nesne veya olaya dayanarak aynı türdeki nesne veya olaylara ilişkin genelleme sonucu elde edilen bir bilgi, ne oranda güvenilirliktir?

Bilim adamı genelleme yaparken aynı tür nesnelerin veya olayların her yerde aynı benzerlikler gösterdiğine inanır. Bir başka deyişle, tümevarımın doğruluğuna olan güven, “doğanın yasaca birliği” ilkesine dayanmaktadır. Peki ama bir doğa yasasının gelecekte de aynı şekilde devam edeceğini nereden çıkarıyoruz? Sınırlı sayıdaki gözlemlere dayanarak bir doğa yasasının doğruluğunu olası da olsa bilebiliriz. Ancak, aynı gözlemler bu yasanın gelecekte de aynı şekilde devam edeceğine kanıt olabilir mi? Demek ki, tümevarım konusunda mantıksal olarak kanıtlanması zor bir sorun var. Bu nedenle bazı felsefeciler, örneğin David Hume, tümevarımın doğrulanabilirliği konusunda kuşkucudur-

lar. Popper ise aslında bilimsel bilginin tümevarımsal yolla ilerlemediğini savunmaya çalışır.

Görüldüğü gibi, tümevarım konusunda iki temel sorun bulunmaktadır: Birincisi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, sınırlı sayıda gözlem ve deneye dayanarak sınırsız sayıda varlık hakkında bir genelleme yapmaktır. Tümevarımsal akıl yürütmede bilgimizi deneyimlediklerimizden elde ettiğimiz kanıtlarla, deneyimlememiş olduğumuz bir alanı kapsayacak şekilde genişletiyoruz. Peki, deneyimlemediğimiz durumların da deneyimlediklerimiz gibi olacağını nereden biliyoruz? Geçmişteki bütün deneyimler her gün Güneş'in doğduğunu göstermiştir: Bu nedenle yarın da Güneş'in doğacağına ilişkin güçlü bir kanıtımız vardır. Ancak, yarın Güneş'in doğmaması mantıksal ve fiziksel olarak mümkündür. Örneğin, Güneş sisteminin dışında rotasından çıkan bir gezegen Dünya'ya çarpmak süretiyle Dünya'nın yörüngesini tamamen değiştirebilir. Böyle bir şeyin olabilmesi hem mantıksal hem de fiziksel olarak mümkündür. Bu durumun gerçekleşmesi bir doğa yasasının ihlali anlamına gelmez. Benzer şekilde, şimdiye kadar gözlenen bütün kargaların siyah olması, dünyanın bilinmeyen bir yerinde bazı kargaların beyaz olamayacağını, mantıksal ve fiziksel olarak gerektirmez. Eğer bazı çevre koşulları nedeniyle bazı kargalar beyaza dönüşmüşse böyle bir durum bir doğa yasasının ihlali değil, genellemenin doğru olmadığını gösterir.

Tümevarım konusundaki ikinci sorun ise şudur: Bilim adamı açıklama ve ön-deyi yaparken genel "doğa yasalarını" kullanır. Elimdeki kalemı bırakırsam yere düşeceğini biliyorum. Çünkü, yerçekimi yasası böyle diyor. Peki, bu yerçekimi yasasının gelecekte de aynı şekilde devam edeceğini nereden biliyorum? Olası yanıt şudur: "Geçmişte yerçekimi yasası hep aynı şekilde işlemiştir. Bu yasayı ihlâl eden hiç bir olaya da rastlanmamıştır. Bundan daha iyi bir kanıt olabilir mi?" Ancak, böyle bir yanıt yu-

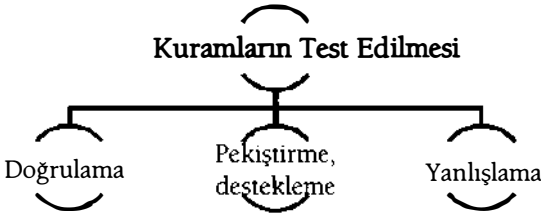
karıda ifade ettiğimiz birinci soruya verilebilecek bir yanıttır. Yani, yerçekimi yasasının neden doğru olduğuna ilişkin soruya verilecek yanıt.

Burada sorulan soru yerçekimi yasasının doğruluğu değil, bundan da öte, yerçekimi yasasının *gelecekte de* devam edip etmeyeceği ile ilgilidir. Bir başka ifadeyle, burada sorduğumuz soru şöyle bir soru değildir: “Geçmişteki düzenliliğin (birliğin) gelecekte de devam edeceğini nereden biliyorsun?” Böyle bir soruyu; “Belki kesin olarak bilmiyoruz ama birçok kanıtımız var,” diye yanıtlayabiliriz. Fakat bizim bu ikinci durumda sorduğumuz soru çok daha radikal bir sorudur: “Geçmiş düzenliliğin (birliğin), gelecekte *benzer şekilde* devam etmesine kanıt olduğunu nereden biliyoruz?” Bu soruya, “Geçmişte böyle oldu gelecekte de böyle olacaktır” diye yanıt vermek, sorunun özünü görmemek demektir. Geçmişte olan bütün düşme olayları sadece yerçekimi yasasının doğruluğuna kanıt olabilir. Yerçekimi yasasının gelecekte de aynı kalacağına, değişmeyeceğine dair bir kanıt oluşturmazlar. Özetle belirtmek gerekirse, birinci soru bildiğimiz yasaların doğru olup olmadığıyla ilgiliyken, ikinci soru bugün dünyada mevcut olan yasaların bambaşka bir şekle dönüşüp dönüşmeyeceğiyle ilgilidir.

7. BİLİMSEL KURAMLARIN TEST EDİLMESİ

Bilimsel kuramların özelliklerinden birinin de test edilebilir olduğunu söylemiştik. Peki ama, bir bilimsel kuramın genel test edilme yöntemi nedir? Bu sorunun cevabı olarak bilim felsefesinde iki yaklaşım mevcuttur. Bunlardan birinci gruba göre bilimsel kuramların test edilmesi tümevarımsal yolla elde ettiğimiz kanıtlarla onların *doğrulanması* ile olur. Tümevarımın içerdiği epistemik problemlerden dolayı, bir grup bilim insanı da bilimsel bil-

ğinin doğruluğunu hiçbir zaman kanıtlamayız, ancak onu *pekiştirebilir* veya *destekleyebiliriz*. Bir başka görüşe göre ise bilimsel kuramlar ancak tümdengelimsel yolla *yanlışlanabilirler*.



Şimdi, bu test etme yöntemlerinin bilimde nasıl işlediğine ilişkin görüşleri ele alalım.

A- KURAMLARIN DOĞRULANMASI, DESTEKLENMESİ VEYA PEKİŞTİRİLMESİ

Tümevarım konusunda söylediklerimizden de anlaşılacağı gibi bilimsel kuramların doğruluklarını desteklemek veya kanıtlamak sanıldığı gibi kolay değildir. Çünkü, bilimsel kuramlar açıklanan olguların genel ifadesinden veya özetinden daha fazla şey söylerler. Bilim adamının iddiası eldeki mevcut kanıtların ötesinde bir şey söylemektir. Kaptan Cook'un (1728-1779) Avustralya seyahatine kadar "Bütün kuğular beyazdır" ifadesi doğru idi. Fakat Cook'un bu ülkede siyah kuğuları gözlemesiyle söz konusu evrensel ifade yanlışlanmış oldu. Ancak, bilimsel kuramları doğrulamak veya yanlışlamak her zaman kuğu örneğinde olduğu kadar kolay değildir.

Bilimsel kuramları veya varsayımları test etmenin en önemli zorluğu şuradan gelmektedir: Bilim adamı kuramını diğer bazı kuramların yardımıyla birlikte test eder. Örneğin, bir bilim adamının T kuramının deneysel veya gözlemsel sonucu ile, H yar-

dımcı varsayımın yardımıyla P gibi öndeide bulunduğunu kabul edelim. Yani,

T & H ise, P'dir.

P öndeysi yanlış ise bu sonuç T ve H'nin birlikte yanlış bir öndeide bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda bilim adamının yapacağı H'yi atarak yeni bir yardımcı varsayımla birlikte T'yi yeniden test etmektir.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında astronomlar Uranüs gezegeninin yörüngesinde Newton çekim kuramıyla açıklanamayan bazı sapmaların olduğunu gözlemlediler. Söz konusu bu sapmalar Newton'un hareket ve çekim kuramıyla ilgili yasaları göz önüne alındığında, Güneş'in ve diğer gezegenlerin çekim gücüyle uzlaşmıyordu. Peki, bu durumda Newton kuramı yanlışlanmış mıydı? O dönemde bu durumu açıklamaya çalışan üç farklı görüş ortaya çıkmıştı. Birinci görüşe göre, Newton kuramı yanlışlanmıştı; dolayısıyla yeni bir kuram bulmak gerekirdi. İkinci görüşe göre, sadece kuramın alanı sınırlanmıştı; yani kuram Uranüs dışındaki gezegenlerin hareketlerini açıklamada doğrudur. Üçüncü görüş ise, Adams (1818-1892) ve Leverrier (1817-1877) adlı bilim adamlarının birbirlerinden bağımsız olarak İngiltere ve Fransa'da ileri sürdükleri varsayımdır. Bu görüşe göre söz konusu sapma Uranüs gezegeninin çekim alanına giren, yörüngesi ve kütlesi henüz bilinmeyen, keşfedilmemiş bir gezegenin veya yıldızın varlığından kaynaklanıyor olabilir. Gerçekten de daha sonraları teleskopla yapılan gözlemlerde böyle bir gezegenin, yani Neptün gezegeninin, varlığı keşfedildi. Böylece Newton kuramı bir kez daha desteklenmiş veya sağlamlanmış oldu. Demek ki, bir gözlemsel kanıt tek başına kuramın yanlış olduğunu belirlemez. Kuramla örtüşen tek tek gözlemsel kanıtlar da, kuramı kesin olarak kanıtlamazlar. Ancak her bir kanıt kuramı *destekler*, dolayısıyla onun doğruluğunu güçlendi-

rir. Bir başka deyişle, bir bilimsel kuramdan yararlanarak ileri sürülen her bir başarılı açıklama veya öndeyi, söz konusu kuramın kabul edilmesine olumlu bir katkı yapar.

Dikkat edilirse bilimsel kuramların doğrulanmasından değil, *desteklenmesinden, güçlenmesinden* bahsediyoruz. Burada kullanılan desteklemek veya güçlendirmek sözcükleri bilim felsefesinde belli bir görüşü ifade eden sözcüklerdir. Tümevarım konusundan da bildiğimiz gibi, bilimsel kuramlar zaman ve mekan bakımından sınırlandırılmış bilgiler olmadıkları için “Bütün kargalar siyahtır” gibi basit bir genellemeyi bile doğrulamak imkansızdır. Gözlenen her siyah karga “Bütün kargalar siyahtır” genellemesini bir parça destekler, güçlendirir. Bu nedenle bazı felsefeciler, bilim felsefesinde doğrulama kavramından değil, destekleme kavramından bahsedilebileceğini savunmuşlardır. Aşağıda göreceğimiz, Popper bilimsel bilgide doğrulama veya destekleme yöntemlerinin değil, yanlışlama yönteminin geçerli olduğunu ileri sürmüştür.

B-KARL POPPER VE YANLIŞLAMACILIK

Popper (1902-1994), bilimsel bilginin elde edilmesinin aslında tümevarıma dayanmadığını savunmuştur. Ona göre bilim, tümevarım yoluyla bir kuramı doğrulamaya veya kanıtlamaya çalışmaz. Aksine, herhangi bir şekilde ortaya atılmış bir kuramı *yanlışlamaya* çalışır. Demek ki Popper, bilimde doğrulama yerine yanlışlamayı koymayı önermektedir. Bir bilim adamı önce bir varsayım veya kuram ortaya atar, sonra bu kuramların ön-deyilerini yanlışlamaya çalışır. Eğer kuram bazı testler sonucu yanlışlanırsa, bilim adamı bu kuramı terk edip yeni bir kuram aramaya başlar. Eğer testler kurama uyarsa, bilim adamı kuramı savunmaya devam eder. Yinelemek gerekirse, Popper’a göre bilim

tümevarım yoluyla kuramlar kurmaya çalışmaz, aksine kurulan kuramları yanlışlamaya çalışır. Ona göre, tümevarımın yukarıda açıkladığımız epistemik nedenlerinden dolayı, bilimsel bilgiyi tümevarıma dayandırmak ona metafiziksel unsurlar katmaktır.

Popper'ın bilimde yanlışlamacılık yöntemini benimsemesi iki felsefi nedene dayanır. Birincisi, yukarıda da söz ettiğimiz gibi tümevarımdaki epistemik probleminden kaynaklanmaktadır. Biz “Bütün kuğular beyazdır” veya “Normal şartlarda su yüz derecede kaynar” derken aslında yeryüzündeki gelmiş geçmiş bütün kuğuları veya bütün suları gözleyerek böyle bir yargı vermiyoruz. Onun için tümevarımda her zaman gözlenmemişleri de kapsayan bir yargı vardır. Onun için bilimsel bilgileri tümevarımsal yolla *doğrulamada* her zaman bir kuşku durumu vardır. İkincisi ise yine bu doğrulama kavramı ile ilgilidir. Popper, 1919 yılında kafasında şöyle bir sorunun takıldığını söyler:⁶ “Bir kuram nasıl olmalı ki bilimsel sayılsın?” Ya da, bilim ile sözde-bilimi, örneğin astronomi ile astrolojiyi, birbirinden ayıran ölçüt nedir?

Popper, bu soruyu düşünmesinin nedenini ise şöyle açıklar. O tarihlerde özellikle sosyal bilimler alanında bilimsel kuram olarak kabul edilen bir sürü görüş mevcuttu. Marks'ın tarihi maddeciliği, Freud'un psiko-analizi ve Adler'in aşağılık kompleksini temele alan bireysel psikolojisi. Popper'a göre bu kuramlara bir kez inanınca onların doğruluklarını ispatlayan yüzlerce kanıt bulmak kolaydı. Ama, her ne zaman bir karşı kanıt gösterilse bu kuramlar kendilerini bu karşı kanıtlardan koruyorlardı. Popper bu kuramlarla (teorilerle) ilgili olarak şöyle der:

“Dikkatimden kaçmayan en belirgin özellik de, teorileri “doğrulayan” gözlemlerin bir türlü bitmek tükenmez bilmeyen çokluğu. Teorilerin destekleyicilerinin de üzerinde en çok durdukları noktaydı bu. Bir Marksist hangi gazeteyi

açsa, tarihi maddeciliği doğrulayan bir sürü kanıt gösterebilirdi. Yalnız haberlerde değil, haberleri verişi biçiminde de (çünkü gazetelerin sınıfsal eğilimi söz konusudur) bu olanak vardı. Hatta gazetenin yazmadıklarında da böyle kanıtlar bulunuyordu. Freud'cu analistler de klinik gözlemlerinde teorilerini sürekli doğrulayan kanıtlar bulduklarını söylüyorlardı. Adler'e gelince, kişisel yaşantım durumu açıklamaya yeter: 1919'da teorisine pek uymayan bir olayı iletmiştim ona. Oysa, o olayı teorisiyle açıklamada en küçük bir güçlük görmedi, olayın kahramanı çocuğu görmeden "aşağılık duygusu" deyip işin içinden çıktı. Bundan nasıl emin olabileceğini sorduğumda, 'Çünkü,' dedi, 'böyle bin tane deneyimim var.' Kendimi tutamayarak, "Bu olayla deneyiminiz bin bir oldu öyleyse," dedim."⁷

Popper, bu kuramların bir bilimsel bilgide olması gereken bir özellik olan "test edilebilirlik" özelliğine sahip olmadıklarını ya da bir şekilde kendilerini test edilebilirlikten koruduklarını söyler. Ama, buna karşın, Einstein'ın genel rölativite (görelilik) teorisi çok daha karmaşık olmasına ve günlük yaşamda gözlemsel kanıta dayanmamasına karşın test edilebilir özelliğine sahiptir. Nitekim Einstein genel rölativite teorisini 1916 yılında geliştirdikten sonra kuram 1919 yılında Güney Amerika'da gözlenen Güneş tutulmasıyla test edilmiş, yapılan ölçümler kuramın söyledikleriyle örtüşmüştür.

Popper'a göre bilim ile sözde-bilimi ayıran bir ölçüt olacaksa bu doğrulanabilirlik ölçütünde değil, yanlışlanabilirlik ölçütünde aranmalıdır. Bilimsel kuramlar test edilebilir olma özelliği taşımalıdır ve bu test edilme ise ancak yanlışlama yoluyla olabilir. Ancak, burada şunu belirtmekte yarar var ki, Popper'ın *yanlışlama* görüşü bilimsel bilgi için çok çekici gözükse de gerçekte tümevarım sorununu çözmediği kuşkuludur. Çünkü Popper'ın yan-

lışlamacı görüşü, sadece olumsuz bilimsel bilgiyi açıklıyor. Buna göre bir tek aksi bulgu bir bilimsel kuramın yanlış olduğunu kanıtlamaya yeter. Ama, Popperci görüş bilimsel bilginin ne zaman doğru olacağına ilişkin bir şey söylemez. Eğer bilimsel aktivite kuramları yanlışlamaktan ibaret olacaksa, hangi kuramlara ne oranda inanacağımızı nereden bileceğiz? Bu durumda Popper'ın önerdiği şudur: Eğer kuram birçok ciddi testten geçmişse bu tür kuramlara yönelmeliyiz. Peki ama, bir çok testten başarıyla geçmiş kuramlara itibar etmek, güvenmek, bir tür tümevarım gerektirmez mi? Popper'ın bu soruya verdiği yanıt eleştirmenleri tarafından pek tatmin edici bulunmamıştır. Ayrıca, Popper'ın bilimsel kuramların nasıl kurulduğuna veya ortaya atıldığına ilişkin açıklayamadığı birçok sorun bulunmaktadır. Örneğın, tümevarıma başvurmadan bir bilimsel kuramı ortaya atmak mümkün müdür? Popper'a göre bir kuramın kurulmasına sezgi gibi çok farklı öznel faktörler neden olabilir.

8. THOMAS KUHN'UN BİLİM FELSEFESİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Thomas Kuhn 1962 yılında yayımladığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabında bilimsel bilginin ilerlemesinin üst üste yığılan gelişim süreci değil, devrimsel bir gelişim süreci gösterdiğini iddia etmiştir. Kuhn, bu görüşlerini açıklarken Aristoteles'den günümüze değin bilimin gelişme tarihiyle ilgili örneklerden yararlanmıştır. Kuhn'a göre, bilim adamı *olağan dönemde* karşılaştığı bilimsel sorunları sahip olduğu kuramlar yardımıyla bulmaca çözer gibi bir bir çözmeye çalışır. Eğer kuramların açıklamayacağı bazı sapmalar ortaya çıkarsa, bunları da kuramına ekleyeceği bazı varsayımlarla açıklamaya çalışır. Ancak, öyle an gelir ki mevcut kuram birçok olguyu açıklamada yetersiz kalabi-

lir. Bu durum kuramın yeniden gözden geçirilmesine, belki de yeni bir kuramın kurulmasına yol açacaktır.

Ancak, Kuhn'a göre eski kuramın terk edilip yeni kuramın kabul edilmesinde bilim adamının ve bilim topluluğunun sahip olduğu kültür, değerler, istekler; kısaca bazı öznel (sübjektif) faktörler etkili olacaktır. Yeni kuram kabul edildiğinde, bilim adamı eskiden gördüğü fenomeni artık farklı görecektir; çünkü bilim adamının *paradigması* (kısaca kuram veya model) değişmiş, gözlemi yeni paradigmanın etkisi altındadır. Kuhn'un deyişiyle şimdiye kadar ördek olarak gördüğünü artık tavşan olarak görecektir. Burada kuram-yüklü gözlem konusunda açıkladığımız gibi, "ördeği veya tavşanı görme" deyişi Geştalt algı figürlerinde olduğu gibi içinde tavşan ve ördek figürlerinin olduğu bir resme bakan iki kişiden birinin tavşanı, diğerinin ise ördeği görmesi olayını ifade eder. İşte bu döneme Kuhn, *devrimsel dönem* diyor. Devrim sonrası kabul edilen yeni paradigmanın dili de, açıklamaları da artık farklıdır. Yinelemek gerekirse, Kuhn bunları iddia ederken bilim tarihindeki örneklerden ve yukarıda görüşlerini açıkladığımız Hanson'ın gözlemin kuram yüklü oluşu düşüncesinden yararlanmışır.

Kuhn'un görüşlerini temelde Pozitivist bilim anlayışına karşı ortaya çıkmış düşünceler olarak anlamak gerekir. Pozitivist anlayışa göre, bilimsel faaliyetin kendine özgü nesnel kuralları vardır ve bilimsel faaliyet bu objektif kurallara göre işler. Öznel unsurlar bir kuramın veya kanunun *buluş veya kuruluş bağlamında* (aşamasında) etkili olsalar bile *gerekçelendirme bağlamında* (aşamasında) etkili olmazlar. Kuhn ise, öznel unsurların hem buluş bağlamında, hem de gerekçelendirme bağlamında etkili olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bilimsel kuramların kabul veya reddedilmesinde doğruluk, tutarlılık, verimlilik, kuşatıcılık ve yalınlık gibi nesnel (objektif) ölçütlerin yanında, bilim ada-

mının içinde bulunduğu toplumun değerleri, inançları, gereksinimleri ve istekleri gibi öznel (sübjektif) ölçütlerin de etkisi vardır. Kuhn şöyle der:

“Bilim adamları, birbiriyle yarışan kuramlar arasında seçme yapma zorunda kaldıklarında, aynı seçme ölçütleri listesine tamamen bağlı iki insan, değişik sonuçlara ulaşabilir yine de... Benim görüşüm odur ki, birbiriyle yarışmakta olan kuramlar arasında her bireysel seçme, nesnel ve öznel etkenlerin, ortaklaşa ve bireysel kalan ölçütlerin bir karışımına bağlıdır.”⁸

Buna göre, T1 ve T2 gibi iki rakip kuramdan birini seçmek nesnel ölçülerle öznel unsurların etkisi altındadır. Peki, bir kuramın seçiminde özel unsurların etkisi nasıl olur? Kuhn’un söylediklerini daha iyi anlayabilmek için ekonomi biliminden bir örnek vermeye çalışalım. Sorun, enflasyonun önlenmesiyle ilgili uygulanması gereken önlemler olsun. Bunun için T1 ve T2 gibi önerilen iki kuram var. T1 kuramı uygulandığında yıllık enflasyon % 15’lerde tutulabilecek, yıllık kalkınma hızını da % 8 gibi çok iyi sayılabilecek bir seviyeye ulaştırmak mümkün olacaktır. Ancak bu durum, toplumda önemli gelir dağılımı eşitsizliği yaratacaktır. T2 kuramı ise gelir dağılımındaki eşitsizliği önemli oranda düzeltirken, % 7’lik bir enflasyon oranı ve % 4’lük bir kalkınma hızı sağlayacaktır. Daha açık gösterirsek:

	Kalkınma Hızı	Enflasyon	Gelir Dağılımı
T1	% 8	% 15	% -10
T2	% 4	% 7	% +5

Kısaca, T1 ve T2’nin hem olumlu hem de olumsuz sonuçları bulunmaktadır. Şimdi, sorun teknik bir sorun olarak gözükmesine karşın T1 ve T2 arasında bir seçim yapmak nihaî noktada siyasi ve sosyal değerlere göre olacaktır. Eğer gelir dağılımında daha dengeli bir dağılım sizin için çok daha önemli ise T2’yi, ül-

kenin genel kalkınmışlık düzeyinin daha yüksek olması çok önemli ise T1'i seçeceksiniz.

İşte bilim adamı, çoğu kez bilimsel kuramlar arasında seçim yaparken bu kuramların olumlu ve olumsuz sonuçlarının içinde yaşadığı toplumca veya kendince ne oranda önemli olduğunu dikkate alır. Değerlerin nesnel bir temelde karşılaştırılması yapılamadığı için, bilimsel kuramların da salt nesnel temelde bir karşılaştırılması yapılamaz. Yani, kuramlar **eş-ölçülemezdirler**.

Kuhn'a göre bilimsel kuramların eş-ölçülemezliğinin bir diğer nedeni de kuramlar arasında tam çevirinin yapılamamasıdır. Çünkü, her kuram farklı kavram kullanır. Aristoteles fiziği ile Newton fiziğinin kavramlarını anlayamayız. Bunun nedeni, iki kuramın dili ve kavramlarının farklı oluşudur. Örneğin "kütle" kavramı Aristoteles fiziğinde farklı, Newton fiziğinde farklı bir anlam taşır.

Şunu belirtmekte yarar var: Yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Kuhn aynı fenomeni açıklayan iki rakip kuramın karşılaştırılamazlığından bahsediyor. Bunu söylerken bu kuramlar hiç bir şekilde karşılaştırılamazlar da demek istemiyor. Daha ziyade, Kuhn'un söylemek istediği, kuramların her noktasıyla birbirleriyle karşılaştırılamayacaklarıdır. Aristoteles fiziğinin kavramlarını onun kuramının içine girerek, yani onun dilini ve paradigmasını anlayarak, Aristoteles fiziğini, birçok yönden Newton fiziğiyle karşılaştırabiliriz.

Kuhn'un görüşleri birçok bilim alanında da yankı uyandırdı. Çünkü, bilimde göreciliği savunan Kuhn, bilimsel bilginin nesnelliğine ve mutlaklığına olan inancı temelden sarsmıştı. Bu sarsılma, bazı çevrelerde aşırı bir göreceliğin doğmasına da yol açmıştır. Kendi kuramına getirilen ciddi itirazlar karşısında Kuhn da görüşlerini yumuşatmak zorunda kalmıştır. Buna rağmen onun sosyal bilimlere olan etkisi hala devam etmektedir.

Kuhn'un bilimsel bilginin paradigmlarla (kuramlar) ilerlediği ve her paradigmanın kavramlarının farklı olmasından dolayı paradigmların karşılaştırılmaz veya eş-ölçülemez oluşu, günümüz sosyal bilimcilerinin şu görüşünü kuvvetlendirmiştir: Toplumlara kültürünü, değerlerini anlamak ancak onların paradigmlarını bilmekle olur. Bir toplumun kavramları ve paradigmasıyla başka bir toplumu anlamaya çalışmak olanaksız ve faydasızdır.

9. BİLİMSEL AÇIKLAMA

Bilimin amacı gözlenen olayların arkasındaki veya altındaki gerçekleri veya nedenleri ortaya çıkarmak, açıklamaktır. Bilim, bu işlevini kuramları ve yasaları sayesinde yerine getirir. Bilimsel açıklamanın önemi bir yönüyle pratik temele dayanmaktadır. Gelecekte ortaya çıkabilecek uçak kazalarını nasıl önleyebileceğimizi bulabilmek için kazaların nedenini anlamak ve açıklamak istiyoruz. Hastalıklardan korumak veya iyileştirmek için hastalıkların ortaya çıkış nedenini açıklamak istiyoruz. Bilimsel açıklamanın bir diğer önemi de, bilimsel kuramların kendilerinin doğruluklarıyla ilgilidir. Bir bilimsel kuramın doğruluğu her şeyden önce açıklamalarıyla anlaşılır. Bilim adamı, bir bilimsel kuramı değerlendirirken söz konusu kuramı farklı açılardan ele alır. Ortaya atılan kuram diğer kuramlarla uyumluluk gösteriyor mu? Kuram test edilebilir bir kuram mıdır? Kuram genel ve yalın mıdır? Bilim adamı bir yandan bu soruların yanıtını ararken, diğer yandan da söz konusu kuramın açıklamalarının doğru olup olmadığına bakacaktır. Demek ki açıklama, kuramların dış dünya ile olan bağının doğru olup olmadığını ortaya çıkarır.

Bazen "açıklama" sözcüğünü bir şeyin anlamının açıklanması için kullanırız. Bir kelimenin anlamını açıklamak, bir şiiri açık-

lamak. Bazen de bir şeyin nasıl yapılacağıнын veya kullanılacağıнын açıklanmasından bahsederiz. Bir elektrikli ev aletinin nasıl kullanılacağıнын açıklanması gibi. Bilimsel anlamda “açıklama” bu anlamları ifade etmez. Bilimsel açıklama, belirli bir fenomenin veya olayın neden ortaya çıktığını anlamaya yönelik bir açıklamadır. Bu anlamda bilimsel açıklama “neden” ve “nasıl” sorularının aydınlatılmasıdır.

Açıklama kavramından, bilimsel yasaların ve kuramların kendilerinin açıklanması da anlaşılır. Örneğin, suyun donarken genişlemesi yasasını su moleküllerinin kristal yapısıyla açıklayabiliriz. Ya da içinde helyum ve hidrojen gazı bulunan bir balonun havada yükselmesini helyum ve hidrojen gazlarının havayı oluşturan oksijen ve nitrojen gibi gazlardan daha hafif olmasıyla açıklayabiliriz. Kısaca belirtmek gerekirse, bilimsel açıklama kavramından bilimsel kuramların kendilerinin açıklanması veya bir bilimsel kuram yardımıyla belirli bir olayın açıklanması anlaşılabilir. Bizim burada üzerinde duracağımız açıklama belirli bir(tek) olayın ya da fenomenin bir kuram veya yasa yardımıyla açıklanmasıdır. Yanıtlamaya çalışacağımız sorular şunlardır: Bilim nasıl açıklar? Ne tür bir açıklamaya bilimsel açıklama diyoruz? Bilimsel açıklamayı diğer açıklama türlerinden ayıran nedir?

Klasik Açıklama Kuramı: Tümdengelimsel Yasalılık Modeli

Bilim felsefesinde klasik açıklama modeli Carl G. Hempel (1905-1997) tarafından geliştirilen Tümdengelimsel Yasalılık Modelidir⁹ (Deductive Nomological Model; kısaca D-N olarak bilinir). Bu modelle Hempel açıklamanın mantıksal yapısını vermeye çalışmıştır. Klasik açıklama kuramına göre bilimsel açıklamanın özü formunda, yani biçimindedir. Bir olayı açıklamak bu olayın tümdengelimsel olarak doğru bir çıkarımını vermektir.

Hempel, bir bilimsel açıklama modelinde iki ana unsurun bulunduğunu söyler: Açıklayan (explanantum) ve açıklanan

(explanan). Açıklanmasını istediğimiz *olaya* O, bu olayı açıklamak için kullandığımız *yasaya* Y, olayı açıklamak için gerekli olan *ilgili koşullara* da K diyelim. Buna göre tümdengelimsel bir açıklama yöntemi olan bu model; en az iki öncül ve bir sonuç önermesinden meydana gelir. Kısaca ifade etmek gerekirse:

Açıklayanlar	Y1,Y2,...Yn
(öncüller)	K1, K2...Kn

Açıklanan O halde, O
(sonuç)

Bu modelin geçerli bir açıklama verebilmesi için öncelikle şu koşulların sağlanmış olması gerekir:

Açıklanan, açıklayanların mantıksal sonucu olmalıdır.

Açıklayanlar içinde en az bir genel yasa bulunmalıdır.

Açıklayanlar olgusal içerikli önermelerden meydana gelmelidir.

Açıklayanları oluşturan önermelerin doğru olması gerekir.

Şimdi bir örnek verelim. O, yani açıklanmasını istediğimiz olay, Ay'daki çekim gücü olsun. Bu olayı açıklamak için ilgili genel yasa, yani Y, yer çekim yasasıdır: $F = G \frac{m_1.m_2}{r^2}$. İlgili koşullar ise, K, dünyanın kütesinin olması (K1), Ay'ın kütesinin olması (K2) ve Ay'la Dünya arasındaki mesafe (K3). Kısaca formüle edersek:

Eğer, Y
ve K1, K2, K3 ise
O halde, O.

Hempel ön-deyiği (tahmin) aynı modelle ifade eder. Ön-deyi, olgular arasındaki ilişkilerden veya bu ilişkileri dile getiren genellemelerden yararlanarak henüz olmamış bir olayı önceden kestirmedir. Buna göre, açıklama ile ön-deyi arasında sadece şu fark vardır: Açıklama, sonucu içeren öncülleri bulma; ön-deyi ise verilen öncüllerden sonucu çıkarmadır.

Trafikte bir aracın kırmızı ışıktaki durmasını nasıl açıklarız? Tabii ki trafik yasasına başvurarak. “Herkes kırmızı ışıktaki durmalıdır” genel ifadesiyle, “A taşıtı kırmızı ışığın yandığı noktadadır” gözlemini birleştirmek suretiyle, “Bu nedenle A aracı durmuştur” sonucunu çıkarabiliriz. Benzer şekilde, trafik ışığına doğru gelmekte olan bir aracın trafik ışığına geldiği anda kırmızı ışığın yanacağını biliyorsak, herkesin kırmızı ışıktaki durması gerektiği yasasından, söz konusu aracın da kırmızı ışıktaki duracağını tahmin edebiliriz. Yani öndeide bulunabiliriz.

D-N modelinin bazı önemli avantajları vardır. Her şeyden önce bu model oldukça farklı alanlara ilişkin olayların bilimsel açıklamasını tek bir biçimle formüle etmek gibi, eğer mümkünse, son derece önemli bir amacı yerine getirmek iddiasındadır. Dahası bu kuram çok farklı ve geniş örnekler alanına uymaktadır. Hempel D-N modelinin sosyal bilimlerde de dahil bütün bilimsel açıklamalar için geçerli olduğunu söylemiştir. İkinci olarak, bu model çok az değişikliklerle bilimsel yasaların kendilerinin açıklanmasına da uygulanabilir. Bu anlamda bir yasaı açıklamak, onun daha genel yasalardan nasıl çıkarıldığını göstermektir.

Ancak, D-N modelinin iki önemli sorunu bulunmaktadır: Birincisi, D-N modelinin çok geniş bir model olması ve bilimsel açıklamanın içerikten yoksun, sadece formel bir yöntemle yapılamayacağı gerçeğidir. Hempel’in D-N modeli için sıraladığı tüm koşulları sağlayan, ama açıklamanın çok saçma olduğu karşı örnekler türetmek mümkündür. Şu tündengelimsel çıkarım örneğini ele alalım:

Her kim doğum kontrol hapi alırsa hamile kalmaz (Genel Yasa).

Ahmet doğum kontrol hapi aldı (Koşullar).

O halde, Ahmet hamile değildir (Olay).

Böyle bir çıkarım D-N'nin bütün koşullarını yerine getirmiş olmasına karşın yapılan açıklama saçma bir açıklamadır. Bunun nedeni D-N modelinin çok geniş olması ve ilgisiz bilgilerin bilimsel açıklama olarak sayılmasına yol açması olarak belirtilebilir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, öncüllerde ifade edilen bilgiler Ahmet'in hamile kalmamasının açıklanmasında alâkasız oldukları halde, çıkarım D-N modelinin bütün biçimsel koşullarını yerine getirmektedir. Demek ki, bir bilimsel açıklamada mantıksal-biçimsel (formel) unsurların yanında gerçek *nedensel yasaları* ve özellikleri bulmak da önemlidir. Bir olayın bilimsel açıklaması ancak o olayın altında yatan nedeni ortaya çıkarmak ve açıklamakla olur. İşte bu görüş aşağıda açıklayacağımız nedensel-istatistiksel açıklama kuramı tarafından savunulan görüştür.

D-N modelinin ikinci sorunu, bu modelin sosyal bilimlere uygulanıp uygulanamayacağı ile ilgilidir. Çünkü, sosyal bilimlerde istisnası olmayan bir genel yasa elde etmek hemen hemen olanaksızdır. Sosyal bilimlerin bulguları daha çok kültürel olgulara ve değerlere ilişkindir. Kültürse daha çok içten anlamayı gerektirir. Dolayısıyla sosyal bilimlerde genel yasalar elde etmek mümkün olsa bile, bu yasalar gerçek bir açıklama getirmekten uzaktır. Bu konuyu sosyal bilimler felsefesi bölümünde ayrıntısıyla ele alacağız.

10. BİLİM, NESNELLİK VE DEĞERLER

Bilimsel bilgi varlığın gerçek bilgisini verebilir mi? Bu sorunun yanıtı bir anlamıyla “gerçek” kelimesiyle ne ifade etmek istediğimize bağlıdır. Eğer gerçeğin bilgisiyle duyu organlarımızla algıladığımız, aklımız ve zihnimizle kavradığımız, Kant'ın deyişiyle *fenomenler dünyasının* bilgisinden bahsediyorsak, çoğu felsefeci bu soruya olumlu yanıt verecektir. Bilimsel bilgi insanın

zihin yapısına ve algı mekanizmasına bağlıdır. Zihin yapısı ve algı mekanizması da bütün insanlarda ortak olduğuna göre, bütün insanların kabul edebileceği nesnel ve evrensel bilgiler elde etmek mümkündür.

Ancak, varlığın bir de bizim algılamamız dışındaki yönü vardır. Yine Kant'ın deyimiyle *numenler dünyası*. Örneğin, bir ağaç biz onun varlığının farkına varmasak da kendi başına vardır. Ağacın bizdeki bilgisi fenomenler dünyasına ait bir bilgidir. Peki, algıladığımız ağaçla kendi başına var olan ağaç arasında bir fark var mıdır? Kendi başına var olan ağacı kavrayabilir miyiz? Kant'a göre "Hayır, kavrayamayız." Çünkü, insan bilgisi sonuçta onun algısına, zihninin yapısına bağlıdır. Kanı kırmızı olarak görüyoruz. Ancak kanı kırmızı olarak görmemiz sadece kanın fiziksel özelliklerine değil, bizim renk algı mekanizmamıza da bağlıdır. Renk algı mekanizması farklı olan bir canlı veya renk körü, kanı farklı renkte görecektir. Demek ki, bilgi insanın zihin algı ve duyu mekanizmasına bağlıdır.

David Hume, bir deneyimci olmasına karşın, her tür bilginin nasıl bir yönüyle insan zihnine bağlı olduğunu *İnsan Zihni Üzerine Bilimsel Bir Araştırma* adlı kitabının girişinde şöyle ifade eder:

"Şurası kesindir ki, bütün bilimler, az ya da çok insan doğasıyla ilgilidir... Matematik, Doğal Felsefe [fizik] ve doğal din kısmen İNSAN bilimine bağlıdır. Çünkü, bu bilimler insan bilişselliğinin altında bulunurlar ve onun zihninin ve melekесinin gücüyle muhakeme edilirler."¹⁰

Öyleyse, 'bilimsel bilgi nesneldir veya gerçeğin bilgisini verir' derken insan türünün kendi bilişsel durumuna, zihin yapısına göre elde ettiği bir nesnellikten veya gerçeklikten bahsediyoruz. Bizim de aşağıda ele alacağımız nesnellik kavramı işte bu fenomenler dünyasına ilişkin bilimsel bilgidir.

A. Değerler bilimsel çalışmaları her zaman etkileyebilirler. Bilim adamının dünya görüşü, kişisel ilgi ve istekleri, dini inançları vb. onun bilimsel çalışmalarının içeriğini, yönünü, belli teorilere bakışını etkileyebilir. Bu düşünce hemen hemen herkes tarafından kabul edilecektir. Bu düşünceyi ilk defa Bacon 1620 yılında yayınladığı *Yeni Organon* adlı kitabında belirtmiştir. Bacon, bilim adamının doğru bilgiyi elde etmesini engelleyen, onun zihnini kaplayan ve bozan dört çeşit idolden (put) bahsetmiştir. Bacon bu idolleri şöyle açıklar:

Kabile Idolleri: Insanoğlu her şeyi kendisine olan ilişkisi bakımından görme eğilimindedir. Yani, insanın doğayı olduğu gibi değil, bir antropomorfik (insana benzetiş) bakış açısından görmesi.

Mağara Idolleri: Bu idol her bir bireyin dış dünyayı kendi görüş açısından görme eğilimidir.

Market Idolleri: Bunlar dilde olan idollerdir. Dilimizde öyle kelime ve kavramlar var ki, aslında bunların gerçeklikte hiç bir karşılıkları yoktur. Örneğin, “şans,” “ateşin unsurları,” “ilk hareket ettirici” gibi. İşte, içinde bu ve benzeri kelime ve kavramlar bulunan bir dil ortamında yetişen bilim adamı, doğru bilgiyi elde edemeyecektir.

Tiyatro Idolleri: Bacon bu idollerle egemen felsefe sistemlerini, özellikle Aristotelesçi bilim ve felsefe anlayışını kasteder. Böyle bir bilim ve felsefe anlayışına sahip olan birisi yine doğruyu göremeyecektir. Egemen bilim ve felsefe anlayışlarına karşı eleştirel olmalıyız.

Bacon’ın sıraladığı bu unsurlar veya benzerleri bir bilim adamını şu veya bu şekilde etkileyebilir. Ancak, günümüzde bilim adamı ön-yargılarıyla bilimi ayıracak durumdadır. Bilim adamı eleştirel bir metodoloji anlayışıyla bu tür olumsuz unsurlardan kendisini kurtarabilir.

B. Bazı durumlarda bilim adamı isteyerek kendi değerlerini bilimsel faaliyetin içine sokar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kuhn'a göre, bilimsel teorileri değerlendirmenin doğruluk, tutarlılık ve yalınlık gibi nesnel ölçütleri olsa da bu ölçütlere başvurmak bilim adamının kişisel ilgi ve isteklerine, belli bir toplumun gereksinimlerine bağlı olabilir. Bu durumda öznel unsurlar bir şekilde bilimsel aktiviteyi etkiliyor demektir. Dahası, yine Hanson ve Kuhn'un aktardığımız görüşlerinden de hatırlanacağı gibi, bilimsel gözlemler büyük ölçüde kurama bağlıdır. Kuramların seçiminde öznel unsurlar etkili olduğuna göre, kuramın etkisiyle yapılan gözlemlerde de öznel unsurlar bulunacaktır. Benzer durum sosyal bilimlerde de geçerlidir. Bazı sosyologlar, Batının sanayileşmiş toplumlarının sosyal kuramlarıyla, gelişmemiş bazı Doğu toplumlarının sosyal yapılarını çözümlemeye çalışırken, benzer durumla karşılaşmışlardır. Bu sosyologların Doğu toplumlarının sosyal yapısını yorumlarken sahip oldukları kuramların sadece yalın gözlemlerini değil, gözlediklerinin yorumlanmasını da etkilemesi söz konusudur.

Görüldüğü gibi, bilim felsefecilerinin bilimsel bilgiye ilişkin tutumları oldukça farklılık göstermektedir. Bu farklılık, bilim felsefesinde gerçekçilik, deneyimcilik enstrümantalizm ve görecilik gibi yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. **Gerçekçilere** (realistler) göre bilimsel bilgi dış dünyadaki gerçekliği doğrudan ve birebir yansıtır. Onun için bir fenomenin bir tek doğru açıklaması olabilir. Dolayısıyla, eğer elimizde aynı fenomeni açıklayan T1 ve T2 gibi iki kuramımız varsa bunlardan biri mutlaka yanlıştır. Bugün hangisinin yanlış olduğunu bilmiyor olabiliriz, ama bu, yakın gelecekte de bilemeyeceğimiz anlamına gelmez. **Deneyimcilere** (empirist) göre ise, bu kuramlardan biri doğru veya yanlış olabilir. Ancak söz konusu kuramlar gözlenemez bir fenomenal dünyayı açıklıyorlarsa hangisinin doğru hangisinin

yanlış olduğunu söyleyemeyiz. **Enstrümentalistlere** göre ise, doğruluk veya yanlışlık kuramların bir özelliği değildir. Kuramlar ancak faydalı veya faydasız, uygulanabilir veya uygulanamaz olurlar. **Göreciler** (rölativist) ise her iki kuramın da doğru olabileceğini söyler. Aynı fenomeni açıklayan bu kuramları objektif temelde karşılaştırma olanağı da yoktur. Çünkü, T1 ve T2 kuramlarından hangisini seçeceğimiz veya doğru gördüğümüz bizim dünya görüşümüze, isteklerimize ve kuramların bizim isteklerimize daha iyi yanıt verip vermemesine bağlıdır. Görüldüğü gibi, bilimsel bilginin değerine ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır.

TARTIŞMA: “Bilim adamı yasaları keşfeder veya bulur, kuramları ise kurar ya da ortaya atar” görüşü neyi ifade etmektedir. Sizce bu görüş doğru mudur? Tartışınız.

5. BÖLÜM

SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ

1. SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİNİN KONUSU

Önceki bölümde bilim felsefesinin genel konularını ele alırken bu konularla ilgili sorunların çeşitli bilim dalları içerisinde nasıl farklılıklar gösterdiğine değinmemiştik. Açıklamalarımız bütün bilim dallarını kapsayacak nitelikteydi. Bilindiği gibi, günümüzde bilimleri *doğa bilimleri* ve *sosyal bilimler* olarak iki gruba ayırmak alışlagelmiştir. Bu ayırım keyfî değildir. Doğa bilimleri felsefesinin kapsamına giren çoğu konu ya da problem aynı zamanda sosyal bilimler felsefesinin de konusudur. Ancak, bilimler sınıflandırmasında da gördüğümüz gibi, gerek bilgiyi elde etmeleri bakımından, gerekse inceledikleri konular bakımından doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında önemli farklılıkların olması sosyal bilimler felsefesinin ayrı bir dal olarak gelişmesine yol açmıştır.

Günümüzde sosyal bilimler felsefesinin incelediği belli başlı konular şunlardır: Bir sosyal fenomeni açıklarken, sosyal bilimler doğa bilimlerinden farklı olarak hangi yöntemleri kullanırlar? Sosyal bilimler doğa bilimlerinin sağladığı nesnelliği sağlayabi-

lirler mi? Sosyal bilimlerde açıklama doğa bilimlerinden farklı mıdır? Sosyal bilimlerde evrensel nitelikte genel yasalar elde etmek mümkün müdür? Sosyal olayların temelinde bireysel olgular mı, yoksa sosyal olgular mı yer alır? Sosyal olgular bireysel olgularla açıklanabilir mi? Sosyal bilimlerde olgu-değer ilişkisi nedir? Sosyal bilimlerde değer-yargısız olabilir mi? Biz de bu bölümde bu soruları ele almaya çalışacağız.

2. SOSYAL BİLİMLERİ DOĞA BİLİMLERİNDEN AYIRAN NEDİR?

“İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik nedir?” diye sorulduğunda hiç kuşkusuz ilk akla gelen yanıt “akıllı olması, düşünen bir varlık olması”dır. Hayvanların da belli derecede akıl sahibi olup olmadıkları tartışmalıdır. Şurası açık ki insan bilinen varlıklar içinde aklını en üst seviyede kullanan canlıdır. İnsan aynı zamanda kültürü, inançları, beklentileri, hevesleri, duyguları olan bir varlıktır. İnsanın davranışını belirleyen, onun davranışına *neden olan* çoğunlukla onun iç dünyasında taşıdığı bu gerçekliklerdir. Bir cisme dışarıdan bir kuvvet uygularsanız hareket eder. Ama insan çoğunlukla istencinin doğrultusunda hareket eder. Bu nedenle cisimler hareket ederler, ama insanlar davranışta bulunurlar. Bir davranışın *nedeni* bir kültürel değer, inanç, duygu, veya istek olabilir. Bütün bu nedensel unsurlar insanın *iç dünyasında* bulunmaktadır. Düşünme, duygulanma, bir istekte bulunma, insan zihninin dışında herhangi bir yerde gerçekleşmez. Bu nedenle, sosyal bilimlerde insanların zihninde ne olduğunu, nasıl olduğunu anlamak durumundadır.

İnsan zihninde olup biten bütün bu etkinliklerin veya zihinsel ifadelerin ortak yönü niyetsel ve amaçsal olmalarıdır. Zihinsel ifadeler bir değer, nesne, olay veya varlık hakkındadır ve bunla-

ra ilişkin öznenin yönelmişliğini ifade ederler. Demek ki, sosyal bilimleri diğer bilimlerden ayıran en önemli özellik de sosyal bilimlerin konusu olan insan davranışının niyetssel olmasıdır. Bu niyetsellik ve yönelmişlik durumu diğer varlıklarda bulunmaz. Örneğin, bir hidrojen atomuyla iki oksijen atomunu bir araya getiren neden yalnızlık duygusu değildir. Ama iki insanı bir araya getiren neden bir yalnızlık duygusu olabilir.

3. SOSYAL BİLİMLERDE ÜÇ FARKLI YAKLAŞIM

Doğa fenomenini açıkladığımız yöntemlerle sosyal fenomeni de açıklayabilir miyiz? Doğalcı yaklaşıma göre “Evet, açıklayabiliriz.” Bu görüşe göre, bilimsel açıklama temelde nedensel açıklamadır ve nedensel açıklamanın yöntemi bütün bilimlerde aynıdır. Oysa çoğu sosyal bilimci, yukarıda açıkladığımız nedenlerden dolayı, sosyal fenomenin doğa fenomeninden farklı olduğunu bu nedenle onu açıklamada kullanılan yöntemlerin de farklı olması gerektiğini ileri sürmektedir. Yorumcu ve eleştirel yaklaşımlara göre sosyal fenomen doğal fenomende olmayan bazı özelliklere sahiptir. Bu nedenle onu açıklarken başkaca yöntemlere başvurmak gerekir. Bu üç yaklaşımın birbirinden farkını daha iyi anlamak için aşağıdaki örnek olayı ele alalım:

Kemal, Neslice ve Deniz, sosyoloji bölümü dördüncü sınıf öğrencileridir. Bu üç arkadaş, dönem ödevi konusu olarak İstanbul’da yaşayan evsiz insanları seçerler. Araştırmalarının amacı, bu insanları sokakta yaşamak zorunda bırakan nedenleri ortaya çıkarmaktır. İlk günkü gözlemlerinde karşılaştıkları otuz sekiz yaşındaki Engin adlı evsizin durumu her üçünü oldukça etkilemiştir. Ertesi gün, araştırma ve gözlem sonuçlarını değerlendirdiklerinde birbirinden farklı açıklamalar getirdiklerini görürler. Kemal, Engin Bey’in evsiz kalmasının modern şehir yaşa-

mının doğal sonucu olduğunu, Engin Bey'in içine düştüğü yalnızlığı ve yabancılaşmayı alkolle gidermeye çalışmasının buna temel neden olduğunu düşünmektedir. Neslice ise, Engin Bey'in durumunu doğru bir şekilde açıklamak için onu daha yakından tanımak gerektiğini; onun inançlarını, değerlerini ve hayata bakışını anlayarak daha sağlıklı açıklama yapılabileceğini düşünür. Ancak, yine de bir şey söylemek gerekirse, Engin Bey'in işini kaybetmesinin son derece onuruna dokunduğunu, bu nedenle hayat bütünlüğü kaybolarak her şeyinin alt üst olduğunu ve bunun sonucunda ise evsiz kaldığını söyleyebileceğini belirtir. Deniz ise, Engin Bey'in evsiz kalmasına yol açan toplumsal yapıyı iyi anlamak gerektiğini ileri sürer. Modern kapitalist düzenin ve serbest piyasa ekonomisinin insanları bir araç olarak gördüğünü, böyle bir ekonomik yapılanma içinde Engin Bey gibi evsizlerin her zaman kaçınılmaz olarak var olacağını savunur. Engin Bey'i ve onun gibileri kurtarmak için mevcut toplumsal yapıyı değiştirmek gerektiğini ileri sürer.

Bu örnek olayda görüleceği üzere Kemal, Neslice ve Deniz gözledikleri aynı olaya yönelik üç farklı açıklama getirmişlerdir. Bu açıklamalardan hangisi doğrudur? Bu yaklaşımlardan hangisi doğalcı, hangisi yorumcu, hangisi eleştirel yaklaşıma aittir? Bu soruların çözümlemesine geçmeden önce bu üç yaklaşımla ilgili genel görüşleri açıklayalım.

a. Doğalcı Yaklaşım

Sosyal bilimlerde doğalcı (naturalist) yaklaşımın kökeni sosyal bilimlerin birer bağımsız bilim olarak temellerinin atıldığı 18. ve 19. yüzyıllara dayanır. Kopernik, Galileo, Kepler ve Newton gibi bilim insanlarının astronomi ve fizikte elde ettikleri başarılar toplumsal sorunlarla uğraşan bilim insanlarını da cesaretlendirmişti. Sosyolojinin henüz bağımsız bir bilim olmadığı bu dönemlerde, toplumsal sorunları bilimsel bir yaklaşımla ele

alanlar daha çok mühendislik ve fizik gibi doğa bilimleriyle uğraşan kişilerdi. Bu dönemde sosyal konulara ilgi duyan bilim insanlarının kafasındaki temel soru şuydu: “Acaba, doğa bilimlerinin izlediği yöntem ve yaklaşımlarla toplumsal olay ve olguları anlayabilir ve açıklayabilir miyiz?” O dönemde çoğu bilim insanını toplumun da tıpkı fizik biliminin doğayı ele alıp incelediği yöntemle incelenmesi gerektiğini düşünüyordu. 19. yüzyılda Auguste Comte’un ilk defa “sosyoloji” kelimesini kullanmasından önce, toplumun yapısını, toplumsal olayları ele alıp uğraşma faaliyetine “sosyal-fizik” deniliyordu. Bu sözcük, doğalcı görüşün sosyolojiye ve sosyal olaylara yaklaşımını gösteren iyi bir kanıttır. Özetle, doğalcı yaklaşım doğa bilimlerinden alınan yöntemlerle sosyal fenomeni açıklamaya çalışır.

Doğalcı yaklaşıma göre, bilimsel açıklama temelde nedensel açıklamadır ve nedensel açıklamanın yöntemi bütün bilimlerde aynıdır. Bilimsel bilgi, genel ve evrensel olmalıdır. Doğa bilimleriyle kıyaslandığında, sosyal bilimlerin göreceli olarak yeni oldukları ve konularının daha karmaşıklığı nedeniyle kesin bilgiler ve genel evrensel yasalar elde etmede bazı zorluklarının bulunduğu doğrudur. Doğalcı yaklaşım, bu durumun temelde sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında bir fark yaratmadığını savunur.

Hatırlayacağımız gibi, önceki bölümde ele aldığımız Hempel’in tümdengelsel yasalılık modeli bilimsel açıklamada doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında bir fark olmadığını varsayıyordu. Bu açıdan, Hempel’in modeli doğalcı-pozitivist yaklaşımı temsil eder. Keza, psikolojideki temel yaklaşımlardan biri olan davranışçılık da bir doğalcı yaklaşımdır. Tüm davranışları Uyarı-Tepki temelinde açıklayan bu yaklaşım insan davranışını tıpkı bılardo toplarının çarpışması gibi mekanik/fiziksel nedensellik temelinde açıklamaya çalışır. İnsan zihninin bir kara

kutu olduğunu, dolayısıyla bilimsel olarak incelenemeyeceğini savunan klasik davranışçılığa göre insan davranışı ancak dışarıdan bakılarak Uyarı-Tepki temelinde açıklanabilir.

Dediğimiz gibi, doğalcı yaklaşım 20. yüzyılda mantıkçı pozitivizm tarafından savunulan bir görüş olmuştur. Günümüzde ise ilk savunulduğu şekliyle hemen hemen savunucusu kalmamıştır. Aşağıda açıklanacağı üzere, toplumun veya bireylerin davranışları mekanik bir modelle sadece dışarıdan bakılarak istek-sonuç mantık ilişkisi veya uyarı-tepki formülüyle açıklanamaz. İnsanların gerçekte zihin dünyalarında ne olup bittiğine bakmak ve onları anlamak gerekir. Doğalcı yaklaşımın bu eksikliğini yorumcu yaklaşım gidermeye çalışmıştır.

b. Yorumcu Yaklaşım

Modern yorumcu yaklaşımın temeli Giambattista Vico (1668-1744)'nın Yeni Bilim (1725) adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlere uzanır. Vico, bu çalışmasında genel anlamda tarihi anlamanın felsefi, epistemik ve ontolojik temelini ortaya koyarak belli tarihi olayları açıklayacak bir bilim veya kuram geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre, kültür ve onun unsurları insan bilincinin ürünüdür. Belli tarihsel değişkenler ulusların kendi tarihini ve bu tarih içerisinde yer alan tek tek olayları belirlese de, tüm tarihi olayları açıklayan evrensel ve zorunlu bir bilim veya model söz konusudur. Kendi ifadesiyle, “bu bilimin ilkeleri tüm uluslarda ortak olan bir dilden doğar.”¹ Vico'nun görüşleri sadece tarih bilimi açısından değil, sosyal bilimlerin bilgi yönteminin temeli bakımından da önemlidir. Onun sosyal bilim anlayışı Herder ve Collingwood gibi kültür ve tarih felsefecilerini etkilemiştir.

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında doğalcı yaklaşıma karşı bir hareket olarak ortaya çıkan yorumcu yaklaşım özellikle Wilhelm Dilthey (1833-1911) ve Heinrich Rickert

(1863-1936)'in görüşleriyle pozitivist bilim anlayışına karşı varlığını sürdürmüştür. İnsan bilimlerinin doğa bilimlerinin yanında ayrı bir bütünlük ve yöntemsel farklılık gösterdiğini sistematik bir şekilde uzun uzadıya savunan düşünürlerin başında Dilthey gelir. Ona göre, "tüm bilimler deneyseeldir, ancak tüm deneyimler doğdukları şartlardan ve bilinç bağlamından, yani doğamızın bütünlüğünden, geçerliliklerini alırlar ve ona ilişkilendirilmelidir."² Sosyal olaylar ve eylemler birçok bakımdan doğa bilimleri ile ilişkilendirilebilirler, çünkü insan bir yönüyle doğal sınırlamaya ve etkileşime tabidir. Ne var ki, insan bilimleri temelde iç deneyimler hakkındadır ve "bir kişinin istenç deneyimi, diğer zihinleri bağlayıcı ve zorlayıcı evrensel olarak geçerli betimlemeye müsaade etmez." Bu durum doğa bilimlerinde olduğu gibi evrensel yasalar yardımıyla açıklama yapmamıza olanak vermez. Sosyal bilimler yönteminde "öz-yansıma" ve "anlama" merkezi rol oynar. Dilthey'e göre anlama, kişinin iç psikik durumunun yine onun psikik yaşamının bütünlüğü bağlamında yorumlanmasıdır.

Doğalcılığa göre sosyal bilimlerin temel amacı genel yasalar yoluyla sosyal fenomeni açıklamak ve ön-deyide bulunmaktır demiştik. Yorumcu yaklaşıma göre ise sosyal bilimin amacı anlamı aramak, yöntemi ise yorumlamaktır. Yorumcu yaklaşımın üç temel görüşü vardır:

Sosyal fenomen (kurumlar, sosyal aktivite, davranış) özü gereği anlamlıdır ve bu anlam sosyal aktörlerin ona verdiği anlamla anlaşılır.

Öyleyse, sosyal fenomen onu gerçekleştiren aktörlerin görüş noktasından hareketle anlaşılmalı ve açıklanmalıdır.

Genel nedensel açıklamanın, tümevarımsal genelleme ve öndeyinin sosyal bilimlerde ya hiç ya da çok az yeri vardır.

Sosyal bilimlerin ayırt edici özelliğinin niyetsellik veya yönel-

mişlik olduğunu söylemiştik. Öyleyse, bireylerin veya grupların davranışlarını açıklamak için onların zihin ifadelerini (beklentilerini, inançlarını, korkularını, kederlerini, sevinçlerini) anlamak gerekir. Bu anlama araştırmacının kendi bakış açısından (perspektifinden) değil, davranışı gerçekleştiren öznenin kendi bakış açısından olmalıdır. Çünkü, bütün bu zihin ifadeleri davranışı gerçekleştiren birey için farklı anlamlar taşıyabilir. Bu zihin ifadelerinin özne için anlamını belirleyen, onların içerikleridir.

Kültürel unsurları, insan eylemlerini ve pratiğini yorumlamak oldukça güç ve karmaşık bir iştir. Bunun temel nedeni, bu unsurların, parçası oldukları bir sistem içinde belli bir anlam taşıyor olmalarıdır. Yorumcu, bireylerin davranışlarını açıklamak için onların inançlarını, isteklerini ve amaçlarını anlamak durumundadır. Bunu yapabilmek için de bunların içinde bulunduğu kültür ve değerler sistemini anlamak gerekir. Yorumcu yaklaşıma göre sosyal bilimcinin, sosyal fenomeni, kendi bakış açısından değil, davranışı gerçekleştiren bireyin veya bireylerin bakış açısından anlaması gerekir.

Özetlersek, yorumcu yaklaşım sosyal bilimlerin hem ontolojisinin hem de metodolojisinin doğa bilimlerinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, sosyal bilim-doğa bilimi ayrımı anlamlı ve gereklidir. Doğalcı yaklaşım ise bu ayrımın yüzeysel bir ayrım olduğunu, temelde, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında metodolojik farklılığın olmadığını savunur.

c. Eleştirel Yaklaşım

Sosyal bilimlerde eleştirel yaklaşım Alman düşünce tarihinde Frankfurt Okulu olarak bilinen, aralarında Max Horkheimer gibi ünlü sosyologların bulunduğu düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Frankfurt Okulu 1923 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde kurulan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü olarak ortaya çıkmıştır. Enstitü 1934 yılında kapatılınca Adorno ve

Marcuse gibi üyeleri ABD'ye göç etmiştir. Eleştirel kuramın günümüzdeki en önemli ismi yine bir Alman sosyolog ve felsefeci Jurgen Habermas'tır.

Bu kısa tanıtıcı bilgilerden sonra eleştirel yaklaşımın bazı görüşleri üzerinde duralım. Bu amaçla ilk olarak bu ekolün "eleştiri" kelimesini hangi anlamda kullandığına bakalım.³ Bu ekol eleştiri kelimesini birinci olarak Kantçı anlamda, yani "aşkın olanı ifade eden" anlamında kullanmıştır. Bu anlamda eleştiri (kritik) aklın ve bilginin olanaklı koşullarını araştırır. İkincisi, Hegelci anlamda; aklın gelişmesi üzerine yansımalar anlamında. Üçüncüsü, egemen ideolojinin eleştirisi anlamındadır. Dördüncüsü, siyasi gücün; akılcı ve özgür insanların oluşturduğu bir toplumun ideallerine göre moral eleştirisini yapmak anlamında.

Bütün bunlar kısaca şunu ifade eder: Eleştirel yaklaşım aydınlanmaya ve özgürleşmeye katkıda bulunma ideali taşımaktadır. Bir yandan bireylere ve gruplara gerçek ilgilerinin ne olduğunu belirleme olanağı vermekte, öte yandan onları ideolojinin gizlediği baskı durumlarından kurtarmaktadır. Bu anlamda eleştirel kuramcılar bilginin tarihsel koşullar tarafından belirlenmiş olduğunu kabul etmekle birlikte, bazı doğruların belli sınıf ve ilgi gruplarından bağımsız olarak akılcı temelde belirlenebileceği görüşünde ısrar ederler.

Eleştirel yaklaşım, Marksist gelenek içerisinde çıkmıştır. Bilindiği gibi Karl Marks kendinden önceki felsefe anlayışlarını burjuvazinin entelektüel faaliyeti olarak nitelemiş ve eleştirmiştir. Marks, bu düşüncesini şu sözlerinde ortaya koymuştur: "Felsefeciler dünyayı, birçok bakımdan, sadece yorumladılar, fakat önemli olan onu değiştirmektir." Demek ki, Marks'a göre felsefenin amacı sadece dünyayı anlamak değil, aynı zamanda onu değiştirmektir. Bu nedenle sosyal bilimin amacı sadece olanı olduğu gibi anlamak veya betimlemek değil, bu olanın değiştiril-

mesi için bir pratiği de içerir.

Marcuse ve Habermas'a göre yüzyılımızda bilim ve teknoloji kapitalizmin ilgilerini ve kabullerini meşrûlaştıran bir karaktere bürünmüştür. Yapılması gereken ilk iş, bilim ve teknolojinin bu ideolojik karakterini ortaya çıkarmaktır. Sonra, bilim ve teknolojiyi insanı köleleştiren değil, özgürleştiren bir zemin üzerine oturtmaktır. Bu amaçla Habermas ilkin insanlar arasında iletişimin, ideolojinin etkisi altında nasıl bozulduğunu göstermeye çalışır. O'na göre, aslında bilim ve teknoloji *ideal konuşma durumunda* nesneldir, yani herhangi bir ideolojinin etkisinden uzaktır. Habermas'ın kuramının ağırlık noktası işte bu ideal konuşma durumu üzerine kurulmuştur. Habermas bu kuramını savunurken Chomsky gibi dilbilimcilerin görüşlerinden de yararlanmışır.

4. HANGİSİ DOĞRU?

Yukarıdaki açıklamalarımızdan doğalcı, yorumcu ve eleştirel yaklaşımların temel görüş ve düşüncelerini öğrenmiş olduk. Her bir yaklaşım, sosyal bilimlerin doğası, yöntemi ve açıklama biçimi hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu **yöntemsel farklılık** ünitenin başında verdiğimiz örnek olayımızda da kendini göstermektedir. Kahramanlarımızdan Kemal doğalcı yaklaşımı; Neslice yorumcu yaklaşımı; Deniz ise eleştirel yaklaşımı temsil etmektedir. Hatırlanacağı gibi Kemal, modern şehir yaşamının getirdiği yalnızlık ve yabancılaşma duygusunun Engin Bey'in işini kaybetmesi olayıyla birleşince ortaya böyle bir sonucun çıktığını savunmaktadır. Neslice ise, Kemal Bey'in evsiz kalmasını onun zihinsel ve değerler dünyasına bakarak açıklamaya çalışmaktadır. Deniz ise, asıl nedenin mevcut siyasal ve ekonomik yapıdan kaynaklandığını savunmaktadır.

Peki, o zaman hangi açıklama veya yaklaşım doğrudur? Bu

soruya şöyle bir yanıt verebiliriz: Sosyal fenomen tek yönlü bir yaklaşımla açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Doğalcı yaklaşım doğa bilimlerinde olduğu gibi nedensel açıklamayı temel alması bakımından önemlidir. Sosyal bilimler bilimsel yöntemi kullanırlar. Ne var ki, anlama ve yorumlama sosyal bilimler için her zaman gereklidir. Çünkü saptanacak ve açıklanacak olguların tümü ifadelerde açığa çıkan düşünceler, duygular, inançlar ve ülkülerdir. Öyleyse, sosyal bilimsel açıklama sosyal fenomenin anlamlı yapısına nüfuz etmeden olanaklı değildir. Bu nedenle, anlama ve yorumlama sosyal bilimler için vazgeçilmez bir yöntemdir. Ancak anlama, nedensel açıklamaya da gereksinim duyar. Sosyal fenomenin eksiksiz bir açıklamasını verebilmek için her iki yaklaşım gereklidir. Eğer, sosyal bilimciye ahlâkî ve siyasi sorumluluklar da yüklersek, sosyal fenomenin eleştirisini yapmasını da beklememiz gerekir. Sosyal fenomen, bir insan inşası olduğuna göre onu insan gereksinimine, arzusuna ve idealine göre yeniden inşa etmek yine insanın elindedir. Eleştirel anlayış bir anlamıyla ahlâkî ve siyasi değer yüklü yöntem anlayışıdır. Bu nedenle nesnel olup olmadığına ilişkin bazı eleştiriler getirilebilir.

Bilimde ve günlük yaşamda bir sosyal olayın veya eylemin açıklamasını yaparken birbirinden oldukça farklı nedenler ve yorumlar ileri süreriz. Bu farklılık bazen kullandığımız yöntemden, bazen de olay ve eylemin farklı yönlerine bakarak farklı sorular sormamızdan kaynaklanabilir. Belki de sosyal bilimsel yöntem için en doğru olan, bu üç yaklaşımı etkili bir biçimde kullanmaktır. Gerçekte bu üç yaklaşım birbirlerini dışlayıcı değil, birbirlerini tamamlayan özellikler taşımaktadırlar.

5. YÖNTEMSEL BİREYCİLİK VE YÖNTEMSEL BÜTÜNCÜLÜK

Olaylar, olgular, değişmeler, sosyal ilişkiler ve çatışmalar sosyal fenomenin unsurlarıdır. Sosyal fenomenin aktörleri ise bireylerdir. Sosyal olayların kahramanları bireyler midir yoksa toplum mu? Tek tek bireylerin davranışlarına ve eylemlerine bakarak sosyal fenomeni *eksiksiz* olarak açıklayabilir miyiz? Yoksa, bireysel olayları açıklarken ille de sosyal olgulara ve kurumlara başvurmamız gerekir mi? Bireysel eylemler sosyal olgulara ve kurumlara başvurmaksızın açıklanabilir mi? Bu sorular, yöntemsel bireycilik ile yöntemsel bütüncülük arasındaki tartışmanın özünü oluşturab sorulardır.

Yöntemsel bireyciler, sosyal fenomenin aktörleri tek tek bireyler olduğuna göre, sosyal fenomeni açıklamanın en doğru yolunun, bireylerin eylemlerine ve davranışlarına bakmak olduğunu savunurlar. Bu görüşün önde gelen temsilcilerinden J.S. Mill'in belirttiği gibi:

“Toplumsal fenomenin yasaları, sosyal durumda bir araya gelmiş olan insanoğlunun eylem ve tutkularının yasalarından başka bir şey değildir ve olamazlar. Toplum halinde olsa da insan yine de insandır. Onun eylemleri ve tutkuları bireysel insan doğası yasalarına tabidir. Toplum içindeki insanın, bireysel insan doğası yasalarından çıkarılabilecek ve belki de onunla çözümlenecek nitelikten başka bir niteliği yoktur.”⁴

Sosyal bilimlerin inceleme alanına giren fenomenler arasında devrimler, savaşlar, istilalar, ekonomik krizler, aile, devlet, toplumsal tabakalaşma gibi geniş çapta olaylar ve olgular da yer alır.

Yöntemsel bütüncüler, toplumsal olguları bireysel olgularla açıklamanın her zaman eksik olacağını, asıl yapılması gerekenin sosyal bütüne bakmak olduğunu savunurlar. Çünkü sosyal bü-

tün, onu oluşturan bireylerin toplamından daha fazla bir şeydir. Sosyolog Emile Durkheim (1858-1917) sosyal olayların açıklanmasında yöntemsel bütüncülüğü savunan bir sosyal bilimcidir. Yöntemsel bütüncülük ile yöntemsel bireycilik arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek için Durkheim'ın görüşlerine daha yakından bakalım.

Durkheim, *İntihar* adlı eserinde, yöntemsel bireyciliğin, bir sosyal fenomen olan intihar olgusunu açıklamada yetersiz kalacağını göstermeye çalışmıştır. İntihar, temelde bireysel ve psikolojik bir olgudur. Ancak ona göre, tek tek bireylerin davranışlarına bakılarak intihar olgusunu açıklayamayız. Durkheim, bazı Avrupa ülkelerindeki intihar sayılarını, yıl, ay, cinsiyet, medeni durum, yaş, din ve mezhep gibi çeşitli değişkenler açısından inceleyerek şu sonuca varmıştır: İntihar etme bireyin topluma, sosyal gruplara ve sosyal kurumlara bağlılığına göre değişmektedir. Toplumsal bağlılığı artıran büyük sosyal olayların olduğu dönemlerde, örneğin savaş zamanlarında, intihar oranı azalmakta, buna karşın sosyal çözülmenin yaşandığı dönemlerde artmaktadır. Yine intihar, dine ve aileye bağlılığa göre artmakta veya azalmaktadır. Örneğin, Katoliklere oranla Protestanlarda, evlilere oranla bekarlarda, çocuk sahibi olanlara oranla çocuk sahibi olmayanlarda daha sık intihar olaylarına rastlanmaktadır. Durkheim, vardığı genel sonucu şöyle özetler:

“Bütün bu olgulardan, intiharların toplumbilimsel yoldan açıklanabileceği sonucu çıkmaktadır. Herhangi bir anda gönüllü ölümlerin oranını belirleyen şey, toplumun manevi yapısıdır. Öyleyse her toplumda, insanların kendilerini öldürmeye iten belli bir enerjiye sahip ortaklaşa bir güç vardır. Hastanın yaptığı ve ilk bakışta yalnızca onun kişisel huyunu anlatıyor görünen hareketler, gerçekte onlarda dışa vuran bir toplumsal durumun devamı ve uzantısıdır.”⁵

İntihar gibi toplumsal olaylar tek tek bireylerin davranışlarına bakılarak değil toplumun bütününe, genel yapısına bakılarak açıklanabilir. Aynı durum bütün sosyal olaylar için de söz konusudur. Durkheim'in kendi ifadesiyle: "Bir toplumsal olgunun belirleyici nedenini bireysel bilinç halleri arasında değil, ondan önceki toplumsal olgular arasında aramak gerekir."⁶

Durkheim gibi yöntemsel bütüncülere göre, toplumsal olgular bireysel eylemlerin toplamından daha fazla bir şeydir. Bu olgular bireysel psikolojiye ve davranışa indirgenemezler. Bireysel olarak ortaya çıkan davranışlar sosyal bütünü karakterize eden kişisel olmayan yasaların ve kuvvetlerin bir işlevidir. Buna göre, sosyal fenomen ancak makro düzeydeki çözümlemelerle açıklanabilir. Sosyal fenomeni açıklayan kuramlar da onları gerçekleştiren bireylere ilişkin kuramlara indirgenemezler. Çünkü, bireyleri kendileri yapan, onlara kimliklerini kazandıran ait oldukları sosyal bütündür. Bir başka deyişle, bireyler toplumun ve kültürün kendisini ifade ettiği bir araçtır. Öyleyse, bireyleri sosyal yapı içinde, sosyal bağlamda ele almak gerekir.

Dikkat edilirse, yöntemsel bireycilik ile yöntemsel bütüncülük arasındaki görüş ayrılığının temelinde bireylerin, toplumsal ve kültürel unsurların bir ürünü olup olmadıkları sorunu yatmaktadır. Yani, bireyler mi toplumu, yoksa toplum mu bireyleri meydana getirir? Bireyler, toplumsal rollerini ve davranışlarını içinde yaşadıkları kültürden ve sosyal gruplardan alırlar. Sosyalleşme süreci içerisinde öğrenilen ve kazanılan toplumsal roller, davranış kalıpları, bireylerin sosyal ilişkilerini ve davranışlarını belirlerler. Yöntemsel bütüncüler, bu gerçekten hareketle bireylerin davranışlarını onların nedeni olan toplumsal ve kültürel unsurlara bakarak açıklamaya çalışırlar. Ancak, buradaki "belirleme" olgusunun boyutu ve derinliği nedir? Bireyler, gerçekte ne oranda toplumsal ve kültürel unsurların ürünüdürler?

Bir sosyal grubun üyesi olan bireyler arasında bile her zaman aynı davranış kalıbına rastlanmaz. Kaldı ki bireyler, toplumsal ve kültürel değerler karşısında her zaman tamamen edilgen bir alıcı durumunda değildirler. Bireyle toplum arasında karşılıklı bir etkileşme söz konusudur. Bir başka deyişle, toplumsal ve kültürel değerler tek tek bireylerden etkilenmektedir. Demek ki, yöntemsel bütüncülüğün varsaydığı gibi, bireyi toplumun ve kültürün salt ürünü veya sonucu olarak ele almak tek yönlü bir bakış açısını yansıtır. Yöntemsel bireycilik ise, toplumsal ve kültürel değerlerin bir sosyal bütün olarak bireylerin davranışları üzerindeki etkisini görmezlikten gelmesi bakımından, yine tek taraflı bir bakış açısıdır. Bütün bunlar şunu gösteriyor ki, sosyal fenomeni ne sadece yöntemsel bütüncülükle, ne de sadece yöntemsel bireycilikle açıklayabiliriz. Sosyal fenomeni eksiksiz olarak açıklamanın yolu her iki yöntemin de kullanıldığı çok nedenli bir bakış açısıdır.

6. TOPLUMSAL YASALAR

Bilimsel etkinliğin belli başlı amaçlarından biri de varlığa, insan yaşamına ya da davranışına ilişkin düzenliliği açıklayan yasalar elde etmektir. Bilim insanları, fiziksel, sosyal ve psikolojik olayları açıklarken o olayların bağlı oldukları yasalara başvururlar. Ancak, sosyal bilimlerde genel geçer yasaların olup olmayacağı, olsa bile sosyal olayların veya insan davranışının açıklanmasında bu yasaların ne tür rol oynadıkları tartışması sosyal bilimler felsefesinin belli başlı konularından biridir.

Sosyal bilimlerin evrensel ve genel-geçer yasalar elde edemeyeceğini ileri süren yaygın görüşlerden birisi şudur: İnsandaki zihin ifadelerinin karmaşık ilişkili durumu bu ifadelerin sistematik bir şekilde açıklanmasını engellemektedir. Doğa bilimsel

açıklamada değişik bilim alanına ait kuram ve yasalar bir birlerinden destek alırlar. Örneğin, biyoloji kendi alanına ilişkin bir fenomeni açıklarken kimyanın temel yasalarını kullanır. Ne var ki, sosyal bilimlerde insan davranışını açıklarken söz konusu açıklamayı *açık ve kesin* bir şekilde diğer bilimlerin yasalarıyla ilişkilendiremiyoruz. Evet, bir korku anında bedenimizde ne gibi fizyolojik değişiklikler meydana geldiğini biliyoruz. Ya da bir acı durumunda beyin nöronlarımızda meydana gelen değişimleri genel hatlarıyla biliyoruz. Ancak, bir insanın ne beyin ifadelerine ne de bedenindeki fizyolojik değişikliklerine bakarak onun ne düşündüğünü veya hissettiğini anlayamayız.

Sosyal bilimlerin başarılı şekilde genel yasalar elde edememesinin belki de en önemli nedeni, onların konusu içine giren fenomenlerin birer “doğal tür” olmayışındır. Su, altın, tuz, sodyum, hücre, atom gibi doğal türler dünyanın her yerinde aynı özelliklerle bulunur. Bir doğa bilimci incelemek için eline bir altın parçası aldığında, bu altın parçasının kim tarafından, nerede üretilmiş olursa olsun aynı kimyasal özelliklere sahip olacağını bilir. Ancak, sosyal bilimlerin konusu içine giren fenomenleri açıklarken böyle doğal türlere rastlamak olanaksızdır. Örneğin, ekonomik bir kurum olan *parayı* ele alalım. Fiziksel bir nesne olarak bir kağıt parçası, altın veya gümüş madeni olabilir. Ancak bu fiziksel özelliklerin hiçbirisi bir parayı para yapmaz. Bir kağıt parçası eğer insanlar onu para olarak kabul ediyorlarsa paradır. Demek ki, paranın tanımını veya neyin para olduğunu belirleyen insanların düşünce ve tutumlarıdır.⁷ İnsanların inançları, değerleri ise doğal türler olarak ortaya çıkmazlar. Bu nedenle onları aynı kategori altında toplayacak bir yasayla ifade etmek hemen hemen olanaksızdır.

Sosyal bilimlerde genel yasalar elde etsek bile bu yasalar açıklama başarısından uzaktırlar. Sosyal bilimlerde bir yasa ne kadar

genelse o oranda içerikten yoksundur. Genel bir yasanın içerikten yoksun olması ne demektir? Ekonomi alanından şöyle bir ifadeyi ele alalım: “Sermaye hareketi toplumsal değişimin itici gücüdür.” Böyle bir ifade çok sayıda belirsizlik içermektedir. Ne tür sermaye hareketi? Ne tür toplumsal değişim? Ekonomik mi? Siyasal mı? Kültürel mi? Sözü edilen değişim ne yöndedir? Yani, bir ilerlemeyi mi, yoksa gerilemeyi mi gösteriyor? Dahası, hangi siyasal, ekonomik ve toplumsal koşullarda sermaye hareketi değişime yol açar? Demek ki, örnek olarak ele aldığımız ifade doğru olsa da, genel olması bakımından bir çok unsuru açıklamaktan uzaktır.

Max Weber (1864-1920)’e göre, evrensel genel yasalar doğa bilimleri için önemli ve değerlidir. Oysa, sosyal bilimlerde genel yasaların elde edilmesi pek de arzu edilen bir durum değildir, çünkü açıklayıcı fonksiyonları yoktur. Genel ve evrensel sosyal bilimsel yasalara dayanarak tekil olayları açıklayamayız; çünkü “bir fenomenin *bireyselliği* söz konusu olduğunda, nedensellik sorusu yasalar sorusu değil, somut nedensel ilişkiler sorusudur.”⁸ Bu durum, sosyal bilimsel yasaların hiçbir işlevinin veya öneminin olmadığı anlamına gelmez. Ancak, tekil olayların nedensel açıklaması söz konusu olduğunda, nedensel yasaların elde edilmesi *amaç değil, yalnızca bir araçtır*. Bir fenomenin ya da tekil olayın incelenmesinde sosyal bilimsel yasalar *yorumlama aracı* olarak önemli değere sahiptir. Ancak bu değer, Weber’e göre, yalnızca yorumlama aracı olmakla sınırlıdır.

7. SOSYAL BİLİMLERDE AÇIKLAMA

Sosyal bilimlerde klasik açıklama yöntemlerinden biri doğalcı yaklaşımın savunduğu nedensel açıklama yöntemidir. Bunun en tipik örneği önceki bölümde de gördüğümüz gibi, Carl

Gustav Hempel (1905-1997)'in öne sürdüğü **Tümdengelimsel Yasallık Modeli**, İngilizce kısaltılmış şekliyle DN modeli. Amacımızın, A şahsının X gibi bir davranışının nedensel açıklamasını vermek olduğunu varsayalım. Buna göre Hempel'in DN modeli A şahsının davranışını kısaca şöyle açıklayacaktır:

C durumunda olan rasyonel kişilerden X gibi bir davranış gerçekleştirmesi beklenir.

A rasyonel bir kişidir.

A şahsı, C gibi bir durum içindeydi.

Bu nedenle, A şahsı X davranışını gerçekleştirmiştir.

Burada dikkat etmemiz gereken ilk husus doğalcı yaklaşımın evrensel nitelikte bir genel yasanın varlığını kabul etmesidir. Ancak, yukarıda açıkladığımız gibi, sosyal bilimlerde genel ve evrensel yasaların varlığı konusunda ciddi eleştiriler söz konusudur ve bu eleştiriler büyük ölçüde haklıdır. Bu nedenle, Hempel'in DN modeli de böyle bir genel ve evrensel yasaya dayandığı için sosyal bilimsel açıklama yöntemi olarak birçok sorunla karşı karşıyadır. Her şeyden önce böyle bir açıklama modeline güvenerek gerçek dünyada tek tek bireylerin davranışlarını açıklamak istediğimizde, birçok olası yanlış sonuç ortaya çıkabilecektir. Çünkü, insan mekanik bir varlık değildir ve her zaman da rasyonel davranacağını garantisi yoktur. Dahası, rasyonellik oldukça farklı nedensel faktörler sonucu ortaya çıkan bir düşünme durumudur ve rasyonelliğin tüm olası durumlarını tanımlamak imkansızdır. Toplumsal kurallar doğa yasası olmadıkları için onlara uymamak bir çelişki yaratmaz ve başka bir motivden hareket etmek her zaman söz konusu olabilir.

Bir başka nedensel açıklama yöntemi ussal (rasyonel) açıklama yöntemidir. Bu yöntemin Hempel'in DN modelinden farkı genel bir yasanın varlığına dayanmamasıdır. **Ussal açıklama modelinde** bir kişinin neden öyle davrandığını açıklarken onun ey-

leminin nedeni olarak çeşitli unsurları göstererek onun nedensel açıklamasını vermiş oluruz. Örneğin, “Tüm zorluklara katlandı, çünkü eşini çok seviyordu” veya “Sınava girmedi çünkü kazana-
cağına inanmıyordu.” Bu modele göre, bir eylemi veya olayı açıklarken istekler, ihtiyaçlar, inançlar, eğilimler, tutumlar, he-
vesler, tutkular başlıca nedenler olarak gösterilebilir.

Ussal açıklamanın doğru olabilmesi için **eylemin gerçek ne-
deni** gösterilmelidir. Ekonomide rasyonellik kavramı, bir tüccar-
rın marjinal üretim maliyeti, marjinal satış maliyetinin altında
olduğu zaman satış yaptığını söyler. Bu ifade ekonomik yaşamın
genel davranışını yansıtır. Ancak böyle bir yasa A tüccarının ger-
çekte bir malı neden sattığının nedenini açıklamaz. A, belki ku-
mar borcunu ödeyebilmek için malını satmıştır. Belki de A rü-
yasında elindeki malın fiyatının çok düşeceğini görmüştür ve
malını elinden çıkarmak istemiştir. Ussal açıklama modeline
göre, A'nın malını satmasının gerçek nedenini gösterebilmemiz
için gerçekte A'nın malını satmasına yol açan inancı veya motivi
bilmemiz gerekir. Böyle bir modelde dikkat etmemiz gereken
önemli bir ayrım *bir isteğe veya inanca sahip olmakla*, o inanç
veya isteğin *gerçekte eylemin nedeni olmuş* olması arasındaki
ayrımdır.

Gerek Hempel'in DN modeli gerekse ussal açıklama modeli
nedensel açıklama temeli üzerine kuruludur. Anlayıcı ve yo-
rumcu yaklaşımlar ise sosyal bilimlerin açıklama modelinin ne-
densel olmayan bir model olması gerektiğini, sosyal bilimlerin
amacının niyetsel veya amaçsal eylemleri toplumsal kurallar
doğrultusunda yorumlayarak anlamak olması gerektiğini savu-
nur. Yorumcu yaklaşım bu noktada haklıdır. Ne var ki, sosyal
bilimlerin amacını sadece eylemde bulunanların perspektifinden
anlamak olarak görmek birçok eksiklik taşır. Çünkü, Brian
Fay'in de belirttiği gibi: “Toplumsal fenomenler, sadece soyut

anlam yapıları değildir; aynı zamanda dünyada gerçekleşen olay ve nesnelerdir. Bundan dolayı, bunların anlaşılması için, bunların ne anlama geldiklerini bilmek yeterli olmuyor; ayrıca bunların neden ortaya çıktıklarını bilmemiz gerekiyor.”⁹ Bir sosyal bilimci, bu iki hususu bilimsel etkinliğinin amacı olarak belirlemişse, nedensel açıklama ile anlama/yorumlama yöntemlerinin her ikisini kullanmak durumundadır. Böyle bir yaklaşım, bir kültür içinde ortaya çıkan anlamlı insan eylemlerini anlayıp yorumlama görevi yanında, bir kültürün hangi koşullarda ve nasıl ortaya çıktığının nedensel açıklamasını, o kültür içindeki rasyonel eylemlerin yanı sıra rasyonel olmayan eylemleri de açıklama görevini üstlenmiş olur.

8. BİLİMSEL NESNELLİK VE SOSYAL BİLİMLER

Doğa bilimlerinin nesnel olmalarına karşın, sosyal bilimlerin nesnel olmadığı yönündeki görüşlere sıklıkla rastlayabiliriz. Bazılarına göre de sosyal bilimlerin bulguları taraflı ve güvenilirmezdir. Bu görüşe göre, değerler sosyal bilimsel araştırmaları etkiler. Gerçekten de öyle midir? Değerler sosyal bilimsel bilgiyi nasıl etkiler? Sosyal bilimler değer-yargısız olabilirler mi? Eğer olabilirse, olmalı mıdır? Değerler doğa bilimlerini sosyal bilimlerde daha az mı etkiler? Şimdi bu soruları yanıtlamak amacıyla bilim-değer ilişkisini irdelemeye çalışalım. Bu nedenle önce nesnel (objektif) ve öznel (sübjektif) kavramlarıyla ne anlatıldığını biraz daha açıklamaya çalışalım.

Nesnel-öznel ayrımı iki özelliği ifade edebilir. Birincisi, iç zihin fenomenine karşın diğer fenomen türlerini ayırt etmek için kullanılır. Bu anlamıyla sosyal bilimler öznedir demek sosyal bilimlerin iç zihin fenomenleriyle ilgili olduğunu söylemektir. Bu görüş bir anlamda doğrudur. Örneğin, bazı psikoloji araştırma-

ları, (klinik psikoloji gibi) insanın iç zihinsel durumlarıyla ilgilidir. Oysa, doğa bilimlerinde böyle bir şey söz konusu değildir. Fakat, bütün sosyal bilimler bu tür iç zihinsel durumlarla ilgilenmez. Örneğin, makro-ekonomi ve nüfus biliminin iç zihinsel durumlarla çok az ilişkisi vardır. Dahası, sosyal bilimlerin “öznel” bir fenomeni incelemesi onun bulgularının da öznel olacağı anlamına gelmez. Öznel olan bir fenomeni bilimsel nesnellik içinde inceleyebiliriz.

Max Weber, sosyal bilimcinin ilgilendiği fenomeni açıklarken gerçekte “ayırt edici yargılarda” bulunduğunu ve bulunması gerektiğini, sosyal bilimcinin “olumlu-olumsuz değer yargısında” bulunmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, değerler ancak araştırılacak fenomenin seçiminde işin içine girebilir. Bilim adamı kendisi için “anlamalı” olan bir fenomeni araştırmasının konusu olarak seçebilir. Weber’e göre, konu bir kez seçildiğinde bu fenomeni açıklamak için kullanılan yöntemler evrenseldir.

Ne var ki, bazı düşünelere göre sosyal bilimlerde değer-olgu ilişkisi Weber’in sandığından daha karmaşık görünmektedir. Bu görüşe göre, sosyal bilimler değer-yargısız olamaz ve olmamalıdır da. Örneğin Leo Strauss (1899-1973)’a göre değerleri bilimsel etkinliğe katmaksızın sosyal bilimci sosyo-kültürel fenomeni anlayamaz:

“Değer yargılarında bulunmaksızın sosyal fenomenleri, yani tüm önemli sosyal fenomenleri incelemek imkansızdır. Ufukları yeme içme ve sindirme ile sınırlı insanları küçümsemek için hiçbir sebep görmeyen bir insan, makbul bir ekonometrist olabilir; o, bir insan toplumunun karakteriyle ilgili herhangi bir şey söyleyemez. Büyük devlet adamları, alelade insanlar ve çılgın düzenbazlar arasında ayrım yapmayı reddeden bir insan iyi bir bibliyograf olabilir; o, politika ve politika tarihi ile ilgili herhangi bir şey söyleyemez. Derin

*bir dinsel düşünce ile çökmüş bir batıl inanç arasında ayrım yapamayan bir insan, iyi bir istatistikçi olabilir; o, din sosyolojisi ile ilgili herhangi bir şey söyleyemez. Genel olarak söylersek, değer biçmeksizin ne düşünceyi ne eylemi ne de eseri anlamak mümkündür.*¹⁰

Benzer şekilde, belli bir demokrasi sistemini anlayabilmek için bir sosyal bilimcinin sadece demokrasi kavramına değil, onun alternatiflerine de sahip olması gerekir. Bu görüşe şöyle itiraz edilebilir: Bilim insanı tabii ki incelediği fenomenin kavramlarına sahip olmalıdır. Bundan daha doğal ne olabilir ki? Atom kavramına sahip olmayan bir fizikçi atomu anlayabilir mi? Ancak, burada sosyal bilimcilerin söylemek istediği bundan biraz daha farklı bir şeydir. Şimdi, belli bir durum için söylenen “Özcan kendisine adaletsiz davranıldığına inanıyordu” ifadesini bilebilmemiz için “adaletli” olmanın ne demek olduğunu bilmemiz ve bunun için belli ölçütlere veya modellere sahip olmamız gerekiyor. Fakat bu tür ölçütlere başvurmak belli değer yargısında bulunmak demektir. Bu durumda nesnel olmak bir anlamda belli değer yargısında bulunmayı gerektirir. Bu görüşe göre prensip olarak sosyal bilimin değer-yargısız olma olanağı yoktur. Sosyal fenomeni anlamak ve yorumlamak zorunlu olarak değer yargısında bulunmayı gerektirir.

Roger Trigg ise sosyal bilimsel bilginin tümüyle değer yargısız ve nesnel olduğuna ilişkin katı bir tutumun ne tür bir tehlike taşıdığını şu sözlerle ifade eder:

“İnsanları bilimsel ve yansız bir tutumla ele almak, onları hiçbir şekilde kişiler olarak görmemekle sonuçlanabilir. O halde sosyal bilimciler ve tavsiyelerde bulundukları kişilerce nasıl görüleceklerdir? Sosyal bilimler, insan doğasına ilişkin en temel sorularla karşı karşıya kalmaktan kaçınamazlar, tıpkı farklı değer grupları arasında seçim yapamayacakları gibi.

Sosyal bilimlerin 'değer yargısız' olabileceğinin kendisi, belirli bir değerler grubu ve insanoğluna farklı bir bakış biçimiyle sonuçlanır. Başkalarının yaşamlarını soğuk bir tavırla idare eden sosyal mühendisin bilimsel nesnelliği, bunun sahiden bir tür bilimsel tarafsızlık idealini temsil ettiği düşünüldüğünde çok daha dehşet vericidir.¹¹

Bilimsel bilgi doğruluk, güvenilirlik, test edilebilirlik ve nesnellik gibi çeşitli ölçütleri karşılamak zorundadır. Bu ölçütler kendi başına bilimsel bilginin değer yargısız olduğunu kanıtlamaz. Kuhn'da gördüğümüz gibi, bilimsel etkinlik karmaşık bir süreci içerir ve değerler bu süreç içinde şu veya bu şekilde bilimsel bilgiyle ilişki içine girer. Bu ilişki bilimsel bilginin değerini ve güvenilirliğini azaltmaz. Bunun yanı sıra, sosyal bilimsel bilginin güvenilirmez ölçüde öznel olduğunu kabul etmek kadar, mutlak anlamda nesnel olduğunu kabul etmek de sosyal bilimsel bilginin doğasına aykırıdır.

TARTIŞMA: Doğa bilimlerinin nesnel (objektif), ama sosyal bilimlerin öznel (subjektif) olduğu düşüncesine katılıyor musunuz? Neden?

6. BÖLÜM

AHLÂK FELSEFESİ

1. AHLÂK FELSEFESİNİN KONUSU

Ahlâk felsefesinin bir diğer adı “etik”tir. Etik, ahlâk olgusunu kuramsal, kavramsal ve mantıksal temellerde ele alıp inceler. Ancak, ahlâk felsefesi ortaya çıkmadan önce de her toplumda bazı ahlâk kuralları vardı. İnsanlar her toplumda bazı davranışları “iyi,” “kötü,” “ahlâklı,” “ahlâksız” şeklinde değerlendirmişlerdir. Ahlâk, belli bir dönemde, belli insan topluluklarınca benimsenmiş, insanların davranışlarına yol gösteren temel kurallar kümesini ifade eder. İçinde yaşadığımız toplumun ahlâkî kuralları bizim neyi yapmamız, neyi yapmamamız gerektiğini emrederler. Benimsediğimiz, davranışlarımızla izlediğimiz ahlâk kurallarını çoğunlukla eleştiri yapmadan, anne-babamızdan, arkadaşlarımızdan, öğretmenlerimizden ve kendi toplumumuzdan öğreniriz. Bu yönüyle ahlak toplumsal, tarihsel, psikolojik veya dini inceleme alanına girer.

Zamanla diğer insanlar ahlâk kurallarımıza karşı çıkabilir ve bizi sahip olduğumuz bu kuralları savunmaya zorlayabilirler. Neden birbirimize yardım etmeliyiz? Neden kopya çekmemeli-

yiz? Büyüklere saygı göstermemiz gerektiğini hangi temelde savunabiliriz? Bazen de yeni sosyal ve teknolojik gelişmeler savunduğumuz ahlâk kurallarını yeniden gözden geçirmemize neden olabilir. Birçok toplumda azınlıklara ve kadınlara yapılan baskılar, insanları ırk ve cinsiyet temelinde ayırım yapmanın haklılığını veya haksızlığını sorgulamaya zorlamıştır. İşte bir ahlâk inancını savunmaya veya eleştirmeye başladığımız an, ahlâk felsefesinin alanına girmiş oluruz. Onun için, ahlâk felsefesi, diğer adıyla etik, belli toplumlarda veya belli dönemlerde ortaya çıkmış ahlâk kurallarıyla değil, ahlâkın temelini ne olduğu, farklı ahlâk kuralları arasında seçim yapmamızı belirleyen ölçütlerin neler olabileceği gibi konularla ilgilenir. Örneğin, yararcı ahlâk kuramı bir eylemi değerlendirirken söz konusu eylemin sonucuna bakarak en fazla sayıdaki insanın en fazla mutluluğunu artırmasını ölçüt alırken, Kantçı ödev ahlâkı eylemin iyi istençle yapılıp yapılmadığına bakar. Demek ki, ahlâk belli kurallar kümesini ifade ederken felsefenin bir alt dalı olan etik (ahlâk felsefesi), ahlâk olgusuyla, ahlâkî kavramların ve değerlerin normatif çözümlemesinde mantıksal ve kuramsal temelde ilgilenir.

2. DEĞER KURAMI

Ahlâk felsefesinin konusu nihayetinde değer alanına girdiği için değer kavramı ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmamız gerekir. Burada ahlâkın alanına giren değerler estetiğin konusu olan güzel ve çirkin gibi değerler değil, iyi ve kötü gibi değerlerdir. Eğer bazı şeylere belli değerler vermeseydik neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin yargılarımız da olamayacaktı.

Ahlâkî değerleri ahlâkî olmayan değerlerden ayırmak gerekir. Ahlâkî olarak iyi veya kötü olabilecek şeyler, bireyler, birey grupları, karakter özellikleri, eğilimler, duygular, dürtüler ve ni-

yetlerdir. Kısaca, kişiler ve kişilik özellikleri. Öte yandan her şey ahlâkî kullanımın dışında iyi veya kötü olabilir. Fiziksel nesneler, örneğin taşıtlar, sandalyeler, yaşantılar, acı, haz, bilgi, özgürlük, yönetim şekilleri vb. gibi.

Demek ki, değer alanına ilişkin bizim *ahlaki* veya *etik yargılarımız* olabileceği gibi *ahlaki olmayan* veya *etik dışı yargılarımız* da vardır. Burada, ahlaki olmayan veya etik dışı kavramıyla kastedilen *ahlaksız* demek değil, *ahlak alanının dışında olan* demektir. Aşağıda ahlaki veya etik yargılar ile ahlaki veya etik dışı değer yargılarına örnekler yer almaktadır.

I. Ahlaki veya etik yargılar

- * Sözümlü tutmamız gerekir.
- * Onun yaptığı şey çok yanlış.
- * Babam çok iyi bir insandır.
- * Cesaret bir erdemdir.
- * Sokrates çok erdemli bir insandı.

II. Ahlaki olmayan veya etik dışı yargılar

Benim arabam çok iyidir

Bu maçı kaçırmamalısın

Demokrasi en iyi yönetim şeklidir

Başarı için akıldan çok çalışkanlığa güvenilmeli

Dikkat edilirse yukarıda her iki gruba giren yargıların kimi genel veya özel, kimi de değer veya yükümlülük yargılarıdır.¹ Ahlak alanına veya ahlakın konusu olan yargılar I. gruba giren yargılardır. Ahlak, etik dışı yargılarla ilgilenmez.

Bu kavramsal açıklamadan sonra değer kavramına ve değer yaklaşımlarına biraz daha yakından bakalım. Değer, üç farklı biçimde ele alınabilir:

a) Hoşlanma Olarak Değer: Eğer bir şeyden hoşlanırsak veya onu başka bir şeye yeğlersek ona değer veririz. Hoşlanmakla değer arasında bir ilişkinin olduğu açıktır. Bu nedenle bazı felsefe-

ciler değerin bir şeyden hoşlanmaktan kaynaklandığını savunmuşlardır. Örneğin, Spinoza'ya göre biz bir şeyi iyi olduğu için arzu etmeyiz, o arzu ettiğimiz için iyidir. Spinoza ahlaki göreci değildir ama böyle bir düşünce doğal olarak ahlâkî göreceliğe götürebilir. Yemek, aç bir insan için iyi bir şeyken, tok bir insan için iyi olmayacaktır. Dahası, insan değerli olmayan bir şeyden de hoşlanabilir. Örneğin, bir insan sürekli alkol almaktan hoşlanabilir. Bu, sağlığı bozacak şekilde alkol almanın değerli olduğunu göstermez.

b) Araçsal Değeri Olan: Bazı şeyler, hoşlanılmışlık veya yeğlenilmiş olmaktan bağımsız olarak, bir amaca hizmet etmesi bakımından değerlidirler. Örneğin, bazı şeyler insanın sağlığı için, bazıları da rahat bir ortam için değerlidir. Belli şeyler diğer bazı şeylerin elde edilmesinde araçtırlar. “A, B'nin elde edilmesinde değerlidir” demek, “A, B için bir araçtır” demektir. Eğer C'yi amaç edinmişseniz o zaman bir başka araç değerli olacaktır. Örneğin, paranın iyi (değerli) bir şey olduğunu söyleriz, fakat hemen şunu kabul ederiz ki para sadece onunla satın alabileceğimiz şeyler için iyidir.

c) Kendinde Değeri Olan: Peki, her zaman bir şeyin değeri başka bir amaca göre midir? Amacın dışında kendileri değerli olan şeyler yok mudur? Demek ki, değerli olma bir başka anlamda da kullanılabilir. Herhangi bir amaçtan bağımsız, *kendinde değerli olan*. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde bu konuyu ele alır. “İyi nedir?” sorusunu ele alırken bazı şeylerin başka şeyler için amaç olduğunu, onların iyiliklerinin bu amaca göre belirlendiğini belirttikten sonra şöyle devam eder:

“...hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi için amaçtır diyoruz. En çok **mutluluğun** böyle bir şey olduğu düşünülüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendi-

si için tercih ediyoruz; ama onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz (çünkü hiçbir yere götürmese bile onların her birini yine tercih ederdik) hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Oysa hiç kimse mutluluğu onlar uğruna ya da genel olarak başka bir şey uğruna tercih etmiyor.”²

Demek ki, Aristoteles’e göre mutluluk başka bir şey için değil, sırf kendisi için istendiği için kendinde iyidir. Bazı felsefeciler ise mutluluktan ziyade mutluluk getiren her şeyin *kendinde iyi* olduğunu savunur. Örneğin, Hedonistlere (hazcı) göre sadece haz getirici şeyler kendinde iyidirler. Tüm mutlulukçu ve yararçı ahlak felsefelerine karşı çıkan Kant ise ahlak felsefesinin temelini “iyi istenci” koyar. Ona göre, “Dünyada iyiyi istemekten başka kendi başına iyi olabilecek bir şey düşünmek imkânsızdır.”³

Kendinde değerli olan şeylerin olup olmadığı sorusu ahlâk felsefecileri arasında tartışma konusudur. John Dewey’e göre bazı şeyler değerli veya arzu edilebilir olabilirler. Ancak, hiç bir şey kendi başına arzu edilebilir değildir, dolayısıyla kendinde değeri olan bir şey yoktur. Çünkü, Dewey’e göre, bir şey ancak insanla olan ilişkisi bakımından değere sahip olabilir. Bir şeyin kendinde değerli olması demek, o şey bir sonuç ortaya çıkarmıyor veya kendi başına dünyada var olmuyor olsa bile yine de bir değere sahiptir demektir. Dewey’e göre böyle bir düşüncüyü savunmak imkânsızdır.

3. AHLÂK FELSEFESİNİN BÖLÜMLERİ

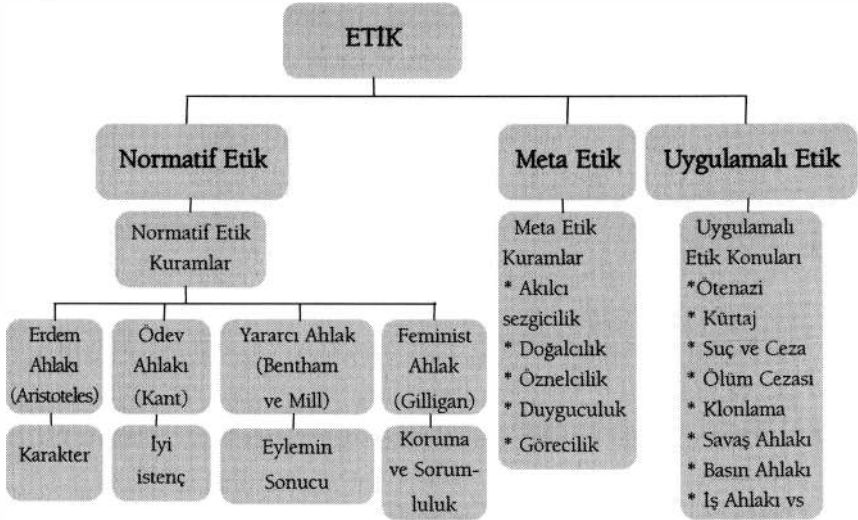
Günümüzde, ahlâk felsefesinin inceleme alanına giren konular üç ana başlık altında incelenmektedir. Bunlar; normatif etik,

meta etik ve uygulamalı etikdir. **Normatif etik** “nasıl eylemde bulunulmalı, nasıl yaşamalı veya nasıl bir insan olmalı?” sorularıyla ilgilenir. Bu konularla ilgili en temel ilkeleri ve kuralları ifade etmeye ve savunmaya çalışır. Bir yaşamı iyi yaşam yapan nedir? İnsan için ne tür erdemlilikler vardır? Birbirimize ve kendimize karşı ne tür ödevlerimiz vardır? Doğru eylem nedir? Bu sorular normatif ahlâk felsefesinin ele aldığı temel sorulardır. Normatif etik, kişinin ahlâkî bakımdan ne yapması, nasıl bir kişi olması gerektiği gibi soruları veya konuları araştırır.

Ahlâk konusu bir başka açıdan da ele alınabilir. Böyle bir ele alışıta, örneğin, ahlâkî sorumluluklarımızın ne olduğu veya ne olması gerektiği sorunu değil, sorumluluğun ne olduğu araştırılır. Ahlâk felsefesinin bu dalına da **meta-etik** diyoruz. Gerçekten nesnel ahlâkî olgular var mıdır? Eğer varsa bu olgular ne tür olgulardır? “Doğru,” “yanlış,” “iyi,” ve “kötü” gibi ahlâkî kavramların doğru tanımını verebilir miyiz? Örneğin insan öldürmenin yanlış olduğunu söylediğimizde buradaki “yanlış” sözcüğü neyi ifade etmektedir? “Yanlışlık” ne tür bir niteliktir? Beş duyunun veya bilimin kazandırdığı bir nitelik gibi görünmüyor. Böyle bir nitelik, doğal bir nitelik midir? Dahası, öldürme eyleminin böyle bir niteliğe sahip olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Bütün bu soruları yanıtlamak ahlâk bilgisinin doğasını incelemekle mümkün olacaktır. Ahlâkın doğruları ne tür doğrulardır? Bu doğruların kaynağı nedir? Ahlâk bilgisi nesnel midir? Duyguların ve aklın ahlâk bilgisindeki rolü nedir? Demek ki meta-etik, ahlâk bilgisinin ne tür bir bilgi olduğunu, onun temelini, doğasını ve yapısını araştırır.

Uygulamalı etik ise, adından da anlaşılacağı gibi, toplumda tartışılan pratik ahlâk sorunlarıyla ilgilenir. Bilindiği gibi idam cezası, ötenazi, kürtaj gibi ahlâkî sorunlar çoğu toplumlarda tartışmalı konulardır. Ölüm cezası ahlâkî bakımdan savunulabilir

mi? Kürtaj sadece kadının özgür bir seçimi ile ilgili bir sorun mudur? Yoksa bir canlının yaşamına son vermek midir? Ayrıca, tıp ahlâkı, iş ahlâkı gibi konular yine uygulamalı etiğin alanına giren konulardır.



4. TEMEL AHLÂK KURAMLARI

Bir ahlâk eyleminin değerini belirlemede bazı felsefeciler onun sonucuna bakarken diğer bazıları da onun kendinde iyi olup olmasını göz önünde bulundurlar. Buna göre bazı ahlâk felsefesi kuramları *teleolojik* kuramlardır. Örneğin yararcılık, iyiyi veya bir ahlâkî eylemi onun ortaya çıkardığı sonuca göre değerlendirdiği için teleolojik (ereksel, amaçsal) bir ahlâk kuramıdır. Eğer bir eylem alternatiflerinden daha fazla mutluluk getiriyorsa iyidir. Felsefe tarihinde Jeremy Bentham ve John Stuart Mill bu görüşü temsil ederler. Ödev ahlâkını temele alan Immanuel Kant ise *deontolojik* görüşü temsil eder. Deontoloji Yunanca *ödev* anlamına gelen *dein* kelimesinden gelmektedir. Buna göre bir ahlâkî eylem ödev duygusuyla yerine getirilmeli-

dir. Bu iki yaklaşımın yanı sıra temel ilkeleri Aristoteles'in ahlâk felsefesine dayanan *erdem ahlâkı* da belli başlı ahlâk geleneklerinden biridir. Bir diğer önemli ahlak yaklaşımı yirminci yüzyılda gelişen *feminist etik* kuramıdır. Bunların dışında varoluşçu etik ve hümanist etik gibi yaklaşımlar da vardır. Aşağıdaki sayfalarda ödev ahlâkı, yararçı ahlâk, erdem ahlâkı ve feminist ahlak kuramları ayrıntısıyla ele alınacaktır.

5. ÖDEV AHLÂKI

Ödev ahlâkı Alman filozofu İmmanuel Kant'ın (1724-1804) geliştirdiği bir ahlak kuramıdır. Bu nedenle, ödev ahlâkı çoğu kez Kantçı etik diye bilinir. Kant'ın ahlak felsefesinin temel kavram ve ilkelerine geçmeden önce, onun ahlak felsefesindeki temel amacının ne olduğunu iyi anlamamız gerekir.

Kant, kendi ahlak felsefesini akla dayandırır, dolayısıyla Kantçı ahlak her şeyden önce akılcı bir kuramdır. Ancak burada Kant'ın akıldan ne anladığını açıklamamız gerekir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin girişinde eski Yunanda bilimin Fizik, Etik ve Mantık olmak üzere üçe ayrıldığını belirttikten sonra, bu ayrımın konunun özüne uygun olduğunu söyler. Buna göre, Mantık içerikle ilgili bir şey söylemez, biçimsel bir bilimdir ve yalnızca aklın biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla ilgilenir. İçeriksel felsefe ise ikiye ayrılır. Bunlar biri doğanın yasalarını araştıran bilim olan Fizik, diğeri ise özgürlüğün yasalarını araştıran Etik'tir.

Bunun yanında, Kant'a göre, insan bilgisi açısından bir deneye dayanan deneysel bilgi, bir de apriori ilkelere çıkan saf bilgi vardır. Bu saf bilgi, biçimsel olduğu zaman Mantık, içerikle ilgili olduğu zaman Metafizik bilgidir. Bu nedenle, karşımıza biri doğa metafiziği diğeri de ahlak metafiziği olmak üzere iki çeşit metafizik çıkmaktadır. Demek ki, ahlak bilgisi hem apriori ilke-

lere dayanmakta, hem de içeriksel bir bilgi vermektedir.

Kant'ın amacı, ahlaki deneysel veya doğa alana değil, insanın akılsal alanına dayandırmaktadır. Böyle bir akıl ancak saf akıl olabilir. Onun içindir ki Kant, “deneysel olan her şey, ahlaklılık ilkesine katık olarak, yalnız işe yaramamakla kalmaz, ayrıca ahlakın temizliğine de büyük zarar verir.”⁴

Burada Kant'ın ahlaki deneysel alana değil de saf akılsal alana dayandırmasındaki maksadını iyi anlamak gerekir. Varlık felsefesinde özgürlük-belirlenimcilik tartışmasından şu sorunu tekrar hatırlayalım: Eğer insan eylemlerinde de doğadaki gibi bir belirlenim varsa o zaman özgürlükten söz edemeyiz. İnsan eylemlerinde özgürlüğü kurtarmanın yegâne yolu insanın akli sayesinde özgür seçimlerde bulunduğunu göstermektir. Deneysel alanda ve doğada özgürlük yoktur ama insanın akıyla yaptığı seçimlerde özgürlük vardır. Kant da bunu yapmaya çalışıyor. Onun içindir ki, seçimlerimizi doğal alandan ne kadar uzaklaştırır ve saf akla yaklaşıtırsak seçimimiz o kadar özgür olur. Kant'ın ahlak bilgisini akla ya da metafiziksel alana dayandırmasındaki asıl derdi ahlak bilgisini doğal alandan kurtarıp özgürlük alanına çekmektir. Çünkü, ona göre özgürlük “ahlak yasasının koşuludur.”

Demek ki, Kant'a göre ahlak bilgisi deneysel bir bilgi değil, apriori bir bilgi, yani akla dayanan bir bilgidir. Böyle bir bilgi olarak, ahlak bilgisi *saf aklın* bir bilgisi, yani *salt*, *arı* ya da safi, dokunulmamış, içinde deneye dayanan bir bilgi olmayan bilgidir. Kant, belli bir araç-amaç ilişkisinde kullandığımız akla *teknik pratik* akıl derken, her tür deneyden, duygudan, etkilenimden, gelenekten, yaşantıdan ve insanın biyolojik ve psikolojik ihtiyaç ve doğasından bağımsız ve soyutlanmış olan akla ise *salt pratik* akıl der. İşte, Kant'ta ahlak böyle bir akılsal temele dayanmaktadır.

Bu genel açıklamalardan sonra, Kantı'nın ahlak anlayışını kuramının temel kavramları olan *maksim*, *ödev duygusu*, *iyi istenç*, *evrensellik* ve *özerklik* (otonomi) kavramları temelinde biraz daha yakından tanıyalım.

Ahlâk felsefesinde Kant'ın amaçlarında biri iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın anlamını, ne olduğunu belirlemektir. Bu nedenle Kant'ın ahlâk felsefesi “Ne yapmalıyız” sorusu etrafında yoğunlaşır. “Ne yapmalıyız?” sorusunu yanıtlayabilmemiz için her şeyden önce uymamız gereken maksimleri veya eylemimiz için gereken temel ilkeleri ortaya çıkarmamız gerekir. Kant maksim sözcüğünü *eylemin öznel ilkesi* yani niyet anlamında kullanır. Burada şu soru sorulabilir. Kant gibi evrensel bir ahlak kuramı ortaya koymaya çalışan biri maksimi neden öznel bir ilke olarak gösteriyor? Bunun nedeni şudur: Ahlaki eylemlerin değerini iyi istence dayanıp dayanmadığı belirlediğinden, her birimiz eylemde bulunurken yapmak istediğimiz eylemi kendi iyi istencimize dayandırmamız gerekir. Bu da ancak, onu kendimizin istemesiyle olur. Onun için bu maksim, her birimizin istemesini gerektirdiğinden öznelidir. Öte yandan, maksim her akıl sahibi varlığın istemesini de gerektirdiğinden aynı zamanda nesnelidir. Kant'a göre bütün akıllı varlıkları birbirine bağlayan bir alan, yani bir amaçlar krallığı vardır.

Kant'a göre dünyada en mutlak iyi, ödev bilinciyle ve ahlâk yasasına olan saygıyla ortaya çıkan insan ‘istenci’dir. Bir ahlâki davranış, bencil bir çıkar için veya başkalarına olan bir duygudaşlık için değil, sırf ahlâk yasasına saygıdan dolayı yapılan eylemdir. Demek ki, bir ahlâk eyleminin doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyen onun sonucu değildir. Bir başka deyişle eylemin bir mutluluk veya mutsuzluk yaratmış olması temel kaygı değildir. Eğer eylemi yapan bunu “iyi istenence” veya “iyi niyetle” ve sırf ahlâk yasasına olan saygısından dolayı istemişse bu eylem

iyidir. Kant'a göre böyle bir ahlâk yasası deneyimden ortaya çıkarılabilecek bir yasa değildir. Bu yasa insan düşüncesinin doğasında apriori olarak vardır. Bu nedenle Kant, ahlâk felsefesinde akılcılığı temsil eder.

Bir kez daha vurgulayalım. Kant'a göre bir ahlâkî eylem duygudan, olası bir çıkardan veya eğilimden dolayı değil, sırf ödevden dolayı yapılmalıdır. Bir davranışın ahlâkî olup olmadığını sınamak için, onun iyi istençten dolayı yapılıp yapılmadığına bakmamız gerekir. Kant, iyi istencin eylemlerimize kattığı değeri ödev kavramı üzerinden göstermeye çalışır. Ona göre, bir eylemde iyi istenç bulunup bulunmadığına göre üç tür ödev ortaya çıkar:

Ödeve Aykırı Olanlar: Ahlaki olarak yanlış olan tüm eylemler ödeve aykırıdır. Örneğin bir bakkalın müşterilerine farklı fiyat uygulaması, ödeve aykırı bir davranıştır. Çünkü, böyle bir eylem dürüstlük ilkesini çiğnemektedir. Bu tür eylemler ödevle çatıştığı için Kant, bu eylemlerin üzerinde durmaz. Bu tür eylemlerin ahlâkî olmadığı açıktır.

Ödeve Uygun Olanlar: Bazı davranışlar sonuç olarak ödeve uygun olabilirler. Ama bu onların ahlâk yasalarına uygun olduğunu göstermez. Örneğin bir bakkalın bütün müşterilerine aynı fiyatı uygulaması ödeve uygun bir davranıştır. Bir çocuk veya bir yetişkin ondan alış verişi yaparken aynı fiyatı uygular, yani herkese dürüst davranır. Ancak, burada önemli olan bakkalın bunu hangi niyetle yaptığıdır. Belki bakkal herkese eşit davranıyor, çünkü çıkarının öyle gerektirdiğine inanıyordur. Yani eylemin ödeve uygunluğu belli bir *eğilimden* geliyor olabilir. Böyle bir eylemin ödevden dolayı yapılıp yapılmadığı açık değildir.

Ödevden Dolayı Olanlar: Herkese eşit davranan bu bakkalın şöyle düşündüğünü varsayalım: Bakkal sırf ödev bilincinden dolayı herkese eşit davranıyor, bunun bir dürüstlük ilkesi olduğu-

na inanıyor ve aynı zamanda herkesin de böyle davranması gerektiğini kabul ediyor. Bu durumda bakkalın eylemi hem ödevde uygun, hem de *ödevden dolayıdır*. Demek ki, Kant'a göre ahlâk-sal içeriği olan eylemler sadece ödevden dolayı gerçekleştirilen eylemlerdir.

Kesin Buyruk (Kategorik Imperativ) Nedir?

Kant'a göre, akıllı insanlar olarak bizim belli ödevlerimiz vardır. Bu ödevler kategoriktirler, yani mutlak, kesin ve koşulsuzdurlar. Örneğin, "Her zaman doğruyu söylemelisin", "Hiç bir zaman bir insanı öldürmemelisin" gibi. Kant' a göre ahlâk kesin buyruk ifade eden bir sistemdir. Yani belli bir şekilde davranmayı emreder. Bu nedenle kesin buyruk ifade eden önermeler *koşullu buyruklardan* farklıdır. Koşullu buyruklarda neyi yapmamız neyi yapmamamız gerektiği hangi amacı istediğimize bağlıdır. Örneğin, "Eğer hapisaneye düşmek istemiyorsan adam öldürmemelisin." Bu ifade koşullu bir buyruktur. Kant'a göre bir ahlâk buyruğu koşullu olamaz. Ahlâk buyruğu kesin buyruk olmalıdır. Kant, bütün ahlâkî eylemlerde izlenmesi gereken genel ödev buyruğunun şu olduğunu söyler:

** Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.*

Kant bir başka ahlâk yasasından söz eder:

** Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*

Bu yasalarla Kant ahlâk bakımından bireyin değerini vurgulamış oluyor. Eylemlerimizde diğer insanları kendi amacımız için araç olarak değil, amaç olarak görmeliyiz.

Kant Ahlâk Felsefesinin Eleştirisi

Kant, ahlakı saf akla, yani apriori bir temele oturatarak tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli bir ahlak kuramı ortaya koyma-

ya çalışır. Bunu yaparken, ahlak bilgisinin doğanın yasalarına değil kendi özgürlük alanına ait yasalara bağlı olduğunu göstermeye çalışır. Bunun için tanımladığı akıl her tür deneyimden, yaşantıdan, kültürden, doğal alandan ve kişisel olandan soyutlanmış bir akıldır. Ahlakı da böyle bir akıl üzerine kurar. Ancak, böyle bir ahlak felsefi oldukça ideal ve yüce bir girişim olmakla birlikte birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Şimdi bu eleştirileri başlıklar halinde ele alalım.

Biçimcilik: Kant ahlâk felsefesi çoğunlukla *biçimcilik* (formalizm) diye nitelendirilir. Çünkü Kant bir eylemin değerlendirilmesinde eylemin sonucuna değil, eylemin ahlâk kuramının öngördüğü biçimsel yapıya uyup uymadığına bakar. Bu ahlâk kuramına getirilen eleştirilerden en önemlisi onun ileri sürdüğü kesin buyrukların hiç bir ödev duygusunu belirlemeyen tamamen boş ve biçimsel olduğudur. Bu kuram sadece genel bir çerçeve verebilir, ancak belli durumlar karşısında nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin bir şey söylemez, çünkü böyle bir *içerikten yoksundur*. Örneğin, Kant'ın ahlâk felsefesine bakarak belli durumlarda çarpışan iki yükümlülüğümüzden hangisini yerine getireceğimize karar veremeyiz. “Yalan söyleme!” buyruğu ile “İnsan yaşamını koru” buyruklarını ele alalım. Günlük yaşamda öyle durumlar olabilir ki, bu iki buyruktan birisini askıya almamız gerekebilir. Şöyle bir durum düşünün:

Tam evinize giden sokağa dönmek üzeresiniz ki bir adam soluk soluğa koşarak önünüzden hızla geçerek adını bildiğiniz bir sokağa doğru koşar. Bir dakika sonra da bu kişiyi kovaladığı her halinden belli olan başka birisi elinde silahı olduğu halde koşarak size doğru gelir ve sorar: “Az önce buradan hızla koşarak geçen adam hangi sokağa saptı?” Belli ki bu soruyu soran adamın niyeti kötü, kovaladığı adamı ya öldürecek ya da yaralayacak. Kaçan adamın hangi yöne gittiğini bi-

liyorsunuz. Doğruyu söyler misiniz?

Eğer doğruyu söylerseniz belki de bir insanın ölümüne veya yaralanmasına neden olacaksınız. Eğer aksini yaparsanız, yani yalan söylerseniz belki de bir insanın yaşamını kurtarmış olacaksınız. Bu durumda, genel sağduyu yalan söylemenizin ahlâkî olacağını söyler. Ancak Kant'ın ahlâk felsefesi bu ve benzeri durumlarda ne yapacağımıza ilişkin somut bir şey söylemez.

Şunu belirtmemiz gerekir ki, Kant'ın ahlak felsefesinin hiçbir ahlaki içeriğe sahip olmadığı görüşü de doğru değildir. Yukarıdaki maksimi ele alalım. Kant burada insanlığı her zaman bir araç olarak değil, bir amaç olarak görmemiz gerektiğini söylüyor. Bu görüş en temel değerlerden biri olan saygı değerini içerir.

Soyutluk: Yukarıdaki örnekte de açık olduğu gibi Kant'ın ortaya koyduğu ahlâk ilkeleri ya da buyrukları fazla soyut olmalarından dolayı bir eyleme yol göstermezler. Ancak Kant belli durumlar karşısında ne yapmamız gerektiğine karar vermemizin yargıyı ya da düşünmeyi gerektirdiğini belirterek bu sorunu pratik alana bırakmıştır.

Aşırı Sertlik: Bazılarına göre Kant'ın ahlâk felsefesindeki evrensellik ilkesi belli durumlar arasındaki farkı dikkate almaz. Bu da onun katı ve duygusuz kuralları savunuyor olmasına yol açabilir. Bu durum, onun ahlaki değerlendirmede eylemin sonucuna değil, sadece iyi istençle ya da ahlak yasasına uygun düşüp düşmemesine göre belirlenmesinden kaynaklanır. Ahlakta genel ilkelerin olması önemlidir. Ancak, her eylemi genel ilkeye göre değerlendirmek, özel durumları dikkate almamak aşırı sert uygulamalar ortaya çıkarabilir.

Özgürlük Sorunu: Özgürlük kavramı Kant ahlâk felsefesinin önemli konularından biridir. Kant'a göre, bir insanın eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için her şeyden önce o insanın eylemini yerine getirirken özerk (otonom) olması gerekir. Kant iki

çeşit özerklikten bahseder: Olumlu özerklik ve olumsuz özerklik. Olumlu özerklik bir şeyi yapma olanağımızın sınırlandırılmış veya engellenmemiş olmasını ifade eder. Örneğin, verdiğim bir sözü yerine getirmek istiyorum ancak birilerinin, beni bundan alıkoymaması gerekir. Ya da yardıma muhtaç olan bir kişiye yardım etme isteğimin engellenmemesi gerekir. Olumsuz özerklik ise bir şeyi yapmama özgürlüğümün olmasını ifade eder. Örneğin, yardıma muhtaç olan bir arkadaşına aslında yardım etmek istemiyorum ama yardım etmemek gibi bir seçeneğim de yok. Bu durumda eylemim için özerk değilim. Kant'ın bu düşüncesi sağduyu sahibi herkes tarafından kabul edilir. Ancak, özgürlük sorununun Kant felsefesine özgü bir yanı vardır. Kant, bir yandan dış dünyada (fenomenler dünyasında) her şeyin önceki nedenlerce belirlenmiş olduğunu kabul ederken bir yandan da ahlâkî özgürlüğün mümkün olduğunu savunmaktadır. Kant'a göre özgürlük numen dünyasına ilişkin bir gerçekliktir. Oysa ahlâk, fenomenler dünyasında yaşanan bir olgudur. Peki, numenler dünyasına ait olan özgürlükle, fenomenler dünyasına ait olan belirlenmişlik arasında ne tür bir ilişki bulunmaktadır? Fenomenler dünyası ile numenler dünyası arasında ne tür bir ilişki bulunmaktadır? Bu sorulara Kant'ın ahlâk felsefesinde açık yanıtlar bulmaz güçtür.

Duygu sorunu: Kant, duygulara ilişkin olumsuz tavrını *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi* adlı eserinde açıkça dile getirir. Ona göre, deneysel alana ait olan duyguların hiçbir şey katmadığı ve karıştırmadığı, yalnızca saf ödevden ve genel olarak ahlâk yasasından dolayı yapılan eylemler ahlâkî değere sahiptir. Yani, Kant'a göre, kısmen duygu veya güdü temeline, kısmen de akıl temeline dayanan bir ahlâk anlayışı bile ahlâkî kötülüğe sürüklenmede bireyi koruyamaz. Kant'ın ahlâkî eylemlerde duyguları dışlaması çağdaş ahlâk felsefesinde yaygın olarak eleştirilen bir kon-

dur. İnsan yaşamının, eylemlerinin etkili ve belirleyici nedenleri olan duyguları ahlâkî eylemlerin dışına çıkarmak çoğu zaman bireyin duygu ve akıl çatışması yaşamasına ve kişi bütünlüğünün bozulmasına yol açabilir. Bunun ne anlama geldiği erdem ahlâkı ve feminist ahlak bölümünde daha iyi anlaşılacaktır.

6. YARARCI AHLÂK

Çağdaş ahlâk felsefesinde en fazla kabul gören ve üzerinde en fazla yazı yazılan iki ahlâk kuramı bulunmaktadır: Bunlardan birincisi yukarıda da açıkladığımız Kant tarafından geliştirilen ödev ahlâkı kuramıdır. İkincisi ise şimdi ele alacağımız İngiliz filozofları Jeremy Bentham (1806-1873) ve John Stuart Mill (1806-1873) tarafından geliştirilen *yararcılık* (faydacılık, utilitarianizm) kuramıdır. Yararcı ahlâk kuramına göre, bir eylemin doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyen onun sonucunun iyiliği veya kötülüğüdür. Birçok eylemi ahlâkî açıdan değerlendirirken onun sonucunun insanları nasıl etkilediğine bakarız. Yararcı ahlâk kuramını daha iyi anlayabilmek için aşağıdaki davranış durumlarını ele alalım. Pek de zorlanmadan değerlendirebileceğimiz bu eylemler ahlâkî olarak doğrudur veya yanlıştır:

Örnek I. Bir arkadaşınız ertesi gün sınavı var. Sınavla ilgili kitap ise sizde bulunuyor. Kitabı sizden istedi ve siz de geri vermeye söz verdiniz. Bunun için ertesi gün buluşmak üzere bir yer belirlediniz. Ancak, arkadaşınızla buluşacağınız yere giderken yolunuz üzerinde bir trafik kazası olduğunu görüyorsunuz. Bir yolcu ciddi bir şekilde yaralanmış ve mutlaka hastaneye götürülmesi gerekiyor. O anda sizden başka yardım edecek birisi görünmüyor. Eğer yaralı kişiyi hastaneye götürürseniz arkadaşınıza kitabını geri veremeyeceksiniz. Sonuçta, siz kitabı geri vermek için verdiğiniz sözü tutmak-

tansa yaralıyı hastaneye götürmeyi seçiyorsunuz.

Böyle bir eylem neden doğrudur? Doğal olarak şöyle bir açıklama yaparız: Eylemimizin kötü sonucu, yani kitabı yerine ulaştırmamak, eylemimizin iyi sonucundan, yani kazaya uğrayan bir insana tıbbî yardımda bulunulmasını sağlamaktan daha az önemlidir.

Örnek II. Bir acil servis kliniğinde doktorsunuz. Ayhan, Okan ve Işıl adında üç acil hasta aynı anda kliniğe getirilir. Ancak, klinikte üçüne yetecek miktarda ilaç yoktur. Eğer var olan bütün ilacı Ayhan'a vererseniz Ayhan kurtulacak, ancak Okan ve Işıl ölecektir. Eğer ilacı Okan'la Işıl'a bölüştürerek vererseniz Okan'la Işıl kurtulacak ancak Ayhan ölecektir. Sonuç olarak Ayhan'ın öleceğini bilerek, siz de ilacı Okan'la Işıl'a vererek onların kurtulmalarını sağlıyorsunuz.

Yukarıdaki eylem ahlâkî bakımdan neden doğrudur? Burada da şöyle bir açıklama yapabiliriz: Bizim seçimimizin nasıl bir sonuç doğuracağını düşünmek zorundayız. Ayhan'ın ölmesi kötü bir sonuç olsa da, üçünün yaşamını birden koruyamayacağımıza göre eldeki ilacı iki kişiye bölüştürerek onların kurtulmalarını sağlayabiliriz.

Örnek III. Bir Eylül günü öğleden sonra göl kenarında yürümektesiniz. Birden bir çocuğun göle düştüğünü gördünüz. Yüzme bilmediği her halinden belli olan bu çocuk bir yandan kurtulmaya çalışırken bir yandan da yardım çığlıkları atıyor. Fazla risk almadan suya atlayıp çocuğu kurtarabileceğinizin farkındasınız, ancak su biraz soğuk ve yeni elbiselerinizin zarar görmesini de istemiyorsunuz. Çocuğu görmezlikten geerek uzaklaşıyorsunuz.

Böyle bir eylem neden ciddi bir yanlıştır? Yanlıştır, çünkü çok az bir risk alarak ve çok fazla bir çaba sarf etmeden bir insanın yaşamını kurtarabilecekken bunu yapmıyorsunuz.

Bütün bu durumlarda veya benzerlerinde olduğu gibi bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu eylemin etkileyebileceği bütün insanlar üzerindeki sonucuna göre belirlenmektedir. İşte yararcılık bir eylemi ortaya çıkaracağı sonuçlarına göre doğru veya yanlış değerlendiren bir ahlâk kuramıdır. Eğer bir eylem, en azından, kişinin gerçekleştirebileceği bütün alternatifler kadar mutluluk getiriyorsa doğru, getirmiyorsa yanlıştır.

Yararcı ahlâk kuramının en temel kavramı, adından da anlaşılacağı gibi, yarar veya fayda düşüncesidir. Bir eylem yararlıysa doğrudur. Ancak, hemen akla şu soru gelmektedir. Hangi amaç için yararlı? Çünkü bir şeyin neyin aracı olduğunu bilmeden onun yararlı olup olamayacağına karar veremeyiz. Yararcılık tarafından ileriye sürülen görüş şudur: Bir eylem arzu edilir veya iyi amaçların gerçekleştirilmesinde yarar sağlıyorsa doğrudur. Burada söz konusu edilen amaç kendinde değeri olan bir amaçtır. Bilindiği gibi kendinde değerli olan demek kendinden başka hiç bir amaç için iyi olmayan demektir. Araçsal değer ise başka bir amacın gerçekleştirilmesine aracı veya yardımcı olan değerlerdir.

Şimdi, yararcı kurama göre *doğru iyiye bağlıdır*. Buna göre bir eylemin doğru olup olmadığını onun sonucunun ne olduğunu bilerek bu sonucun kendisi için istenilir bir iyilik veya kötülük olup olmadığını ortaya çıkararak anlayabiliriz. Bir eylemin ahlâkî doğruluğu kendisinin içsel bir değere sahip olmasından kaynaklanmamaktadır. Aksine, bir eylemin kendisi sadece araçsal iyi olduğu zaman doğrudur ve onun doğruluğu araçsal doğruluğundan gelmektedir. Yani, eylemin kendisi araçsal değere, ama amacın kendisi kendinde değere sahiptir.

Peki, faydacılık bir doğru eylemin sonucunun iyiliğini belirlerken kendinde değeri olanı hangi ölçütlere göre belirlemektedir? Klasik yararcılık bu soruyu iki şekilde yanıtlamıştır. Bentham'a göre eylemin **haz** getiren bir niteliğe sahip olması ge-

rekir. Bir eylem eğer haz getiriyorsa doğru, acı getiriyorsa yanlışır. Klasik yararcılık hazlar arasında herhangi bir derece veya tür ayrımı yapmadan hepsini eşit kabul ederek sadece hazları sayı bakımından dikkate alır. Yani, bir yemek yeme hazzı ile kitap okuma veya felsefe yapma hazzı nitelik bakımından aynı kabul edilir. Mill, klasik yararcılığın bu yönünü eleştirir. Ona göre, hazlar arasında nitelik bakımında bir ayrım yapmamız gerekir ve bunu da dikkate almalıyız. Eğer hazlar arasında nitelik bakımından bir ayrım yapmasaydık, o zaman domuzlarla insanların hayat kuralı birbirleriyle aynı olurdu.

Mill'e göre bir eylemin sonucu **mutluluk** getirmelidir, çünkü mutluluk hazların toplamıyla ifade edilemez. Burada da yanıtlamamız gereken bir başka soru var: Yararcılığa göre eylem mutluluk veya haz getirmelidir, peki ama bu **kimin mutluluğu** veya hazzı olacaktır? Bir eylemin birçok kişiye olumlu veya olumsuz etkisi olabilir. Eğer sadece eylemde bulunanın mutluluğunu dikkate alıyorsak bu durumda söz konusu ahlâk kuramı ahlâkî bencillığe (egoizm) yol açacaktır. Bir başka seçenek olarak, eylemde bulunan kişinin ailesi, arkadaşları, sosyal sınıfı veya ulusu dikkate alınabilir. Böyle bir durumda da söz konusu ahlâk kuramı ayrımcılığa yol açmış olur. Peki, eylemde bulunan kişinin dışındaki herkesin mutluluğunu dikkate alınmak olabilir mi? Böyle bir ölçüt de salt *ahlâkî özgeciliğe* (alturizm) yol açar. Kendi varlığını hiçe sayan, hep başkalarını düşünen bir ahlâkî tutum içinde olmak sağduyunun kolay kolay kabul edebileceği bir durum değildir. İşte bütün bu nedenlerden dolayı yararcılık bir eylemin sonucunu *herkesin mutluluğu* veya hazzına göre değerlendiren bir ölçütü esas alır. Bunu yaparken, herkesi eşit sayan ve seven, tam bir tarafsızlıkla davranmalıyız. Mill bu konuda iki ilke ortaya koyar: Başkasının size yapmasını istediğiniz şeyi başkasına yapmak ve komşunuzu kendiniz gibi sevmek.⁵

Mill, yararcılığı “Büyük mutluluk ilkesi” ile açıklar. Bu ilkeye göre **bir eylem mümkün olan en fazla sayıda insana en fazla mutluluk getirmelidir**. Bunu yaparken de bütün insanları eşit değerde kabul eder. Demek ki, yararcılık bir eylemin sonucunun kimleri olumlu veya olumsuz olarak etkileyeceği konusunda yansız, tarafsızdır. Bir çocuk veya bir yetişkin, zengin veya yoksul aynı değere sahiptir. Bentham’ın deyimiyle “Her bir birey tek kişi sayılmalı, hiç kimse birden fazla sayılmamalı.”

Yararcılığı cazip hale getiren en önemli unsur, tek bir prensiple bütün olası durumlara yanıt verebilen bir ahlâk sistemi oluşudur. Yararcılığın bir başka olumlu özelliği de, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bireyler arasında yansız bir tutum göstermesidir. Yararcılık herhangi bir eylemin ortaya çıkardığı yararın hesap edilmesinde bireyler arasında hiç bir ayrım yapmaz. Yararcılık, bireysel ahlâk kuramı olmasının yanında, aynı zamanda sosyal, siyasi ve yasal kurumların ahlâkî bakımdan değerlendirilmesinde bir ölçüt verir. Ancak bütün bu olumlu yönlerinin yanında, çağdaş ahlâk felsefesinde yararcılığa karşı köklü eleştiriler yapılmaktadır.

Yararcılığın Eleştirisi

Yararcılığa karşı getirilen en temel eleştiri onun adalet ilkeleleriyle örtüşmediği noktasındadır. Her ne kadar Mill *Yararcılık* adlı kitabının son bölümünü yararcılıkla adalet arasındaki ilişkiyi incelemeye ayırmışsa da sorun günümüzde de canlılığını sürdürmektedir.

Yararcılık adalet anlayışıyla nasıl çelişebilir? Bu soruyu yanıtlamadan önce bir eylemin ortaya çıkardığı değerın yararcılık bakış açısıyla nasıl ölçüldüğünü kısaca açıklamaya çalışalım. Doğal olarak, bir eylemin olumlu ve olumsuz sonuçları olabileceği için her hangi bir eylemi değerlendirirken bu iki unsuru göz önünde bulundurmamız gerekir. Ne var ki, bir eylemin ortaya çıkar-

diği sonuçları hesap etmenin oldukça güç olduğu açıktır. Yararcılığa getirilen eleştirilerden birisi de bir eylemin ortaya çıkardığı yararı ölçmenin zorluğuna ilişkindir. Gerçekten de hem maddi zevkleri hem de zihinsel hazları ölçmek oldukça güçtür. Yine de yaklaşık bir ölçme yapabiliriz.

Biz burada bu zorlukları bir kenara bırakarak A ve B gibi iki eylemin X, Y ve Z şahıslarının üzerine olumlu (+) ve olumsuz (-) sonuçları olduğunu varsayalım:

	X	Y	Z
A Eylemi	+800	-500	+300
B Eylemi	+ 500	-300	+200

Şimdi, A ve B eylemlerinin toplam yarar ve zararlarını hesap ettiğimizde, A eyleminin + 600, B eyleminin de + 400 birimlik bir yarar getirdiğini görürüz. Bu durumda, A eyleminin toplam yararı B eyleminden daha fazla olduğu için yararcılığa göre doğru olan eylem A eylemidir. Peki, ama siz hangi eylemi daha doğru bulursunuz? Burada, her iki eylemin X, Y ve Z şahıslarına nasıl bir zarar verdiğini de hesaba katmamız gerekmez mi? Bazılarımız şöyle düşünebilir. Her ne kadar B eyleminin toplam yararı A'dan az olsa da, B eylemi Y'ye daha az zarar verdiği için daha eşitlikçidir. Dolayısıyla, bazılarımız adalet ve eşitlik açısından düşündüğümüzde B eylemini daha doğru bulacaktır. Kaldı ki, bir de Y şahsının zaten diğerlerine göre dezavantajlı bir durumda olduğunu düşünürsek A eylemini seçerek Y'ye daha da zarar vermiş oluruz.

Demek ki, bir eylemi ahlâkî veya ahlâkî olmayan olarak nitelendirirken sadece bu eylemin ortaya çıkardığı toplam yarara değil, bu ahlâkî eylemin **farklı bireyleri nasıl etkilediğini** de göz önünde bulundurmamız gerekir. Bir başka deyişle, iyiliklerin miktarı kadar, bu iyiliklerin bireyler arasında nasıl dağıtıldığı veya bölüşüldüğü bir sosyal ahlâk için son derece önemlidir. İşte,

yararcılığın **iyiliklerin dağıtılması** veya bölüşülmesi konusunda yeterli ve kabul edilebilir ölçütlerinin olmaması burada açıklamaya çalıştığımız eleştirinin odak noktasını oluşturmaktadır.

Yararcılığa yönelik bir diğer eleştiri kişilik bütünlüğünü zedeleme potansiyeline sahip olması noktasında yapılmıştır. Bu eleştiri Bernard Williams tarafından dile getirilmiştir. Williams bu eleştirisi için şöyle bir örnek olay tasarlar:

Botanik incelemeler için Güney Amerika'da bilimsel araştırma gezisine çıkmış olan Jim, yolunu kaybetmesi üzerine kendisini küçük bir kasabanın merkezinde bulur. Yüzleri duvara dönük olarak el ve ayakları bağlanmış 20 kişilik bir Kızilderili grubu, onların yanı başında üniformalı ve eli silahlı bir grup asker durmaktadır. Üniformasından ve tavırlarından askerlerin komutanı olduğu anlaşılan iri yarı bir kişi Jim'i kısa bir sorguya tuttuktan sonra başka bir ülkeden gelen bir bilim adamı olduğunu anlar. Komutan Petro, hükümeti protesto eden bu 20 Kızilderili'nin, diğerlerine gözdağı vermek ve protestoları önlemek için öldürüleceğini belirtir. Jim'in değerli bir misafir olduğunu düşünerek eğer bunlardan birini öldürürse diğer on dokuzunun kurtulacağını; yok eğer bunu yapmazsa tamamının askerler tarafından öldürüleceğini söyler. Bundan başka hiçbir alternatif de söz konusu değildir. Bu durum, hem Kızilderililer, hem de askerler ve Jim tarafından bilinmektedir. Şimdi, Jim ne yapmalıdır.⁶

Ahlâki eylemin doğruluğu olarak en fazla sayıdaki insanın en fazla mutluluğunu veya yararını, ya da en az sayıdaki insanın en az mutsuzluğunu temel ölçüt alan yararcılığa göre Jim'in bir Kızilderili'yi öldürerek on dokuzunun kurtulmasını sağlaması gerekir. Ancak, Jim böyle bir eylemi yapması durumunda derin bir ruhsal ve duygusal çatışma durumuna girecek, aslında yapmak istemediği bir eylemi hiç de kendi planı olmayan bir ahlâki

davranış gereği yapmak durumunda kalacaktır. Williams, yararçı ahlâkın böyle bir kişilik bozulması yaşatma potansiyeline sahip olduğunu savunur. Ona göre, dünyayla olan ahlâki ilişkimizi kısmen duygular aracılığıyla kurarız: “Bu duyguları tamamen yararçı bakış açısından, yani, kişinin ahlâki kişiliği dışında olup bitenlerle düşünmek, onun ahlâki kişilik duygusunu, kelimenin tam anlamıyla, bütünlüğünü yitirmesidir.”⁷

7. ERDEM AHLÂKİ

Doğruluk, dürüstlük, adalet, cesaret, mertlik, yardımseverlik, dayanışma, hoşgörülülük, sadakat, fedakarlık gibi ahlâkî nitelikler birer erdemdir (fazilet). Erdem ahlâkî ahlâkta kişilerin bu tür erdemli davranışlar göstermesini esas alır. Bu ahlâk anlayışı en eski ahlâk geleneklerinden biridir. Felsefi olarak kapsamlı biçimde Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından ele alınıp savunulduğu için Aristotelesçi ahlâk anlayışı olarak da bilinir. Günümüz erdem ahlâkî da büyük ölçüde Aristoteles’in görüşlerine dayandığı için buradaki açıklamalarımız ağırlıklı olarak onun görüşlerini yansıtacaktır.

Aristoteles’e göre, insan sosyal bir varlıktır. İnsan kendi potansiyelini uygun bir şekilde ancak toplum içinde anlayabilir. Ahlâk kuralları da toplum içinde oluşur. Tek başına yaşayan bir insanın ahlâk kurallarına da ihtiyacı yoktur. İnsan ahlâk kurallarını içinde yaşadığı toplumdan edinir, toplumdan ayrılmış bir ortamda ahlâksal erdemleri uygun bir şekilde geliştirmek mümkün değildir. Demek ki, Aristoteles’e göre ahlâkın toplumsal boyutu önemlidir. İyi bir yaşam ancak iyi bir toplumda, iyi bir eğitimle sağlanabilir. Bu nedenle, Aristoteles’e göre, çocuklar daha küçük yaştan itibaren iyi bir eğitimden geçirilmelidir. Eğer bir insan iyi yetiştirilmemişse ne kadar felsefe eğitimi alırsa alsın bu

onun mutlu ve erdemli olmasını sağlamayacaktır. Aristoteles siyaseti insan için iyinin bilimi olarak gördüğünden ahlâkı siyasetin bir alt dalı olarak kabul etmiştir. İyi yurttaş aynı zamanda iyi bir insandır.

Aristoteles “İyi nedir?” sorusunu yanıtlamaya başlamadan önce kendi dönemine kadar yaygın olarak kabul gören anlayışları ele alır. Bilindiği gibi haz Antikçağ ahlâk felsefesinde önemli bir yer tutar. Ancak, Aristoteles’e göre, haz insan için doğal iyilik olamaz. Başarı ve onur da böyledir, çünkü bunlar araçsal değere sahiptirler ve kendileri için istenilir şeyler değildir. Aristoteles’in amacı bütün insanların en son değer veya ana değer olarak istedikleri, başka bir şey için değil sırf kendisi için istenilir olan, kendinde iyi bir şey aramaktır. Haz, başarı ve onur gibi değerlerin böyle bir değere sahip olamayacağını ileri süren Aristoteles nihayet böyle bir değeri bulduğunu ifade eder. Sadece **mutluluk** bütün insanlar için en yüksek iyi olarak istenir. Hazzı veya başarıyı başka bir şey için isteriz. Fakat mutluluk böyle değildir. Mutluluğu başka bir şey için değil, sadece kendisi için isteriz. Demek ki, ana iyi veya en yüce iyi mutluluktur.

Ancak, bir ahlâk kuramı için “Ahlâkın amacı mutlu olmaktır” demek yeterli değildir. Çünkü insanlar çok farklı şeyleri kendilerini mutlu edici araçlar olarak görebilirler. Ahlâk felsefesinin belli davranışlara ilişkin ölçütleri de olması gerekir. Bir başka deyişle mutluluğun nasıl sağlanacağına ilişkin ahlâkî değerlerin ve ölçütlerin de belirlenmesi gerekir. Bu konuda Aristoteles’in izlediği yol insanın doğasına bakmaktır. İnsanın doğasına baktığımızda onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğin akıl olduğunu görürüz. Öyleyse *mutluluk akılsal ilkelerle uyumlu olmalıdır*. Sadece akla uygun olan bir eylem mutluluk getirebilir. Böyle bir eylem uygun bir erdem olarak yerine getirildiğinde mutluluk sağlayacaktır. Burada, Aristoteles’in mutluluk anlayışı-

nı anlayabilmek için onun erdem anlayışına bakmamız gerekir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde iki tür erdemden bahseder: Düşünce (entelektüel) erdemi, ve karakter (ahlâk) erdemi. **Düşünce erdemleri** kısmen doğuştan, kısmen de eğitim yoluyla zamanla kazanılır. **Karakter erdemleri** ise alışkanlık ve gelenek yoluyla elde edilir. Buna göre, hiç bir erdem bize doğa tarafından verilmiş değildir. Erdemler doğal olarak elde edilemezler. Doğaya aykırı olarak da elde edilemezler. Alışkanlıklar ve deneyimler sonucu kazanılan erdemler insan karakterinin ifadesidirler. Bundan da anlaşılıyor ki, Aristoteles'in iyi olarak düşündüğü şey bireyin karakterine ve toplumun geleneğine bağlıdır.

Peki, Aristoteles'e göre ne tür davranışlar erdemli davranışlar olabilir? Burada Aristoteles'in çok bilinen görüşüyle karşılaşırız: Erdemli davranış, iki aşırı uç arasındaki orta yoldur. Örneğin, yiğitlik delice atılganlıkla yani cüretkarlıkla korkaklığın arasında bulunan **"doğru orta"**dır. Cesur insan ne çok az, ne de çok fazla korku duyan kişidir. Benzer şekilde cömertlik müsriflikle cimriliğin; dengeli oluş, hiç kızmama ile deli gibi kızıp köpürmenin arasında bulunan doğru olan ortadır.

Aristoteles, erdem anlayışını dört temel ilke üzerine kurar: ⁸

Birincisi, erdem bir alışkanlık veya karakter durumudur (huy): Karakterin kazanılması eğitimle ve uygulamayla ortaya çıkar. Nasıl ki ayakkabı tamir ederek ayakkabı tamircisi olursak, cesur davranışlar göstererek cesur ve ılımlı eylemler göstererek ılımlı oluruz. Erdemli karaktere sahip olmak için kendi değeri için seçilen erdemli eylemlerin bilinçli ve düşünerek yerine getirilmesi gerekir. Daha da önemlisi, bütün erdemli eylemler karakterin veya zihnin oturmuş, kazanılmış karakter eğiliminden dolayı yapılması gerekir. Bunların kazanılması alışkanlık, pratik ve eğitime bağlıdır:

"Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce et-

kinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranışa davranışa ölçülü, yiğitçe davranışa davranışa da yiğit insanlar oluruz.”⁹

Aristoteles, çocukluktan itibaren yürütülecek doğru eğitimin haz ve acılarla ilgili erdemli davranışlar geliştirmeye yönelik olması gerektiğini söyler:

“Demek ki karakter erdemi hazlarla ve acılarla ilgilidir; nitekim haz uğruna çirkin şeyler yapıyoruz, acı yüzünden de güzel şeylerden uzak duruyoruz. Bunun için, Platon’un da dediği gibi, bu şekilde bir yolunu bulup henüz çocuklukta gerektiği şeylerden haz alacak ve acı duyacak biçimde eğitilmek gerekir; doğru eğitim de budur.”¹⁰

Doğru bir eğitimde birisi sadece ne yapması gerektiğini öğrenmez aynı zamanda yapılması gerekenden zevk alma ve yapılmaması gerekenden acı çekme alışkanlığını kazanmayı da öğrenir.

İkincisi, *erdem seçim içerir*: Erdemli insan ne yaptığını bilen, erdemli karakteri gereği her zaman yaptığı şekilde ve eylemin kendi iyiliği için seçen ve bu doğrultuda sabit ve oturmuş bir eğilimden dolayı eylemde bulunur. Burada “seçim” kavramı üzerinde durmakta yarar var. Kuşkusuz seçim kavramı düşünmeyi ve alternatifleri ölçüp biçmeyi gerektirir. Ancak, Aristoteles seçim kavramını pratik için kullanırken ona daha geniş bir anlam yükler ve erdemli insan belli bir durumla karşılaştığında oturmuş karakterinden dolayı herhangi bir düşünmeye gerek duymadan erdemli eylemin ne olduğunu görür.

Üçüncüsü, *erdemli davranış, iki aşırı uç arasındaki orta yoldur*: Aristoteles, orta yol kavramıyla aritmetik orta yol kavramını ifade etmek istemiyor: “Örneğin bir şeyin çoğu on, azı iki ise, şeye göre alındığında ortası altı olur.”¹¹ Oysa erdem anlamında

orta yol, bu anlamda bir orta yol değildir: “Biri için on beş kilo yemek çok, üç kilo yemek az ise beden eğitimcisi dokuz kilo yemeği gerekli bulmayacaktır; çünkü bu da bunu yiyecek olan kişi için az da olur çok da.”¹² Benzer şekilde, cömert insan çok az veya çok fazla veren insan değil, uygun miktarda, doğru insana ve doğru zamanda veren insandır. Cesur insan ne çok az, ne de çok fazla korku duyan kişidir. Bu nedenle, orta yol her bireyin veya olayın kendi durumuna, konumuna ve ilgili durumun özelliklerine göre orta yol olarak anlaşılmalıdır. Burada ifade edilmek istenen bizim bakış açımıza veya değerlendirmemize göre orta yol değil, eylemin durumuna göre orta yol anlaşılmalıdır, yoksa Aristoteles’in tamamen görececi bir ahlâk anlayışı savunduğu düşünülebilir ki bu yanlıştır.

Dördüncüsü, *orta yolu belirleyecek olan akıldır*: Her orta yol erdem olmadığına göre, neyin erdemli seçim veya erdemli eylem olduğunu belirleyecek olan pratik akıldır. Aristoteles, orta yolu belirlemek için “eylemde bulunanlar hep duruma bakmalı”¹³ der. Teorik ve pratik akıl yürütme ayırımına paralel olarak teorik eylemler ve pratik eylemler ayırımını yapar. Eyleme ilişkin orta yolu belirleyecek olan teorik akıl değil pratik akıldır.

Aristoteles, yukarıda açıkladığımız bu dört ilkeyi içerecek şekilde, erdem tanımını şöyle verir:

“O halde erdem, *tercihlere* ilişkin bir *huy*. *Akıl tarafından* ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak *orta olanda* bulunma huyudur.”¹⁴

Bu tanıma bakıldığında erdemın hem bir huy ya da karakter, hem de eylemlerle ilgili bir tercih olduğu görülmektedir. Erdem aynı zamanda bir orta yoldur. Bu orta yol olma durumu insanların duyguları ile de ilgilidir. Bir eylem eğer kişinin bir karakterinden dolayı yapıyor ve o erdemın sahip olduğu duyguyla birlikte kişinin bir seçimi sonucu ortaya çıkıyorsa o zaman er-

demli bir davranış olur. Yoksa, Ankara/Kızılay'da elinde bir deste para alıp teker teker sokağa saçıp arkasından da da insanların bu paraları toplamalarını seyreden bir kişiye "Aaaa! Ne cömert, ne yardımsever insan!" demeyiz. Çünkü, o insanın davranışı bir cömertlik veya yardımseverlik duygusuyla yapılmamaktadır.

Ne de aşağıdaki örnek olayda bir yiğitlik veya cesaret erdemi vardır:

"Bir yaz günü İstanbul boğazında yolcu gemisiyle karşı karşıya geçiyorsunuz. Geminin güvertesinde boğaz manzarasını seyrederken birden gemiden bir çocuğun düştüğü fark edilir. Herkes çocuğun düştüğü yöne yönelir ve bu arada çağrışmalar başlar: 'Kurtarın onu! Çocuk boğuluyor!' vs. Aynı zamanda koşuşturmalar ve bir panik havası... O sırada bir yetişkin denize atlar ve çocuğu kurtarmaya çalışır. Gemidekilerin yardımıyla da çocuk kurtarılır. Bu arada seyredenler tarafından adama yönelik büyük bir övgü ve tezahürat yükselir: 'Bravo!!! Helal olsun! Çocuğu nasıl kurtardı!' vs. Adam bütün bu tezahüratlar arasında gemiye çıkarken bir yandan da üzerinden sular akmaktadır. Ne var ki, adam bu tezahüratlara teşekkürle karşılık vermek yerine büyük bir korku ve öfkeyle sağa sola bakarak; 'Kim itti ulan beni aşağıya!!!' diyerek kendisini denize düşüreni aramaya çalışır."

Anlaşılan, adam kendi isteğiyle denize atlamamış; o karmaşada birilerinin itmesiyle denize düşmüştür. Düşmüşken de atılan kurtarma simitleriyle bari hem kendimi hem de çocuğu kurtarayım diye düşünmüş. Şimdi, bu kişinin davranışı kendi seçimiyle yapılmadığı için yaptığı eylem sonuçta iyi de olsa bir cesaret erdemi değildir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşıldığı üzere, erdem ahlâkına göre, erdemler kendinde iyi ahlâkî değerlerdir, dolayısıyla bu erdemlere sahip olmak iyidir. Bir eylemin ahlâkî

doğruluğu ilgili ve gerekli motivasyona sahip olan kişice yapılmasına bağlıdır. Maddeler halinde vermek gerekirse erdem ahlâkı şu genel özellikleri içerir:

1. Erdem ahlâkında karakter normatif bir öneme sahiptir.
2. Erdem ahlâkı *eylem* temelli değil, *eyleyen* temelli bir ahlâk anlayışıdır.
3. Etik bakımdan nasıl eylemde bulunulduğundan ziyade nasıl bir insan olunduğu önemlidir.
4. Ahlâkî değer, iyilik, adalet, yardımseverlik, dayanışma, sadakat ve cesaret gibi erdemler üzerine kuruludur.
5. Her erdemın kendine özgü ayırıcı duygusu vardır ve bu duygularla birlikte yapıldıklarında erdemli davranış olurlar.¹⁵

Çağdaş Felsefede Erdem Ahlakına Dönüş

Erdem ahlâkı günümüzde yeniden önem kazanan bir ahlâk anlayışı olmuştur. Bunun nedenleri arasında Kantçı ve yararçı ahlâk felsefesine getirilen eleştirilerin önemli bir etkisi olmuştur. Kantçı ahlâk felsefesinin içerikten yoksun olduğu, bu nedenle somut ahlâkî sorunların, özellikle çatışan ahlâkî ikilemlerin çözümünde yol gösteremeyeceği Hegel'den itibaren ileri sürülen görüşlerden biri olmuştur. Yirminci yüzyıl ahlâk felsefecilerinden Elizabeth Anscombe, daha da ileri giderek, Kantçı ve yararçı kuramlar başta olmak üzere, modern ahlâk felsefelerinin tümünün "içi boş" bir yükümlülük kavramı üzerine kurulu olduğunu ileri sürmüştür. Ödev ve yükümlülük gibi bütün ahlâkî "zorunluluklar" belli bir otorite tarafından konan yasaların varlığını varsayar. Ahlâk ve siyasetin iç-içe geçmiş olduğu Antikçağ Yunan toplumu ile ahlâkî buyrukların aynı zamanda dini buyruklar olarak algılandığı ortaçağ toplumlarında ahlâkî zorunluluklar doğrudan yasama modeline dayanmaktaydı. Anscombe'a göre, modern çağla birlikte Kant ve diğer felsefecilerin görüşleri doğrultusunda sekülerleşen ahlâk kuramları siyasi ve dini alanla

ahlâkî alan arasında kesin ayrımlar getirmiş, bunun sonucu olarak da ahlâkî ödev ve yükümlülüklerin gerçek anlamda hissedilir zorunluluk olma nitelikleri ortadan kalkmıştır. Bu nedenle, kendisinden “yoksun olduğumuz aşikar olan yeterli bir psikoloji anlayışı bulana kadar... ahlâk felsefesi yapmanın bir yararı yoktur.”¹⁶ Anscombe, bu boşluğu doldurmak için antikçağa, Platon ve Aristoteles’in ortaya koymuş olduğu erdem ahlâkına dönmemiz gerektiğini savunur.

Anscombe’un yapmış olduğu çağrışı benzer bir sesle MacIntyre dile getirir. Ona göre, ahlâk kuramlarını doğmuş oldukları gelenekten koparan modernizm, günümüz ahlâk tartışmalarının boş bir uğraş olmasına yol açmıştır.

Kant’ın ahlâk felsefesinin eleştirilerinden birinin duyguları dışlaması oluğunu söylemiştik. Gerçekten de Kant ve diğer modern ahlâk kuramlarının en önemli sorunlarından biri ahlâkî normlarla bireyin sahip olduğu gerçek duygular arasında denge ve uyum sağlayamaması sonucu ortaya çıkan kişilik bölünmesi veya çatışması gösterilmektedir. Michael Stocker’in “modern ahlâk kuramlarının şizofrenisi” diye nitelendirdiği bu eleştiriye göre, Kantçı ve yararçı kuramların öngördüğü değerler ve ahlâkî gerekçelendirme doğrultusunda bireylerin sahip oldukları duygularla ahlâkî ödevleri arasında uyum ve uzlaşma sağlaması olanaksızdır. Ona göre, modern ahlak kuramlarının akıl ile motiv arasında uyum sorunu yaşamaları kaçınılmazdır. Şu örnek olayı düşünün:

Uzun süredir tedavi görmekte olduğunuz hastanede ziyaretçi saatini dört gözle bekliyorsunuz. Bir yakın dostunuzun sizi ziyaret etmesine, onunla içten bir sohbe psikolojik bakımdan son derece ihtiyacınız var. Tam da bu sırada arkadaşınız Smith içeri girer ve derin bir sohbe koyulursunuz. Ancak, sohbet ilerledikçe, Smith’in sizi ziyaret etme nedeninin arkadaşınız,

yakınınız veya dostunuz olduğu için değil, sırf ödev duygusundan dolayı olduğunu öğreniyorsunuz. Ne hissedersiniz?¹⁷

Stocker, Kantçı veya yararçı ödev ahlâkına göre hareket eden insanların yukarıdaki hastane ziyareti örneğinde olduğu gibi benzer çatışma içine girdiklerini, bu kuramların istendik ahlâkî eylemi gerçekleştirmede bireyin duygularını ya görmezlikten geldiğini ya da genel ahlâkî kural uğruna feda ettiklerini ileri sürer. Buna karşın erdem ahlâkının iyi tarafı duyguları ahlâkî eylemler için gerekli görmesi, ahlâkta akıl ile duygu birlikteliğini savunuyor olmasıdır.

İyi yaşam erdeme uygun olarak sürdürülen bir yaşamdır. Böyle bir yaşam entelektüel aktiviteyi de gerektirir. Aristoteles'in ahlâk felsefesi günümüzde de önemini ve etkisini korumaktadır. Bazıları onun ahlâk anlayışını Kant ve Mill'in ahlâk anlayışlarına oranla daha gerçekçi bulurlar. Gerçekten de Kant'ın soyut ve bireyci ahlâk kuramına karşın Aristoteles bireyi kendi başına akıllı bir varlık olarak almak yerine, ahlâka sosyal ve toplumsal bir içerik yükler.

8. FEMİNİST AHLAK

Tüm toplumlarda cinsiyet, yaş, meslek ve toplumsal statüye göre tanımlanmış ahlaki rol ve davranışlar söz konusudur. Bu anlamda özellikle geleneksel toplumlarda bazı durumlarda erkeklerden beklenen ahlaki davranışlar ile kadınlardan beklenen ahlaki davranışlar arasında farklılıklar doğal karşılanır. Peki ama, bu farklılık kadın ve erkeklerin ahlaki olayları değerlendirmelerinde bir perspektif farklılığı yaratır mı? Örneğin, bir gelişim psikoloğu olan Kohlberg'in çalışmasında¹⁸ kullandığı aşağıdaki ahlaki ikilem karşısında bulunan kadın ve erkeklerin ahlaki düşüncelerinde farklılık ortaya çıkar mı? Önce örneğe bakalım:

Küçük bir kasabada yaşayan Heinz'in karısı kanser hastalığından ölümün eşiğindedir. Aynı kasabada yaşayan bir eczacının keşfettiği ender bulunan bir ilaç Heinz'in eşinin hayatını kurtarabilir. Ancak eczacı ilacın kendisine maliyetinin on misli; yani 2000 dolar ister. Heinz borç para alabileceği tüm tanıdıklara baş vurur, ancak paranın yarısını temin edebilir. Bunun üzerine eczacıya, karısının ölmek üzere olduğunu, ilacı daha ucuza satmasını veya daha sonra ödemek üzere borçla kendisine vermesini ister. Ne var ki, eczacı bu tekliflerin hiç birisini kabul etmez. Umutsuzluğa düşen Heinz, eczacının dükkanına gizlice girer ve karısı için gerekli olan ilacı alır. Heinz bunu yapmalı mıydı? Neden?

Kohlberg, yaptığı çalışmalarda bu ve benzeri ahlaki ikilemler kadın ve erkek deneklere yöneltilip değerlendirmeleri istendiğinde, bu değerlendirmelerden kadın ve erkeklerin farklı ahlaki gelişim evreleri gösterdiklerini ortaya çıkarmıştır. Üç ana düzeyden ve altı evreden oluşan ahlaki gelişim deneyinde, kadınların çoğu üçüncü evrede kalırken, erkeklerin ahlaki değerlendirme evresi daha gelişkin bir evre olan dördüncü evreye karşılık gelmiştir. Yine bazı erkekler, soyut evrensel ahlaki kuralların savunulduğu altıncı evreye ulaşabilirken hemen hemen hiçbir kadın bu evreye ulaşamamıştır.

Benzer çalışmalarda bulunan Gilligan'a göre, kadınların ahlaki yargılarının çoğunlukla daha az gelişmiş bir evrede ortaya çıkmasının nedeni, hazırlanan deneysel düzeneğin erkek perspektifine dayanmasından kaynaklanmaktadır. Gilligan'ın kadın perspektifini dikkate alan deneysel çalışmalarında da erkek ve kadınların ahlaki yargılarında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Erkekler, ahlaki olayları adalet veya hak etiği perspektifinden, yani, evrensel, genel, soyut ve kuralcı bir bakış açısıyla değerlendirirken; kadınlar ise koruyucu (bakıcı) perspektiften, yani,

daha çok, somut, ilişkisel, sorumluluk ve duygu bakış açısıyla değerlendirmektedirler. Ancak, Gilligan'a göre, bu farklılık iki farklı bakış açısından birinin üstünlüğünü, eksikliğini veya daha az gelişmişliğini değil, yalnızca farklı olduğunu gösterir.¹⁹

Günümüzde "feminist etik" ile "koruyucu etik" neredeyse eş anlamlı olarak kullanılmaktadır ve temelde Gilligan'ın çalışmalarına dayanır. Koruyucu etik, belli bir bireyin kendi etrafındaki belirli insanlarla (çocuğu, arkadaşı, eşi, vb.) yaşadığı ilişkiye ilişkin bir korumayı ifade eder. Bu kurama göre, ahlak, yalnızca ilişkilerinden ve kimliğinden soyutlanmış öznesiz bir varlığın yine kimliği veya öznesi bilinmeyen insanlara (ötekilere) karşı nasıl davranacağını belirleyen norm ve kurallardan ibaret değildir. Gilligan'a göre, ahlaki davranış duygu, bilişsellik ve eylemin iç-içe geçtiği bir durumu ifade eder. Koruyucu eylem hem duyguyu, hem de anlamayı gerektirir.

Feminist etiğin sorduğu temel soru şudur: Nüfusun yaklaşık yarısını oluşturan kadınlar (bazı durumlarda da erkekler) çoğunlukla ahlaki yargılarını hak etiği perspektifinden değil, duygu temelli, somut, yaşanan gerçek ilişkilerle ortaya çıkan koruyucu etik perspektiften oluşturduğuna göre etik kuramları neden bu gerçeklik üzerine kurmayalım? Bunu yapmayarak, soyut ve evrensel ahlaki ilkeler oluşturma uğruna kişisel bütünlüğümüzü zedeleyen bir ahlak anlayışının peşinde koşarak mutluluğumuzu engelliyor, derin içsel çelişkilere ve çatışmalara sürükleniyor ve benlik duygumuzu yaralıyoruz. Bu durum kadınlar için daha da vahim bir sonuç doğurmaktadır. Kadın yaşamının daha çok özel alanla özdeşleştirildiği ve erkek egemenliğinin baskın olduğu geleneksel toplum ahlakında, ahlaki değer ve normların kamusal alanla sınırlandırılması sonucu bir yandan kadınların sahip olduğu annelik, şefkat, sevecenlik, duygusallık ve sadakat gibi erdemler övülürken diğer yandan da kamusal

alandaki kadınların kendilerini cesaretli, güçlü, kararlı ve akılcı nitelikleriyle ortaya koymaları farklı değerlendirilmektedir. Modern hayatta çoğu kadının yaşadığı bu ikilem yada çatışma durumu zaman zaman “sapma,” veya “ahlaki çılgınlık” olarak nitelendirilmektedir.²⁰ Feminist ahlak felsefesine göre bunun nedeni toplumda egemen olan ahlak düşüncesinin eksikliği ve tek taraflılığıdır. Feminist etik bu boşluğu doldurma iddiasındadır.

Bazı feminist etikçiler koruyucu etiğe ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Onlara göre koruyucu etiği yüceltmek, kadını koruyucu-bakıcı olarak gören geleneksel önyargıyı ve bakış açısını sürdürerek onu ev-kadını, hemşire ve öğretmen mesleklerine hapsetmeyi teşvik eder. Diğer bir grup feminist ise, “koruyucu etik” ile “hak etiği”nin farklı etikler değil, bir paranın iki yüzü gibi birbirini tamamlayan ayrılmaz unsurları olduğunu savunmuşlardır.

9. META-ETİK NEDİR?

Önceki sayfalarda görüşlerini aktardığımız felsefecilerin ortak amacı ahlâkî bakımdan ‘iyi’nin ve ‘kötü’nün ne olduğunu açıklamaya çalışmaktı. Bir başka deyişle, “Nasıl davranırsak ahlâkî bakımdan doğru davranmış oluruz?” sorusu yanıtlanmaya çalışıldı. Bunu yaparken de bu felsefecilerin ahlâkî bakımdan ne tür sorumluluklarımızın olduğuna ilişkin bazı görüşlerini aktarmaya çalıştık. Ele aldığımız bu kuramlar en önemli normatif etik kuramlarıdır. Bu kuramlar, ahlâkî bakımdan iyi ve kötü davranışlara ilişkin ölçütler ve kurallar belirtirler. Şimdi ele alacağımız meta-etik kuramları ise ahlâkî bakımdan ne yapmamız, nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin bir şey söylemezler. Meta-etik kuramları etğin ve ahlâkî yargıların doğası, ahlâkî yargıların gerekçelendirilmesi veya temellendirilmesi konularıyla ilgilenir.

Ahlâk felsefesinin diğer konularıyla karşılaştırıldığında, meta-etik alana ilişkin kuram, problem ve görüşler daha karma-

şık ve çetrefilli olarak görülebilir. Konuyu elimizden geldiğince yalın ve basit bir ifadeyle anlatmaya çalışacağız.

Meta-etik kuramlarının, genel olarak, ahlâk bilgisinin gerekçelendirilmesi sorunuyla ilgilendiklerini söylemiştik. Meta-etik; ahlâk yargılarını irdeleyerek onların doğruluklarını veya yanlışlıklarını çözümlemeye çalışır. Örneğin, “Hırsızlık kötüdür” önermesini ele alalım. Bu önermenin doğruluğunu nasıl kanıtlarsınız? Akla gelen ilk yanıt şudur: Hırsızlığın kötü bir şey olduğu açıktır. Çünkü toplumda herkes hırsızlığı kötü bir şey olarak kabul etmektedir. Peki ama, herkesin böyle kabul etmesi bir bilgiyi gerekçelendirir mi? Toplumun kabulünden öte, hırsızlığın neden kötü bir şey olduğunu gerekçelendirebiliyor olmam gerekir. Acaba bu önermeyi bilimsel bilgide olduğu gibi deneyime ve duyu verilerine dayanarak gerekçelendirebilir miyim? Yoksa bu önerme bir doğruluk değeri taşımayıp sadece bir duyguyu mu ifade etmektedir? Örneğin birisinin “çalma!” diye haykırması gibi. Bu kişiye: “Peki, neden çalmamalıyız?” diye sordüğümüzda: “Çalmanın (hırsızlığın) kötü bir şey olduğuna inanıyorum, çünkü duygularım bana öyle söylüyor” diye yanıtlaması gibi. Eğer ahlâkî önermeler birer duygu ifadesi iseler doğru veya yanlış olamazlar. Çünkü mantık bilimi, soru, emir, dilek ve duygu ifadelerinin doğru veya yanlış bir değer taşımadıklarından önerme olmadıklarını söylemektedir.

10. META-ETİK KURAMLAR

Görüldüğü gibi, ahlâk bilgisini veya ahlâk yargılarını kanıtlamak, gerekçelendirmek hiç de kolay bir iş gibi gözükmemektedir. Şimdi çeşitli meta-etik kuramlarının bu sorunu nasıl ele aldıklarına, soruna nasıl yaklaştıklarına ve ne tür çözümler getirdiklerine geçebiliriz.

a. Ahlâkî Doğalcılık

Ahlâkî doğalcılığa göre, ahlâk yargıları doğal dünyaya aittirler ve onun birer niteliğidir. 17. yüzyıldan itibaren deneyimciliğin bilimsel bilginin yegâne kaynağı olduğu görüşünün yaygınlaşması, ahlâk bilgisinin de deneysel olarak ele alınması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bilimde doğalcılığı savunan görüşe göre, bütün olgular doğal olgulardan ibarettir. Bu genel eğilim günümüzde de etkilidir. İnsan davranışının ve psikolojisinin oldukça karmaşık olduğu doğrudur. Ancak, insanın doğal ve fiziksel bir varlık olduğunu kabul etmemek imkansız gibidir. Öyleyse, insanın doğal parçası olmaları bakımından duygular, seçimler ve ahlâkî yargılar deneysel araştırmaya tâbi tutulmalıdır. Doğalcılığa göre ahlâkî olgular diğer olgular gibi deneysel olarak araştırılmalıdır.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, ahlâkî doğalcılık, ahlâkî bedenın gölge fenomeni, bedensel işlevin bir ürünü olarak görür. Bu anlamda ahlâk, doğa ve sosyal bilimlerin bir dalı olarak deneysel bir çalışmayı gerektirir. Thomas Hobbes, Moritz Schilick ve John Dewey ahlâkî doğalcılığın bilinen savunucularındandır. Örneğın, Hobbes'a göre, insan dünyaya kendini koruma güdüsüyle bencil olarak gelir. İnsanlar bu güdüyü herkesi bağlayıcı toplum sözleşmeleri yaparak yerine getirirler. Demek ki, toplum sözleşmeleriyle belirlenen ahlâk ilkeleri insanın doğal güdüsüne, yani kendini koruma güdüsüne indirgenebilir.

Ahlâkî doğalcılığa göre, bir şeyi istemekle onu iyi kabul etmek arasında yakın bir ilişki vardır. Sağlığın iyi oluşu insanların sağlıklı olmayı istemelerindendir. Demek ki, bir doğalcı için iyi, örneğın isteklerin giderilmesi olarak tanımlanabilir. Buna göre "haz iyidir" çünkü herkes tarafından arzu edilir. Bu görüşe göre, iyinin ne olduğunu tanımlayabilmek için insanların istek ve ihtiyaçlarını bilmemiz gerekir. Dewey'e göre, ahlâkî değerler hoş-

lanma ve hoşlanmamanın hangi koşullarda ortaya çıktığını ve hangi sonuçlara yol açtığını öğrendikten sonra ortaya çıkarlar.

Kısaca belirtmek gerekirse ahlâkî doğalcılık şu üç iddiayı içerir: (1) Ahlâk yargıları doğru veya yanlış önermelerdir; (2) bazı ahlâk yargıları doğrudur, (3) ahlâkî sonuçlar ahlâkî olmayan öncüllerden çıkarılabilir. Bu anlamda ahlâkî doğalcılık *indirgemeci* bir kuramdır. Yani ahlâkî değerler ahlâkî olmayan olgulardan gelmektedirler, dolayısıyla ahlâkî olmayan olgulara indirgenebilirler. Olgu alanına ait terminoloji kullanarak ortaya çıkarılamayacak, ahlâkî olgu ile özelliklerin ötesinde, üstünde olgular ve özellikler yoktur.

b. Akılcı Sezgicilik

Akılcı sezgiciliğe göre, ahlâkî değerleri sezgi yoluyla doğru-
dan doğruya kavrarız. Ahlâkî yargıların doğrulukları ahlâkî ol-
guların nesnel düzenine karşılık gelip gelmemesiyle ilgilidir. Ahlâkî değerler bizden bağımsız, kendi başına doğrudurlar. Örneğin, işkencenin yanlış olması bizden bağımsız kendi başına bir doğrudur. Biz farklı düşünssek bile işkence yine de yanlıştır. Temel ahlâk doğruları zorunlu doğrulardır. Zorunlu doğrular oldukları için farklı olamazlar. Bu bakımdan ahlâkî doğrular matematiğin doğrularına benzetilebilir. 2 artı 2 her zaman 4 eder. Bir akılcı için matematik doğrular deneyimden elde edilen doğrular değildirler. Ahlâkın doğruları, matematiğin doğruları gibi apriori olduklarına göre zorunlu doğrulardır. Matematik konusunda herkes aynı sezgi gücüne sahip olmadığı gibi ahlâkta da sezgi gücü insanlar arasında eşit olarak dağıtılmamıştır. Bazı insanların sezgi veya algı gücü diğerlerinden farklı olabilir.

Demek ki, akılcı sezgiciliğe göre, temel ahlâk doğruları insanın özel bir yetisi olan iç-görü veya sezgi yoluyla apriori olarak bilinirler. Sezgisel olarak apriori olarak bilinen değer yargıları veya ahlâk önermeleri açık ve seçiktirler. Bunların temellendiril-

mesi veya kanıtlanması için mantıkî veya psikolojik herhangi bir kanıta gereksinim yoktur. Bu önermeler veya değerler kendi kendilerini kanıtlar. Bir ahlâkî kavram olan “iyi” “kırmızılık” gibi deneysel gözlemlerle kanıtlanamaz. Görüldüğü gibi, ahlâkî doğalcılık deneysel olarak gözlemlenebilir ahlâkî olguların olduğunu ileri sürerken, akılcı sezgicilik ise böyle bir olgunun olmayacağını söylemektedir.

Kant ahlak felsefesinde böyle bir akılcı sezgiciliği savunur. Ne var ki, akılcı sezgiciliğin betimlemeye çalıştığı türden bir ahlâk bilgisini savunmak gerçekten de güçtür. Çünkü, böyle bir bilgi deneyden gelmiyor, doğal bir olgu da değil, ama kendi kendini kanıtlayan zorunlu bir bilgidir. Aynı zamanda da akıl ve sezgi yoluyla apriori olarak biliniyor. Bu tür nitelikleri taşıdığı ileri sürülen bir bilgiyi savunmak veya temellendirmek gerçekten de güç olsa da Kantçı akılcı sezgicilik en temel ahlâk kuramlarından biri olmayı sürdürmektedir.

c. Ahlâkî Öznelcilik

Hatırlanacağı gibi ahlâkî doğalcılığı açıklarken şunu söylemiştik: Ahlâkî doğalcılığa göre ahlâk bilgisi deneysel dünyaya ait olguları ve onların niteliklerini ifade eder. Bu olgu ve nitelikler insanın duyguları, istekleri, sevdikleri şeyleri ifade eder. Şimdi açıklayacağımız öznelcilik ise ahlâkî doğruların insanın duygu ve isteklerini dile getiren önermeler olduğu konusunda doğalcılıkla hem fikirdir. Bu görüşe göre ahlâkî önermeler doğru veya yanlış olabilirler. Ahlâkî önermeler veya ifadeler, olumlu veya olumsuz, insanların *tutumlarını* açıklarlar. “İyi”, “doğru”, “övgülenir” ve “erdemli” gibi ahlâkî ifadeler kişisel olarak beğendiğimiz tutumları dile getirirler. Buna karşın “kötü”, “yanlış”, “yergilenir” gibi ifadeler de karşı tutumları belirtir. “İnsanlara acı vermek kötüdür” demek, “İnsanlara acı vermeyi onamıyorum” demektir. “Her zaman doğruyu söylemek gerekir” demek “Ben her

zaman doğru söylemek gerektiğini onaylıyorum” demektir.

d. Duyguculuk

Bu görüş ahlâkî öznelciliğin aşırı şeklidir. Çağdaş İngiliz filozofu Alfred Ayer (1910-1989) tarafından ileri sürülen bu görüşe göre ahlâkî yargılar herhangi bir şeyi betimlemezler. Çünkü, olgu ifadeleri değillerdir. Sadece duygumuzu açığa çıkaran ifadelerdir. Ahlâkî yargıların dili konuşmacının duygusunu ifade eder; dinleyiciye de söz konusu duyguyu hatırlatır. Bir duyguyu ifade eden cümle doğru veya yanlış olamaz. Örneğin birisi “Para çalma!” diye haykırdığında sadece bir şeyi ahlâkî bakımdan onaylamama duygusunu ifade etmektedir. Fakat bu, bir ifade olarak ne doğrudur ne de yanlıştır. Bizimle aynı görüşte olmayan birisi de kendi duygusunu ifade etmektedir. Bu iki duygu arasında bir çelişme söz konusu değildir. Çünkü, bu ifadeler doğruluk değeri taşımamaktadır. Ayer, bu düşüncesini şöyle özetler:

“Etik yargıların geçerliliğini belirleyecek bir ölçüt bulmanın neden olanaksız olduğunu görebiliriz. Bu, onların sıradan denemelerimizden bağımsız ‘salt’ bir geçerliliklerinin olmasından değil, herhangi bir nesnel geçerlilikleri olmamasından dır. Eğer bir tümce hiçbir şey bildirmiyorsa, o tümcenin dile getirdiğinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sormak, açıkça anlamsızdır. Gördüğümüz gibi, yalnızca ahlaksal duyguları dile getiren tümceler hiçbir şey söylemezler. Onlar salt duyguları dile getirdikleri için birer duygu anlatımı olarak doğruluk-yanlışlık kategorisi içine girmezler. Onların doğrulanamamaları, bir acı çılgılığının ya da bir buyruğun doğrulanamaması ile aynı nedene, yani gerçek önermeleri dile getirmemelerine dayanır.”²¹

Ahlak sosyolojisi açısından bir davranış kalıbının belli bir toplum için doğruluk veya yanlışlık değeri vardır. Ancak, etik ya da

ahlak felsefesi ahlak sosyolojisinden farklıdır. Etikte ahlaki yargıların doğruluğu ile kast edilen belli bir topluma göre bir davranışın doğru veya yanlış olması değildir. Ayer'e göre, ahlak felsefesi açısından etik yargıların doğruluğu ne bir olgusal ifadeyi dile getirir, ne de kendi zihinsel durumumuzla ilgili bir ifadeyi betimler. Sadece belli bir ahlâkî duyguyu dile getirir. Duyguların da bir doğruluk değeri olamaz.

Ayer, Mantıksal Pozitivisttir. Mantıksal Pozitivizme göre, sadece doğrulanabilir ifadeler anlamlıdır. Ancak, deneysel içerikli ve totolojik ifadeler (A, A'dır gibi) doğrulanabilir. Ahlâkî ifadeler doğrulanamadıkları için anlamlı değildirler. Yani doğru veya yanlış değeri taşımazlar.

Eğer ahlâkî yargıların temeli öznelciliğin ifade ettiği gibi kişisel duygularsa, kişisel duygular da değişken olduğuna göre, öznelciliğin göreci bir ahlâk anlayışına yol açması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Şimdi ahlâkî göreceliğin ne olduğunu ele alalım.

e. Ahlâkî Görecilik

Ahlâkî göreciliğe göre, bütün insanların ve toplumların kabul edeceği yegâne ahlâk kuralı yoktur. Kültürel değerler gibi, ahlâkî kurallar da toplumdan topluma ve kişiden kişiye değişir. Farklı toplum ve bireyler için çeşitli ahlâkî kod, standart ve değerler bulunmaktadır. Aynı ahlâkî konuda bir toplum veya birey için doğru olan başka toplum veya birey için yanlış olabilir. Bütün toplum ve insanlar için geçerli nesnel, objektif ve evrensel ahlâkî kurallar olamaz. Bir Hintlinin ahlâk anlayışı bir Amerikalıdan; bir Türkün ahlâk anlayışı bir Japonunkinden farklıdır. Bir matadorun boğayı öldürmesi bir İspanyol için başarı göstergesi olurken bir İsveçli için tiksindirici olabilir. Ancak bu, İsveçlinin ahlâkî bakımdan doğru, İspanyolun da yanlış düşündüğünü göstermez. Çünkü, ahlâkî göreceliğe göre ahlâkî değerler nesnel değil, öznelirler. İnsanların öznel duyguları ahlâ-

kî bakımdan neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirler. Buna göre, bütün insanlar için geçerli evrensel ve nesnel bir ahlâk ölçütü yoktur.

Ahlâk bilgisinin göreceli bir bilgi mi, yoksa nesnel bir bilgi mi olduğu konusu Antikçağdan beri tartışılmaktadır. Bilindiği gibi Antikçağda geçimlerini çeşitli şehirlerde öğretmenlik yaparak sağlayan Sofistler, ahlâkî ve estetik değerlerin göreceli olup kişiden kişiye ve toplumdan topluma değiştiklerini ileri sürmüşlerdi. Platon'un Sofistlerin bu düşüncesini çürütmeye çalıştığını biliyoruz. 19. yüzyıldan itibaren sosyal antropolojideki çalışmalar da kültürün ve ahlâkî değerlerin göreceli değerler oldukları düşüncesini yaygınlaştırdı.

Peki, farklı toplumlarda, farklı ahlâkî değerlerin ve kuralların olması ahlâkî göreceliği kanıtlar mı? Ahlâkî göreceliği çürüten kanıtlar da vardır. Bütün toplum ve bireyler için değişen değer ve kuralların yanında, değişmeyen değer ve kurallar da vardır. Bilinen bütün toplumlarda hırsızlık yapmak, yalan söylemek insan öldürmek ahlâkî olarak yanlış davranışlar olarak görülmüştür. Bu gerçekten hareketle, ahlâkta **nesneciliği** savunmak da mümkündür. Evet, bazı toplumlarda kimi durumlar için insan öldürmek ahlâkî bakımdan normal karşılanmıştır. Örneğin, cahiliye dönemi Arap toplumunda kız çocuklarını öldürmek veya bazı ilkel toplumlarda yaşlıların kendi çocukları tarafından öldürülmesi gibi. Ancak, bugün bu toplumların ahlâk anlayışlarının yanlış ve kabul edilemez olduğunu biliyoruz. Günümüz toplumlarında insan yaşamına saygı en önemli değer kabul edilmektedir. Bu durum ahlâkî göreceliğe karşı ahlâkî nesnelliği savunan görüş tarafından şöyle yorumlanmaktadır: Nasıl ki bilim tarihinden bildiğimiz gibi çeşitli dönemlerde birçok yanlış bilgiye inanılmışsa ve bu yanlışlıklar zamanla bir bir düzeltilmişse, aynı şekilde ahlâkta da insanlar bazı yanlış değerlere inanmış

olabilirler. Şimdilik ahlâkî doğruları bulmada, bilimsel doğruları bulmada olduğumuz kadar başarılı olmamış olabiliriz. Bu, yarın da başarılı olamayacağımız anlamına gelmez. Bunu gelecek gösterecektir. Geçmiş dönemlerle kıyaslandığında evrensel ve nesnel ahlâkî değerlere olan inanç çok daha fazladır. Bugün, bazı değer ve kuralların evrenselliğine olan inançtandır ki çeşitli toplumlardaki işkence olaylarını ve insan hakları ihlallerini yanlış buluyor ve eleştiriyoruz. Demek ki, en azından bazı nesnel ve evrensel ahlâkî değerlerin varlığını savunmak mümkündür.

Ahlâkî göreceliği savunanların bir gerekçesi de toplumsal yarar açısından dır. Bu düşünceye göre, eğer ahlâkî göreceliği kabul edersek birçok ahlâkî çatışmayı kolayca önleyebiliriz. Çünkü, ahlâkî göreceliği kabul eden birisi, kendi görüşünün mutlak doğru olmadığını farkında olacak, başkalarının görüşlerine hoşgörü gösterecektir. Böyle birisi: “Ben böyle düşünüyorum, ama başkalarının görüşü de doğru olabilir, buna da saygı duyuyorum” diyecektir. Ancak böyle bir anlayış yanlışlıklara ve haksızlıkla karşı da hoşgörü olmak gibi bir duruma da yol açabilir. Demek ki, ahlâkî göreceliği toplumsal yarar temelinde savunmanın hem önemli yararları hem de büyük tehlikeleri bulunmaktadır.

11. UYGULAMALI ETİK

Ahlâk olgusu boşlukta veya insanın olmadığı bir ortamda gerçekleşmez. Ahlâk felsefesi, ahlâk olgusuna kuramsal olarak yaklaşmanın yanında, toplum içinde tartışmalı olan ahlâk sorunlarına da çözümler getirmeye çalışır. Örneğin, gelirin ve zenginliğin nasıl dağıtılacağı sorunu, ötenazi sorunu, cezalandırma sorunu, kürtaj sorunu, hayvan hakları sorunu ve çevre sorunu gibi sorunlar günlük tartışmalarda hepimizin karşılaştığı sorun-

lardır. İşte bu sorunlar uygulamalı ahlâk sorununun ilgilendiği temel sorunlardır.

Ahlâk; ekonomi, siyaset, din, hukuk gibi toplumun en önemli sosyal kurumlarından biridir. Bu kurumlar her zaman birbirleriyle etkileşim içerisindeyler. Bir siyasi veya ekonomik sorun aynı zamanda bir ahlâkî sorun da olabilir. Örneğin, gelirin ve zenginliğin nasıl dağıtılacağına ilişkin sorun temelde bir ahlâk sorunudur. Bu bölümde, kürtaj, ötenazi, suç ve savaş sorunlarını ahlâkî temelde ele almaya çalışacağız.

a. Kürtaj

Kürtaj, ülkemizde temelde bir ahlâk sorunu olarak algılanmıyor olsa da batı toplumlarında, özellikle Amerika Birleşik Devletlerinde, en önemli ahlâkî ve sosyal sorunların başında gelmektedir. Bu ülkede, siyasi parti adaylarının kürtaj karşıtı veya taraftarı olmaları seçmenlerin tercihlerini etkileyen önemli unsurlardan biri olabilmektedir. Kürtaj ahlâkî sorundur, çünkü kürtaj kararı sonuçta bir canlının dünyaya gelip gelmemesi üzerine verilen bir karardır. Kürtaj, her hangi bir nedenden dolayı, doğacak çocuğun normal doğum süresi beklenmeden dışarıdan yapılan müdahalelerle ana rahminden alınmasıdır.

Kürtajdaki ahlâkî sorunun, bir çocuğun canlı olarak dünyaya gelebilmesinin önlenmesi sorunu olduğunu söylemiştik. Kürtaja ilişkin yaklaşımları üç grupta toplamak mümkündür. Muhafazakârlar kürtajı canlı bir insanın öldürülmesi olarak görürler ve hiç bir şekilde kürtaja izin verilmemesi gerektiğini savunurlar. Liberaller ise kürtajı anne-babanın, özellikle annenin bir seçim hakkı olarak görürler ve kürtajın yasal olarak serbest olmasını savunurlar. Bu iki uzlaşmaz görüşün ortasında bulunan ılımlı görüş ise kürtaja belli koşullarda izin verilebileceğini savunur.

Tarafların görüşlerine geçmeden önce iki noktayı vurgulamakta yarar var. Kürtaj tartışmalarına konu olan birinci sorun,

ceninin gelişim süreciyle ilgilidir. Ortak kanıya göre gebeliğin son döneminde yapılan kürtaj ilk dönemine oranla ahlâkî bakımdan daha sorunludur. İkinci sorun kadının kürtaj yapma isteğinin ne olduğu ile ilgilidir. Kürtajın gerekçesi olarak bazı nedenler, diğerlerine oranla daha kabul edilebilir bulunmaktadır.

Peki, neden insanlar kürtaj konusunda farklı görüş taşırlar? Kürtaj konusundaki temel görüş ayrılıkları ceninin ahlâkî konumuyla ilgilidir. Ceninin herhangi bir ahlâkî hakkı var mıdır? Varsa bu hak gebeliğin hangi dönemi için geçerlidir? Muhafazakârlar, bu ahlâkî hakkın ceninin ilk oluşumuyla birlikte başladığını savunurlar. Bu görüşe göre cenini öldürmek yanlıştır. Liberaller de bunun tam aksini, yani ceninin hiç bir ahlâkî hakka sahip olmadığını söylerler. Çünkü, cenin tam olarak kişiliği oluşmuş bir canlı değildir. Bu görüşe göre, cenin, annenin bedeninin diğer parçaları gibidir. Nasıl apandisit aldırarak ahlâkî bakımdan yanlış değilse, cenini aldırarak da yanlış sayılmamalıdır. Ilımlılara göre ise, gebeliğin ilk dönemlerinde cenin herhangi bir ahlâkî hakka sahip değildir. Bu nedenle gebeliğin ilk dönemlerinde kürtaja izin verilebilir, ancak son dönemlerde verilemez.

Ahlâkî bakımdan kürtaj kabul edilebilir olarak görülse bile, bunun nedenlerine ilişkin farklı gerekçeler ileri sürülmektedir. Bir başka deyişle, hangi koşullarda kürtaja izin verilmeli sorusu da tartışmalıdır. Sorunun daha iyi anlaşılması bakımından kürtaj hakkını savunanların ileri sürdüğü nedenlerin belli başlılarını sıralayalım:

Tıbbî neden durumunda eğer anne rahmindeki cenin alınmazsa, bu, annenin ölümüyle sonuçlanacaktır. Hemen hemen herkes böyle bir durumda kürtaja başvurmanın ahlâkî bakımdan doğru olduğunu kabul edecektir.

Bir başka tıbbî neden de yine annenin sağlığıyla ilgilidir. Ancak

bu durumda çocuğun doğurulması annenin ölümüne yol açmayacak, ama, ona ciddi fiziksel veya ruhsal rahatsızlık getirecektir.

Eğer doğacak çocuk ciddi şekilde sakat kalacaksa.

Eğer hamilelik bir ırza geçme sonucu olmuşsa.

Eğer gebelik anne-baba tarafından istenmeyen bir durumsa.

Eğer, çocuğun doğumu anneye veya ailenin diğer üyelerine üstesinden gelinemeyecek ekonomik yük getirecekse.

Nüfus kontrolü amacıyla.

Eğer çocuğun cinsiyeti anne-baba tarafından istenmeyen bir cinsiyetse.

Sıraladığımız bu nedenlerin hepsi belli durumlarda veya belli nedenlerle kürtajın doğru olduğunu savunmaktadır. Bazı insanlar kürtaj hakkını çok daha liberal bir nedene dayandırabilirler. Bu görüşe göre de, insanlar kendi bedenlerinin sahibi olduklarına göre, kadın herhangi bir nedenle kürtaj yaptırma hakkına sahiptir.

Annenin kürtaj yaptırma nedenlerini bir kenara bırakarak tartışmayı kürtaj sorununun daha merkezi odağını oluşturan noktadan sürdürelim. Anne karnındaki çocuk bir ahlâkî hakka sahip midir? Ahlâkî hakka sahip olma temelde “kişi” olma durumuyla ilgili bir sorundur. Eğer anne karnındaki çocuk yetişkin insanlar gibi ahlâkî haklara sahipse, kürtaj sonucu cenini öldürmek ahlâkî olarak kabul edilemez. Kürtaj karşıtı görüşü şu çıkarımla ifade edebiliriz.

Masum bir insanı öldürmek yanlıştır.

Cenin masum bir insandır (kişidir).

Öyleyse, cenini öldürmek yanlıştır.

Kürtaj hakkını savunanların karşı çıkışı bu çıkarımın ikinci öncülüdür. Bunlara göre, anne karnındaki çocuk normal insanın sahip olduğu özelliklere henüz sahip olmadığından, yetişkin bir insanla aynı konuma konulamaz. Bu nedenle ahlâkî bakım-

dan da bir hakka sahip olamaz. Ancak bebeğin, gebeliğin üçüncü ayından sonra bilinçli olmayan bazı refleksler gösterdiği, altıncı aydan sonra da bazı beyin fonksiyonlarına sahip olduğu; ses, ışık, basınç hareket ve diğer duyuşsal uyarıcılara yanıt verdiği bilinmektedir. Bu durum, altı aydan sonra öldürülen ceninin acı çekeceğini göstermektedir. Bu nedenle gebeliğin son döneminde yapılan kürtaji ahlâkî bakımdan savunmak oldukça güç görünmektedir. Çünkü bu dönemde bebek “kişi” olmanın bir çok özelliklerini taşımaktadır. Ancak, eğer temel duyuşsal özelliklere sahip olmayı ahlâkî hakka sahip olmanın ölçütü olarak alırsak aynı özelliklere sahip olan diğer canlılara da bu hakkı vermemiz gerekir. Bu durumda, sinir sistemi ve duyu organları bulunan diğer canlıları, örneğin böcekleri öldürmenin de ahlâkî bakımdan yanlış sayılması gerekir. Öyleyse, anne karnındaki bebeğin sadece duyuşsal özelliklere sahip olması onun “kişi” olduğunu temellendirmez.

Bazı felsefeciler, ceninin tam olarak bir “kişi” olmadığını ama kişi olma potansiyeline sahip olduğunu, bu nedenle yetişkin insanlarla aynı ahlâkî haklara sahip olduğunu savunurlar. Ancak, kişilik potansiyeline sahip olmakla “kişi” olmak yine de farklı şeylerdir. Türk vatandaşı olan her birey potansiyel olarak oy kullanma hakkına sahiptir. Ancak Türkiye’de on sekiz yaşın altındaki hiç kimse oy kullanma hakkına sahip değildir. Dahası, potansiyel kişi olma durumunun hamilelik öncesinde de bulunduğunu ileri sürebiliriz. Yani, eşlerin yumurta ve spermeleri de bir anlamda potansiyel kişi veya canlı olma özelliğine sahiptir.

Görüldüğü gibi tartışmayı kesin bir sonuca vardırarak oldukça güç görünüyor. Bu güçlüğü nereden temel değerlerden biri olan özgürlük hakkı ile (burada kadının kürtaji seçme özgürlüğünü kastediyoruz) bir “kişi” olup olmadığı tartışmalı olan canlının yaşamını devam ettirme gibi iki değer çatışmasından

kaynaklanmaktadır. Aynı oranda önemli iki ahlâkî değer çatışması durumunda hangisini seçip hangisini askıya alacağımıza karar vermek çoğunlukla güçtür. Tartışmanın sonucunu ve diğer boyutlarını ise okuyucuya bırakıyoruz.

b. Savaş Ahlâkı

Savaşı bir dünya her sağduyulu insanın özlemidir. Ancak, tarihin her döneminde savaşların olduğu da bir olgudur. Ahlâkî bakımdan savaşlara nasıl bakabiliriz? Ahlâkî bakımdan savaş yanlış kılan nedenler nelerdir? Savaş ahlâkî bakımdan savunmak mümkün müdür? Adil savaş olabilir mi? Bu sorular uygulamalı ahlâkın savaşa ilişkin yanıtlamaya çalıştığı sorulardır.

Bazılarına göre savaş, ulusal çıkarlara hizmet ediyorsa haklı, etmiyorsa haksızdır. Bu görüşe göre bireysel ahlâkî değerler devleti bağlamaz. Ancak bu görüş ahlâkî bakımdan hiç de kolay kabul edilebilecek bir görüş gibi görünmüyor. Çünkü, devlet, insanların üstünde ve ötesinde olan bir varlık değildir. Eğer tek tek bireylerin ahlâkî değerleri ve bu değerlerden kaynaklanan ödev ve sorumlulukları varsa, bireylerden meydana gelmiş olan devletlerin de birbirlerine karşı ödev ve sorumlulukları olması gerekir.

Bazılarına göre de savaş, ahlâkî bakımdan hiç bir şekilde haklı çıkarılamaz. Çünkü, sonuçta savaş insanların ölümü veya yaralanmasıyla neticelenen bir eylemdir. İnsan yaşamı en temel değer olduğuna göre, hiç bir sonuç veya gerekçe savaş haklı çıkarmaz. Bu görüşü savunmanın da bazı güçlükleri bulunmaktadır. Evet, insan öldürmek ahlâkî bakımdan savunulamaz; ancak çoğu ahlâkî kuram kendi yaşamını koruma durumunda, eğer zorunluysa, kendini koruma amacıyla insan öldürmeyi haklı görecektir. Öyleyse, savaşın arzu edilmeyen bir olgu olduğu doğrusa, ki doğrudur, savaş ahlâkına ilişkin bir kuram ne sadece ulusal çıkarları göz önünde bulunduran bencil bir yaklaşım, ne de kendi varlığını bile savunmaya izin vermeyen pasif bir yaklaşım olmalı-

dır. Bu nedenle savaş ahlâkı üzerine ileri sürülen çağdaş kuramlar, problemi şu iki yönden ele almaktadırlar: Birincisi, hangi durumlarda savaşa başvurulacağına ilişkin belirleme. İkincisiyse, savaşta gösterilecek eylemlerin sınırlarına ilişkin belirleme.

Hangi durumlarda savaşa başvurulabilir sorunu, daha çok 'adil savaş' kavramıyla dile getirilir. Bir savaş, eğer büyük bir haksızlığı önleyecek veya adalet sağlayacaksa ahlâkî bakımdan doğru bir eylemdir. Bu anlamda, ulusların bir saldırı karşısında kendilerini savunma hakları en doğal hak olarak görülecektir. Yine eğer savaş insani bir müdahale amacıyla yapılıyorsa ahlâkî olacaktır. Örneğin, bir ülke başka bir ülke tarafından işgal edilip insanların en temel hakları elinden alınıyor ve yaralama, işkence, öldürme ve soykırım gibi eylemlere maruz kalıyorsa, böyle bir durum karşısında üçüncü ülkelerin savaşa katılıp adaletsizliği gidermeye çalışmaları haklı bir gerekçe ve hatta yapılması gereken bir sorumluluk olarak görülür. Yakın zamanda Bosna'da yaşanan soykırım durumuna çoğu dünya ülkesinin insani müdahalede bulunmak için kendilerini sorumlu hissetmesi buna bir örnektir. Adil savaşa ilişkin bir başka örnek de Amerikalı felsefeci Michael Walter'ın *Adil ve Adaletsiz Savaş* adlı kitabında ele aldığı Pakistan'la Hindistan arasında 1971 yılında meydana gelen savaştır. Bu tarihte Hindistan'ın Bangladeş'i işgal edip bu ülkede bazı öldürme ve yaralama eylemlerinde bulunmasıyla binlerce Bangladeşli Hindistan'a akın etmişti. Yapılan uluslararası diplomatik çözümlerin sonuç vermemesi üzerine, Hindistan, Bangladeş halkını korumak amacıyla Pakistan'a karşı müdahalede bulunmak zorunda kalmıştı. Walter böyle bir savaşı ahlâkî bakımdan haklı ve adil olarak görür.

Bir savaş adil ve haklı bir savaş olsa da, yine de savaş sırasında uyulması gereken bazı ahlâkî kuralların olması gerekir. İlkın, böyle bir savaşta mümkün olduğunca en az kuvvet kullanılmalı.

İkinci olarak savaşın yol açtığı kötü sonuç, savaşa gerekçe olan mevcut adaletsizlik durumundan daha ağır bir sonuç doğurmalı. Son olarak, böyle bir savaşta güç kullanımı masum insanlara karşı değil, sadece savaşın asıl nedeni olan hedeflere karşı kullanılmalıdır. Bu değer ve kurallara ne oranda uyulduğu sorunu tabi ki başka bir açıklama gerektirir.

c. Ötenazi

Türkçe’de “ölüm hakkı” veya “acısız ölüm” olarak bilinen ötenazi (euthanasia) Yunanca *eu* ve *thanatos* kökünden gelen “iyi ölüm” anlamında bir sözcüktür. Bir insanın kendi isteğiyle başka birisi tarafından öldürülmesini ifade eder. Bir başka deyişle, tıbbi iyileşme imkânı kalmamış, çok acı çeken ölümcül bir hastanın kendi isteğiyle başka biri tarafından tasarlanarak öldürülmesi ötenazi olarak bilinir. İntihar ve ötenazi eski Yunanlılar ve Romalılar döneminde sıklıkla rastlanan bir durumdu. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm’ın insan yaşamını ve varlığını yüce bir değer olarak kabul eden inancı, bir insanın bilerek kendi yaşamına son vermesi veya herhangi bir nedenle başkasını öldürmesi Tanrının iradesine karşı gelen bir davranışı olarak görmüştür. Alman filozofu Kant da karşılaşılan bütün güçlüklerle rağmen insanın yaşamını sürdürmesini ahlâkî bir ödev olarak kabul etmiştir.

Günümüzde, birçok çağdaş felsefecinin ötenazinin bazı durumlarda ahlâkî olarak savunulacağını kabul etmesine karşın çok az ülke yasal olarak ötenaziye izin vermektedir. Çoğu felsefi ve sosyal konuda olduğu gibi ötenazi konusunda da herkesin itirazsız kabul edeceği bir ortak görüşe rastlamak söz konusu değildir. Bu nedenle buradaki amacımız bu konuda kesin bir sonuca ulaşmaktan ziyade problemi çeşitli yönleriyle ortaya koymak olacaktır.

Soruna Kantçı bir bakış açısından yaklaşırsak ötenazi ahlâkî bakımdan yanlış bir eylem olarak görülecek, hatta bilerek insan

öldürmeyle eş tutulabilecektir. Hatırlanacağı gibi, Kant'a göre bir eylemin ahlâkî olma veya olmama durumu eylemin sonucuna göre değil, eylemin belli ahlâkî yasalara uyup uymamasıyla ölçülür. "İnsan öldürme" Kant ahlâkında kesin buyruk olduğuna göre ötenaziye ahlâkî bakımdan temellendirmek hiç bir şekilde mümkün olmayacaktır. Oysa sorunu yararcı bakış açısıyla değerlendirirsek bunun tam tersi bir sonuca varmak mümkündür. Eğer ötenazi isteğinde bulunan kişi gerçekten büyük acı çekiyorsa, yaşamdan hiç bir zevk almıyorsa, iyileşmesine ilişkin hiç bir tıbbî umut da yoksa; hastanın yaşamını sürdürmesi, sürdürmemesinden daha fazla acı yaratacağından ötenazi ahlâkî bakımdan kabul edilebilir bulunacaktır.

Ötenazi isteği veya uygulaması farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Hastanın bizzat kendisi ötenazi isteğinde bulunabilir. Ancak, eğer hasta zihinsel ve bedensel olarak kendi iradesini belirtecek durumda değilse, ötenazi isteği hastanın yakınları tarafından istenebilir. Ötenazi etken (aktif) ve edilgen (pasif) olarak uygulanabilir. Edilgen ötenazi hastanın tedaviyi reddetmesi veya doktorlar tarafından kesilmesidir. Bu durum ölüme terk etme olarak bilinir. Bu noktada ortaya çıkan sorun şudur: Gerçekte etken şekilde öldürmekle edilgen şekilde ölüme terk etme arasında ahlâkî bir fark var mıdır? Ölümcül bir hastayı ele alalım: Diyelim ki, tıbbî kanıtlar eğer olağanüstü bir tedavi uygulanırsa hastanın en fazla altı aylık bir ömrünün kaldığını gösteriyor. Ancak bu olağanüstü tedavi hem zaman, hem de ekonomik bakımdan çok büyük bir fedakârlığı gerektiriyor. Eğer tedavi kesilirse hastanın altı ay değil üç ay daha yaşayacağını varsayalım. Şimdi, bu durumda tedaviye devam etmemek bir tür ötenazi değil midir? Tedaviyi kesip bir hastanın ömrünü üç ay kısaltmakla kalan bir aylık ömrünü acılar içinde geçirmekte olan hastaya kendi isteği üzerine zehirli öldürücü yaparak ötenazi uygulamak arasında ne fark var?

Bazıları, öldürmekle (etken ötenazi) ölüme terk etmek (edilgen ötenazi) arasında ahlâkî bakımdan hiç bir fark olmadığını ileri sürerler. Birçok mahkeme edilgen ötenazi konusunda olumlu görüş bildirirken çok az mahkeme etken ötenazi konusunda olumlu görüş bildirmiştir. Bu konuda bir diğer görüş de tıbbın esas amacının bakmak, iyileştirmek olduğunu; bu nedenle ötenazinin tıbbın temel değerleriyle çeliştiğini ileri süren görüştür.

d. Suç ve Ceza

Hukuk, cinayet, yaralama, ırza geçme, adam kaçırma ve hırsızlık gibi belli eylemleri yasaklar. Bu yasakları çiğneyenler de çeşitli şekilde cezalandırılırlar. Cezalandırma, suçluyu bazı şeylerden mahrum etme (özgürlük gibi) veya onun bazı değerlerine el koymadır (para cezası gibi). Hukukta temel kural şudur: Ceza suçla orantılı olmalıdır. Değersiz bir şeyi çalan birisine on yıl hapis verildiğinde bu cezayı çok ağır, bilerek ve tasarlayarak adam öldüren birisine de iki aylık bir ceza verildiğinde ise çok az buluruz. Peki ama suçlular için uygun cezanın ne olduğunu nasıl belirleyeceğiz?

Ceza kuramları bu ve benzeri problemleri çözmeye çalışır. Bu konuda iki genel yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, diğer birçok ahlâkî sorunda olduğu gibi, yararcı yaklaşımdır. Yararcılığa göre cezalandırma esasen kendinde iyi bir şey değildir. Aksine, suçluyu cezalandırma onu bazı değerlerden mahrum etmektir. Ancak, cezalandırma eğer daha fazla acıyı önleyecekse ahlâkî bakımdan gereklidir. Suçluyu cezalandırmak olası bazı suçları önleyeceği için ceza haklıdır ve gereklidir. Ancak, eğer böyle bir gerekçeyi kabul edersek, suç işleme eğilimi olan ama henüz suç işlememiş insanları da cezalandırmamız gerekmez mi? Yararcı görüş böyle bir karşı çıkışı yanıtlamak zorundadır.

Ceza sorununa ikinci yaklaşım ise suçun karşılıksız kalması gerektiği inancına dayanır. Bu görüşe göre suçlu eylemini bilerek ve tasarlayarak işlediği için cezayı hak etmiştir.

Yararcılığın aksine, bu görüş cezayı kendinde kötü bir şey olarak kabul etmez. Bu yaklaşım da eğer suçluları cezalandırmak iyi bir sonuç doğurmayacaksa suçluları neden cezalandırmalıyız sorusunu yanıtlamalıdır.

Suç konusunda en şiddetli tartışmalar ölüm cezası konusunda yapılmaktadır. Yukarıda dile getirdiğimiz iki yaklaşım şekli ölüm cezası için de geçerlidir. Yararcı görüşe göre, eğer ölüm cezası toplumdaki suç işleme oranını azaltacaksa ölüm cezası kabul edilebilir. Ancak, dünyanın çeşitli ülkelerinde yapılan istatistikler ölüm cezasının suçu azaltmadığını göstermektedir. Bazı felsefeciler de insanın hiç bir zaman özgür olarak eylemde bulunmadığını, bu nedenle ölüm cezasının ahlâkî bakımdan savunulamaz olduğunu ileri sürerler. Modern hukuk, bir suçluya ceza verirken onun geçmiş deneyimlerini, yaşantısını ve suç işleme anındaki güdülerini dikkate alarak, eğer varsa, olumsuz koşulları hafifletici nedenler olarak göz önünde bulundurur. Ancak, modern hukuk, hiç bir zaman özgür olmadığımız gibi metafiziksel bir gerekçelendirmeyi kabul etmemektedir. Birçokları da çeşitli gerekçelerle medeni toplumlarda ölüm cezasının hiç bir şekilde kabul edilemez olduğunu savunur.

TARTIŞMA

1. Ödev ahlâkı, yararcı ahlâk ve erdem ahlâkı yaklaşımlarından hangisini kendinize daha yakın buluyorsunuz? Neden?
2. Neden ahlaklı olmalıyız? Bir kişiyi ahlaklı olması gerektiği konusunda nasıl ikna edersiniz?
3. “Ameller (eylemler) niyetlere göredir.” sözünün Kantçı ödev ahlâkı ile ilişkisini irdeleyiniz.

7. BÖLÜM

SIYASET FELSEFESİ

1. SIYASET FELSEFESİNİN KONUSU VE AMACI

Siyaset felsefesi siyasi toplumlara ilişkin bir incelemedir. Siyaset felsefesinin amacı belli siyasi toplumların betimlemesini yapmak veya belli bir devletin günlük siyasi olaylarını ve bu devlet içindeki siyasi kurumları incelemek değildir. Onun amacı devletin temelini ve normatif temellendirmesini anlamaya çalışmaktır. Bir toplum nasıl bir siyasi bir toplum olur? Siyasi toplumlar nasıl ortaya çıkarlar? Siyasi toplumları ahlâkî bakımdan meşru kılan nedir? İyi siyasi toplumu kötü siyasi toplumdan ayıran nedir? Siyasi toplumlarda insanları birbirine yaklaştıran bağ nedir? Bu sorular siyaset felsefesinin sorularıdır ve onlara belli toplumlarda olup biten günlük siyasi olayların gözlenmesiyle yanıt verilemez. Siyaset felsefesinin bu soruları yanıtlayabilmesi için salt betimlemelerden öteye geçip kavramsal çözümlemelerde ve ahlâkî kuramlaştırmalarda bulunması gerekir.

Siyaset felsefesinin iki temel amacı vardır. Birincisi kavramsal, ikincisi ise normatiftir. Aslında bu iki işlev felsefenin bütün dalları için de geçerlidir. Nasıl ki ahlâk felsefesi iyi, kötü, doğru,

yanlış ve sorumluluk gibi kavramları belirlemeye ve çözümlemeye çalışıyorsa, siyaset felsefesi de siyasi kavramları çözümlemeye çalışır. Öyleyse, siyaset felsefesinin ilk amacı; toplum, devlet, yasa, düzen, hak, adalet, refah, özgürlük, egemenlik, özerklik, zorlama, cezalandırma ve ortak sorumluluk gibi siyaset felsefesinin alanına giren kavramları açıklamak ve çözümlemektir.

Siyaset felsefesinin ikinci amacı normatiftir. Bu doğrultuda siyaset felsefecisi belli ilke, norm ve kurallar ortaya koymaya ve onları savunmaya çalışır. Örneğin, adaleti sağlamak için ne tür ilkeleri kabul etmeliyiz? İnsanlar ve gruplar ne tür haklara sahiptir? Yurttaşlar hangi koşullarda yasalara itaatsizlik etme hakkına sahiptir? İnsanların yasalara ve devlete karşı ne tür sorumlulukları vardır? Siyasi özerklikle (otonomi) bireysel yetkeyi (otorite) nasıl bağdaştırabiliriz? Genel sosyal yararlar eşitlik arasındaki uzlaşmazlığı nasıl giderebiliriz? Anarşizm, faşizm, mutlakıyetçilik, sosyalizm, komünizm ve liberalizm gibi siyaset kuramları veya ideolojiler bu problemleri farklı şekilde yanıtlarlar. Bu nedenle siyasi ideolojilerin incelenmesi de siyaset felsefesinin belli başlı konuları arasındadır.

Siyaset felsefesi günlük siyasi olaylarla ilgilenmez, ama, yaşanan dünyadaki gerçekliklere de kayıtsız kalamaz. Siyaset felsefecisi siyasi alana ilişkin ilkeler ve normlar ortaya koyarken, bu ilke ve normların uygulanabilirliği de siyaset felsefecisinin göz önünde bulundurması gereken temel sorundur. Uygulanabilirlikten uzak, ütöpik siyasi kuramlar felsefi açıdan bir değer taşırsalar bile pratik için fazla önemleri yoktur. Buna en güzel örnek Platon'un ütöpik devlet anlayışı olan İdealar Devleti'dir. Platon ideal devlet kuramını kendisi uygulamaya çalışmış ama başarılı olamamıştı. Demek ki, pratikteki problemler de bir anlamıyla siyaset felsefecisinin ilgilenmek zorunda olduğu konular arasındadır. Adaletin ne olduğunu belirlemek kadar,

adaleti sağlamak için ne tür kurumlar tesis etmemiz gerektiği de önemlidir. İyi bir toplum oluşturmak için nelerin suç sayılacağı- nı belirlemenin yanında, ne tür cezalandırmanın en etkili şekilde suçu önlediğini de bilmemiz gerekir. Bunun için de deneysel gözlemler yapmak, olgulara bakmak, bireylerin ve grupların davranışlarını incelemek gerekir. Ancak, böyle bir görev doğrudan siyaset felsefesinin değil, siyaset sosyolojisi ve siyaset biliminin görevidir. Bu noktada siyaset felsefesi ile siyaset sosyolojisi ve siyaset bilimlerinin kesiştiğini görüyoruz. Bu durum bazen siyaset felsefesi ile siyaset biliminin amaçlarının ve işlevlerinin aynı olduğu gibi bir yanlış anlamaya yol açmaktadır.

Oysa siyaset felsefesi ile siyaset bilimi genel olarak aynı konuları ele alıyor olsalar da, amaçları ve yaklaşımları tamamen farklıdır. Siyaset felsefesi, her şeyden önce, felsefenin bir dalıdır. Bu nedenle bir felsefi yaklaşım gerektirir. Onun asıl amacı, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kavramsal çözümlemeler yapmak ve bazı normlar ortaya koymaktır. Siyaset bilimi ise bir bilimdir ve siyasi olguları inceler. Örneğin, siyaset felsefesi en iyi yönetim şeklinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışırken; siyaset bilimi dünyanın çeşitli ülkelerinde yasama organlarının (örneğin Türkiye’de olduğu gibi parlamenter sistem) nasıl işlediğini araştırır. Demek ki, siyaset felsefesinin normatif olmasına karşın, siyaset bilimi olgusal bir bilimdir. Siyaset felsefesi toplum, devlet ve hükümet için ideal normlar ve ölçütler koymaya çalışırken, siyaset bilimi hükümetlerin nasıl işlediğini ve insanların oy vererek, aday olarak, seçmen tercihlerini etkileyerek siyasi amaçlarına nasıl ulaştıklarını araştırır.

2. SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAM VE KONULARI

Siyaset felsefesinin amacı ve konusunu açıklamış bulunuyoruz. Bundan sonraki ilk amacımız siyaset felsefesinin belli başlı kav-

ramlarını ele almak ve bunlarla ilgili temel problem ve yaklaşımları ortaya koymak olacaktır. Burada şu kavramları açıklayacağız: Devlet, siyasi yetke, toplum sözleşmesi, adalet, eşitlik, özgürlük. İkinci amacımız ise bu kavramlar ve problemler etrafında çeşitli siyasi kuramların yaklaşımlarını açıklamak olacaktır. Bu çerçevede, siyasi kuramlar arasından demokrasi, liberalizm, sosyalizm, anarşizm, faşizm ve marksizm gibi ideolojileri ele alacağız.

a. Siyasi Yetke (Otorite)

Devletin en önemli özelliklerinden vatandaşları üzerine meşru güç kullanma hak ve yetkisine sahip olmasıdır. “Yetke” kavramı “güç” kavramıyla karıştırılmamalıdır. Güç bir şeyi yapabilme durumunu veya becerisini ifade ederken, yetke bir şeyi yapma veya yapmama *hakkına sahip* olma olarak düşünülmelidir. Yani, siyasi yetke meşru güç kullanma hakkını ifade eder. Devlet incelemeleri açısından önemli konulardan birisi bu yetke veya otoritenin nereden kaynaklandığı ile ilgilidir. Siyasi yetke nereden gelmektedir? Yani, siyasi yetkenin kaynağı nedir? Örneğin, devletin yetkesinden bahsederiz, peki devlet bu yetkeyi nereden almaktadır? İlk akla gelen yanıt “anayasadan ve kanunlardan” olacaktır. Peki, anayasa ve kanunlar gücünü nereden almaktadır? Eğer bu soruyu demokratik bir toplum için soruyorsak yanıt “halktan” olacaktır. Böylece siyasi yetkenin bir kaynağını bulmuş olduk. Demek ki, demokratik görüşe göre yetkenin kaynağı halktır. Ancak demokrasi kuramları arasındaki görüş farklılığı halkın bu yetkeyi hangi yollarla devlete verdiği konusundadır. Devlet halkın yetkisini doğrudan veya dolaylı olarak alabilir. Aşağıda ele alacağımız gibi toplum sözleşmesi en bilinen siyasi yetke kaynaklarından birisi olarak görülmektedir.

Ne var ki, siyasi yetkenin kaynağı konusunda herkes aynı fikirde değildir. Özellikle ortaçağ doğu ve batı toplumlarında görülen Tanrı Devleti anlayışı siyasi yetkenin kaynağı olarak

Tanrı'yı görmüştür. St. Augustine'in *Tanrı Kenti* adlı kitabı Hristiyan Tanrı devlet anlayışının ilk klasik eserlerinden biridir. Augustine bu kitabında iki çeşit kentten bahseder. Birincisi, Tanrı sevgisine dayanan; doğruluğun, iyiliğin, düzenin ve barışın olduğu kent. İkincisi ise, birincisini reddettiği için, yanlışlığın, kötülüğün, düzensizliğin ve karmaşanın olduğu kent.

Teokratik devlet anlayışında siyasi yetkenin kaynağı Tanrı'dır. Bu anlayışa göre Tanrı, siyasi ve toplumsal ilişkileri düzenleyecek yasa ve kuralları peygamberler aracılığıyla insanlara bildirmiştir. Peygamberler, halifeler veya krallar Tanrı'nın siyasi egemenliğinin temsilcileridir. Kralın veya halifenin otoritesi ilahi kaynaklı olduğu için sorgulanamaz.

Demokratik olmayan monarşilerde siyasi yetkenin kaynağı yine devlet başkanı, kral, sultan veya padişahın üzerinde olabilir. Meşruti monarşilerde ise kral veya sultanın sınırlı ve sembolik olarak bazı imtiyazlılığı olmasına karşın egemenliğin kaynağı halka dayanır. Günümüz meşruti monarşilerine en güzel örneklerden biri meşruti monarşiye dayanan İngiliz demokrasisidir.

b. Devlet

Siyaset felsefesinin en temel kavramlarından biri "Devlet"tir. Sosyolojik anlamda devlet belli amaçlarla bir ülkü etrafında toplanmış, ortak değerlere sahip insan topluluğundan oluşan en büyük sosyal kurumdur. Devlet, birçok kurumdan meydana gelmiş kurumlar üstü bir kurum olduğu için bazen "kurumlar kurumu" olarak da tanımlanır. Devlet, mutlak otoriteye sahiptir ve iç ve dış güvenliği sağlama gibi temel işlevini yerine getirirken içeride ve dışarıda meşru güç kullanma hakkına sahiptir. Bu hak ona içinde yaşayan insanların ortak rızasıyla verilmiştir. Demokratik ülkelerde bu güç kaynağını millettten alır ve anayasa ve yasalarla belirlenir. Yasama, yürütme ve yargı modern hukuk devletinin üç gücünü oluşturur. Bu genel açıklamalar doğ-

rultusunda devletin şu özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz:¹

Aralarında belli bir uyum ve bağın bulunduğu organize olmuş kurumlar kümesine sahip olmak.

Kendilerini başkalarından farklı bir “toplum” olarak gören bir kara parçası üzerinde yaşayan belirli bir nüfusun varlığı. İçindeki kurumların “özel” ilişkiler alanından farklı olarak bir “kamu” alanı yaratması.

Egemenlik hakkının taşıyıcısı olarak kendi içindeki diğer kurumlar üzerinde mutlak bir otoriteye sahip olması.

Toplum içindeki büyük çoğunluk tarafından meşruluğu kabul edilmiş olmak.

Etkili bir yönetim sağlayabilmek ve vergi toplayabilmek için bürokratik kaynaklara hakim olmak.

Yasal aygıtlarla toplumsal ve yönetsel etkinliği düzenleyebiliyor olmak.

Başka devletlerce devlet olarak tanınmış olmak.

Yukarıdaki nitelikleri taşıyan bir sosyal kurumu devlet olarak tanımlayabiliriz. Ne var ki, felsefeciler ve siyaset bilimciler devletin tanımı, kökeni, amacı, gerekliliği ve işlevleri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Devletin iyi ideasına (formuna) göre yönetilmesini savunan Platon’a göre, iyi toplumdan soyutlanmış halde değil, grup içinde elde edilebilir, bunun için devletin bireyin en üstün gelişimi için gerekli olduğunu savunur. Aristoteles’e göre insan doğası gereği sosyal bir varlıktır ve devlet halinde yaşadığında yetkinliğine ulaşır. İslam düşünürü Farabi (870-951) de Aristoteles’le benzer görüşü savunur. Ona göre, insanların devlet halinde “varlığa gelmesinin ve bazıları mükemmel, bazıları eksik, kusurlu olan insani toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir kısmında bir araya gelmelerinin nedeni” birbirleriyle yardımlaşarak mükemmelliklerine ulaşmalarıdır.² Hobbes (1588-1679)’a göre ise devletin varlığı insandaki güven-

lik duygusuna dayanır. İnsan özü gereği bencil bir varlık olduğundan amacına ulaşmak için diğer insanları esareti altına almaya çalışır. Devletin olmadığı “doğa durumu” sürekli bir kavga ve savaş durumudur ve kelimenin tam anlamıyla insanlar birbirlerinin kurdudurlar. Barışın herkesin yararına olduğunu anlayan insanlar kendilerini doğa durumunun olumsuz koşullarından kurtarmak ve güvenliklerini sağlama almak için toplum sözleşmeleri yaparlar. İşte devlet, insanların kendi iradeleriyle yaptığı sözleşme sonucu ortaya çıkan bir araçtır. Hegel (1770-1831)’e göre devlet “objektif ahlâk İdesi’nin fiil halindeki realitesidir.” Devlet bireyin kendi bilincinde, bilgisinde ve eylemlerinde dolaylı olarak bulunduğu için, birey kendi öz niteliğine, amacına ve eylemlerinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, devlette kendi özel özgürlüğünü bulur.³

c. Toplum Sözleşmesi

Toplum sözleşmesi kavramına ilk olarak Platon’un Crito Diyalogu’nda rastlıyoruz olsak da kavramın sistematik bir şekilde ele alınışı Hobbes, Locke, Kant ve Rousseau gibi 17. ve 18. yüzyıl düşünürleri tarafından olmuştur. Birçok siyaset felsefecisi, devletin ortaya çıkışını, meşruluğunu ve bağlı olduğu temel ilke ve kuralları toplum sözleşmesine dayandırır. Bu yönüyle siyaset felsefecileri toplum sözleşmesi düşüncesine ayrı bir anlam ve değer yüklerler.

Toplum sözleşmesiyle adalet, eğitim, hukuk, siyaset ve ekonomi gibi toplumun temel kurumlarını içine alan aynı zamanda ahlâkî temel üzerine oturtulan ilke ve değerler belirlenir. Böyle bir sözleşmeyle bireyler kendilerini karşılıklı bağlayıcı ilkeler üzerinde anlaşıp, bunun sonucu ortaya çıkan yükümlülükleri de kabul etmiş olurlar. Böylece yurttaşlar siyasi otoriteyi onamış, devlet de siyasi otoritenin kaynağını doğrudan halktan almış olur.

Toplum sözleşmesi düşüncesine getirilen eleştirilerden biri onun gerçekte var olup olamayacağı ile ilgilidir. Bütün toplum bireylerinin özgür yurttaşlar olarak katıldığı bir toplum sözleşmesine tarihte rastlamıyoruz. Belirtmek gerekir ki, felsefeciler toplum sözleşmesini tarihi bir realite olarak değil, siyasi bir ideal olarak görmektedirler. Bu siyasi ideal tarihte tam olarak gerçekleşmemiş olsa da siyasi yaşamı ve siyasi yaşamın değerlerini toplum sözleşmesi temelinde değerlendiremeyeceğimiz anlamına gelmez. Ayrıca, bazı toplum sözleşmesi kuramcıları, örneğin John Rawls (1921-2002), toplum sözleşmesini belli bir anda olup biten siyasi bir olay olarak değil bireylerin her an katılabilecekleri siyasi bir süreç olarak görür. Bireyler doğrudan veya dolaylı olarak içinde yaşadıkları toplumun siyaset, ekonomi veya adaletine ilişkin değer ve ilkelerine onay verirler veya karşı çıkarlar.

Demek ki, toplum sözleşmesinin birinci özelliği toplumun gerçek siyasi gövdesinin temelini oluşturması amacıyla içine aldığı bütün bireyler tarafından yapılmış bir anlaşma olmasıdır. 17. ve 18. yüzyıl kuramcıları toplum sözleşmesini sadece yetişkin erkekler erkekler arasında yapılan siyasi bir olay olarak görmelerine karşın çağdaş kuramcılar, kadın veya erkek, bütün bireyleri sözleşmenin üyeleri olarak görmüşlerdir. Buna göre toplum sözleşmelerinin ikinci özelliği olarak eşitlikçi olmalarını sayabiliriz. Son olarak, toplum sözleşmelerinin en çarpıcı iddiası siyasi toplumu bir *insan inşası* olarak görmeleridir.

Daha önce açıkladığımız gibi, Hobbes'a göre bireylerin toplum sözleşmesi yapmasını belirleyen istek doğa durumundaki savaş halinden kurtulma düşüncesidir. İnsanın doğası gereği sosyal ve siyasal bir varlık olduğunu savunan Aristoteles'in aksine, Hobbes insanın böyle bir özelliğinin olmadığını söyler. Ona göre, tüm sivil ve siyasal toplumlar, siyaset ve sosyal hayat öncesi bir doğa durumundan ortaya çıkmışlardır. Doğa durumu in-

sanın tutkularından türemiştir. Hobbes'a göre, insanda kavga nedeni olan üç temel tutku vardır: Bunlar, *rekabet*, *güvensizlik* ve *şan ve şeref*. İnsanlar arasında birbirlerine mutlak üstünlük kuracak kadar fiziksel, bedensel ve akılsal farklılık olmadığından; insan aynı zamanda bencil bir varlık olduğundan doğa durumunda sürekli bir savaş durumu vardır. Doğa durumunda insan insanın kurdudur. Bu durumda insan tam anlamıyla özgürdür ve her istediğini yapabilir ama bu savaş hali ona çok şey kaybettirir. Devlette ise özgürlüğü daha sınırlıdır ama kazanacağı çok şey vardır.

Hobbes'a göre insanın bu savaş durumundan biraz aklı, biraz da duyguları sayesinde kurtulmasına ve barışın sağlanmasına yol açan nedenler vardır: Ölüm korkusu, rahat bir hayat arzusu ve çalışarak bunu elde edebileceği umudu. Akıl, bu tutkularla birlikte barış içinde birlikte yaşamının kurallarını önerir. Bu nedendir ki Hobbes, toplum sözleşmesi yaparak devlet içerisinde yaşamının amacını şöyle açıklar:

*“Devletin amacı, bireysel güvenlidir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek; ...insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır.”*⁴

Hobbes, sivil toplumun amaçlarını belirleyen ahlâkî veya doğal yasa anlayışını geliştirmiştir. Ona göre, “bu yasaların bilimi, gerçek ve tek ahlâk felsefesidir.” Hobbes doğal yasayı akıldan değil, tutkudan çıkarmıştır. O, yazdıklarının insanların kendi tutku, düşünce ve doğal eğilimlerine uyup uymadıklarını kontrol ederek test etmelerini ister. Ona göre, ahlâkın ve siyasetin amacı ve özelliği insan doğasına göre belirlenmelidir.

Hobbes'un devletin kökenine ilişkin görüşlerini iki noktadan eleştirebiliriz. Birincisi, her şeyden önce Hobbes, insanı salt bencil bir varlık olarak görmektedir. Oysa insan, başkalarını korumaya yönelik, onlar için fedakârlıklarda bulunan birçok tutum ve davranış gösterir. Demek ki, Hobbes'un betimlediği insan tipinin insanın gerçek doğasını ve psikolojisini yansıtmayı yansıtmadığı kuşkuludur. İkinci olarak, Hobbes'un insanın doğasına ilişkin betimlemesini doğru olarak kabul etsek bile, insan sahip olduğu bazı güçleri kendinden üstte olan bir kişiye veya kişilere neden devretsin? Eğer insan özünde bencil bir varlıksa kendinden üstün bir güç veya otorite yaratmak kendisi için akılcı bir davranış olmaz. Bir başka deyişle, Locke'ın da belirttiği gibi, Hobbes'un doğa durumunda tanımladığı bireylerin, mutlak egemenliğe sahip bir devlet oluşturmaları akıldışı bir karar olurdu. Çünkü hiç bir insan daha kötüye gitme niyetiyle kendinden üstün bir güç yaratmak istemez.

Toplum sözleşmesi geleneğinin bir başka önde gelen ismi John Locke'dır. O, doğa durumunu şöyle açıklar:

“Siyasal iktidarı doğru biçimde anlamak ve onu kökeninden türetmek için, bütün insanların nasıl bir doğa durumunda olduklarını düşünmemiz gerekir. Bu durum, insanların doğa yasası sınırları dahilinde, izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumudur. Keza bu durum bir eşitlik durumudur; bütün güç ve yetki, hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olamayacağı biçimde karşılıklıdır.”⁵

Locke'a göre doğa durumunda herkes doğa yasasını uygulama iktidarına sahiptir. Bu iktidar, herkese bir katili öldürme hakkı verir. Bunun için, insanlar doğa durumuna son vermek

üzere bir topluluğa girerek karşılıklı olarak anlaşma yaparlar. Locke'a göre insan Tanrı'nın ona bahsettiği akıl sayesinde iyi şeyler ister. Bu nedenle, doğa durumundaki insan bencil veya kötü değildir. Doğada eşitlik ve özgürlük durumu vardır, ama bu bir başıbozukluk değildir. Dahası, Hobbes'un aksine, Locke'a göre doğa durumu yalnızca siyaset öncesi toplumlara özgü bir durum değildir. İnsanların karşılıklı anlaşmalarla birbirleriyle sözleşmedikleri, başvuracakları ve kendilerinin üstünde var olan kesin bir gücün olmadığı her koşulda doğa durumu söz konusudur.

Rousseau (1712-1778) ise toplum sözleşmesini şöyle tanımlar: "İçimizden her biri, varlığını, bütün kuvvetini ortak olarak genel iradenin emrine verir ve biz, her ortağı bütünün bölünmez parçası kabul ederiz."⁶ Bu tanımıyla toplum sözleşmesi bireylerin kendi varlıklarını yitirmeden, kendilerinin birer parçası olarak kabul ettikleri ortak iradeye katılmalarını ifade eder. Rousseau'ya göre, insanlar doğa durumundan sivil topluma kendi iradeleriyle geçtikleri için özgürlüklerini yitirmezler. Toplum sözleşmesinin temel amacı genel iradeyi yansıtan bir rejim oluşturmaktır. Genel irade toplumun bütün bireysel akıllarını aşan ortak iradesi veya aklı olduğu için her zaman doğrudur ve haklıdır.

Toplum sözleşmesi kuramı, çoğu kez, akılcı insanların ahlâkî ve siyasi ilkeleri belirlemede nasıl bir yol izlemeleri gerektiğini öneren bir yöntem olarak görülmüştür. Örneğin, Kant'a göre, akılcı bireyler olarak insanlar önyargıların ve tutkuların etkisinden arınmış olarak herkesin saygı duyacağı, mantıksal olarak tutarlı ilkeleri bulabilirler. Çağdaş siyaset felsefesinin en önemli kuramcılarından John Rawls da Kant'ı izleyerek toplum sözleşmesini temel sosyal kurumları adalet ilkelerini belirlemede bir yorumlama aracı olarak görür.

d. Adalet

“Eşitlik! Adalet! Özgürlük!” Bu üç sözcük 1789 Fransız Devrimiyle geniş halk kitlelerinin sıklıkla telaffuz ettiği siyasi ve sosyal değerlerdir. Bu üç değer siyasi ve sosyal değer olmalarından öte yakın ilişki taşırlar. Örneğin, *eşitlik* adaletin temel ilkesi iken aynı zamanda *eşitlik hakkı* temel özgürlükler arasındadır. Bu nedenle bu kavramlar bazen iç içe geçmiş kavramlar olarak görülebilir. Ancak, her kavramın kendine özgü problemleri bulunmaktadır.

Adalet çok boyutlu bir kavramdır ve kullanıldığı bağlama göre değişik anlam ifade eder. Genel olarak adil veya adaletsiz olarak nitelendirdiğimiz şeyleri *bireyler*, *eylemler* ve *kurumlar* olmak üzere üç kategoride ifade edebiliriz. İnsanların genel karakter özelliklerinden söz ederken “adil insan”, “adil yönetici” ve “adil öğretmen” gibi nitelemelerde bulunuruz. Bir diğer anlamda ise belli eylem ve kararların adaletinden veya adaletsizliğinden söz ederiz. Örneğin, bize veya başkasına yapılan bir davranışın adil veya adaletsiz olduğundan bahsederiz. Bu anlamda adil bir eylem ondan etkilenenlerin haklarına duyarlı olan eylemdir. Son olarak, kurumsal veya sosyal anlamda adalet ise genel olarak toplumun, hukuk sisteminin ve diğer sosyal kurumların adil veya adaletsiz olması anlamını ifade eder. Bu anlamda adalet toplumun temel kurumlarının yapılandırılması ile ilgilidir ve genel siyasal sisteme göre belirlenir. Adaletli bir toplumda insanlar emeklerinin karşılığını alırlar, imkan ve fırsat eşitliği bulurlar ve temel bireysel hakları korunmuştur.

Platon adaleti, “herkese hak ettiğinin veya ona uygun olanın verilmesi” olarak tanımlamıştır. Ona göre devlet adalet formuna göre yönetilmelidir. Platon, ideal devlet anlayışında insanları yeteneklerine göre işçiler (çalışanlar), askerler veya bekçiler ve yöneticiler olmak üzere sınıflara ayırır. Böylece devlet, ona göre,

adalete uygun şekilde yönetilmiş olur. Aristoteles, düzeltici adalet (diğer adıyla denkleştirici adalet) ve dağıtıcı adalet olmak üzere iki tür adaletten söz eder:

*Özelinde adaletin—ve ona karşılık olan hakkın— bir türü, onurun, paranın ya da topluma katılanlar [yurttaşlar] arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin **dağıtılmasında** söz konusu olanıdır; ...bir başka türü ise alışverişlerde **düzeltilici** olanıdır. Bunun da iki kısmı vardır, çünkü alışverişlerin kimi isteyerek kimi istemeyerek olur; isteyerek olanlar, satmak, satın almak, borç vermek, kefil olmak, ödünç vermek, güvence parası yatırmak, kiralamak gibi şeylerdir; ...istemeyerek olanlardan ise bir kısmı gizli yapılanlardır— hırsızlık, zina, zehirleme, baştan çıkarma, kölelerin aklını çelme, tuzağa düşürerek öldürme, yalan yere tanıklık etme gibi—; bir kısmı da zora dayananlardır—kötü muamele görme, hapse atılma, ölme, soyulma, sakatlanma, çamur atılma, aşağılanma gibi⁷*

Aristoteles'in ortaya koyduğu bu ayrım günümüz adalet kuramında da temel bir ayrım olarak kullanılmaktadır. **Düzeltilici adalet**, bireylerin diğer insanlara karşı eylemlerinden doğan zarar ve ziyanların bedelini ödemesi üzerine kurulu olan adalettir. Daha çok geleneksel toplumlarda “göze göz, dişe diş” olarak ifade edilen adalet anlayışında suçlunun işlediği eylemin bedelini aynı veya nakti ya da diğer cezalandırma yoluyla ödemesi öngörülür. Dikkat edilirse, düzeltici adalet daha çok bireylerin eylemlerinin yarattığı adaletsizliğin giderilmesine yöneliktir.

Dağıtıcı adalet ise toplumsal düzenlemeyle ilgili ilke ve değerleri ifade eder. Ancak bu, dağıtıcı adalet ile toplumsal veya sosyal adaletin aynı şeyler olduğu anlamına gelmez. Adaletin en temel ilkelerinden biri eşit durumda olanlara eşit, farklı olanlara da farklı davranmayı gerektirir. Bu ilke biçimsel adaletin tutarlı-

lık ölçütünü ifade eder ve gerçekte bir adalet kuramının ne tür değerler taşıdığı konusunda fazla bir şey söylemez. Yasalar önünde herkesin eşit olması resmi adaletin gereğidir. Öyle ki, aynı suçu işleyen bir yoksul ile zengin, yönetenle yönetilen, aynı cezayı almalıdır. Temel insan hakları açısından düşündüğümüzde de eşitlik adaletin gereğidir. Çağdaş insan hakları anlayışında herkese dinine, ırkına, cinsiyetine, sosyal sınıfına bakmaksızın eşit davranmak esastır. Bu anlamda bireylerin eşitliği sosyal adaletin de bir ilkesidir.

Ancak sosyal adalet, herkese hak ettiğinin verilmesi ilkesini içerdiği için farklı olana farklı davranmayı gerektirir. Buna göre, tembel olanla çalışkan olanın, başarısız olanla başarılı olanın farklı şekilde ödüllendirilmesini gerektirir. Dağıtıcı adalet anlayışı bireysel farklılıklara göre davranmayı gerektirir. Buna göre, bireylerin ihtiyaçlarına, başarılarına, yeteneklerine bakmaksızın herkese eşit davranmak adalet değil, adaletsizliktir.

Demek ki, adalet hakkâniyet gerektirir. Eşit bölüşüm her zaman adil bölüşüm demek değildir. Adaletli bölüşüm, herkese hak ettiğini vermektir. Ancak, adalet kuramında en önemli sorun da burada yatmaktadır. Bir şeyi hak etmenin etik temeli nedir? Genel olarak hak etme yarara, ihtiyaca, kapasiteye ve başarıya göre bölüşmeyi gerektirir. Dağıtıcı adalet konusuna çağdaş siyaset felsefesinin en önemli filozoflarında John Rawls'un adalet anlayışını ele alırken yeniden döneceğiz.

e. Eşitlik

Eşitlik, son dönem siyaset felsefesinin en tartışmalı kavramlarından birisidir. Eşitlik, benzer durumda olanlara benzer şekilde davranılmasını öngören bir değer kavramıdır. Yasa önünde eşitlik, bireyin sosyal ve ekonomik bakımdan kendisini geliştirebilmesi için fırsat eşitliği, kaynaklardan yararlanma eşitliği, özgürlüklerde eşitlik, saygı eşitliği, refah eşitliği gibi eşitlikler en

sıklıkla savunulan eşitliklerden bazılarıdır. Kuşkusuz, çağdaş toplumların üzerinde görüş birliğine vardıkları konuların başında insanların sırf insan olmalarından dolayı eşit değere sahip oldukları, bu nedenle herkese dinine, ırkına ve cinsiyetine bakmaksızın eşit davranmak gerektiği ilkesidir.

Eşitlik konusunda asıl tartışma eşitliğin neleri kapsaması gerektiği konusunda başlamaktadır. Hangi konuda ve ne kadar eşitlik? Devlet veya hükümet eğitim, sağlık ve sosyal politikalarla sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri nasıl gidermelidir? Devlet belli eşitsizlikleri, doğal eşitsizlikler olarak kabul edip sadece bu doğal eşitsizliklerin daha fazla sosyal ve ekonomik eşitsizliklere dönüşmemesi için önlemler alması yeterli midir, yoksa devlet herkesi iyi bir yaşam standardına sahip olmaya değer görerek bunu sağlamak için sosyo-ekonomik politikalar üretmekle yükümlü müdür?

Bir ülkede, devlet veya hükümet sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri gidermek için gerekli bütün önlemleri almış olsa bile insanlar arasında tam anlamıyla bir eşitlik sağlamak olanaksızdır. Çünkü, insanlar doğal olarak eşit olmadıkları gibi farklı zevklerle, beklentilere, isteklere, ihtiyaçlara ve kabiliyetlere sahiptirler. Herkesin aynı paraya, gelire ve servete sahip olması gerektiği düşüncesi daha çok ütopyik eşitlik kuramlarının görüşüdür. Demek ki, eşitlikten amaç herkesi aynı bireyler yapmak değil, daha çok, onlara yaşam amaçlarını gerçekleştirmek için kaynaklardan eşit olarak yararlanma olanağı tanımaktır. Bir başka deyişle, koşullarda eşitliği sağlamak.

Peki, koşullarda eşitlikten ne anlamalıyız? Eğer, zekâ, yetenek gibi zihinsel ve bedensel özellikler belli noktadan sonra değiştirilemez özellikler ise, ki öyledir, herkese aynı koşulları sunmak hem kaynak israfına yol açacak, hem de arzu edilen sonucu doğurmayacaktır. Eğitimde fırsat eşitliğini savunanlar bu görüşleri-

ni demokratik ve ahlâkî gerekçelerin yanında, yararçı gerekçelere de dayanarak temellendirirler. Çünkü, bir toplum gelişmişlik düzeyini ancak insan kaynaklarını en iyi şekilde değerlendirerek yakalar. Üstün zekâ ve yeteneklere sahip bireyleri sırf sosyo-ekonomik koşullardan dolayı eğitim olanaklarından yoksun bırakmak, sadece o insanların başarısını engellemez, aynı zamanda toplumun genel gelişmişlik durumunu da etkiler. Öyleyse, koşullarda eşitlik, örneğin zekâ ve yeteneğine bakmaksızın herkeşe aynı eğitimi vermek demek değildir. Bu, hem genel sosyal yarar bakımından hem de bireyler açısından gereksizdir.

Siyaset felsefesi herkesi eşit kabul eden bir anlayışla ortaya çıkar. Özgür yurttaş olmada herkes eşittir. Ne var ki, tartışma bu özgürlükte eşitlik ilkesini nasıl anlamak gerektiği noktasında başlamaktadır. Özgürlüğü engellemenin ve kısıtlamanın olmadığı bir özgürlük olarak mı, yoksa anlamlı ve gerçekleştirilebilir seçeneklerin varlığı olarak mı anlayacağız? Bu sorunun yanıtı başta liberalizm ve sosyalizm olma üzere siyasal sistemleri birbirinden ayıran temel belirleyicilerden biridir.

Adalet kavramını incelerken Rawls'un birinci adalet ilkesiyle eşit yurttaşlık hakkını garanti etmeyi amaçladığını gördük. Ancak, Rawls'un "farklılık ilkesi" olarak da bilinen ikinci ilkesi dikkatle incelenecek olursa sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri adalet kavramıyla bağdaşır bulduğu görülecektir. Rawls özgürlüklerde eşitlik değeri ile kaynaklara ulaşmada farklılıkların olması durumu arasında bir çelişki görmez. Sosyalistler, liberalizm eleştirilerinde bu durumu tatmin edici bulmazlar. Çünkü, onlara göre, özgürlüklerde gerçek eşitlik kaynak eşitliğini de gerektirir.

f. Özgürlük

Özgürlük hareketleri, günümüz siyasi ve ahlâkî yaşamının en canlı, en organize olmuş hareketlerinden birisidir. Çünkü, insan olmanın özünü özdeş tutulan özgürlük, en yüce değerlerden bi-

risi sayılmaktadır. Ancak, özgürlük konusundaki temel görüş ayrılıkları hangi koşullarda özgürüz ve hangi durumlarda özgürlüğümüz kısıtlanmış olur noktasında başlamaktadır. Kuşkusuz bireysel özgürlüklerden bahsederken Robinson Crusoe gibi tek başına ıssız bir adada yaşayan bir insanın özgürlüğünden değil, toplum içinde diğer insanlarla birlikte yaşayan insanın özgürlüğünden bahsediyoruz. Bu ilişki bireyler arasında olabileceği gibi bireylerle devlet arasında da olabilir. Devletin siyasi otoritesiyle bireysel özgürlüğü nasıl bağdaştırabiliriz? Demokratik devlette özgürlükleri nasıl anlamalıyız? Bu bölümde bu soruların yanıtlarını aramaya çalışacağız.

Isaac Berlin “İki Özgürlük Kavramı” adlı makalesinde pozitif (olumlu) ve negatif (olumsuz) özgürlük ayrımı yapar. Negatif özgürlük “baskı altında olmamak” olarak ifade edilebilir. Bu anlamda, eylemlerimiz diğer insanlar veya devlet tarafından kısıtlanmadığı zaman özgür sayılırız. Pozitif anlamda özgürlük ise, bireyin istediğini yapabilme durumunu ifade eder. Yani bireyin kendi isteğiyle, kendi düşüncesi ve amacı doğrultusunda hareket edebilmesi. Kısaca, pozitif anlamda özgür insan dış etkenlerin etkisi altında değil de, kendi istek ve düşüncesi doğrultusunda hareket eden insandır. Bu, onun kendisi, yani kendi kendisinin efendisi olması demektir. Pozitif anlamda özgür insan “Beni kim yönetiyor?” sorusuna “Kendi kendimi yönetiyorum” diye yanıt veren insandır. Negatif anlamda özgür insan ise “Diğerleri bana ne kadar müdahalede bulunuyor?” sorusuna söz konusu müdahalenin kapsamına göre yanıt verecektir.

Antikçağ siyaset felsefesinin temel sorunu “Bizi kim yönetmeli?” sorusuydu. Bazılarına göre monark (tek kişi) yani kral, bazılarına göre cesurlar, bazılarına göre zenginler ve nihayet Platon’a göre de filozoflar yönetmelidir. Modern siyaset felsefesinde ise “hükümet ne kadar olmalı?” sorusu temel siyasi problem olarak

görölmeye başlandı. Çünkü, bireysel özgürlükleri korumanın yolu devletin gücünün nerede başladığı ve nerede bittiğini belirlemekle olacaktır.

Siyasi anarşistler, devleti bireyin özgürlüğünü kısıtlayan bir kurum olarak gördüklerinden, devletsiz ve hükümeteş bir toplumu bireyin en özgür olduğu durum olarak görürler. Liberaller ise devleti bireyler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, siyasi ve hukuki yetkeyi organize bir şekilde bireylerin yararlarına kullanmak gibi temel işlevleri dolayısıyla gerekli görürler. Ancak, en küçük (minimum) devlet veya hükümet bireysel özgürlüklerle en bağdaşır devlettir. Onlara göre, özgürlük temel bir değer olduğuna göre ve serbest piyasa ekonomisi daha çok özgürlük sağladığına göre, serbest piyasa ekonomisi ahlâkî bakımdan gereklidir.

Siyasi ve ekonomik bir kuram olarak liberalizmin çağımızın en köklü ideolojisi olmasında büyük etkisi olan J. Stuart Mill, Özgürlük (Liberty) adlı kitabının temel problemini hükümet ve kamu hakkının bireylerin ve onların davranışları üzerine ne oranda yetkesi olduğu konusuna ayırmıştır. Ona göre, eğer bir davranış başkalarına zarar veriyor ve kamuyu tehdit ediyorsa hükümetin böyle bir davranışı engelleme veya cezalandırma hakkı vardır. Eğer bunun aksi söz konusuysa, yani bir eylem başkalarına zarar vermiyorsa, hükümetin böyle bir yetkesi yoktur. Demek ki Mill'e göre özgürlükler ancak başkalarına zarar vermenin temelinde kısıtlanabilir. Peki ama, burada, zarar verme kavramının alan ve sınırını nasıl belirleyeceğiz? Bir tanrıtanımazın (ateist) kendi inanç ve düşüncesini serbestçe ifade etmesi tanrıya inanan birisinin inançlarına zarar verebilir. Keza, homoseksüel bir ilişki veya aynı cinslerin birbiriyle evlenmesi çoğu insan tarafından kendi değerlerini incitici olarak bulunabilir. Devlet, aile değerlerine zarar veriyor gerekçesiyle kamuya açık veya kapalı yerlerde pornografik yayın ve görüntülerin gösteril-

mesini veya satılmasını yasaklamalı mıdır? Eğer devlet, çoğunluğun değerlerini ve görüşlerini esas alırsa yukarıda ifade ettiğimiz durumlarda olduğu gibi toplumun genel yaşamına aykırı düşen düşünce ve davranışların serbestçe sergilenmesini yasaklaması gerekiyor. Ancak böyle bir durum, demokratik değerlerle bağdaşmayan çoğunluğun azınlığa egemenliği gibi bir durum ortaya çıkaracaktır. Oysa demokrasi azınlıkların siyasi ve sosyal haklarını en iyi şekilde koruyan siyasi bir sistemdir.

Dikkat edilirse yukarıda sıraladığımız eylemler diğer insanlar üzerine doğrudan değil, dolaylı olarak etkisi olan eylemlerdir. Kaldı ki, başkalarının düşünce ve eylemlerini zorla değiştirmeye çalışmadıkça, ki demokratik değerler buna izin vermez, insanların özgürlüklerini sınırlandırmış olmayız. Kendi sosyal ve kültürel değerlerine sıkı sıkıya bağlı olanlar için başkalarının nasıl yaşadığı pek de önemli olmayacaktır. Farklı kültür ve yaşama biçimleri arasındaki sosyal çatışmalar, daha çok, insanların birbirlerinin doğrularını karşıt doğrular olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Oysa kültürel doğrularda mutlaklık aramak, belli dünya görüşünü tek gerçek olarak görmek; hem felsefi olarak temellendirilmesi güç hem de sosyal barış açısından tehlikeli bir tutumdur. Bununla kültür ve yaşam alanına ilişkin doğru ve yanlış gibi değerlendirmeler yapamayacağımızı ileri sürmek istemiyoruz.

Mill ve diğer bazı özgürlük kuramcıları, düşünceyi ifade etme özgürlüğünü yararcı temelde savunurlar. “Düşüncelerin savunulmasından gerçekler doğar” ilkesinden hareket eden bu görüşe göre, insanların kendi düşünce ve görüşlerini serbestçe ifade etmesi doğruların ve gerçeklerin ortaya çıkmasına ve kavranmasına katkıda bulunacaktır. Gerçekten de bilimsel ve felsefi ilerlemelerin düşünce ve inanç özgürlüğünün olduğu dönemlerde ve ülkelerde ortaya çıktığını görüyoruz. Iskoç asıllı filozof David

Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabının girişinde şöyle diyor: “Diğer uluslar şiirde bizim rakibimiz olabilir ve hatta diğer bazı sanatlarda bizi geçebilirler, ancak akılda ve felsefede ilerleme, özgürlüğün ve hoşgörünün olduğu bir ülkede olabilir.”⁸ İslam dünyasının dokuzuncu asırla on üçüncü asırlar arasında bilim, felsefe ve eğitim alanlarında yaşadığı Rönesans (aydınlanma) bu hoşgörü ve özgürlük atmosferinde gerçekleşmiştir. İslam dünyasında ne zaman bu hoşgörü ve özgürlük yerini taassuba bırakmıştır o zaman bilim ve felsefe çalışmalarında bir gerileme başlamıştır. Batıda Yeniçağla birlikte bilim ve felsefedeki ilerlemelerle özgürlük hareketlerinin aynı dönemde ortaya çıkması da bir rastlantı değildir.

Sırası gelmişken özgürlük ve hoşgörü değerlerinin demokratik bir yönetimde sınırlarının ne olduğu konusuyla ilgili çok sıklıkla konuşulan bir tartışmaya değinelim. Demokrasinin özgürlük ve hoşgörü rejimi olduğunda kuşku yoktur. Ancak bireysel özgürlük, kabaca ifade edersek, başkalarının hakkının başladığı yerde biter. Bir bireyin özgürlüğü başka bir bireyin özgürlüğünü ve diğer temel haklarını çiğnememelidir. Eşitlik ve adalet ilkeleri bunu gerektirir. Burası açıktır. Peki, demokrasi rejimi kendisini yok etmeye yönelik düşüncelerin serbestçe ifade edilmesine hoşgörüyle yaklaşmalı mıdır? Bir başka deyişle, ifade özgürlüğü en demokratik özgürlüklerden birisi olduğuna göre, bir demokratik sistem demokratik değerleri yok edici görüş ve düşüncelere hoşgörülü yaklaşabilir mi?

Pratikte hiç bir ideoloji veya siyasi sistem kendisini ortadan kaldırmaya yönelik görüş ve düşüncenin yaygınlaşmasına izin vermez. ABD gibi en demokratik ülkelerde bile, özellikle soğuk savaş döneminde, komünistler devlet tarafından sistemli baskılara, haksızlıklara ve eşitsizliklere maruz kalmışlardır. Ancak, bizim buradaki amacımız uygulamadaki eşitsizlikler veya özgürlük

sınırlandırmaları değil, daha çok kuramsal ve ilkesel temelde demokratik bir ülkede hoşgörü değerinin sınırını irdelemektir. Buna göre “Demokrasi, ilkece, kendini yok edici görüş ve düşüncelerin ifade edilmesine izin vermez” önermesini yine demokrasi kuramı içerisinde savunabilir miyiz? John Rawls’a göre demokratik bir ülkede anayasa tehlike altında olmadığı sürece demokratik değerlerle örtüşmeyen siyasi gruplara ve görüşlere hoşgörümlü davranılabilir. Rawls’un tek koşulu anayasanın gerçek bir tehlike altında olmamasıdır. Ancak, anayasanın gerçek bir tehdit altında olup olmadığını nasıl belirleyeceğiz? Rawls’a göre bu durumu gerçekte belirleyecek olan belli bir sosyal grup veya kişiler değil, ortak sağduyunun kendisidir.

Anayasa ve demokratik düzen gerçek bir tehdit altında olmadığı sürece ideal bir demokrasinin kendisiyle uzlaşmaz siyasi görüş ve düşüncelere hoşgörümlü davranması gerektiğini bir başka temelde de savunmak mümkündür. Totaliter sistemlerin insanlığa demokrasi gibi mutluluk getirmeyeceği, tarihi, siyasi ve felsefi gerçeklerle kolayca açıklanabilir. Ancak, geçmişteki ve bugünkü siyasi sistemlere hiç benzemeyen, demokrasiden de farklı, ama onunla bağdaşmaz yeni bir siyasi sistemin ortaya atıldığını *varsayalım*. Yine varsayalım ki, bu yeni siyasi sistem insanlara demokrasiden daha fazla mutluluk getirmektedir. Şimdi, demokrasiyle bağdaşmaz olan bu yeni kuramın savunucuları görüş ve düşüncelerini serbestçe ifade etmeye çalışmaktadırlar. Bu durumda, demokratik rejim ortaya çıkmakta olan bu bambaşka siyasi sistemi demokrasiyle bağdaşmaz gördüğünden serbestçe savunulmasına izin vermeyecek midir? Gelecekte ortaya çıkabilecek hiç bir siyasi sistemin, demokrasiden daha fazla mutluluk getirmeyeceğini ileri sürmek hem mantıksal olarak mümkün değil, hem de böyle bir düşünce, demokrasi dogmatizmi olurdu ki, demokrasi, dogmatizmi kabul etmez. Eğer demokrasiyi ilerle-

meci, doğrulara, gelişmelere ve yeniliklere açık bir siyasi rejim olarak kabul ediyorsak, ki öyledir, öyleyse demokrasinin bu yeni siyasi rejime de açık olması ve insanların onu özgürce savunmasına izin vermesi gerekir. Demek ki, “Demokrasi, ilkece, kendisini yıkmaya yönelik hiç bir düşünceye izin vermez” düşüncesi mantıksal temelde savunulamaz. Ancak, bu görüşe Rawls’un anayasal kurum tehlike altında olmadığı ve buna yönelik açık ve yakın bir tehlike olmadığı sürece koşulunu da ekleyelim.

3. SİYASAL SİSTEMLER

Siyaset felsefesinin konusu içinde, adalet, özgürlük, eşitlik, siyasi yetke gibi konuların yanı sıra, tüm bu konulara yönelik yaklaşımları belirleyen siyasi sistemler veya ideolojiler önemli yer tutar. Aşağıdaki sayfalarda demokratik ve demokratik olmayan temel siyasi ideolojilerin belli başlı ilke, görüş ve yaklaşımlarını ele alacağız.

a. Demokrasi ve Çeşitleri

Demokrasi bir yönetim şeklidir. Bu yönetim şeklinin en temel ilkesi egemenliğin halka dayanmasıdır. Bu nedenle demokrasi “halkın, halk tarafından halk için yönetimi” olarak tanımlanır. Siyasi otoritenin kaynağını Tanrı’ya veya krala dayandıran ortaçağ yönetimlerinin aksine demokrasilerde siyasi otoritenin kaynağı halka dayanır. Bu temel ilkenin yanı sıra, günümüz demokrasi kuramında olgun ve işleyen bir demokrasinin şu dört unsura sahip olması gerektiği kabul edilir. 1. Özgür ve adil seçimler 2. Sivil ve siyasi haklar 3. Demokratik toplum. 4. Açık ve sorumlu hükümet.⁹

Demokrasi en başta ortak karar alma süreç ve mekanizmalarına ilişkin kuralları ifade ettiği için bu ortak karar verme süreçlerinin başında seçimler gelir. Seçimlerle yasama ve yürütme or-

ganlarında görev alacaklarla çeşitli kamu görevlerinde bulunacaklar belirlenir. Seçimin varlığı demokrasiler için öylesine önemlidir ki bazı düşünürler özgür seçimlerin varlığını demokrasi için yeterli koşul olarak görürler. Örneğin, Joseph Schumpeter *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* (1943) adlı kitabında bir devlette “halkın oyu için, rekabete dayalı bir mücadele yoluyla bireylerin karar vermeleri için gücü elde edebilecekleri kurumsal düzenlemelerin varlığını” demokrasi için yeterli görür.¹⁰ Bu görüşe göre, eğer Stalin dönemi Rusyası’nda komünist parti üyeleri oy verebiliyor olsalardı, o dönem Rusya’sını demokratik bir yönetim olarak niteleyebilirdik. Schumpeterci anlamda bir demokrasi günümüz demokrasilerine göre çok eksiktir.¹¹ Aşağıda göreceğimiz gibi, günümüz demokrasileri, demokratik değerleri siyasi olmayan alanları da içine almak üzere genişletmeye çalışan; bu amaçla kişi hak ve özgürlüklerine diğer bir çok değerden daha fazla önem veren demokrasilerdir.

Demokratik seçimler, farklı görüş ve düşüncelerin siyasi karar ve değişimler üzerine gerçekten etkili olabildiği seçimlerdir. Bu nedenle günümüz demokrasileri salt oy-merkezli demokrasilerden daha katılımcı ve müzakereci demokrasiye doğru yönelmektedirler. Seçme süreci farklı görüş ve düşüncelerin serbestçe ifade edildiği ve tartışıldığı ortam gerektirir. Ayrıca, bu düşüncelerin temsil edilmesine imkân veren siyasi ve hukuki düzenlemelerin de var olması gerekir. Bu nedenle tek partili sistemlerde her ne kadar bir seçim bulunuyor olsa da gerçek bir seçimin varlığından bahsetmek söz konusu değildir. Tarihin çeşitli dönemlerinde olduğu gibi kadınlara ve kölelere veya belli sosyal gruplara oy hakkı tanımayan dışlayıcı bir seçim sistemi de demokratik değildir. Bunun yanı sıra demokrasilerde birçok konuda çoğunluğun tercihi esas alınmakla birlikte, demokrasi çoğunluğun azınlığa egemen olması da demek değildir. Bir başka deyişle, ço-

ğunluğun seçimiyle ortaya çıkan siyasi bir kararın bireylerin demokratik hak ve özgürlüklerini çiğnememesi gerekir. Bu nedenle demokratik *çoğunluk* ilkesinin *çoğulculuk* ilkesi ile örtüşüyor olması gerekir. Çoğunluk ilkesi ortak karar vermede sayısal üstünlüğü ifade eder ve çoğu demokratik oylamada bir karar verme yöntemi olarak görülür. Ancak, demokrasilerde çoğunluğun mutlak egemenliği söz konusu değildir ve azınlıktaki farklı görüş, düşünce ve hakların temsil edilmesine veya tanınmasına imkân verilmelidir.

İşleyen bir demokraside temel hak ve özgürlüklerin anayasal çerçevede tanınmış ve güvence altına alınmış olması gerekir. Düşünce ve ifade özgürlüğü, seyahat etme ve toplanma özgürlüğü gibi bazı temel insan hakları özgür ve adil seçimler için esastır. Günümüz demokrasilerinde seçme ve seçilme hakkı insan hakkı olarak görülmektedir. Son bölümde de göreceğimiz gibi insan hakları kavramı çeşitli felsefi ve siyasi tartışmalarla birlikte gelişen dinamik bir kavramdır. Geçen yüzyılda üç ana kategoride ifade edilen insan hakları kavramı bireysel, ulusal ve uluslararası duyarlılığın artmasıyla içerik ve kapsam bakımından önemli değişme ve gelişme göstermiştir. *Sivil, siyasi ve kişisel haklar* olarak ifade edilen birinci kategoride temel özgürlük hakları ile düşünce ve ifade özgürlüğü gibi haklar yer alır. *Sosyal ve ekonomik hakların* yer aldığı ikinci kategoride ise, mülkiyet hakkı, sağlık eğitim, çalışma ve sendika hakkı gibi haklar yer alır. Üçüncü kategori olan *kültürel ve dayanışma hakları* kategorilerinde ise dil, din ve kültür hakkı gibi grup haklarını ifade eden haklar yer alır. Günümüzde demokratik ülkeler bu hakları garanti altına alan ulusal ve uluslar arası belgeleri imzalamak ve bunlardan doğan yükümlülükleri yerine getirmek konusunda kendilerini sorumlu hissetmektedirler.

Demokrasi kavramı sadece kamusal alanı içine alan değer ve

ilkeleri ifade etmez. Demokratik yönetim bir bütündür ve kamusal alanın dışında kalan sosyal grup ve kurumlarda demokrasi değerlerinin işleyişi olgun bir demokrasi için son derece önemlidir. Demokrasi aynı zamanda bir kültür ve eğitim işidir. Bir düşünürün dediği gibi “Demokrasi demokratik insanlarla mümkündür.” Bu nedenle, ailede, okulda, işyerinde, sivil toplum örgütlerinde demokrasinin varlığı günümüzde demokrasinin olmazsa olmaz koşulları arasında sayılmaktadır.

Son olarak, demokratik yönetimler açık yönetimlerdir. Bu açıklık, basın yayın organları, kişisel başvurular ve yönetimlerin doğrudan halkı ve kamuoyunu bilgilendirmesi gibi yollarla sağlanabilir. Demokrasilerde halkın kendi adına karar verenlerin neye göre karar verdiklerini bilme hakkı vardır.

Demokrasinin diğer siyasi sistemlerden en önemli farkı şudur: Demokrasi bir yandan farklı siyasi, ahlâkî ve toplumsal görüşlere yaşama hakkı tanırken bir yandan da toplumsal barışı ve düzenliliği en üst seviyede korumaya çalışmaktadır. Demokrasinin bir başka özelliği de onun pratikten, deneyimden, yüz yılların birikiminden ortaya çıkmış olmasıdır. Diğer siyasi sistemler, çoğunlukla, deneyimden yoksun, salt insan zihninin ürünüdür. Bu nedenle demokrasiye karşı çıkmak pratiğe ve deneyime karşı çıkmaktır. R. A. Dahl, diğer siyasi sistemlerle karşılaştırıldığında demokrasinin on noktada avantajlı olduğunu sıralar:¹²

- Demokrasi zalim ve kötü diktatörlerin yönetime geçmesini engellemeye yardımcı olur.
- Demokrasi vatandaşlarına demokratik olmayan sistemlerin sağlamadığı ve sağlayamayacağı pek çok temel hakkı sağlamayı garanti eder.
- Demokrasi vatandaşlarına mümkün olan alternatiflerinden daha fazla kişisel özgürlük sağlar.
- Demokrasi insanların kendi temel çıkarlarını korumalarına

yardımcı olur.

- Sadece demokratik bir hükümet, insanların kendi kaderlerini tayin özgürlüklerini yaşayabilmeleri, yani kendi seçtikleri kanunlar uyarınca yaşayabilmeleri için azami fırsatı tanıyabilir.
- Sadece demokratik bir hükümet ahlâkî sorumlulukların yerine getirilebilmesi için azami fırsatı tanıyabilir.
- Demokrasi insanı gelişimi mümkün olan herhangi bir alternatiften daha çok destekler.
- Sadece demokratik bir yönetim göreceli olarak daha çok politik eşitlik sağlar.
- Modern temsili demokrasiler birbirleriyle savaşmazlar.
- Demokratik bir yönetime sahip olan ülkeler demokratik olmayanlardan daha zengindir.

Günümüzde birçok demokrasi anlayışı vardır ve bunlardan her biri demokrasinin farklı özelliklerine öncelik vermektedir. Şimdi bu demokrasi çeşitlerine bir göz atalım.

Liberal demokrasi temelde bireyi esas alır ve özgürlüklerin en geniş anlamda yaşanmasını savunur. Tüm liberal demokratlar bireysel hak ve özgürlükleri, serbest piyasa ekonomisini, çoğulculuğu, sivil toplumu, özel alanın dokunulmazlığını ve hoşgörü ilkesini demokratik yaşamın vazgeçilmez değerleri olarak görürler. İzleyen başlıkta genişçe göreceğimiz gibi, liberalizm geniş bir siyasi aileyi temsil eder ve kendi içinde muhafazakar, sağ ve sol liberal demokrasi gibi yaklaşımlar barındırır. Günümüzde çoğu Batılı devlet liberal demokrasinin farklı biçimlerine sahip siyasal sistemle yönetilmektedir ve Avrupa Birliği'nin siyasal gövdesi liberal demokrasi değerleri üzerine kuruludur.

Katılımcı demokrasiyi savunanlara göre, günümüz demokrasilerinde siyasi katılım gerçek değerini yitirmiştir. Eğer yurttaşlara kendi seslerini yükseltmeleri için daha iyi fırsat verilirse, yurttaşlar kendi siyasi görüşlerini ortaya koymak için bu fırsat-

tan yararlanacaklardır. Katılımcı demokrasiyi savunanlar Antikçağın doğrudan demokrasisine hasret duyarlar. Bilindiği gibi, Antikçağ kent demokrasilerinde insanlar devlet ve toplumla ilgili bir karar verileceği zaman belli meydanlarda toplanarak söz konusu sorunları tartışır ve bir karara varırlardı. Tabii ki katılımcı demokratların bu nostaljisi Antikçağ demokrasilerinin kadınları ve köleleri siyasi yaşamdan dışlayan yönünü kapsamaz. Günümüz demokrasilerinin karşılaştığı birçok sorun katılımcı demokrasi savunucularını haklı göstermektedir. Temsili sistemlerde seçime katılma oranlarının düşüklüğü, bazı demokratik sorumlulukların suiistimali, rüşvet, yolsuzluk gibi ahlâkî çöküntüler bu haklılığın nedenleri olarak gösterilebilir. İnsanların siyasi karar verme sürecine daha doğrudan katılmaları, elbette, halkın kendi iradesini siyasi alana daha iyi yansıtmasını sağlayıp, ahlâkî çöküntü gibi olumsuz durumları azaltacaktır. Eğer demokrasi halk iradesini savunan siyasi bir rejimse, halk iradesini en üst seviyede yönetime yansıtmaktan daha doğal ne olabilir? Ancak, katılımcı demokrasinin uygulama güçlüğü ve hatta tam olarak uygulanmasının imkânsızlığı gerçeği göz ardı edilemeyecek kadar açıktır. Kuşkusuz bu güçlük katılımcı demokrasiden tam anlamıyla vazgeçmek gerektiğini de göstermez.

Sosyal demokrasi, liberal demokrasi anlayışını geleneksel liberallerin “özel alan” olarak gördükleri aile ve ekonomik alanı da içine alacak şekilde genişletmeyi savunur. Bu yaklaşıma göre, sadece yönetimle sınırlı bir demokrasi gerçek demokrasi sayılmaz. Demokrasi özgürlüklerin genişlemesini savunan bir rejim olduğuna göre, devletin dışındaki diğer kurumlarda da, örneğin ailede, eğitimde, ekonomide, geleneksel davranış kalıplarında özgürlüklerin sınırlandırılıp sınırlandırılmadığına bakmak gerekir. Bireyin siyasi alana katılma özgürlüğü kadar aile ve işyerindeki özgürlüğü de önemlidir. Bireyler, kadın, erkek veya çocuk,

aile içi kararlarda eşit söz hakkına sahip olmalıdırlar. Aynı durum işyeri için de geçerlidir. Devlet, sağlık ve eğitim gibi bazı temel alanlarda ihtiyacı olanlara ücretsiz hizmet ulaştırmalıdır. Çalışanların hakları yasalarla ve sendikal faaliyetlerle korunmalı; devlet, işçilerin ortak yönetim yoluyla şirketlerin yönetimine katılımını teşvik etmeli.

Sosyalist demokrasi, diğer demokrasi anlayışları gibi halkın kendi kendini yönetme fikrini benimser. Ancak onlar, liberallerin mülkiyet anlayışlarına temelden karşıdırlar. Sosyalist demokratlara göre, kapitalist piyasa düzenine dayalı bir toplumda bireylerin gerçek özgürlüklerine sahip olmaları imkânsızdır. Çünkü, siyasi eşitlik temelde ekonomik eşitliğe dayanır. Bu nedenle sosyalist demokratlar, demokratik siyasetin ilkelerini toplumsal düzenin siyasal olmayan alanlarını da içine alacak şekilde genişletmeyi savunurlar. Bir başka deyişle, toplum katı rekabet ve bireysel çıkar temelinde değil de, işbirliği temelinde yeniden inşa edilmedikçe gerçek demokrasi sağlanmış olmaz. Günümüzde birçok sosyalist demokrat kapitalizme karşı savundukları temel itirazlarını sürdürmekle birlikte piyasa ekonomisini kabul etmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar dikkatle değerlendirilirse liberal demokrasi ile sosyal ve sosyalist demokrasiler arasındaki temel görüş ayrılığının özgürlük ve eşitlik anlayışlarından kaynaklandığı görülecektir. Liberaller bireylerin siyasi ve hukuki eşitliğini demokrasi için yeterli görürken, sosyal ve sosyalist demokratlar bu eşitliğin imkân ve fırsat eşitliği olarak da var olması gerektiğini savunurlar. Örneğin, herkesin dilediği üniversiteye girme özgürlüğünün, demokratik bir hak olduğunu, bütün demokratlar kabul edecektir. Ancak, pratikte bu özgürlük ne oranda geçerlidir? Eğer ekonomik eşitsizlikler bazılarının üniversite sınavından diğerlerine göre çok daha başarılı sonuç almasını belirliyor-

sa burada gerçek bir eşitliğin varlığından bahsedemeyiz. Demek ki, demokrasilerdeki gerçek eğitim özgürlüğü imkân ve fırsat eşitliğine dayanan bir özgürlüktür. Çağdaş demokrasilerde eğitimde imkân ve fırsat eşitliğinin demokrasinin olmazsa olmaz koşulları arasında görülmeye başlanmasının nedeni de burada yatmaktadır.

b. Liberalizm

Liberalizmi açıklamanın kolaylığının yanı sıra bazı güçlükleri de bulunmaktadır. Liberalizmi açıklamanın kolaylığı, onun günümüz siyasi ideolojilerinin en yaygın ve popüler kuramı olmasından kaynaklanmaktadır. Zorluğu ise, liberal olarak bilinen birçok kuramcının görüşlerini bir çatı altında toplamanın güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Bazı liberaller yararcı, bazıları toplum sözleşmesi taraftarı, bazıları eşitlikçi, bazıları devletin (hükümetin) olabildiğince küçük (minimum) olması gerektiğini savunurken; diğer bazıları da sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri adil bir şekilde düzenleyebilmek için etkili bir devlet anlayışını savunur. Dahası, liberalizm çoğunlukla demokrasi ve kapitalizmle özdeşleştirilir. Bu üç kuram, aynı dönemlerde ortaya çıkmış olmalarından öte, bazı ortak ilke ve değerler taşırlar. Oysa günümüzde birçok liberal çoğu kapitalizmin eşitlik anlayışını yetersiz bulur ve devletin sosyal ve ekonomik yaşamdaki rolü konusunda daha etkin bir rol üstlenmesi gerektiğini savunur.

Özgürlük, eşitlik, insan hakları, toplum sözleşmesi gibi siyaset felsefesinin temel kavramlarını açıklarken yer yer liberalizmin temel görüşlerine yer vermiştik. Burada, liberal görüşlerin hangi konularda örtüştiklerini vurgulamaya çalışırken, bu görüşlerin hangi noktalarda farklılaştıklarını da belirteceğiz.

“Liberal” sözcüğü zihinsel bir tutumu niteler ve bu sözcük açık görüşlü, farklı görüş ve düşünceleri anlayabilen, onlara karşı hoşgörülü olabilen insanları nitelemek için kullanılır. Siyasi anlamda

liberalizm, birey özgürlüğünü en geniş anlamda savunan ideolojidir. Liberal filozoflar “özgürlük filozofları” olarak bilinirler.

Liberalizmin tarihçesi 17. yüzyılın ortalarında başlar. 1640 İngiliz İç Savaşı'ndan 1688 Devrimi'ne kadar olan sürede monarşiye, mutlak devlet anlayışına ve kilisenin tekelciliğine karşı muhalif sesler yükselmeye başlamıştı. Bu görüşler; sınırlı hükümet ve dini hoşgörüyü dayanan bir toplum anlayışını savunuyorlardı. Demek ki, liberalizmin ortaya çıkış nedenleri arasında bu dönemde batıda çok yaygın olan din ve mezhep savaşlarına son verme arzusu gelir. Devletin ve kilisenin tek iman empoze etmeye çalışması, Protestanlar ve Katolikler arasında din ve mezhep savaşlarının ortaya çıkmasına neden oldu. Bu durumdan kurtulmanın yolu, devletin yansız ve din üstü kalmasıyla olabildi. Bu, devletle kiliseyi birbirinden ayırmakla, yani lâiklik ilkesiyle olabildi.

John Locke'un *Hükümet Hakkında İki İnceleme ve Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* adlı kitapları bu dönemde ortaya çıkmış liberal görüşün iki önemli eseridir. Avrupa'nın diğer ülkelerinde ise liberalizm aydınlanma hareketleriyle gelişme göstermiştir. 18. ve 19. yüzyıllar hem liberalizmin, hem de demokrasi ve kapitalizmin Avrupa ve Amerika'da gelişme gösterdiği dönemlerdir. Bilindiği gibi kapitalizm devletin ekonomiye karışmamasını, yani serbest ekonomi modelini savunur. Klâsik liberalizm de devletin müdahale alanlarının sınırlandırılmasından yanadır. Ama onun gerekçesi farklıdır. Klâsik liberaller küçük devleti (hükümeti), siyasi ve sosyal alanda daha fazla özgürlük doğuracağı için savunurlar.

John Locke, Adam Smith, Alexis de Tacqueville ve Friedrich Von Hayek tarafından geliştirilen klasik liberalizm sınırlı hükümet, hukukun üstünlüğünü sürdürme, keyfi ve ayrımcı güç kullanımından sakınma, özel mülkiyetin kutsallığı, özgürce yapılan

sözleşmeler, kendi kendini belirleme sorumluluğu ve hoşgörü kavramlarını öne çıkarır. John Rawls ve Ronald Dworkin gibi modern liberaller ise eşitlik değeri üzerinde daha fazla dururlar. Klâsik liberaller daha çok “sağcı” siyaset anlayışına yakinken, Rawls ve Dworkin gibi bazı eşitlikçi liberaller ise “solcu” liberaler olarak bilinirler.

Liberalizmin savunduğu görüşleri şöyle özetleyebiliriz:

Siyasi bir toplumda insanlar özgür ve eşit olmalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi liberallerin özgürlük ve eşitlik anlayışları birbirinden farklıdır. Örneğin, bazı liberaller özgürlüğü bireysel anlamda alırken diğerleri toplumcu bir özgürlük anlayışını savunmaktadır.

Devletin rolü özgürlük ve eşitliği artıracak şekilde belirlenmelidir. Yine bazı liberaller devletin toplumda çok az rol üstlenerek özgürlükleri ve eşitlikleri arttırabileceğini savunurken diğerleri devletin kapsamlı bir rolünün olması gerektiğini ileri sürer.

Demokratik yapıda organize olmuş bir devlet, yurttaşlarının özgürlüklerini ve eşitliklerini en iyi şekilde koruma altına alma şansına sahiptir.

Devlet, ancak bütün yurttaşlar için hoşgörü ve vicdan özgürlüğü sağlayan politikalar sürdürerek özgürlüğü teminat altına alabilir.

Devlet, bireylerin kendi yaşam planlarını oluşturdıkları alanın dışında kalmalıdır. Bazı liberaller bu görüşle devlete çok az bir rol yüklerler. Devlet, ne bir ulusun kader aracı veya ilâhi irade aracı, ne de monarkın kişiliğidir. Devlet sadece insanın ilgi ve ihtiyaçlarına hizmet eden insan ürünü bir varlıktır. Bir siyasi toplum, onun içinde yaşayan bireylere ve onların iyilik anlayışlarına dayandırılmalıdır. Bir başka deyişle, bireyler siyasi çözümlemenin nihaî birimleridir. Öyle ki, siyasi

değerlendirmeler, kurumlar ve geniş anlamda adalet anlayışı toplum içinde yaşayan insanların bunlardan nasıl etkileneceklerine göre meşrulaştırılmalıdır.

Liberal devleti yöneten yegâne araç akıldır. Dini, ahlâkî veya metafizik görüşleri ne olursa olsun, insanlar siyasi alanda birbirleriyle akılcı ve makul tutum ve görüşlerle diyalogda bulunurlar. Bireylerin siyasi platformda anlaşmaları akıl temeline olmalıdır.

Liberalizme getirilen en önemli eleştiri, bireye fazla önem vermesi, dolayısıyla toplumcu değerlere uzak olmasıdır.

John Rawls'un Adalet Anlayışı

Bu yaklaşımı ve onun doğurduğu sonuçları daha iyi anlamak için yirminci yüzyılın en ünlü liberal siyaset felsefecilerinden John Rawls'un yöntemine bakalım.

Rawls'un temel amacı Kant, Locke ve Rousseau'nun sürdürdüğü siyaset felsefesi geleneği içinde kalarak yararcılığa alternatif adalet anlayışı geliştirmektir. Rawls'a göre, yararcılık bir siyaset ve ahlâk kuramı olarak batı toplumunda uzun süre etkili olan ve halen de olmakta olan bir düşünce geleneğidir. Ahlâk felsefesi bölümünde belirttiğimiz gibi yararcılık kuramına karşı getirilen en önemli eleştiri onun adalet ilkeleriyle örtüşmediği, genel toplumsal iyilik uğruna belli bir grup insanın haklarının çiğnenmesini meşru gördüğü veya görebileceği yönünde olmuştur. Gerçekten de böyle bir sonucu yararcılığın temel ilkesinden çıkarmak hiç de zor görünmemektedir. Yararcılığa göre bir ahlâkî veya siyasi eylemin doğruluğu, alternatiflerine göre en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğunu artırmasına bağlıdır. Rawls, bu temel ilkeden hareketle yararcılığın iki özelliğini çıkarır: Birincisi, yararcılıkta "hak" veya "doğru(luk)" "iyi"ye göre belirlenmiştir ve hakkın iyiyeye önceliği vardır. İkincisi, yararcılık toplumsal iyiliklerin dağıtılmasında insanlar arasındaki bireysel farklılıkları gözetmez.

Kuşkusuz adalet insanlar arasında **yansız** olmalıdır, yani, aynı durumda olanlara aynı davranılmalıdır. Ancak, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, adalet farklı durumda olanlara da farklı davranmayı gerektirir. Demek ki, yararcılık genel toplumsal iyiliğin ölçülmesinde herkesi “aynı” olarak alırken ve “hak”kı veya “doğru”yu bu toplumsal “iyi”liğe göre belirlerken adalet yönünden kabul edilemez bir düşünceyi ifade etmektedir.

Rawls, yararcılığa karşı bu temel eleştiriyi yaptıktan sonra **“hakkaniyet olarak adalet”** diye nitelendirdiği kendi kuramının temel ilkelerini savunur. Ona göre adalet toplumun ilk erdemidir. Rawls’un temel hareket noktası şudur: Ne tür adalet ilkeleri kabul edelim veya ne tür sosyal kurumlar tesis edelim ki toplum iyi toplum olabilsin? Ona göre özgürlük, zenginlik, mal ve hizmetler gibi *temel sosyal iyiliklerin* nasıl dağıtılacağını belirleyen, herkesin kabul edeceği adalet ilkeleri bulabilirsek sonuçta herkesin memnun olacağı iyi bir toplum kurmuş oluruz. Buna yönelik olarak savunduğu *hakkaniyet olarak adaletin* genel ilkesi şudur:

*Bütün temel toplumsal iyilikler, özgürlük, fırsat, gelir, zenginlik ve öz-saygı bu iyiliklerin tümünün veya herhangi birinin eşitsiz dağıtımı en az avantajlı olanların yararına değilse, eşit dağıtılmalıdır.*¹³

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

Birinci İlke: Her birey, diğerlerinin benzer özgürlük sistemine uygun en geniş özgürlükler sisteminde eşit hakka sahiptir.

İkinci İlke: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmeli ki;

a) bu eşitsizlikler en az avantajlı olanların en fazla yararına olmalı ve

b) toplumdaki görev ve mevkiler adil fırsat eşitliği koşullarında herkese açık olmalıdır.¹⁴

Rawls'a göre bu iki adalet ilkesinin etkili bir şekilde uygulandığı bir toplum iyi ve adaletli bir toplumdur. Birinci ilke özgürlüklerin nasıl anlaşılması gerektiğini, ikinci ilke ise temel iyiliklerin nasıl dağıtılacağına ilişkin bir düzenleme öngörür. Rawls, böyle bir düzenlemede, toplumsal ve doğal eşitsizliklerin ahlâkî bakımından keyfi olduklarını düşünerek temel iyiliklerin *en az avantajlı olanların* en fazla yararına olacak şekilde dağıtılması gerektiğini savunur. Adalet, yararcılığın düşündüğü gibi, yalnızca yarar, etkinlik, üretkenlik veya verimlilik gibi kavramlarla açıklanamaz.

İkinci ilkede yer alan “Toplumsal eşitsizlikler en az avantajlı olanların en fazla yararına olacak şekilde dağıtılmalı” düşüncesi- nin açıklanmasında yarar var: *En az avantajlı* olan zeka, güç, siyasi otorite, mevki, toplumsal konum vb. gibi bakımlardan toplumda en kötü durumda olanları ifade eder. Kuşkusuz Rawls bu ilkeyle tembel birisine çalışan birisinden daha fazla verilmesi gerektiğini savunmuyor. Onun savunduğu temel kurumsal düzenlemelerde en kötü olanların durumu göz önünde bulundurulurken onlara göreceli veya oransal olarak daha fazla katkı sağlanması gerektiği düşüncesidir. Örneğin, yararcılık açısından baktığımızda devletin üstün zekâlı öğrencilere diğerlerinden daha fazla yatırım yaparak onlardan önemli toplumsal yarar sağlaması en makul yoldur. Ancak, Rawls'un öngördüğü dağıtıcı adalet anlayışında bir devlet zeka özürlü bir öğrenciye ortalama bir öğrenciden, ortalama zekaya sahip birine ise üstün zekalı bir öğrenciden daha fazla masraf yapabilir. İşte böyle bir toplumda eğitim gibi temel toplumsal iyilik en az avantajlı olanların en fazla yararına olacak şekilde düzenlenmiş demektir. Yoksa üstün zekalı birisi doğal olarak her zaman hak ettiği üst mevkilere gelecek ve maddi olarak daha fazla kazanacaktır.

Rawls, *Bir Adalet Kuramı* adlı kitabında “iyi toplum yaratmak için ne tür adalet ilkeleri kabul etmeliyiz?” sorusunun cevabını

ararken adalet sorununu bir “ilk durum” diye adlandırdığı aşamada ele alınmasından söz eder. Bu ilk durumda, adil bir toplumda yaşamının ilkelerini görüşmek üzere bir araya gelmiş insanları tasarlar. Bu insanlar, coğrafi ve kültürel sınırları belli bir toplumun bütün bireylerini kapsar. Bu akılcı insanlar içinde yaşayacakları toplumun adalet ilkelerini karşılıklı görüşerek belirlemeye başlarlar. Ancak, bu insanlar kendi toplumsal konumlarından, mesleklerinden, sosyal sınıflarından ve hangi dine veya görüşe mensup olduklarından habersizdirler. Rawls buna **“bilmezlik peçesi”** (cahillik peçesi) der. Görüşmeye katılan bireylerin kendi toplumsal konumlarından habersiz olmaları gerçek adalet ilkelerini bulabilmeleri açısından gereklidir. Yoksa herkes bencil davranıp kendi lehinde olacak adalet ilkelerini kabul ettirmeye çalışacaktır. Bu bir kurgusal sözleşme deneyidir ve Rawls’un kendisi de böyle bir durumun gerçekleşmesinin gerçek dünyada zor, hatta imkânsız olduğunun farkındadır. Rawls’un kurgusu nesnel, özerk ve rasyonel bireyler olarak adalet konusuna nasıl bakmamız gerektiğini bize gösteren bir düşünce deneyidir. Aslında bu yöntem temelde hukukta kanun koyucunun ve uygulayıcının kişiye göre hareket etmemesi ilkesini ifade eder. Bu düşünce Yunan mitolojisinde adalet ve düzen Tanrıçası olarak bilinen **Themis**’in tasvirinde de kendini gösterir. Günümüzde hukuk biliminin başlıca sembollerinden olan Themis, elindeki adalet terazisini uyguladığı kişileri görmeden kullandığını ifade etmek için gözü bandajlı resmedilir.

Şimdi, Rawls’un bu düşüncesini daha somut anlamak için şöyle düşünelim:

Toplumun temel adalet ilkeleri üzerinde karar vermek üzere bir salonda toplanmış on kişiden biri olduğunuzu varsayınız. Bu adalet ilkeleriyle yönetilecek toplumda nasıl bir rol alacağınızı, hangi konumda veya durumda olacağınızı bilmiyorsu-

nuz. Çok zengin birinin veya çok fakir birinin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olabilirsiniz; dâhi de olabilirsiniz, zekâ özür-lü de; başbakan olabileceğiniz gibi sıradan bir yurttaş olma olasılığınız da var. Yani, adalet ilkelerine tamamen Rawls'un öngördüğü gibi bir "bilmezlik peçesi" içinde karar veriyorsunuz. Karşınızda şu üç durumun olduğunu varsayın: 1. Toplumsal iyiliklerin herkese eşit olarak dağıtılması; 2. Toplumsal iyiliklerin avantajlı olanların yararına olacak şekilde dağıtılması; 3. Toplumsal iyiliklerin en az avantajlı olanların yararına olacak şekilde dağıtılması. Bu üç durumdan hangisini seçerdiniz?

Rawls bize, toplumsal adalet konusunu böyle bir bilmezlik peçesi içinde düşündüğümüzde en az avantajlı olanların en fazla yararını göz önünde bulunduran ilkeyi seçeceğimizi söyler. Görüleceği gibi Rawls'un sistemi daha çok eşitlikçi bir adalet anlayışı öngörmektedir. Ancak, bazı liberaller, devletin kişilere bazı müdahalesi olmaksızın böyle bir adalet anlayışını yerine getirmenin mümkün olmadığını savunmuşlardır.

Walzer'a göre ise farklı adalet alanları vardır. Bu alanların her birinin kendine özgü iyilikler kümesi ve adil dağıtım ilkeleri vardır. Eğer bir dağıtım ilkesi adil olmayan başka iyiliklerin dağıtımını belirlemiyorsa, bazı iyiliklerin eşitsiz olarak dağıtılması adaletsiz olmayabilir. Bazı insanların diğerlerinden daha fazla paraya veya servete sahip olması zorunlu olarak yanlış değildir. Ancak, eğer insanların daha büyük servete sahip olmaları daha fazla siyasi güç veya sosyal pozisyon elde etmelerine yol açıyorsa, işte bu adaletsizliktir. Rawls'un adalet kuramına yönelik başkaca eleştiriler de vardır. Bunlardan en önemlilerinden biri de aşağıda ele alacağımız cemaatçi kanattan gelmiştir.

Liberalizm-Cemaatçilik Tartışması

Siyaset felsefesi literatüründe son otuz yıl içinde ele alınan konuların başında liberalizm-cemaatçilik tartışması yer alır. Bu

tartışmanın ortaya çıkmasında John Rawls'un 1971 yılında yayınlamış olduğu *Bir Adalet Kuramı* adlı eseriyle başlayan çalışmaların etkisi büyüktür. Tartışmanın liberal kanadında John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel ve Thomas Scanlon gibi Kant, Locke ve Stuart Mill geleneğine dayanan akılcı ve evrenselci siyaset felsefecileri; diğer kanadında ise kökleri Aristototeles'e ve Alman Romantizmine dayanan erdem ahlâkına, tarihe, geleneğe ve pratiğe önem veren cemaatçi (toplulukçu) düşünürler yer alır. Her iki kanadın görüş ve yaklaşımları birey ve cemaat, adil ve iyi, haklar ve erdemler karşıtlıklarında kendini açığa vurur.

Liberal siyaset felsefecileri evrensel siyasi ve ahlâkî değer ve ilkeler peşinde koşarlar. Bu yaklaşımın en tipik temsilcisi aydınlanma filozofu olarak bilinen Kant'tır. Kantçı liberal siyaset felsefesi "hak"ın belli bir "iyi"den bağımsız olarak belirlenmesini; bunun için evrensel, genel, soyut ve kendinde değerli olan şeyler aranmasını savunur. Bunu yaparken insanın bencillikten, duygu ve tutkularından, ilgi ve isteklerinden, önyargılarından, bütün toplumsal özelliklerinden ve eğilimlerinden soyutlanarak karar vermesi gerekir. Böyle bir "kişi", bir anlamda, belli bir kimliği olan biri değil, salt aklını kullanabilen evrensel bir bireydir.

Liberal adalet anlayışı cemaatçi düşünürler tarafından birçok bakımdan eleştirildi. Birincisi, Sandel gibi cemaatçilere göre "hak'ın iyiye önceliğini" savunan liberal kuram evrensel adalet ilkeleri ararken adaletin sarmayacağı başka yaralar açar. Bunun ne ifade ettiğini açıklamak için şu örneği ele alalım:

Ayşe Anadolu'nun bir ilinde yaşayan orta sınıfa mensup bir ailenin kızıdır. Üniversite eğitimine başlayana kadar Ayşe ile ilgili tüm kararlar kendisine de danışılarak anne-babası tarafından verilmiştir. Önceleri bundan pek şikayetçi olmayan Ayşe artık yetişkin ve özgür bir birey olduğunu, kendi gele-

ceği ile ilgili tüm kararları kendisinin vermesi gerektiğini düşünmektedir. Son aylarda da Ayşe ile ailesi arasında bazı konularda önemli çatışmalar ortaya çıkmıştı. Anne-babası Ayşe'nin bu davranışlarıyla aile bütünlüklerinin ve mutluluklarının büyük oranda kaybolduğunu; Ayşe ise kendi özgürlük hakkını kullandığını düşünmektedir.

Bu örnekte liberal hak anlayışı Ayşe'nin özgürlük hakkının mutluluk ve aile bütünlüğü gibi iyiliklere feda edilemeyeceğini savunacaktır. Cemaatçiler ise “hak”ın “iyi”den bağımsız olarak belirlenemeyeceğini; neyin doğru veya hak olduğuna toplumsal özelliklerimizden, eğilimlerimizden ve kim olduğumuzdan bağımsız olarak karar veremeyeceğimizi savunurlar. Benzer durum bireysel ve toplumsal hak ve adalet anlayışı için de geçerlidir. Toplumsal değerlerle bireysel özgürlükler, genel yararla bireysel hak, geleneksel yaşam biçimiyle evrensel adalet ilkeleri çeliştiğinde ne yapmamız gerekir? Ya da hak ve adalet anlayışımızı bu ikilemlerden hangisine yaslamalıyız? Cemaatçiler, var olan kimliğimizden, toplumsal özelliklerimizden, konumumuzdan hareket etmemiz gerektiğini savunurlar. Bu yaklaşımı tipik olarak yansıtmaları bakımından McIntyre'ın liberal adalet anlayışına karşı savunduğu şu ünlü cemaatçi itirazı aktaralım:

“Ne yapmam gerekir?” sorusunu, ancak bu sorudan önce gelen ‘Kendimi hangi hikâye veya hikâyelerin bir parçası olarak görüyorum?’ sorusunu yanıtlayabiliyorsam yanıtlayabilirim. İnsan toplumuna bize verilmiş bir veya birkaç karakterle—bize biçilmiş rollerle—katılırız (...). Birinin oğlu veya kızıyım, bir başkasının yeğeni veya amcası; bu veya şu şehrin yurttaşıyım, bu veya şu birliğin sahibi veya üyesi; şu veya bu klana, falanca kabileye filanca ulusa aitim. Buna göre, benim için iyi olan bu rolleri taşıyan için de iyi olmak zorundadır. Böyle biri olarak, ailemin, şehrimin, kabilemin ve ulusumun

geçmişinden çeşitli borçluluklar, meşru beklentiler ve yükümlülükler devralırım.” ¹⁵

Liberallerle cemaatçiler arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarını somut siyasi olaylarda da görmek mümkündür. Liberaller bireye öncelik vererek onun hak ve özgürlüklerini evrensel temelde savunmaya çalışırken birlik, bütünlük ve dayanışma gibi ulusal ve toplumsal iyilikleri görmezden gelmekle suçlanırlar. Bu durum bir anlamda evrenselcilikle yerellik arasındaki paradoksal ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bir düşünce evrensel olduğu ölçüde yerellikten uzaklaşır, yerelliğe yaklaştığı ölçüde evrenselliğinden yoksun olur. Birçok kez evrenselliğe bağlılıkla, yerelliğe bağlılık doğası gereği uzlaşmaz bir durum arz eder. Öte yandan, liberaller ise cemaatçilerin toplum adına bireysel hak ve özgürlükleri heba ettiklerini dile getirirler. Liberal ve cemaatçi bakış açıları özellikle demokrasi ve insan hakları tartışmalarında belirleyici olan iki temel farklı bakış açısını yansıtır.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz liberalizm-cemaatçilik tartışması Rawls'un ilke dönem eserinde ortaya koyduğu Kantçı adalet anlayışının doğurduğu bir tartışmadan kaynaklanmıştır. Ahlak felsefesi bölümünde Kantçı etiğe getirilen benzer eleştirileri hatırlayalım. Rawls'un bu Kantçı yaklaşımı da ciddi eleştiriler almıştır ve Rawls sonraki yıllarda kuramında yöntemsel bakımdan bazı değişiklikler yapmıştır. Bu yeni yaklaşımda, ortak uzlaşma için kişilerin *akılcı* (rasyonel) olmalarının yanı sıra makul olmaları da önemli görülmüştür. Sonraki dönem kitabı olan *Politik Liberalizm* adlı eserinde Rawls çoğulculuğu, kamusal aklı ve kamusal gerekçelendirmeyi kuramının merkezi kavramları olarak görmüştür.

c. Marksizm

Marksizmin temel tezlerini açıklamadan önce, marksizmin ortaya çıktığı siyasi ve sosyal koşullardan bahsetmekte yarar var-

dır. Çünkü, marksizm temelde sınıf çatışmasına, ekonomik faktörün siyasi ve sosyal belirleyicisi olduğu görüşüne dayanır. Bu amaçla özellikle 18. ve 19. yüzyıllardaki aristokrasi, burjuvazi ve proletarya (işçi sınıfı) arasındaki sınıf çatışmalarından ve katı kapitalizmin ortaya çıkardığı sosyal ve ekonomik sorunlardan bahsedeceğiz. Bilindiği gibi batı dünyasında siyasi ve sosyal yaşama egemen olan ayrıcalıklı ve zengin sınıf, aristokrasiydi. Ancak, Yeniçağla başlayan bilimsel ve teknolojik gelişmelerle coğrafi keşifler sonucunda yeni bir sınıf ortaya çıkmaya başladı. Bu sınıf burjuvazi sınıfıdır. Burjuvazi kelimesi “burg” (kale) sözcüğünden gelmektedir. Kırsal alanlardan kentlere göç eden bu insanlar genellikle burgların etrafındaki yerleşim alanlarında yaşadıkları için bu adla anılıyordu. Önceleri küçük ticaretle bu sınıfın içinden, zamanla coğrafi keşiflerle elde edilen zenginliklerle ve teknolojik gelişmeler sonucu büyük zenginler çıkmaya başladı. Bu sınıf, teknolojik gelişmeler sonucu ortaya çıkan sanayinin de hakimi olmaya başladı. Ancak, ekonomik bakımdan oldukça iyi durumda olan bu burjuvazi sınıfı aristokrasiyle aynı siyasi ve hukuki eşitliklere sahip değildi.

Sanayinin ve burjuvazi sınıfının gelişimiyle proletarya (işçi sınıfı) diye yeni bir sınıf daha ortaya çıktı. İşçi sınıfı da aristokrasiyle siyasi ve hukuki bakımdan aynı haklara sahip değildi. Üstelik, ekonomik bakımdan da burjuvazinin ve aristokrasinin çok çok gerisindeydi. 1789 Fransız Devrimi burjuvazi ile işçi sınıfının birlikte aristokrasiye başkaldırması sonucu ortaya çıkan bir devrimdir. Bu devrimin slogan sözcükleri “eşitlik, adalet ve özgürlük” idi. Ancak, devrimde aristokrasiye karşı müttefik olan burjuvazi ve işçi sınıfı bu kez birbirleriyle mücadeleye girdi. Çünkü 18. ve 19. yüzyıllarda işçiler gerçekten de perişan durumda idiler. Sanayileşme bir yandan yeni iş imkânları açarken bir yandan da otomasyona geçilince o döneme kadar zanaatkâr-

lıkla geçinen insanlar arasında büyük bir işsizlik yaratmış oldu. İşsizliğin artması doğal olarak işçi ücretlerinde büyük bir düşüşe neden oldu. Öyle ki, o dönemde geçinebilmek için çoluk çocuk herkes çalışmak zorundaydı. 19. yüzyılda kadınların iş hayatına atılmaya başlaması bu ekonomik zorluklardan kaynaklanıyordu. Marks'ın işçi sınıfına söylediği “Zincirlerinizden başka kaybedecek neyiniz var?” bu dönemin sosyal ve ekonomik koşullarını yansıtmaları bakımından anlamlıdır.

Marksizmin ortaya çıktığı siyasi ve ekonomik koşulları açıkladıktan sonra Marks'ın ve marksizmin temel görüşlerine geçebiliriz. Ancak bu arada şunu vurgulamakta yarar var ki, marksizmi sadece belli siyasi, sosyal ve ekonomik koşullara özgü bir ideoloji olarak görmemek gerekir. Çünkü marksizm aynı zamanda belli bir felsefi temeli de olan bir ideolojidir. Karl Marks'ın (1818-1883) ilk dönemlerde üzerinde durduğu kavramlardan birisi “yabancılaşma” kavramıdır. Ona göre, kapitalist sistemde birey yetkin bir varlık olamaz, çünkü kendisine, ailesine ve işine yabancılaşmıştır. Bunun nedeni, özel bir nesne gibi alınıp satılması bireyleri kendi işlerine yabancılaştırmasıdır. Satılan, insanın iş gücü değil bir anlamıyla insanın kendisidir. Bireyi bu yabancılaştırmadan kurtarmanın yolu üretim araçlarını gerçek sahiplerine, yani işçilere devretmekle olacaktır. Böylece insanın sosyal varlığının değişmesiyle bilinci de değişecektir. Bilindiği gibi, Marks'a göre “İnsan varlığını belirleyen bilinci değil, bilincini belirleyen onun sosyal varlığıdır.” Sosyal varlığın en önemli belirleyicisi de insanın ekonomik sistem içindeki konumudur.

Marks'a göre ekonomik yapı siyasi ve sosyal yapının temelini oluşturur. Bir başka deyişle, bir toplumun “**üst yapı**”sını oluşturan siyasi, sosyal ve dini kurumları “**alt yapı**”yı oluşturan ekonomik unsurlarca belirlenir. Öyleyse, siyasi ve sosyal yapıyı değişt-

tirmek ancak ekonomik yapıyı değiştirmekle başarılabilir.

Birçok yorumcu Marks'ın bu maddeci belirlenimciliğini katı ve tekyönlü bir belirlenimcilik olarak görüp eleştirmiştir. Bu eleştiriler üzerine Engels gerçek yaşam üretimi ve yeniden üretiminin, yani ekonomik faktörün son kerte de asıl belirleyici olduğunu; ne Marks'ın ne de kendisinin bundan fazla bir şey ileri sürmediğini belirtir.¹⁶ Ona göre söz konusu belirleme tek yönlü bir belirleme değil, karşılıklı ilişki içerisinde bir belirleme olup; üst yapının da bir ölçüde alt yapı ilişkilerine etkisi bulunmaktadır. Bu konuda Engels şöyle der:

“Politik, hukuksal, felsefi, dinsel, yazınsal, sanatsal vb. gelişme, ekonomik gelişmeye dayanır. Ama bütün bunlar, birbirlerini olduğu gibi, ekonomik temeli de etkiler. Bu demek değildir ki, ekonomik durum *nedendir, yalnızca o etkendir*, bundan başka her şey ancak edilgen sonuçtur. Tersine, her zaman *son kerte de* ağırlığını koyan ekonomik zorunluluk temeli üzerinde bir etkileşim vardır.”¹⁷

Marks'a göre kapitalist toplumda devlet ve siyasi iktidar aristokrasinin ve burjuvazinin çıkarlarını ve ayrıcalıklarını koruyan bir aygıttır. Bu durum ancak devrimci bir hareketle değiştirilebilir. Marksizmin nihai amacı sınıfsız bir topluma, yani komünist aşamaya geçmektir. Marks ve Engels'e göre bu geçiş sadece bir istek veya hedef değil aynı zamanda tarihsel bir gerekliliktir. Bilindiği gibi Marks, Hegel'den diyalektik yöntemi almıştır. Buna göre, her tez kendi antitezini oluşturur ve tez ile antitezin çatışması bir sentez yaratır. Bunu sınıf çatışmasına uyguladığımızda, önce bir tez olarak burjuvazi ortaya çıkmış o da antitezi olan işçi sınıfını ortaya çıkarmıştır. İşçi sınıfı, karşıtı olan burjuvaziye ve diğer egemen sınıfları yönetimden uzaklaştırıp kendi iktidarını kurunca nihai aşamada da herkesin ihtiyacına göre üretimden pay aldığı, artı değer adilce bölüştüğü sınıfsız bir topluma geçilecektir.

Marks, işçi sınıfı devriminin gelişmiş sanayi ülkelerinde gerçekleşeceğini beklerken bu hareket beklenmedik bir zamanda ve ülkede Rusya'da gerçekleşmiştir. Bilindiği gibi Sovyet komünizminin çöküşünden sonra marksizm, büyük ölçüde popülaritesini yitirdi. Ancak, marksizmin ve sosyalist düşüncenin kapitalizm ve liberalizm üzerine yaptığı eleştirel katkı ve etki azımsanmayacak kadar büyüktür.

İkinci Dünya Savaşı ile 1980'ler arasında batı marksizmi ekonomi, tarih ve sosyal bilimlerde önemli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bunlar arasında, günümüzde Habermas'la devam eden *eleştirel kuram* önemli bir yer alır. Bu ekolün temel görüşlerini sosyal bilimler felsefesi bölümünde açıklamıştık. Burada bu konuyu yeniden ele almayacağız. Ancak eleştirel yaklaşım kuramcılarının ve Habermas'ın çalışmalarının, daha çok, kamu alanının özgür ve açık bir şekilde iletişim kurmada egemen kapitalist ideoloji tarafından nasıl bozulduğuna ilişkin olduğunu hatırlamakta yarar var.

Yeni-Marksizm'in 1960-1970 yılları arasındaki öncülerinden birisi de felsefeci ve Fransız Komünist Partisi'nin aktif üyelerinden birisi olan Althusser'dir. Althusser'in iki önemli kitabı; **Kapitali Okumak** ve *Marx İçin* 1960 ortalarında yayımlandı. Althusser, Sartre'nin insanı tarihsel gelişimin aktif öznesi olarak gören hümanist anlayışına karşı bilginin ortaya çıkışında toplumsal yapının belirleyici rolünü ileri süren yapısalcı yaklaşımı savunmuştur.

d. Sosyalizm

Liberalizmin feodalizme karşı çıkışı gibi, sosyalizm de kapitalizme karşı, onun çözümlemesi ve yorumu olarak ortaya çıkmıştır. O da liberalizm gibi varolan toplumsal düzeni eleştirmiş ve daha iyi bir toplum modeli oluşturmaya çalışmıştır. Sosyalist düşünceye ilk defa Platon'un *Devlet*'inde ve Thomas More'un

Ütopya adlı eserinde rastlanmakla birlikte bu ideoloji 18. ve 19. yüzyıl düşünürleri tarafından geliştirilmiştir. “Sosyalizm” kelimesi ilk defa Robert Owen, Saint-Simon ve Proudhon gibi toplumsal eleştiride bulunan düşünürler tarafından kullanılmıştır. Bu düşünürler, kapitalizmin ortaya çıkardığı sorunların çözümlemesini ve yorumunu yapmışlar, kapitalizmin sosyal adaletsizlikleri, işçilerin patronlar tarafından sömürülmesi gibi konuları ele almışlardır. Kapitalizmin yarattığı sosyal adaletsizliği gidermek için ileri sürülen görüşlerin başında özel mülkiyetin kaldırılması, servetin adil bir şekilde yeniden dağıtılması ve üretim araçlarının devletin tekeline verilmesi gelir. Örneğin Proudhon, özel mülkiyeti “hırsızlık” olarak nitelemiştir. Sosyalizm, iş onuru, işçilerin yardımlaşmasının değeri ve sosyal adalet gibi değerler üzerinde önemle durmuştur.

Sosyalizm, marksist düşüncenin önemli bir parçasını oluşturur. Marksizme göre, sosyalizm, kapitalizmle nihai toplumsal aşama olan komünizm arasında bir geçiş sürecidir. Sosyalist aşamada sınıflar vardır; ama, bu sınıflar komünist aşamada ortadan kalkacaktır.

Ekonomi alanında sosyalist düşüncenin savunduğu görüşlerden birincisi devletin üretim araçlarının sahibi olması ve ekonomik sistem içindeki yatırımların devlet kontrolüyle yapılması görüşüdür. İkinci olarak, kapitalizmle kıyaslandığında, sosyalizm refahın ve gelirin daha eşit şekilde dağıtılmasını önerir. Üçüncü olarak, sosyalizm, ekonomik kararları alacak kişilerin demokratik seçimle iş başına gelmesini önerir. Son olarak, bazı sosyalistler devletin sadece yatırımları değil, tüm ekonomiyi yönetmesini önerirler. Buna göre devlet hangi mal ve hizmetlerin, hangi yöntemlerle, ne kadar üretileceğine ve hangi fiyatla satılacağına karar verir. Bu düşünce, sosyalizmin “merkezi planlama ilkesi” olarak bilinir.

e. Anarşizm

Çoğunlukla “anarşist” sözcüğü hiç bir otorite, yasa ve düzen tanımayan, düzensizlik yaratmaya çalışan insanlar için kullanılır. Kelimenin bu olumsuz anlamda kullanımı Fransız Devrimiyle ortaya çıkmıştır. O dönemde mevcut toplumsal düzeni değiştirmek isteyenler anarşist olarak nitelendirilmiştir. Oysa anarşizm, belli bir toplumsal düzeni savunan siyasi bir ideolojidir. Bu ideoloji William Godwin, P. A. Kropkin, Mickail Bakunin, Pierre-Joseph Proudhon ve Emma Goldman gibi düşünürler tarafından savunulmuştur. İlk defa Proudhon, *Mülkiyet Nedir?* (1840) adlı eserinde kendisini siyasi anarşist olarak nitelendirmiştir. Proudhon, özel mülkiyete ve devlet otoritesine ve yönetilmeye karşı çıktığı bu eserinde şöyle diyor:

“YÖNETİLMEK, her operasyonda, her işlemde; kaydedilmek, sicil almak, deftere geçmek, vergilendirilmek, damgalanmak, ölçülmek, sayılmak, değerlendirilmek, ruhsatlandırılmak, yetkelendirilmek, tembihlenmek, yasaklanmak, yola getirilmek, düzeltilmek ve cezalandırılmaktır. Bu kamu yararı bahanesiyle ve genel çıkar adına; yardım durumuna konulmak, yetiştirilmek, fidyelendirilmek, sömürülmek, tekel altına alınmak, gasp edilmek, sıkılmak, aldatılmak, soyulmaktır. En küçük sızlanma ve direnme karşısında bastırılmak, cezalandırılmak, aşağılanmak, tacize uğramak, izlenmek, tahkir edilmek, sopalanmak, silahsızlandırılmak, engellenmek, tutuklanmak, yargılanmak, ayıplanmak, vurulmak, sürülmek, kurban edilmek, satılmak, ihanet edilmek ve en kötüsü, eğlenilmek, alay edilmek, zorbalığa uğramak ve onursuzlaştırılmaktır. İşte, devlet budur. Onun adaleti budur. Onun ahlâkı budur.”

Görüldüğü gibi insanlık adına ne kadar kötülük varsa Proudhon hepsini devletin ve hükümetin nitelikleri olarak sıra-

lamıştır. Tüm anarşist kuramların ortak özelliği devleti kötülüklerin kaynağı ve özgürlükleri sınırlandıran gereksiz bir kurum olarak görmeleridir. Proudhon ve diğer anarşistlerin görüşleri şöyle bir akıl yürütme zinciriyle özetlenebilir:

Hiç kimse kötü bir devlete destek olmak veya itaat etmekle yükümlü değildir.

Bütün devletler zor kullanırlar.

Zor kullanmak doğası gereği kötüdür.

Öyleyse, devletsiz bir toplum, devletli bir toplumun gerçekleştirilebilir alternatifidir.

Görüldüğü gibi, anarşistler devleti temelde kötü bir kurum olarak kabul ederler. İleride göreceğimiz gibi, bu düşünce klasik liberaller arasında da yaygındır. Bir anarşist eylemci ve düşünür olan Thoreau'ya göre "En iyi yönetim hiç yönetmeyendir." Ancak bu, anarşizmin toplumsal düzensizliği ve kaos ortamını savunduğu anlamına gelmez. Aksine anarşizm, devletin olmadığı bir toplumda insanların daha düzenli ve özgür yaşayacağını ileri sürmektedir. Anarşizme göre devlet, hem birçok kötülüklere, hem de gereksiz masraflara yol açmaktadır. Devlet sadece belli insanların çıkarlarını koruyan, onlara ayrıcalıklar tanıyan, diğerlerini de sömüren ve özgürlüklerini sınırlayan bir kurumdur. Her tür zorlama, doğası gereği kötü olduğuna göre, devlet de kötüdür. Anarşistler insanın temel gereksinimlerini gidermek için bazı örgütlenmelerin olabileceğini kabul ederler. Ancak bu örgütler ve kurumlar devasa büyüklüklerde değil, sadece belli bir amaç için ortaya çıkmış, bu amaç yerine getirilince de ortadan kalkan gönüllü örgüt ve kurumlardır. Buna göre, anarşizm sadece gönüllü, işlevsel, geçici, ve küçük örgütlenmeleri kabul eder.

Anarşizm, toplumcu anarşizm ve bireyci anarşizm gibi farklı biçimleri bulunan siyasi bir ideolojidir.¹⁸ *Toplumcu anarşizm*'in en önde gelen savunucularından biri olan Peter Kropkin'e göre

anarşizm; hükümeteşiz bir toplumda ortaya çıkan, düzenin yasa-ya veya herhangi bir otoriteye uymakla değil, üretim ve tüketim adına çeşitli grupların ve meslek sahiplerinin özgürce sonuçlandırdıkları anlaşmalarla elde edildiğı bir yaşam kuramı veya ilkesidir. Sendikal anarşizm ise işçilerin endüstriyi her yönüyle kontrol etmesini savunur.

Bireyci anarşizm kişinin egosunun üstünde ve ötesinde hiç bir otoriteyi, disiplini ve ahlâkî değeri kabul etmez. Bireyci anarşist Max Stirner'e göre bireyler kendileri için neyin doğru olduğunu, kendi ihtiyaç ve isteklerine göre belirler. Bu amaçla toplumda bazı yardımlaşmalar olabilir. Ancak, bu yardımlaşmalar, diğer anarşistlerin kabul ettiğı gibi, özgür iradeye bağılı gönüllü yardımlaşmalar veya örgütlenmelerdir. Anarşizmin temel kaygısı bireylerin özgürlükleriyle ilgilidir. Herkesin yaşamı kendisidir, herkes nasıl yaşayacağını kendisi seçmelidir. Onlara göre aile, eğitim gibi çağdaş kurumlar insanın özgürlüğünü kısıtlamakta ve yaratıcılığını öldürmektedir. Eğer çocuğa seçme özgürlüğü tanınır ve kendi eğilimlerini izlemesi için cesaretlendirilirse, çocuk yavaş yavaş farklı ilgiler bulup, bu ilgileri geliştirebilmek için olağan üstü bir enerjiye sahip olacaktır. Bu nedenle okul ve aileler çocukları fazla kontrol etmemelidir.

Anarşizm, insana ve onun özgürlüğüne en fazla inanan ideolojidir. Ona göre, insanlar devlet ve hükümet olmadan birlikte yaşayabilir, kendi aralarında yardımlaşabilir ve böylece özgürlüklerini koruyabilirler. Ancak, devlet ve diğer temel toplumsal kurumları ve otoriteyi kabul etmeyen bir siyasi ideolojinin başarıya ulaşması mümkün gibi gözüküyor. Zaten anarşizmin de günümüzde çok az taraftarı vardır. Buna karşın, anarşizmin bazı temel düşüncelerinin çeşitli siyasi ideolojilerce savunulduğu da bir gerçektir. Minimal (en küçük, asgari) devlet anlayışı özellikle ABD'de 1970'lerden sonra liberalistler tarafından savunulan

popüler bir görüştür. Örneğin Robert Nozick *Anarşi, Devlet ve Ütopya* (1974) adlı eserinde anarşizme yakın düşünceler savunsa da devletin tamamen ortadan kalkmasını değil, devletin asgari biçimde korunmasını önerir.

Anarşizmin devletsiz bir toplumu savunma düşüncesi en çok eleştirilen özelliklerinin başında gelmektedir. Bir devletin yokluğu durumunda büyük ölçüde zor kullanma biçimleri devam edecektir. Dahası, devletsiz bir toplumda bazı insanlar büyük ölçüde baskıcı bir devleti yaratabilecek ölçüde yeterli kaynağı ele geçirebilir. Öyleyse, adaletli ve doyurucu bir devlet yaratmaya çalışmak, devletsiz bir toplumda varolmaya çalışmaktan daha iyidir.

f. Faşizm

Yirminci yüzyılın lanetlenmiş ideolojisi olan faşizm, 1922-23 yıllarında başlamış 1930'larda Mussolini ve Hitler'le birlikte İtalya ve Almanya'da iktidara gelmiş, 1945'de de sona ermiştir. Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan milliyetçilik hareketleri birçok ulusa özgürlük ve bağımsızlık getirirken, aynı zamanda ırkçılık esasına dayalı bir Avrupa milliyetçiliğini de ortaya çıkartmıştır. Bu ırkçı milliyetçilik anlayışı, hem askerî hem de felsefi ve bilimsel kaynaktan besleniyordu. Sosyal Darvinciler, Darwin'in türler arasındaki yaşam mücadelesinde güçlü olanın ayakta kalabildiği düşüncesini insan türünün kendi arasında da geçerli olduğu şeklinde değiştirdiler. Böyle bir anlayışın ırk üstünlüğü fikriyle birleşince savaşı ayakta kalmak için zorunlu görmesi şaşılaçak bir şey değildir. Bununla birlikte, doğrudan faşist düşüncüyü savunmasalar bile bazı filozofların da dolaylı olarak faşizme yardımcı olduklarını görüyoruz. Bunlar arasında Fichte'nin Alman ırkını ve kültürünü diğer uluslarinkinden üstün gören görüşleri, Hegel'in devleti mutlaklaştırması, Nietzsche'nin "üstün insan" anlayışının belli karizması olan kişilerin toplum ve kültürün değişmesinde, gelişmesinde yüklendiği rolün "lider" ve "liderlik" anla-

yışına kazandırdığı önemi sayabiliriz.

Dikkat edilirse, bu düşünce ve eylemlerin hepsi belli bir “güç” kullanımı gerektirmektedir. Bu güç, en üst seviyede devlete verilmiştir. Bu nedenle faşizmde devletin otoritesi egemendir. Devlet yaşamın bütün yönlerini kontrol eder. Bununla birlikte faşizm şu görüşleri de içerir: Değerlerin kültüre bağlı olduğu, kültürün temelinin bir ulusun sosyal yaşamına bağlı olduğu ve son olarak devletin değerlerin belirleyicisi olduğu görüşü.

Faşizm sosyal problemlerin çözümünü akla ve bilime değil, duyguya, nefrete, mite ve ruha başvurarak aramaya çalışır. Bu arayış, üstün ırk, üstün insan inancına dayanır. Faşizmin bu özelliği akıldışıçılık olarak nitelendirilebilir. Mussolini ve Hitler faşizminin diğer bir özelliği de komünizme karşı oluşudur. Faşizm ve komünizm arasındaki tarihi düşmanlık bu döneme dayanır. Komünistler, faşizmin yegâne tanımlayıcı özelliğinin komünist karşıtlığı olduğunu, bu nedenle bir ideoloji değil, sadece 20. yüzyılın sosyal olaylarına, özellikle örgütlenmiş işçi sınıfı hareketinin gelişmesine karşı bir reaksiyon olduğunu söylerler. Bütün bunları özetlersek, faşizm ve nasyonal sosyalizmin temel düşünce ve pratiğini akıldışıçılık, sosyal Darwinizm, etnik milliyetçilik, mutlakıyetçi devlet, liderlik ilkesi, ırkçılık, komünizm karşıtlığı olarak sıralayabiliriz.

TARTIŞINIZ: Ülkemizde, demokrasi, insan hakları, Avrupa Birliği, küreselleşme gibi konularda basında ve kamuoyunda meydana gelen tartışmalarda liberal ve cemaatçi bakış açıları nasıl farklılaşmaktadır? Bu iki yaklaşım nelere daha öncelik vermektedir?

8. BÖLÜM

EĞİTİM FELSEFESİ

1. EĞİTİM FELSEFESİ NEDİR?

Felsefenin bir dalı olarak eğitim felsefesinin ortaya çıkışı yirminci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmesine karşın eğitim konusunun felsefi olarak ele alınması birçok felsefe konusunda olduğu gibi Antikçağla başlar. Sokrates'ten John Dewey'e birçok büyük filozof insan yaşamının bir parçası olması bakımından veya kendi felsefi sistemlerinin tamamlayıcısı olarak eğitim konusuna değinmiştir. Bazıları sadece değinmekle kalmamış eğitim uygulamalarını kökten etkileyen önemli eserler vermiştir.

Eğitim konusu felsefeyi birçok bakımdan ilgilendirir. Her şeyden önce eğitim belli başlı toplumsal kurumlardan biri olarak insan yaşamını, ilişkilerini, geleceğini ve mutluluğunu derinden etkiler. İkinci olarak, eğitim temelde bir değer içerdiği için felsefenin ilgi alanı içerisine girer. Üçüncü olarak, eğitim insanın kişiliği, özerkliği ve özgürlüğü ile ilişkili bir kavramdır. Dördüncü olarak, felsefenin en başat konularından biri olan devlete ilişkin felsefi inceleme ve araştırmalar eğitimsel temel olmadan yetersiz ve eksik kalacağından eğitim felsefi incelemeyi gerektirir. Son

olarak, öğrenci-öğretmen ilişkisinden not vermeye, disiplin ve akademik özgürlüğe kadar birçok eğitimsel konu etik ve felsefi boyut içerir.

Eğitim felsefesi, eğitimin amaç ve doğasının yanı sıra öğrenme, öğretme ve disiplin gibi eğitimin temel kavramlarını; eğitim kuram ve uygulamalarında ortaya çıkan bazı felsefi problemleri ele alır. Eğitimin amaçları doğrudan değer içerdiği için, çoğu eğitim sorunu aynı zamanda bir etik ve değer sorunudur. Eğitim ile siyasal sistem arasındaki ilişki ise eğitimin amaç ve yöntemlerinden ders içeriklerine kadar hemen hemen her alanda ortaya çıkar.

Eğitim programlarında hangi derslerin ne ağırlıkta ve hangi içerikle yer alması gerektiği konusu tüm dünyada tartışmalı olan bir sorundur. Eğitim konusuyla yakından ilgilenen eğitimciler, anne-babalar, yöneticiler ve siyasetçiler kendi ülkelerinin eğitim uygulama ve değişiklikleri konusunda sıklıkla şikâyetlerde bulunurlar. Zaman zaman da bu şikâyetler köklü eleştiriler içerir. Bazıları programların zorluğundan şikâyet ederken diğer bazıları da öğrencilerin çok yetersiz yetiştirildiğini, okulların artık boş diploma verdiklerini söyler. İş çevreleri ise okulların ağırlıklı olarak gereksiz bilgiler öğrettiğini, iş dünyasının gerektirdiği beceri ve donanıma sahip öğrenciler yetiştirmek üzere gerekli program değişikliklerinin yapılması gerektiğini dile getirir. Diğer bazıları da mevcut eğitim sistemin çok kapalı ve ideolojik olduğunu dile getirirken bazı insanlar da ulusal, yerel ve manevi değerlere yeterince yer verilmediğinden şikâyetle bulunur. Bu tartışmalarda dile getirilen görüş ve düşüncelerin tümü belli bir felsefi yaklaşımı içerir. Bu bölümde, eğitim felsefesine ilişkin temel kavram ve konuları açıklarken eğitim konusundaki yaklaşım ve tartışmaların felsefi temellerini tanıtmaya çalışacağız. Bunu yaparken, eğitim kuram ve uygulamalarının epistemik, siyasal ve değer temellerini; eğitimin bu alanlarla olan kavramsal, kuramsal ve normatif ilişkisini aydınlatmaya çalışacağız.

2. EĞİTİMİN AMAÇLARI

Kuşkusuz eğitimin birden çok amacı vardır. Bu amaçların neler olduğunu kesin ve sınırlı bir biçimde belirlemek ise belli bir eğitim anlayışını yansıtır. Çünkü, eğitim sistemlerini temelde birbirinden ayıran bu amaçlar ve onlara tanınan önceliklerdir. Kaldı ki, bu amaçların önem ve önceliğinin birey, toplum ve devlet açısından değiştiği de bir gerçektir. Bir öğrenci için öncelikli amaç iyi bir okulda okuyarak hayatını sürdürebilecek bir iş bulmaktır. Devlet açısından bakıldığında iyi eğitimin öncelikli amaçlarından biri iyi vatandaşlar yetiştirmektir. Bu nedenle, eğitimin amaçları değer içerir veya belli temel değerlere dayanırlar. Aşağıdaki sayfalarda görüleceği üzere idealizm, realizm, pragmatizm, yapılandırıcılık, özcülük, daimicilik gibi eğitimde belli başlı yaklaşımlardan her biri öncelikli olarak eğitime farklı amaç yükler. Genel olarak eğitimin amaçları arasında şunlar yer alır:

1. Bireysel özerkliğin gelişmesine katkı sağlamak.
2. Bireye güvenli bir kültürel arka plan kazandırmak.
3. Bir meslek aracılığıyla bireye toplumun bir parçası olma yeteneğini kazandırmak.
4. Ekonomik gelişmeye katkı sağlamak.
5. Toplumun kültürünü korumak.
6. İyi vatandaşlar yetiştirmek.¹

Bu amaçların kimi bireysel ihtiyaç, kimi sosyal ihtiyaç açısından; kimi mesleki açıdan, kimi de liberal özgürleştirme açısından önemlidir. Kimi de araçsal bir değere sahipken, diğer bazıları da kendinde değerli olan amaçlardır. Bu amaçların ille de birbiriyle çelişmesi veya çatışması gerekmez. Ancak, bazı eğitim sistemleri tarihsel olarak bunlardan bazılarını daha fazla önem vermiştir. Siyasal sistem açısından da bu amaçların önemi ve önceliği farklılık gösterir. Demokratik bir eğitim bireysel özerkliğin

gelişimine öncelik verirken geleneksel eğitim toplumun kültürünü korumaya daha fazla önem verecektir.

Görüşleriyle günümüz demokratik eğitim anlayışlarını derinden etkileyen John Dewey, eğitimin amacının eğitimin kendi mevcut durumundan ve koşullarından çıkarılması gerektiğini savunur. Bu nedenle o, eğitim dışından öngörülen bir genel, soyut, önceden belirlenmiş ve değişmez bir amaç anlayışına karşı çıkar. Ona göre, eğitimin amacı katı değil esnek olmalıdır.²

Bazı eğitim felsefecileri eğitimin temel amacının mutluluk olması gerektiğini savunur. Çağdaş eğitim kurumlarının ve uygulamalarının bu önemli değeri göz ardı ettiğini savunan Nel Noddings, mutluluk eğitiminin önemini şöyle belirtir:

“En iyi evler ve okullar mutlu yerlerdir. Mutlu yerlerdeki yetişkinler, eğitimin (ve hayatın) bir amacının da mutluluk olduğunu, aynı zamanda mutluluğun, hem araç hem de amaç olarak iş gördüğünü bilirler. Mutluluğun ne olduğunu anlayarak büyüyen çocuklar, karşılına çıkan eğitsel fırsatları zevkle ele alır ve başkalarının mutluluğuna katkıda bulunurlar. Eğer okullardaki çocuklar mutluysa, besbelli, öğretmenleri de mutlu olacaktır. Biz bu apaçık bağlantıyı hep unuturuz.”³

Türk milli eğitiminin genel amaçlarına baktığımızda üç genel amacı içerdiği görülecektir: 1. yurttaşlık eğitimi; 2. bireysel gelişim; 3. mesleki eğitim:

Atatürk ilke ve inkılaplarına ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk Millîyetçiliğine bağlı; Türk Milletinin millî, ahlâkî, insanî, manevî ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan; insan haklarına ve Anayasanın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış ha-

line getirmiş **yurttaşlar olarak yetiştirmek**,

Beden, zihin, ahlâk, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli **kişiler olarak yetiştirmek**;

İlgi, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek gerekli bilgi, beceri, davranışlar ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve onların, kendilerini mutlu kılacak ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunacak bir **meslek sahibi olmalarını sağlamak**;

Yukarıdaki maddeler arasında Türk milli eğitiminin siyasal boyutunu da görmek mümkündür. Her eğitim sisteminin kendine göre amaçları vardır. Bu amaçların temel eğitim kuramları ve siyasal sistemlere göre nasıl farklılık gösterdiği aşağıdaki sayfalarda daha iyi anlaşılabacaktır.

3. BİLGİ ANLAYIŞI VE EĞİTİM

Eğitim kuramlarının eğitime bakışını farklılaştıran temel unsurların başında bilgi konusundaki görüş ayrılıkları gelir. Bilgi felsefesi ve bilim felsefesi bölümlerinde de gördüğümüz gibi bilginin yapısı, doğası, elde edilişi ve bilme süreci karmaşık ve tartışmalı bir yapı gösterir. Bu nedenle, bilgi kuramı ve bilim felsefesi Antikçağ'dan günümüze değin bir dizi temel soruların yanıtlarını aramaya çalışmıştır: Bilgi nedir? Bildiğimiz şeyi nasıl biliriz? Bilgiyi elde etmede zihnin rolü nedir? Doğru nedir? Doğru, insan zihninden bağımsız olarak var olan bir şey midir? Gerçeklik nedir? Bilimsel kuramlar bir keşif mi, yoksa bir icat mıdır? Bilimsel kuramlar için mutlak doğruluktan söz edebilir miyiz? Bilim, sanat, etik ve siyaset gibi değişik bilgi alanlarına

ilişkin doğruluk ölçütlerimiz aynı mıdır, yoksa farklı mıdır? Geçmiş deneyimlerimiz, kişisel özelliklerimiz, dünya görüşümüz, sahip olduğumuz bilimsel teoriler ve hatta ihtiyaçlar, ilgiler gibi öznel unsurlar bilgiyi, öğrenmemizi veya bilmemizi nasıl etkiler?

Günümüzde bilimin doğası, yapısı, işleyişi ve bilimsel bilginin özellikleri konusunda oldukça farklı, hatta birbiriyle çelişen görüşler yer almaktadır. Bilimsel bilgiye ilişkin tutumumuzu belirleyen bu görüş ve yaklaşımları dört grupta toplayabiliriz. Bunlar,

Realist-Nesnelci: Gerçeklik, bilgi ve doğruluk bilen kişiden bağımsız olarak kendi başına vardır. Bu nedenle, bir fenomenin bir tek doğru bilgisi veya açıklaması olabilir.

Yapılandırıcı deneyciler (constructivist empirist): Önemli olan bilimsel kuramların doğruluğundan ziyade deneysel olarak yeterli olup olmamalarıdır. Bilimsel kuramlar gözlenemez alana ilişkin ise, bir doğruluk yargısı vermekten sakınmalıyız.

Enstrümentalistler: Doğruluk veya yanlışlık bilimsel kuramların bir özelliği değildir. Kuramlar ancak faydalı veya faydasız, uygulanabilir veya uygulanamaz olurlar.

Göreciler (Rölativistler): Bilimsel kuramların elde edilmesinde insan bilişselliğinin, sosyal çevresinin ve öznel unsurların önemli etkisi vardır. Aynı fenomeni açıklayan birden fazla kuram olabilir. Bu kuramların doğruluğunu nesnel temelde karşılaştırma olanağı da yoktur.

Benzer durum ve tartışmalar bilgi sosyolojisi ve felsefesinde de söz konusudur. Birçok düşünür bilginin temeli ve güvenilir kaynağı olarak insan aklını esas alırken, diğer bazılarına göre ise, bilimsel olanlar da dahil, tüm bilgi onu üretenin sosyal çevresine bağlıdır. Bunun yanı sıra, realist felsefeciler doğruluğun ölçütü olarak bilginin dış dünyaya uygunluğunu esas alırken, diğer

bazıları bilginin uyumlu veya tutarlı olmasını, diğer bazıları da pragmatik olup olmamasını ölçüt olarak almaktadır.

Bilgi anlayışlarının eğitim program ve uygulamalarını nasıl etkilediği realist, idealist, pragmatik eğitim felsefeleri ile özellikle yapılandırıcı yaklaşım konusunda aşağıdaki sayfalarda yer alan açıklamalarımızla daha iyi anlaşılacaktır. Genel olarak şunun belirtmek gerekir ki, bilgiye yönelik tutum ve inançlar öğretmenin ders işleyişinde, olay ve olguları değerlendirmesinde, tartışmalı konulara yaklaşımında, sınıf içi tartışmalarda ve öğrencilerin bilimsel bakış açılarını geliştirmede kendini belirgin bir biçimde gösterir. Epistemik anlayış genel eğitim sistemini de derinden etkiler. Ortaçağ ile yeniçağ bilim, felsefe ve eğitim anlayışını birbirinden ayıran en önemli özellik bilgiye yönelik bakış açılarıydı. Ortaçağ büyük ölçüde akıl bilgisine önem verip deneysel ve deneyimsel bilginin önemini görmezden gelirken, yeniçağ her ikisinin de önemli olduğu düşüncesinden hareket etmiştir. Bu düşünce, bilim ve felsefe faaliyetlerini büyük ölçüde etkilediği gibi, her kademe okulların, ders programlarının ve içeriklerinin düzenlenmesinde de belirleyici olmuştur.

Bu kitabın Felsefe Nedir? Bölümünde felsefenin etki ve önemini anlatırken iki alandan örnek vermiştik. Birincisi siyaset felsefecilerinin siyasal sistemler üzerinden topluma ve kurumlara ve insanlara derin bir etkisinin olduğunu söylemiştik. İkincisi ise, akademik dünyada bilgiye ilişkin tutumun değişmesiyle eğitim programlarında radikal değişmelerin olmasından bahsetmiştik. Bu değişme, idealist ve realist bilgi anlayışından pragmatik bilgi anlayışına doğru bir eğilimin ortaya çıkması sonucu gerçekleşmiştir. Pragmatizmin eğitimsel kuramı olan yapılandırıcılık temelde felsefi, epistemik ve psikolojik bir kuramdır. Bu durum, her eğitim anlayışının bir epistemik temeli olduğunu göstermektedir.

4. ÖZGÜRLÜK VE EĞİTİM

Eğitim sistemlerini birbirinden ayıran en önemli unsur dayandıkları ulusal ve evrensel değerlerdir. Demokratik bir eğitim sisteminde bu evrensel değerlerin başında ve en temelinde özgürlük gelir. Özgür olmak, bireyin kendi eylemlerini öz seçimi ile yapması, başkaları tarafından sınırlandırılmaması ve engellenmemesidir. Kısaca, bireyin kendi kaderini kendisinin belirlemesi. Bu belirlemede başkalarının müdahale edip etmemesi kadar, bireyin gerçek istek ve arzusunu elde etmesini sağlayacak rasyonel seçim yapma kapasitesine sahip olup olmadığı da önemlidir. Özgürlüğü bir kapasite kullanımı sorunu olarak görürsek, mutlak anlamda özgür olup olmadığımız sorusundan ziyade, ne derece özgür olduğumuz sorusu daha gerçekçi ve doğrudur.

Bu bağlamda, demokratik eğitim ile özgürlük arasında çift yönlü bir ilişki söz konusudur. Bir yandan özgürlük demokratik eğitimin belirleyici normatif değeri olurken, öte yandan demokratik eğitim özgürleştiricidir. Özgürleştiricidir çünkü birey bilgisini artırmakla, yeni deneyimler kazanmakla, düşünme becerilerini geliştirmekle karar vermede başkalarına bağımlılığını azaltarak özgürlük kapasitesini artırmış olur. Birçok ülkede olduğu gibi, ülkemizde de kız çocuklarının özgürleşmesinde en önemli kurum olarak eğitimin görülmesinin arkasındaki asıl neden de budur. Eğitim bireye kendi seçimini yapmayı, kendi ayakları üzerine durmayı kazandırır.

Ne var ki, birçok eğitim felsefecisinin de dikkat çektiği gibi, eğitimde özgürlük sorunu paradoksal bir ilişki gösterir.⁴ İfade ettiğimiz gibi, eğitildikçe özgürleşiyoruz. Ancak, eğitim kavramı doğası gereği belli kurallara uymayı gerektirdiği için sınırlandırıcıdır. Çocuğun tamamen doğal ortamda yetiştirilmesini öneren Rousseau gibi özgürlükçü düşünürlerin eğitim sistemlerinde bile

belli kurallara uyma söz konusudur. Kuşkusuz eğitim yalnızca örgün eğitim kurumları aracılığıyla gerçekleşmez. Gerek merak duygusundan olsun, gerekse çevreye uyma ihtiyacından, çocuk kendi kendine çok şey öğrenir. Ancak, örgün eğitim yoluyla kazanılanların çoğu, özellikle erken yaşlarda, çocuğun kendi dışından kaynaklanan otoritelerden gelir. Bu yapılırken hep çocuğun iyiliği, yararı, geleceği ve mutluluğu için onun adına kararlar verilir. Bu yönüyle eğitim, eğitenden eğitime doğru bir otorite ve güç kullanımını içerir.

Bu paradoksal ilişki çocuğun ilk eğitim yıllarında kendini çok daha fazla gösterir; çünkü bir yandan çocuk eğitim aracılığıyla özgürlük kapasitesini hızla artırırken, öte yandan yoğun bir başkalarına bağımlılık süreci yaşar. Bu bağıllığın ve ilişkinin bir tarafında çocuk veya öğrenci, öte yanında anne-baba, öğretmen ve devlet bulunur. Anne-babalar çocuklarının gideceği okulu, dershaneyi, öğretmenini, çalışma arkadaşlarını ve zamanını ve okul türünü belirlerken çocuklarının kendileri için neyin iyi olduğunu belirleme kapasitesine sahip olmadıklarını düşünürler. Bu düşünce büyük oranda doğrudur. Bu nedenledir ki, uluslararası insan hakları belgeleri çocuğun eğitimi belirlemede asıl yetkiyi anne-babaya verir.

Öte yandan, öğretmenin yetki ve otoritesi öğrettiği alanla sınırlı olmayıp, çocuğun ruhsal ve moral gelişimini de içine alan geniş bir duyuşsal ve davranışsal alanı kapsar ve etkiler. Devletin rolü ve etkisi ise daha da kuşatıcıdır. Okul programlarının belirlenmesinden ders içeriklerine, vatandaş niteliklerinden öğrencilerin dünya görüşüne kadar devletin önemli ve anlamlı bir etkisi söz konusudur.

Bir yanda eğitildikçe özgürleşeceğini beklediğimiz çocuk, öte yanda bir heykeltıraş gibi elinde çekiç ve murcuyla kendi eserini yaratmaya çalışan anne-baba, öğretmen ve devlet. Demokratik

eğitim bakımından temel kaygı, tüm bu yetkilendirme ve belirlenimin çocuğun özgürlüğüne, kişiliğine, öz-bilincine ve varlığına ne oranda saygı gösteriyor olmasıdır. Çocuk için öngördüğümüz “iyi yaşam” ne ölçüde onun kişiliğine, bireyselliğine ve özerkliğine değer vermektedir?

Bu sorulara genel-geçer yanıt vermek zordur. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, siyasal sistemin demokratik olması çocuğun özgürlüğünü kurtarmada tek başına yeterli olmadığı gerçeğidir. Çağdaş toplumun ve eğitim sistemlerinin aşırı rekabetçi ortamı demokratik ülkelerde bile özgürlük için en önemli tehlikelerden biridir.

Birçok insan çocukluk yıllarında yaşadığı eğitim imkânsızlıklarını sıralayarak kendi çocuklarının veya şimdiki öğrencilerin ne denli şanslı olduğundan söz ederken, bazıları da böylesi bir kuşatılmışlık ve ağır rekabet ortamında yetişmediği ve çocukluk günlerinde kendine yeterince zaman ayırabildiği için çok şanslı olduğunu düşünür.

Günümüzde “iyi okul” denince öncelikle merkezi sınavlarda yüksek başarı gösteren okul anlaşılmaktadır. Oysa bu okullar böyle bir iyiliği yakalamaya çalışırken başka birçok iyiyi ihmal etmektedirler. Hayatın gerekliliği, bazen bir iyiliğin uğruna başka iyilikleri feda etmemizi gerektirebilir. Ancak, mutluluk ve özgürlük en son feda edilecekler arasında olmalı.

Eğitim sistemlerinin çocuğun özgürlüğünü sınırlamasına yönelik bu uygulamaların bazıları eski zamanlarda, diğer bazıları da modern eğitim sistemiyle ortaya çıkan durumlardır. Yukarıda ifade ettiğimiz sorunlara dikkat çeken Russell, çocuğun eğitiminde rol oynayan devlet, kilise (din), öğretmen ve anne-baba otoritelerine birçok bakımdan güvenilemeyeceğini çünkü bunların hepsinin çocuğun kendi ilgisi ile ilgili olmayan amaçlara yönelmesini istediklerini belirtir:

“Devlet çocuktan ulusal saygınlığı yüceltmesini ve iktidardaki yönetimi desteklemesini bekler. Kilise çocuktan rahiplerin gücünü artırmaya hizmet etmesini bekler. Rekabetli bir dünyada öğretmen, okuluna genellikle devletin ulusuna baktığı gözle bakar ve çocuktan okulu yüceltmesini bekler. Ana-baba çocuktan aileyi yüceltmesini bekler. Başkalarının güttüğü bütün bu amaçlarda, çocuğun kendisi, sırf kendisi yönünden, olanak içi olan her türlü mutluluk ve refaha hakkı olan bağımsız bir kişi olarak, söz konusu değildir; söz konusu olsa bile tam olarak değildir. Ne yazık ki, çocuk kendi yaşamını yönlendirecek deneyime sahip değildir; bu nedenle de masumiyetini sömüren sinsi emellere yem olmaktadır.”⁵

Russell'ın uzun yıllar önce dile getirdiği bu kuşatılmışlık bugünkü çocuklar için fazlasıyla söz konusudur. Eğitim aracılığıyla özgürleşmeye çalışırken özgürlüğün kendisini yitirmemek gerekir. Okulsuz toplum düşüncesiyle İvan Illich'in önerisi okulları ortadan kaldırmak değil, top yekûn toplumun okullaşması sonucu hayatımızda meydana gelen özgürlük daralmasını ortadan kaldırmaktır. Ona göre, sadece eğitim değil, aynı zamanda sosyal gerçeklik de okullaştırılmıştır. Eğitim otoritesini elinde bulunduranlar (anne-babalar, öğretmenler, eğitim yöneticileri ve devlet) belli iyilikler adına hangi iyilikleri feda ettiklerinin yeterince farkındalar mı?

5. DEĞERLER VE KARAKTER EĞİTİMİ

Değerler eğitimi okul programlarının bir parçası olmalı mıdır? Gelecek neslin ideal karakter özellikleri göstermesi ve ileride karşılaşabilecekleri ahlâkî ikilemlerine yardımcı olmak üzere örgün eğitim kurumları çocukların uygun biçimde yetiştirilmesinde etkin rol almalı mıdır? Hayatın bir bütün olduğunu düşü-

nerek, gerçek ve sağlıklı bir başarı elde etmeleri için çocuklarımızın ruhsal, duygusal ve estetik gelişimlerine daha fazla önem vermeli miyiz? Yapılan araştırma ve incelemeler, bu sorulara olumlu yanıt veren eğitimci ve anne-babaların sayısında son yıllarda önemli bir artış olduğunu gösteriyor. Bu değişimin nedenlerinden biri, belki de, mutluluğun yalnızca okuldaki testlerden alınan başarıyla sağlanamayacağı gerçeğini daha açık bir şekilde görmemizde yatmaktadır. Bunun yanı sıra, artan toplumsal şiddet, yaşanan ahlâkî çöküntüler, otoriteye uymama, okulda ve akran gruplarında suç ve şiddetin artması gibi olumsuz gelişmeler ailede ve okulda değerler eğitimin önemini yeniden gündeme getirmiştir.

Değerler yalnızca günlük eylem ve davranışlarımıza rehberlik eden ilke ve ölçütler olmaları bakımından değil, genel yaşam tarzımızı ve yönünü etkileme ve belirleme açısından da son derece önemlidir. Bu belirleme, seçeceğimiz meslekten, ülkesi veya başkası adına hayatını feda etmeye, nasıl bir anne veya baba olacağımıza kadar geniş ve önemli bir alanı kapsar. En geniş anlamda değerler hayatın anlamını, onu yaşamaya değer kılan tutum ve inançları ifade eder. Değerler aynı zamanda kimliğimizin de bir parçasıdır. Onlarla nitelenir ve anılırız: Demokratik, hoşgörülü, fedakâr, ince zevkli, inançlı, yurtsever, çalışkan, dürüst, hümanist veya bunların tersi vb. gibi insanlar olarak tanımlanır ve değerlendiriliriz.

Değerler toplumsal yaşam için de son derece önemlidirler. Sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde, toplumsal varlığın devamında, insanların bir arada yaşamasında; siyasal ve ekonomik sistemlerin yapılandırılmasında ve hatta ülkelerin kaderlerinin çizilmesinde belirleyici rol oynarlar.

Geniş anlamda değer eğitimi, ahlâkî, kültürel, ruhsal, evrensel ve bireysel alana ilişkin uygun duyarlılık geliştirmeyi ve bun-

ları içselleştirmeyi içerir. Değerler, istenilir ilkeler, ölçütler veya niteliklerdir. İyilikleri başka nesnelere veya varlıklara bağlı olmayan kendinde-iyi şeylerdir. Bilsky ve Schwartz'a göre genel nitelikleri bakımından değerler şu beş özelliği içerir: Değerler, a) kavram veya inançlardır; b) arzulanır amaç ifadeleri veya davranışlardır; c) belli durumlara aşkındırlar; d) olayların ve davranışların seçimine rehberlik ederler; e) göreceli önemlerine göre sıralanırlar.⁶ Değerler yardımıyla insanları, nesneleri, fikirleri, eylemleri ve durumları iyi/kötü, değerli/değersiz veya arzulanır/arzulamaz olarak yargılarız.

Yirminci yüzyıl öncesinde hemen hemen tüm toplumlarda değer eğitimi dini eğitim içerisinde veriliyordu. Laik eğitim, örgün eğitimde dini eğitimin etkisini büyük ölçüde azaltmakla birlikte tamamen ortadan kaldıramamıştır. Modern toplumda değerler eğitimi başta aile olmak üzere, okul, akran grupları, kitle iletişim araçları ve sivil toplum kuruluşları gibi oldukça farklı kaynaklardan beslenmektedir. Bunlar arasında okulun rolünü önemli kılan husus, diğer kaynakların değer eğitiminde çocuğun olumsuz tutum ve davranışlar kazanmasına yol açma olasılığından kaynaklanmaktadır. Aile, özellikle erken çocukluk döneminde, değerlerin kazanılmasında son derece etkilidir. Ancak, çocuğun anne-babasının yanında geçirdiği sürenin gittikçe azalması, boşanma oranlarının modern toplumlarda yüksek oluşu, yoksulluk gibi belli başlı toplumsal nedenler ailenin değerler eğitiminde yetersiz kalmasına yol açmıştır. Dahası, aile bazı olumsuz değerlerin kazanılmasına ve yaşanmasına yol açabilir. Benzer durum akran grupları, kitle iletişim araçları ve sivil toplum örgütleri için de geçerlidir. Bu gerçek, sadece değerler eğitiminin örgün eğitim kurumları içinde yer alma zorunluluğunu değil, aynı zamanda anne-baba eğitiminin önemini de göstermektedir.

Çocuğun okulda kazandığı değerler ile ailede elde ettiği de-

ğerler arasında çatışma ve çelişki yaşaması sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Uluslararası insan hakları sözleşmeleri çocuğun nasıl bir eğitim alacağı konusundaki yetkiyi aileye vermiştir. Ancak, örgün eğitim aracılığıyla temel demokratik değerlerin kazandırılması gereği hemen hemen herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Karşılaştırmalı çalışmalar, çeşitli toplumların değer sıralamasının farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Bazı toplumlarda kültürel farklılığa ve kimliğe, ulusal bilince ilişkin değerler daha fazla öne çıkarken diğer bazılarında entelektüel ve akademik değerler; ekonomik değerler veya sağlık, diğer bazılarında da hoşgörü, dayanışma ve işbirliği gibi ortak insani değerler daha önemli kabul edilmektedir. Eğitim felsefesi açısından tartışılan konulardan biri okullarda verilecek değer eğitiminin kapsam ve içeriğinin ne olması gerektiği sorusudur. Ulusal değerlere mi, yoksa evrensel değerlere mi daha öncelik vermek gerekir? Hangi değerler öğretilmelidir? Okullarda dini değerlere yer verilmeli midir? Verilecekse bunun sınırı ne olmalıdır?

Değerler eğitimi ile ahlâk eğitimi ve karakter eğitimi çoğunlukla benzer anlamlarda, bazen de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Karakter eğitimi de tıpkı diğer ikisi gibi çocuklara dürüstlük, nezaket, cesaret, yardımseverlik, özgürlük, eşitlik ve saygı gibi temel insani değerleri kazandırmayı içerir. Ancak, değer eğitimi ile karakter eğitimi arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Birincisi, değerler eğitimi daha geniş bir anlam içerir. İkincisi, değerler eğitimi daha çok belli ilke ve kuralların içselleştirilmesini ve kazandırılmasını, yani, bireylerin nasıl eylemde bulunacaklarını göz önünde bulundururken; karakter eğitimi nasıl bir kişi olmalarını göz önünde bulundurur. Karakter, yerleşik davranışı, eğilimi ve kişiliği ifade eder. Bir başka deyişle, karakter kalıcı kişilik niteliğini ve bu kişiliğin sahip olduğu çeşitli erdemleri kapsar. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi,

her erdem ve karakter kendine özgü duygu ifadesiyle ortaya çıkar. Demek ki, karakter sahibi olmak belli erdemlere, belli erdemlere sahip olmak ise yine belli duygulara sahip olmayı gerektirir. Bu nedenledir ki, idealist ve realist eğitim savunucuları salt soyut kurallara uymaktan ibaret bir değerler eğitimi yerine kalıcılığı ve güvenilirliği bakımından karakter eğitimini daha fazla tercih etmektedirler.

Ailelerin ve okul programlarının öğrencilerin daha çok bilişsel boyuttaki başarılarına önem verip eğitimin duyuşsal ve davranışsal boyutunu büyük ölçüde ihmal etmeleri en çok da karakter ve değerler eğitiminde kendini göstermektedir. Çünkü karakterin kazanılması ve değerler eğitimi, salt göstermekle, anlatmakla veya tanımlamakla elde edilemez. Bizzat yaşanmalı, içselleştirilmeli ve onlara ilişkin duygularla birlikte kazandırılmalıdır. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru eğitimde ve ahlâk felsefesinde yeniden Aristotelesçi erdem ahlâkına yönelişlerin olması rastlantısal değildir. Aristoteles'in de belirttiği gibi, erdemli davranışlarda bulunarak erdemli, adil davranarak adil, hoşgörülü davranarak hoşgörülü olabiliriz. Etkili bir karakter eğitiminin öncelikli amacı bu tür deneyimlerin yaşanmasına olanak veren eğitimsel etkinlikler ve fırsatlar hazırlamaktır.

Yukarıdaki açıklamaları iyi bir şekilde ifade etmesi bakımından 1996 yılında Boston Üniversitesi tarafından yayınlanan Karakter Eğitimi Bildirgesi'nde yer alan görüş ve düşünceleri aktarmakta yarar var. Aralarında bölge valilerinden eğitim bakanlarına, çok sayıda eğitimbilimci akademisyenin bir araya gelerek kararlaştırdığı bu bildirmede şu görüşler yer almıştır:

En yetkin anlamda eğitim kaçınılmaz olarak bir ahlâk işidir.

İyi ve değerli olanı bilmeleri ve aramaları için öğrencilere yol gösteren sürekli ve bilinçli bir çabayı gerektirir.

Anne-babaların çocuklarının ilk ahlâk eğitmenleri oldukları

kesinlikle doğrudur. Karakter eğitiminde okul ve ailelerin ortaklık geliştirmesi gerekir. Sonuç olarak tüm okulların öğrencilerde karakter bütünlüğü, cesaret, sorumluluk, itina ve ihtimam, hizmet ve herkesin onuruna saygı gibi *bi-reysel* ve *vatandaşlık erdemlerini* geliştirme yükümlülüğü vardır.

Karakter eğitimi erdemlerin geliştirilmesini, öğrencilerin sorumlu ve olgun yetişkinler olmasını sağlayan iyi alışkanlık ve eğilimleri ifade eder. Karakter eğitimi, doğru *görüşleri* edinme işi *değildir*.

Öğretmenler ve okul idarecileri karakter eğitiminde merkezi rol oynarlar. Okuldaki tüm yetişkinler, aileler ve toplum tarafından kendilerine verilen ahlâkî otoriteyi somutlaştırmalı ve yansıtmalıdır.

Karakter eğitimi tek bir ders, kısa süreli bir program veya okul duvarına asılmış bir slogan değildir; okul hayatının bütünleştirici bir parçasıdır. Okul, sorumluluğun, sıkı çalışmanın, dürüstlüğün ve nezaketin örneklediği, öğretildiği, beklendiği, kutlandığı ve sürekli olarak uygulandığı bir erdemler topluluğu olmalıdır. Sınıftan oyun alanına, kafeteryadan fakülte odasına iyi karakter oluşturmak asıl mesele olmalıdır.

İnsanlık, büyük hikâyelerde, sanat eserlerinde, edebiyatta, tarihte ve biyografilerde kendini gösteren bir ahlâkî akıl hazinesine sahiptir. Öğretmenler ve öğrenciler bu hazineden yararlanmalıdırlar.

Son olarak, genç insanların kendi karakterlerine şekil vermelerinin asli ve gerekli bir yaşam görevi olduğunu anlamaları gerekir. Okul deneyimi, bu kişisel görevin yerine getirilmesinde ana kaynağı oluşturur.

Değerler eğitiminin genel amaçları arasında uygun değerlerin

seçimi ve bu değerlerin çocuklara aktarımı vardır. Öncelikleri ne olursa olsun, tüm demokratik eğitim sistemlerinin amacı, çocukların ahlâkî olarak sorumlu ve öz-güvene sahip iyi insan ve iyi yurttaşlar olmalarına katkı yapmak, daha bilinçli ve duyarlı karar vermelerine yardımcı olmaktır.

Değerlerin aktarımına veya eğitimine yönelik değişik uygulamalar söz konusudur. Bunların başlıcaları, bireyin yaşam değerlerini fark etmesine yönelik olarak değer açıklaması, ahlâkî ikilem örnekleri aracılığıyla ahlâk düşüncesini geliştirmeyi amaç edinen ahlâkî muhakeme etkinlikleri ve çeşitli değer çözümlemesi etkinlikleridir. Kuşkusuz bu eğitimsel ve öğretimsel etkinlikler değerler eğitimine önemli katkılar sağlar; ancak karakter eğitiminin kalıcılık ve süreklilik etkisinin çok daha fazla olduğu açıktır.

6. EĞİTİM FELSEFESİNİN TEMEL KURAMLARI

Açık biçimde tanımlanmış olmasa da, her eğitim yaklaşımının belli bir felsefi temeli vardır. Aşağıdaki sayfalarda eğitim felsefesinin temel kuramlarını incelerken bu kuramların varlık, insan, bilgi kuramı, etik, yönetim anlayışı gibi konulardaki farklılaşmalardan kaynaklandığı görülecektir. Bu farklılaşma, kimi bakımlardan birbirine karşıt ilke ve düşüncelere dayandığı gibi, kimi kez da bazı kuramlar arasında birçok kez örtüşme olacaktır. Örneğin, idealizm gerçekliğin temelde zihinsel-ruhsal olduğunu savunurken realizm maddesel-nesnel olduğunu savunur. Ancak, her iki felsefi kuram değerlerin mutlak olduğu konusunda örtüşür.

Okuyucunun dikkat etmesi gereken bir başka husus da şudur. Bazı eğitim felsefecileri “eğitim felsefeleri” ile “eğitim kuramları” arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrıma göre eğitim

felsefesinin temel kuramlarını ele alırken daha genel, temel ve kuşatıcı kuramlar olan idealizm, realizm, pragmatizm ve varoluşçuluk gibi akımlar eğitim felsefeleri grubuna girmektedir. Yapılandırıcılık, özcülük, ilerlemecilik, eleştirel kuram gibi yaklaşımlar ise “eğitim kuramları” arasında gösterilmektedir.⁷ Bu nedenle özcü bir eğitim anlayışına sahip olan biri idealist veya realist olabilir. Ancak, bu ayrım genellilik ve sadelik açısından yararlı olmakla birlikte felsefi açıdan eleştiriye açıktır. Çünkü, eğitim kuramı olarak tanımlanan kimi kuramlar aslında salt felsefi kuramlardır. Örneğin, yapılandırıcılık bir eğitim kuramı olarak bilinmesine karşın aslında etik ve bilim felsefesi alanında da var olan bir kuramdır. Bu nedenle, yapılandırıcılığın epistemik ve felsefi temellerini anlattığımız bölümde gördüğümüz gibi, bu kuram aslında bir eğitim kuramı olmasına karşın temelde salt felsefi kökü olan bir kuramdır.

Temel eğitim felsefeleri arasında idealist eğitim, realist eğitim, pragmatik eğitim, varoluşçu eğitim, post-modern eğitim, hümanist eğitim felsefelerini sırlayabiliriz. Felsefi temellerini bu eğitim kurmalardan alan eğitim yaklaşımları arasında ise özcülük, daimcilik, doğalcılık, ilerlemecilik, yapılandırıcılık, davranışçılık yer alır. Aşağıdaki sayfalarda bu eğitim felsefelerinden ve yaklaşımlarından tarihsel olarak en etkili ve yaygın olanlarına yer verilmiştir.

a. Idealizm ve Eğitim

Idealist eğitim kökleri Sokrates ve Platon tarafından atılan, tarih boyunca da en etkili olmuş eğitim anlayışıdır. Diğer idealist eğitimciler arasında Augustine (354-430), Descartes (1596-1650), Berkeley (1685-1753), Kant (1724-1804) ve Hegel (1770-1831) gibi düşünürleri sayabiliriz.

Idealist anlayışın epistemik ve ontolojik temeli ideaların yegâne gerçeklik olduğu düşüncesine dayanır. Platon, devlet felse-

fesinden ahlâk felsefesine, tüm felsefi kuramını idealar üzerine kurmuştur. Ona göre, idealar varlığın ve gerçekliğin kendileridir. Bu nedenle, Platon gibi idealistlere göre eğitimin amacı gerçek ideaların araştırılmasına yönelmelidir. Eğitimin özünü, “oyun çağındaki çocuğun ruhunu yetişkinliğinde mükemmel bir insan olması için işinin erdemini gerektiren şeye karşı özellikle heveslendiren doğru yönlendirme” olarak tanımlayan Platon, eğitimin amacının yasaya, geleneğe ve yetişkinlerin deneyimlerine uymaya odaklanması gerektiğini savunur:

“Eğitim, çocukları yasada doğru dile gelen ve yaşını başını almış en akıllı kimselerin deneyimleriyle doğru buldukları ilkeye çekmek ve gütmektir; çocuğun ruhu yasaya ve buna boyun eğen kimselere aykırı şeylerden zevk almaya ve acı duymaya alışmamalı, tersine yaşlılarla aynı şeylerden zevk alarak ve acı duyarak onları izlemelidir.”⁸

Idealist eğitim deneyimden çok akla dayandığı için böyle bir eğitimin amacı insan zihnini ve zihinsel-entelektüel kapasitesini geliştirmektir. Düşünme becerisini geliştirdikçe insan gerçek anlamına ulaşır ve daha yüce bir varlık olur. Idealist eğitimin bir başka önemli özeliği karakter eğitimi ve olumlu kişilik özelliklerini yüceltmesi ve önemsemesidir. Bu amaçla eğitim programlarında tarih ve edebiyat aracılığıyla ahlâkî ve kültürel modellerden, kadın ve erkek kahramanlardan sıklıkla yararlanılır. Idealist eğitim meslek eğitimine gereğinden fazla önem vererek olumlu kişilik özelliklerinin geliştirilmesinin ihmal edilmesine karşı çıkar.⁹

Idealist eğitimin öncülerinden Kant eğitimle insanın *disipline edilmesini*, yani, ona ve toplumun üyelerine gelebilecek fiziksel zararlardan korunmayı öğretmeyi; *kültürleştirilmesini*, eğitim-öğretim yoluyla bireye okuma-yazma, müzik, resim ve diğer becerilerinin kazandırılmasını; *medenileştirilmesini*, toplumun bir

üyesi olarak, bazıları çağa göre değişse de, belli görgü kurallarının kazandırılmasını; *ahlâklaştırılmasını*, iyi yaşam için gerekli ve zorunlu olan erdemli ve ahlâklı bireyler olmasını anlar. Kant eğitime ilişkin yazılarında “ahlâkın bir karakter sorunu” olduğunu ve “nihai amacın karakteri oluşturmak olduğunu açıkça ifade etmektedir: “Ahlâk eğitiminde ilk girişim karakter oluşturmak olmalıdır.”¹⁰ Çocuklarda ahlâkî karakter oluşturmak için onlara yerine getirilmesi gereken ödevler mümkün olduğunca örneklerle gösterilmelidir.

Idealist eğitimde öğretmen merkezi bir rol oynar. Bu rol, hem doğru bilginin elde edilmesinde, hem de karakter gelişimi için önemlidir. Idealist eğitim, kültüre, otoriteye ve anne-babaya bağlılığa ve disipline önem veren muhafazakâr bir eğitim kura-madır. Butler, idealist bir öğretmende olması gereken özellikleri şöyle sıralar¹¹:

Öğrenciler için kültürün ve gerçekliğin taşıyıcısı/yansıtıcısı olmalıdır.

İnsan kişiliği konusunda uzman olabilmeli.

Öğrenme sürecini çok iyi bilmeli ve bu yetisini coşkuyla ortaya koymalı.

Öğrencilerle arkadaş olmayı becerebilmeli.

Öğrencilerde öğrenme isteği uyandırmalı.

Öğretimin moral öneminin mükemmel insanlar hedefinde yoğunlaştığının bilincinde olmalı.

Her yeni nesildeki kültürel yeniden doğuşun öncüsü olmalıdır.

Idealist eğitimin akla aşırı önem vermesi nedeniyle onun deneyimle ilişkisi kesik bir eğitim olma potansiyeli taşıdığını söyleyebiliriz. Günümüz öğrenci-merkezli eğitim anlayışı birçok bakımdan idealist eğitimden bir uzaklaşmadır. Ancak, modern eğitim sistemlerinin çoğu yine de önemli ölçüde idealist özellikler taşırlar ve idealist eğitimin birçok eleştirisi haklı gerekçelere dayanır.

b. Realizm ve Eğitim

Diğer eğitim felsefesi kuramlarında olduğu gibi realist yaklaşımın eğitimsel sonuçları da onun varlık, bilgi ve değer konusundaki görüşlerinden kaynaklanır. Realizm, varlıkbilim (ontoloji) açısından gerçekliğin insan zihninden bağımsız, kendi başına var olduğunu savur. Bilgi anlayışı açısından ise insan bilgisinin kendi başına var olan nesnelerin özellik ve niteliklerine dayandığı; doğru bilginin bu nitelik ve özelliklere uygun düşün veya karşılık gelen bilgi olduğu kabul edilir. Bu anlayıştan dolayıdır ki, realist felsefecilere göre bilimsel kuramlar bir icat değil, keşiftir. Yani, bilimsel bilgi insan zihninin keşfederek onunla da doğayı anladığı bir süreci değil, varlığın kendisinde bizim bilgimizden önce var olan belli nitelik ve özellikleri bizim keşfederek bulma sürecidir.

Realist değer anlayışına göre insanın sahip olduğu değerler onun fiziksel, doğal, ve sosyal gerçekliğinin bir ürünüdür. İnsan, bu gerçeklikle olan ilişkisinde akli sayesinde kendisi için doğru olan değerleri keşfedebilir. Bu gerçeklik ve akıl tüm insanlarda benzer olduğu için realistlere göre doğru değerler evrenseldir. Realist sanat ve estetik anlayışı da evrenselcidir.

Realist felsefenin ve eğitimin öncülerinden olan Aristoteles'e göre tek gerçeklik duyularımızla algıladığımız gerçekliktir. İnsan bilgisi de bu gerçeklik düzeninin bilgisidir. Aristoteles, Platon'un bilgi doğuştandır ve hatırlama yoluyla kazanılır kuramını reddeder ve bilginin algıyla başladığını savunur. Ahlak felsefesi bölümünden de hatırlanacağı gibi Aristoteles genel olarak ahlak eğitimiyle özel olarak da karakter eğitimiyle ilgilenmiştir. Ahlak eğitiminin temelinde pratiğin olduğunu düşünen Aristoteles pratik yoluyla kazanılan karakter erdemlerinin alışkanlık haline geleceğini savunur. Bu alışkanlıkların kazanılmasında ailenin ve öğretmenlerin doğru yol göstericiliğinin büyük önemi vardır.

Realist felsefi yaklaşımın etkileri eğitim alanına nasıl yansır? Realist eğitim anlayışında varlık ve nesnelerin nitelik ve özellikleri belirleyici olduğu için doğru bir eğitim bu nitelik ve özellikleri en iyi biçimde öğreten ve kazandıran eğitim olmalıdır. Bu nedenle realist eğitimde içerik önemli olduğu için konu ağırlıklı bir program izlenir. Realist anlayış, eğitim programlarının ve içeriğin belirlenmesinde temel konuların önemini azaltacak türden girişimlere ve program yeniliklerine karşı çıkar. Her şeyden önce öğrencilerin ilköğretimden yüksek öğretime kadar her kademede iyi bir okur-yazar olmalarına, temel matematik bilgisine sahip olmalarına önem verilir. Karakter ve değerler eğitimine önem verme de realist eğitimin bir başka özelliği olarak gösterilmektedir.¹² Demek ki, realist eğitim, okuma, yazma, matematik, tarih, coğrafya eğitiminin yanı sıra değerler eğitimini “temel” eğitiminin gövdesi olarak görür ve buna önem verilmesini savunur. Realist eğitimin bu düşüncesi “özcülük” olarak bilinir.

Realist eğitim için olgusal bilginin önemli olması kadar bu bilgilere ulaşma yolu da önemlidir. Bu nedenle doğru bilgiye ulaşma yolu, yöntemi ve rasyonel düşünme eğitimde kazandırılması gereken amaçlar arasında yer alır. Realist felsefeci ve eğitimcilerin mantık bilimine ve yöntem bilgisine ayrı bir önem verme nedeni de budur. Realist eğitimin öncülerinden olan Aristoteles ve Bacon’ın mantık ve yöntembilimin kurucuları arasında olacak düzeyde bu alanlara önem vermesi rastlantısal değildir.

Realist eğitim anlayışına göre öğrenciler doğal olarak öğrenmeye hazırdırlar ve bunun için çaba gösteriler. Bu düşünce, en iyi biçimde Aristoteles’in çok yaygın olarak bilinen “İnsan doğası gereği bilmek ister.” sözünde ifade edilmiştir. Bu, realistlerin öğretim yöntemlerine ve öğrenci motivasyonuna önem vermedikleri anlamına gelmez. Yine de bir realist için öğretim yöntemlerini belirleyen öğrencilerin farklı ilgi ve ihtiyaçlarından zi-

yade öğrenilecek konunun doğası ve içeriğidir. Bu nedenle realist eğitimin disiplinlerin kendi araştırma ve inceleme yöntemlerine diğer eğitim yaklaşımlarından daha fazla önem verdiği söylenebilir.

Realist eğitim anlayışında öğretmenin bilgi ve donanımı son derece önemlidir. Çünkü, öğretmen bilginin ana aktarıcısı durumunda olduğu için meslek bilgisi ve alan bilgisi bakımından profesyonelce yetiştirilmiş olmalıdır.

Eğitim sistemlerine yönelik birçok eleştiri realist eğitim bakış açısını yansıtır. Örneğin, yeni nesillerin temel bilgiler konusunda bilgisiz yetiştiği, okulların niteliğe önem vermediği, değerler ve karakter eğitiminin ihmal edildiği, eğitimin fazlasıyla piyasa odaklı olduğu gibi. Kuşkusuz realist eğitimin savunduğu temel ilke ve görüşlerde önemli haklılık payı vardır. Ancak, realist eğitim de diğer eğitim yaklaşımlarınca önemli ölçüde eleştirilmektedir. Her şeyden önce böyle bir anlayış insan bilgisinde ve öğrenme sürecinde zihnin rolünü, bireysel farklılaşmayı görmezden gelmektedir. Bu nedenle fazlasıyla öğretmen-merkezlidir. Ayrıca, bazı realist eğitim yaklaşımlarının seçkinci (elitist) unsurlar içerdiği yönünde eleştiriler söz konusudur.¹³ Idealist eğitim gibi, realist eğitimin de eğitimde demokratik açılımlara direnme gösterdiği, kapalı olduğu, bazen de engel teşkil ettiği söylenebilir.

c. Pragmatizm ve Eğitim

Bilgi felsefesi bölümünde de gördüğümüz gibi pragmatizm mutlak doğru bilgi diye bir şey olmadığını, bir bilginin doğruluğunu onun pratikte bir işe yarayıp yaramadığı, yani uygulanabilir olup olmadığı belirler. Bu nedenle Dewey, deneyim ile doğrulanamayan her tür spekülative ve mutlak doğruluk anlayışına karşı çıkar. Pragmatizmi eğitim alanındaki görüşleriyle yaygınlaştıran John Dewey, başta felsefe, psikoloji ve eğitim olmak üzere geniş etkisi olmuş bir düşündürdür. Bu nedenle, eğitimde

pragmatizm konusundaki açıklamalarımız daha çok Dewey'in görüşlerine dayanacaktır.

Dewey'e göre bir deneyimin devamlılığı olması gerekir. Bu devamlılığın anlamı "her deneyimin daha önceki deneyimlerden bir şeyler alması ve kendinden sonra gelecek deneyimlerin niteliğini de bir şekilde değiştirmesidir." Bu nedenle Dewey, bir yandan geleneksel eğitimi eleştirir, öte yandan ise eğitim sistemini gelenekten koparma girişimlerinin de yanlış olduğunu savunur. Ona göre, geleneksel eğitim geçmişte işe yarar olan bilgi ve becerileri öğretmeye odaklandığı için yaşanan koşul ve ihtiyaçlardan kopuktur. En önemlisi, böyle bir eğitimde öğretilen bilginin bitmiş, tamamlanmış ve durağan bir bilgi olarak algılanmasıdır. Geleneksel eğitimde bilginin ortaya çıktığı koşullar ve daha sonraki dönemlerdeki değişimler göz önünde bulundurulmadan mevcut bilgi büyük ölçüde ders kitapları ve öğretmenler yardımıyla gençlere aktarılmaya çalışılır. Dewey, bu durumun öğrenenler açısından yarattığı kopukluğu şöyle özetler:

"Geleneksel düzen özünde yukarıdan ve dışarıdan zorlamaya dayalıdır. Erişkinlerin standartlarını, konularını ve yöntemlerini, erişkinliğe yavaş adımlarla ilerlemekte olan gençlere zorla kabul ettirmeye çalışır. Aradaki boşluk öylesine büyüktür ki; öğrenilmesi beklenen konular ve öğrenme ve davranış yöntemleri gençlerin mevcut kapasitesinin tamamen üzerindedir. Beklentiler genç öğrencilerin halihazırda sahip oldukları deneyimlerinin çok ötesindedir."¹⁴

Bu alıntıda ifade edilen düşüncelerin Platon'un görüşlerinin tamamen karşısı olduğunu görmek zor olmayacaktır. Dewey, yukarıdan gelen bir eğitim anlayışının öğretmenleri aptallaştırarak her şeyi merkezi sistemden bekler hale soktuğunu ileri sürer. Ancak, şunu yinelemekte yarar var, Dewey'in önerdiği "**ilerlemeci eğitim**" anlayışı geçmişle ilişkisini kesmiş bir eğitim değildir. Aksine,

Dewey'e göre, geçmiş deneyim için son derece önemlidir. Geleneksel eğitimin yanlışlığı sadece geçmiş deneyimlere bağlı kalarak mevcut yaşanan koşulları görmezden gelip geleceği inşa etmeye çalışmasıdır. İlerlemeci eğitim anlayışı geçmişin deneyimini de göz önünde bulundurarak eğitimin amaçlarını çocuğa ve mevcut koşullara göre düzenler. Dewey'e göre "mutlak eğitimsel değer diye bir kavram yoktur."¹⁵ **Deneyim**, Dewey'in ve pragmatik eğitim felsefesinin temel kavramıdır. Öyle ki, bu eğitim "deneyim içinden, deneyim yoluyla ve deneyim için" ilkesinden hareket eder. Dewey'in eserlerinin birkaçının başlığında deneyim kavramının yer alması rastlantısal değildir: *Eğitim ve Deneyim*, *Deneyim Olarak Sanat*, *Deneyim ve Doğa*.

Gerçekten de Dewey'in eğitim anlayışının demokratik özelliklerinden biri de onun deneyime dayalı olmasıdır. Kuşkusuz demokrasi belli normatif değerlere sahiptir, ancak bu normatif değerler pratik içerisinden çıkmıştır. Diğer siyasal sistemlerin aksine demokrasinin özelliği masa başında önceden kurgulanarak daha sonra uygulamaya konan bir sistem değil; insanlık deneyiminin bir sonucu olarak pratikte gelişmesidir. Bu anlamda Dewey'in eğitimi ile demokrasi arasında hem ilke ve değerler bakımından hem de yöntemsel bakımdan uygunluk bulunmaktadır.

Demek ki, Deweyci eğitim anlayışı ne Platon'un ve geleneksel eğitim anlayışının önerdiği gibi mevcut koşullardan soyutlanmış ve kopuk bir deneyime dayanan eğitim, ne de Rousseau gibi sosyal dünyadan koparılarak doğal ortamda çocuğun yetiştirilmesini öneren bir eğitimidir. Dewey'e göre, Rousseaucu eğitimin yanlışlığı doğal ortamla sosyal ortamı birbirinden ayırarak çocuğun yetiştirilmesini önermesinden kaynaklanmaktadır. Dewey'e göre, geçmiş deneyimle şimdiki, doğal ortamla sosyal ortam birlikte algılandığında bir anlam ifade eder.

d. Yapılandırıcılık

Yapılandırıcılık, bilgi kuramı (epistemoloji), bilim felsefesi ve bilgi sosyolojisinde son yıllarda yer alan tartışma ve gelişmeler sonucu ortaya çıkan bilgiye ilişkin belli bir tutumu; insan varlığına, anlam dünyasına ve onun bireyselliğine yönelik felsefi ve demokratik bir anlayışı içerir. Yapılandırıcı yaklaşımın bu **epistemik** ve **demokratik yönü** bilgi anlayışları ile etik ve siyasal değerlerin bir eğitim sisteminin temelinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Bu iki özellik üzerinde durmakta yarar var.

Yapılandırıcılık 18. yüzyıldan 1960'lara değin Batıda egemen olan realist, pozitivist ve davranışçı yaklaşımlara karşı başarı kazanmış bir görüştür. Birçok insan bu felsefi kavramların ne anlama geldiğini bilmiyor olabilir. Ancak, okul programlarından ders kitaplarına; bilime ilişkin tutumumuzdan dünya görüşümüze kadar birçok alanda bu yaklaşımların izlerini doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemek mümkündür. Bunlardan realist görüş, gerçekliğin tek ve değişmez olduğunu; bilgi ile bilinen varlık arasında bir uygunluk olduğunu; doğrunun insan zihninden bağımsız kendi başına var olduğunu kabul eder. Pozitivizm ise yegâne güvenilir ve doğru bilginin olgulara dayalı bilgi olduğunu, olgu ve deneyimin dışında kalan alanlara ilişkin bilgilerimizin anlamsız ve değersiz olduğunu savunan bir düşünceyi ifade eder. 20. yüzyılın başlarından itibaren özellikle psikoloji ve eğitim bilimleri alanında etkili olan davranışçılık ise insan zihnini belirsiz ve muğlak bir varlık alanı görerek, bireysel farklılıkları dikkate almayan, insan eylemlerini basit uyarı-tepki temelinde açıklayan bir görüşü savunur.

Bilimsel bilgiye ilişkin görüşlerdeki farklılaşmalara benzer olarak yapılandırıcılık konusunda üç farklı görüş söz konusudur:

Bilişselci Yapılandırıcılık: Bilgi, bireyin zihninde ve bilişsel dünyasında yapılandırılır.

Sosyo-kültürel Yapılandırıcılık: Bilgi, bireyin sosyo-kültürel çevresince yapılandırılır. Bilgi, onu üretenin çevresine bağlıdır.

Radikal Yapılandırıcılık: Bilgi, kişisel olarak yapılandırılır. Zihnimizden, çevremizden ve anlam dünyamızdan bağımsız bir gerçeklik veya bilgi yoktur.

Radikal yapılandırıcılık felsefi bakımdan güçlü eleştirilere maruzdur. Eğitim bakımından da uygulaması ciddi sakıncalar doğurabilir. Bilişsel ve sosyo- kültürel yapılandırıcılığın temel görüşlerini duyarlı ve sağduyulu gözlem sahibi eğitimcilerin de açıkça gözlediğini söyleyebiliriz.

Önceki bölüm ve sayfalardaki açıklama ve yaklaşımlardan görüleceği üzere, “doğru” veya “doğruluk” kavramı başlı başına problemlili bir durum arz eder. İşte yapılandırıcı yaklaşımın birinci hareket noktası budur. Eğitim sistemimizi mutlak bir doğruluk anlayışı üzerine kurmak bilginin doğasına terstir. Bilgi konusu, realist, pozitivist ve davranışçı kuramların açıkladığı kadar basit, insan zihninden bağımsız değildir. Klasik eğitim programlarının öğretmen-merkezli olmalarının temel nedeni böyle bir mutlak doğruluk anlayışı üzerine kurulu olmalarında yatmaktadır. Bu anlayışa göre doğru tektir ve değişmezdir. Ona en iyi sahip olan da öğretmendir. Öyleyse öğretimin amacı öğrencilerin bu doğruya ulaşmasını ve onu öğrenmelerini sağlamaktır.

Oysa demokratik eğitim anlayışından hareket eden yapılandırıcı yaklaşıma göre **mutlak doğruluk** diye bir şey söz konusu değildir. İnsan zihninden bağımsız bir gerçeklik veya doğruluk söz konusu değildir. Bilme ve öğrenme etkinliğinde insan zihninin yeri ve önemi son derece önemlidir. Kuramın önde gelen savunucularından Ernst von Glasersfeld’in de belirttiği gibi;

“Yapılandırıcı yaklaşıma göre öğrenme bir uyarı-tepki fenomeni değildir. Öğrenme, bireyin kendi kendine düzenlemesini, soyutlama ve yansıtma yoluyla kavramsal yapıları inşa

etmesini gerektirir. Problemler, ezberlenmiş “doğru” yanıtların hatırlanmasıyla çözülmez. Bir problemi zihinsel olarak çözmek için, ilkin kişinin onu kendi problemi olarak, yani, bir amaca doğru ilerlemesini durduran bir engel olarak görmesi gerekir.”¹⁶

Yapılandırıcı bilgi anlayışı idealist ve realist bilgi anlayışların her ikisine de karşıdır. Bu iki kuram, bilginin kaynağı konusunda farklı görüşleri ifade etse de bilginin değişmezliği ve mutlaklığı konusunda örtüşürler. Buna karşın, yapılandırıcı bilgi anlayışı dış dünyanın gerçekliğini kabul etmekle birlikte ona ilişkin bilginin ontolojik bir kavrayışla değil, epistemik ve deneysel bir kavrayışla anlaşılması gerektiğini savunur.

“Ben hiçbir zaman mutlak realiteyi inkar etmedim, sadece, kuşkucuların yaptığı gibi, hiçbir şekilde onu bilemeyeceğimizi iddia ettim. Bir yapılandırıcı olarak, bir adım daha ileri giderek; *var olmanın* anlamını ontolojik olarak değil, sadece deneysel dünyamızın alanında tanımlayabileceğimizi ileri sürdüm. *Varlık* sözcüğü deneyimimizden bağımsız olarak var olması beklenen alana (yani, ontolojik alan) uygulandığında anlamını yitirir ve hiçbir şey ifade etmez.”¹⁷

Bu noktada Glasersfeld gibi yapılandırıcılar Kant’ın insan aklının numenler alanını kabul edebileceği, ancak hiçbir zaman onu bilemeyeceği görüşüyle örtüşür. Etik ve bilim felsefesi alanında olduğu gibi, hemen hemen tüm realist karşıtı kuramlar felsefi dayanağını Kant’ın bu ayrımından alır. Glasersfeld, burada çoğu bilgi felsefecisinin dile getirdiği bir durumdan söz etmektedir: Eğer bilgidен söz ediyorsak, bu, insan deneyimi ve bilişsellliği ile ilgili bir durumdan söz ediyoruz demektir.

Bilginin insan bilişsellliği ve onun çevresiyle etkileşim sürecinde elde edilen bir ürün olarak kabul ettiğimizde, öğrenmenin de buna yönelik olması gerektiği gerçeği kendiliğinden kabul

edilmiş olacaktır. İşte, yapılandırıcılığın bilginin ve öğrenmenin bağlamsal, ilişkisel ve gerçek ortamda olması gerektiği düşünce-
sinin epistemik dayanağı da bu budur. Benzer görüşleri Russell
da dile getirir. Ona göre zihinsel bir çabayı zevkli hale getirmek
için her şeyden önce “çözümü arzu edilen bir problemin varlığı,
sonra da bir çözüm elde etmenin olanaklı olabileceği umudu” ta-
şımamız gerekir. Eğitim problemlerinin somut ve bağlamsal ol-
ması gerektiğini vurgulayan Russell şu ilginç fıkrayı aktarır:

“Bir zamanlar genç bir çocuğun kendi aritmetik dersini an-
lattığı bir yazı okumuştum. Öğretmeni şöyle bir problem sor-
muş: Eğer bir at bir tayın üç katı değerinde ise, tayın fiyatı da
22 pound ise, atın fiyatı ne olur? Çocuk ‘At hiç düşmüş müy-
dü?’ diye sorar. Öğretmen ‘Bu hiç fark etmez’ deyince çocuk
‘Ama James (seyis) bunun çok fark ettiğini söylüyor.’ der.”¹⁸

Russell’ın genel eğitim yazıları doğrudan yapılandırıcı yakla-
şım ile ilgili değildir, ama bu fıkrayla anlatmak istediği yapılandı-
rıcı yaklaşım için önemli bir ilkeyi dile getirir. Öğrenme, otantik
olarak gerçek hayatla ilişkilendirilerek sağlanmalıdır. Bu açıdan
yapılandırıcı yaklaşım bilginin bağlamsal olduğu gibi öğrenme-
nin de bağlamsal ve otantik olması gerektiği görüşüyle realist ve
idealist bilgi kuramlarından temelde farklılaşır.

Yukarıdaki epistemik nedenlerin yanı sıra, yapılandırıcı yak-
laşımın kabul görmesinde etkili olan önemli felsefi ve **demokra-
tik nedenler** de söz konusudur. Çünkü yapılandırıcılık özü ge-
reği demokratik bireyler yetiştirmeyi amaçladığı için, ulusal eği-
tim programlarında kabul görmesi de ancak demokratik değer-
lerin yerleşik olduğu siyasal sistemlerde mümkündür. Demokrasi kuramı yapılandırıcı eğitim sistemini şu üç noktada
destekler:

1. Demokratik eğitim mutlak doğruluk üzerine kurulu ola-
maz: Mutlakıyetçi yönetimler ancak mutlak doğruluk üzeri-

ne kurulu bir eğitim anlayışını benimser.

2. Demokrasilerde farklılık önemlidir, iyi bir şeydir ve değerlidir: Demokratik eğitim ortak değerlere önem verdiği kadar bireysel farklılığa da önem verir. Farklılık bir sosyal sapma veya doğruluktan ayrılma değil, insanlık durumunun doğal sonucudur ve korunmalıdır.

3. Demokrasilerde insan bireyselliğine saygı duyulur: Demokratik toplumlarda insana saygının artması, eğitimde bireysel farklılıkları dikkate alan ve değer veren bir anlayışın yerleşmesine neden olmuştur.

İfade etmeye çalıştığımız bu ilişkiyi yapılandırıcılığın da ana unsurlarından olan çoklu zekâ kuramının savunucusu Gardner'in görüşlerinde açıkça bulmak mümkündür. Gardner'a göre bir beceri veya özelliğin zekâ olup olmadığını belirleyen salt psikolojik veya fizyolojik nitelikler değil, o niteliğin gördüğü sosyal kabul ve değerdir. Bu nedenle Gardner, zekâ çeşitleri listesinin tamamlanmış bir liste olamayacağını savunur. İnsanın kendisini çeşitli alanlarda göstermesine imkân veren demokratik bir eğitim anlayışının çoklu zekâ kuramını kolaylıkla benimsemişi rastlantısal değildir.

Yapılandırıcı yaklaşıma dayalı bir eğitim zahmetli, külfetli ve ekonomik bakımdan oldukça pahalı olabilir. Bunun gerçek bedelini belirleyen çağdaş demokratik değerlerin kendisidir. Bu bağlamda, yapılandırıcı kuram etrafındaki tartışmaların gösterdiği bir başka durum ise eğitim bilim alanındaki ilke ve uygulamaların felsefi yaklaşımlara, değerler sistemine ve siyasal anlayışlara ne denli bağlı olduğu gerçeğidir.

e. Rousseau ve Doğalcı Eğitim

Daha önceki bölümlerin çoğunda, özellikle bilgi, bilim, sosyal bilim ve ahlâk felsefesi alanlarında doğalcı yaklaşımların temel görüşlerini açıklamıştık. Bu yaklaşım, genel olarak doğal sü-

reçlerin, olgu ve niteliklerin temel alınmasını, doğal alana özgü yöntem ve tekniklerin izlenmesi gerektiğini savunur. Doğalcı yaklaşımçıların bu genel görüşleri eğitim felsefesi için de geçerlidir. Geleneksel ve idealist eğitimin aksine, doğalcı eğitim çocuğun gelecek için veya belli bir meslek için değil, her şeyden önce kişisel gelişim evrelerine göre, tamamen doğal istek ve dürtülerine göre kendisi için yetiştirilmesini savunur. Çocuğa bilginin pasif bir şekilde ve ezberci bir anlayışla verildiği bir eğitim sürecinin onun doğasına uymadığını savunan bu görüşe göre eğitim süreçleri çocuğun duyularına, ilgi ve merakına göre düzenlenmelidir. Çocuğun doğasında **keşfetme** olduğu için keşif yoluyla öğrenme bu yaklaşımın bir başka özelliğidir.

Doğalcı eğitim anlayışını en tipik ve doğru şekilde Rousseau'nun **Emile** adlı eserinde savunduğu görüşler ifade ettiği için aşağıdaki açıklamalar da onun bu eserindeki görüşlere dayanarak yapılmıştır. Rousseau, kendi eğitim felsefesini çocuğun ilk yıllardan genç bir adam olana kadar nasıl yetiştirilmesi gerektiğini Emile adında hayali bir erkek kahraman üzerinden anlatır. Kırsal alanda yetiştirilmiş olan Emile romanın sonunda yine kendisi gibi doğal ortamda yetiştirilen Sophia ile bulup aşık olunca iki genç evlenirler.

Rousseau, bu eserinde çocuk yetiştirme önerilerinde bebeği susturmak için pişpişlememek gerektiği konusundan, kekeleme ve ahlâk eğitimi konularına kadar bir dizi konudan bahseder. Geleneksel eğitimde çocukluk dönemi yetişkinliğe bir an önce geçmek için bir hazırlık ve yetiştirme süreci olarak görüldüğü için bu dönem sorunlu kabul edilir. Oysa, doğalcı yaklaşımın öncüsü Rousseau'ya göre, son derece önemli olan bu dönem tamamen kendi doğal özelliğine göre yaşanmalıdır. Rousseau, böyle düşünmeyenlere alaycı bir tavırla şöyle karşı çıkar:

“Çocukların ilk senelerini hiçbir şey yapmadan özgürce ge-

çirmeleri sizi telaşlandırıyor öyle mi! Hey zavallılar hey! Çocukların atlayıp zıpladıklarını, oynadıklarını, bütün gün koştuklarını görmek sizce hiçbir şey yapmadıkları ve mutlu olmadıkları anlamına geliyor öyle mi! Şaşarım aklınıza! ...Çocuklarınız gün boyu oyun oynuyor diye hiç korkmayın; çünkü oyun onları hayata hazırlar. Üstelik onlar suskun göründükleri zamanlarda bile öğrenmekten geri durmazlar.” 19

İnsanın temelde iyi olduğundan hareket eden Rousseau eğitime rehberlik edecek temel ilkenin çocuğun ilgilerinin olduğunu savunur. Ona göre, çocuğun özerkliği önemlidir. Çocuğa sorumluluk duygusu da kazandırmak gerekir, ancak çocuk bu duyguyu doğal davranışlarının sonuçlarına katlanarak öğrenmelidir.

Günümüz eğitim anlayışı açısından değerlendirildiğinde Rousseau'nun eğitim anlayışı hem olumlu, hem de olumsuz bazı özellikler içerir. Olumlu yanları arasında çocuğun ilgilerini ve gelişme düzeyini göz önünde bulundurması, öğrenci merkezli bir yaklaşım önermesi, bireysel özerkliğe ve özgürlüğe önem vermesi ve çocuğun doğasını iyi olarak alması gösterilebilir. Olumsuz özelliklerden en başta geleni eğitim anlayışının cinsiyet ayrımı içermesi sayılabilir. Rousseau eğitimden daha çok erkeklerin eğitimini anlamaktadır. Sophia'nın yetiştirilme biçimi ve amacı da Emile'in yardımcısı olması ve onu tamamlaması içindir. Bir başka olumsuz özelliği, Dewey'in de eleştirdiği gibi, Rousseau'nun eğitim yaklaşımında doğal çevre ile sosyal çevre birbirinden tamamen ayrılmış ve soyutlanmıştır.

f. Özcülük ve Daimicilik

Eğitimde *özcülük* (essentialism), temel akademik bilgi, beceri ve yeterlilikleri arasında yer alan okuma ve yazma becerisi ile doğa bilimleri, matematik, tarih ve coğrafya bilgisi konusunda öğrencilerin akademik yeterliliklerine merkezi önem ve öncelik veren; bu yeterliliklerin objektif ve ölçülebilir ölçme ve değer-

lendirme ölçütleriyle değerlendirilmesi gerektiğini savunan; karakter ve değerler eğitimi eğitim programlarının ayrılmaz bir parçası olarak gören; temel akademik beceri ve yeterlilikleri zayıflatan veya hafifleten program değişikliklerine karşı çıkan bir yaklaşımı veya görüşü ifade eder.

Daimicilik ise doğrunun evrensel ve değişmez olduğunu kabul ederek eğitimin amacının da bu değişmez doğru ve değerleri korumak ve gelecek nesillere aktarmak olduğunu savunan görüşü ifade eder. “Daimi” sözcüğünün anlamında da ifade edildiği gibi, bu yaklaşım insan doğasının evrenselliğinden hareketle, eğitimin de evrensel, ebedi ve değişmez olgu ve doğruları aktarmasını savunur. İnsan rasyonelliği de insanı insan yapan evrensel bir gerçek olgu olduğuna göre, insanın rasyonel düşünmesini geliştirmek de eğitimin temel amaçları arasında yer alır. Büyük düşünür ve bilim adamlarının eserlerinde insanlık deneyiminin bilim, düşünce, edebiyat, sanat, estetik ve iyilik gibi alanlarda bu değişmez doğrular ve deneyimler yer alır. Bu nedenle bu eserler aracılığıyla eğitimin değişmez doğruları ve evrensel bilgileri gelecek nesillere aktararak devam etmesi sağlanmalıdır. Bizim eğitim sistemimizde yer alan yüz temel eser uygulamasının da bir anlamda böyle bir görüşü yansıttığı söylenebilir.

Dikkat edilirse, özcülük ve daimicilik birbirine çok yakın iki görüşü ifade eder. Hatta çoğu noktada bu iki görüşü birbirinden ayırt etmek oldukça zordur. Bunun temel nedenlerinden biri bu iki yaklaşımın her ikisinin de idealizm ve realizmle yakından ilişkili olmasıdır.²⁰ Bir anlamda, özcülük ve daimicilik idealizm ve realizmin felsefi temellerinden beslenen iki eğitimsel yaklaşımı ifade eder. Aşağıdaki tabloda yukarıda özetlediğimiz felsefi ve eğitimsel kuramların birbiri ile ilişkileri ile temel görüşleri özet halinde verilmiştir:

Felsefi Ekoller →	Eğitim Kuramları →	Metafizik veya Varlık bilim →	Bilgi Kuramı →	Değer Kuramı →	Eğitimsel Sonuçlar →	Öncüleri
İdealizm	Daimicilik ve Özcülük	Gerçeklik ruhsal veya zihinsel, değişmez, ebedi ve evrenselidir	Öğrenme, hatırlamadır. Sezgi ve içebakış yoluyla doğuştan idelerin hatırlanmasıdır.	Değerler evrensel, mutlak ve ebedidir. İyi idesine dayanır.	Kültürün en asil ve daimi idelerini içeren konulardan oluşan bir müfredat. Sokratik yöntem. Örnek model olarak öğretme. Mantıksal akıl yürütme. Öğretmen merkezli. İlerlemeci müfredat. Yüksek nitelikli öğretmenler. Düzen ve disiplin. Otoriter.	Platon Hegel Emerson
Realizm	Daimicilik ve Özcülük	Gerçeklik nesnedir, madde ve formdan oluşur, değişmezdir ve doğal yasaya dayanır.	Bilme, duyma ve soyutlamaya dayanan kavramlaştırmadan oluşur.	Değerler, mutlak ve ebedidir. evrensel yasalara dayanır.	Beşeri ve bilimsel disiplinlere vurgu yapan konularla ilgili müfredat. Medeniyetin büyük eserleri. Gerçekliği açıklayan yöntem. Erdeme neden olan alışkanlıklar. Duyumsal bilgiden soyut bilgiye. Eleştirel düşünme. Öğretmen merkezli. Düzen ve disiplin. Otoriter.	Aquinas Aristoteles Hutchins Adler Maritain
Pragmatizm	İlerlemecilik ve Yapılandırmacılık	Gerçekliğin kavramları deneyime ve çevre ile etkileşime dayanır ve her zaman değişirler.	Öğrenme, bilimsel yöntem kullanımından ve deneyimden çıkar.	Değerler, durumsal veya görecelidir.	Öğretim, bilimsel yöntemle problem çözmeye göre düzenlenmiştir. Öğrenci merkezli, otoriter olmayan işbirlikçi öğrenme, problem çözme, aktif öğrenme, kişisel anlamlandırma.	Dewey James Pierce

Kaynak: Sheila G. Dunn (2005) ve Gerald L. Gutek (2009)'dan uyarlanmıştır.

7. EĞİTİM VE SİYASAL SİSTEMLER

Şimdiye kadar ele aldığımız konulardan da anlaşılacağı üzere, eğitim alanındaki kuram ve uygulamalar bilgi ve değer kuramlarıyla yakından ilişkilidir. Her eğitim yaklaşımı veya felsefesi, belli bir epistemik kuram üzerine kurulu olarak amaç ve uygulamalarıyla belli bir değer sistemini yansıtır. Bu dedenle, değer yargısından uzak, salt objektif bir eğitim biliminden bahsetmek imkansızdır. Bu ilişki çerçevesinde düşünüldüğünde, diğer sosyal kurumlar için olduğu gibi, eğitim kurumunu kökten etkileyen unsurların başında siyasal sistemler veya ideolojiler gelmektedir. Gutek'e göre ideolojiler veya siyasal sistemler eğitim ve öğretimi şu üç genel boyutta etkiler:²¹

- Eğitim politikalarını, hedeflerini, amaçlarını ve sonuçlarını belirler.
- Okul çevresindeki davranış ve değerleri belirleyip, kuvvetlendirir.
- Okulun resmi müfredatını oluşturan bilgi ve yetenekler üzerinde etkili olur.

Siyaset felsefesinde ele aldığımız demokrasi, liberalizm, sosyalizm, anarşizm, faşizm ve diğer sistemlerin her birinin kendine özgü eğitim yaklaşımları vardır. Aşağıdaki sayfalarda totaliter eğitimin ana özelliklerinden bahsettikten sonra demokratik eğitim üzerinde daha fazla duracağız.

Totaliter eğitim anlayışı mutlak doğruluk üzerine kuruludur. Bu sistemde kurulu düzene ve sisteme mutlak itaat edecek yurttaşlar yetiştirilmek amaç edinildiği için okullarda bireysel haklardan çok sorumluluklara vurgu vardır. Bireysel özerklik yerine devletin ideolojik yapısına göre düşünen dogmatik bireyler yetiştirilmeye çalışılır. Farklılıklar sapma olarak görüldüğü için bireysel, kültürel ve düşünsel farklılıklar önemsenmediği gibi ortadan kaldırmaya çalışılır. Eğitimin yegâne amacı devletin

ideolojisi doğrultusunda birlik ve bütünlük oluşturacak uygulamalara yer vermektir. Bu doğrultuda, program amaçları ve derslerin düzenlenmesi, ders içerikleri, öğretim yöntem ve teknikleri, törensel uygulamalar, ritüeller, semboller ön plan çıkar.

Demokratik eğitim ise her şeyden önce seçkin (elitist) eğitime karşı çıkarak eğitimin geniş halk kitlelerini kapsayacak şekilde yaygınlaştırılması idealini taşır. Üstün zekâlı bir kişiye yüksek öğretim kazandırmanın toplumsal getirisi bin kişiye okuma yazma öğretmekten daha fazla olabilir. Ama bir demokratik devlet, eğer seçim yapmak zorunda kalırsa, bin kişinin okuma yazma öğrenmesini tercih eder. Yine, demokratik bir eğitimde devlet bir üniversite öğrencisine yaptığı masraftan daha fazlasını zihinsel özürü bir çocuğun eğitimi için yapabilir. Diğer siyasal sistemlerden farklı olarak, demokratik eğitim salt yarar üzerine değil insanların eşitliği ve demokratik karar verme mekanizmalarına etkin bir biçimde katılımını önemseydiği için her kademe eğitimin yaygınlaştırılması demokratik eğitimin amaçları arasında yer alır.

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi demokrasi özgürlük ve eşitlik idealleri üzerine kurulu bir siyasal sistemdir. Bu ideal, demokratik karar verme sürecindeki eşitliğin yanı sıra eğitimde imkân ve fırsat eşitliğinin sağlanmasını da kapsar. Çünkü, sağlıklı bir demokrasinin varlığının her şeyden önce bilgili, duyarlı, toplumsal sorumluluğu gelişmiş, eleştirel düşünme becerisine sahip yurttaşlarla mümkün olacağı varsayılır. Bunun için demokratik eğitim programlarında hem öğrencilerin bireysel gelişmelerine hem de yurttaşlık erdemlerinin kazandırılmasına yönelik eğitimsel uygulama ve etkinlikler önemli yer tutar. Ne var ki, demokratik bir eğitimin çözmesi gereken konuların başında da bu iki amacın dengeli bir biçimde nasıl çözüleceği sorunudur.

Eğitim ile özgürlük arasındaki ilişkide gördüğümüz gibi, eği-

tim süreci eğitilen üzerinde tek yönlü bir güç veya otorite kullanmayı gerektirir. Sürecin bir tarafında eğitilen çocuk, öbür yanında da bu güç kullanımının yetki ve sorumluluğunu farklı oranlarda paylaşmış anne-baba, öğretmen, toplum ve devlet bulunur. Örneğin, çocuğun alacağı eğitimin süresini, türünü, içeriğini belirlemede anne-babanın yetkisinin sınırı nedir? Anne-baba çocuğunu okula göndermek istemediğinde devletin buna karşı müdahale etmesinin sınırı nedir? Kimi toplumlarda aileler dini veya ekonomik nedenlerle çocuklarını okula göndermek istememektedir. ABD’de dini bir topluluk olarak bilinen Amişler örneği literatürde oldukça tartışmalı bir konu olmuştur. Amişler, teknolojiden ve toplumdan uzak, kendi içinden kapalı bir toplum olarak yaşayan, çocuklarını da kendi kültür ve inançları doğrultusunda yetiştirmeye çalışan bir gruptur. Zorunlu eğitim yasasına karşı açtıkları davanın yüksek mahkemedeki sonucuna göre çocuklarını kendi kültürleri doğrultusunda daha iyi yetiştirmeleri için zorunlu eğitim yaşı bu grup için 18’den 16’ya indirilmiştir. Bazıları bu kararı yetersiz bulurken bazıları da eleştirmiştir.

Amişler örneğinde olduğu gibi, demokratik eğitim açısından bu ve benzeri konulardaki ince nokta biryandan çocuğun başka kültürleri ve seçenekleri tanımasını sağlayacak ortamlarla buluşturulması, yani bu durumda diğer öğrenciler gibi ortak okullara devam etmesi; öte yandan da devletin zorunlu eğitimle insanların kültür ve inançlarını bozup değiştirmemesi düşüncesi yatar. Demokratik eğitim çocuğun eğitiminde aileye ve devlete önemli ölçüde hak ve yetki vermektir. Ancak bu yetki mutlak bir yetki değildir. Bu yetkinin kullanımında çocuğun özerkliğine, kişiliğine, ilgisine ve bireysel haklarına azami ölçüde özen gösterilmesi gerekir.

Platon ve Aristoteles’in eğitim felsefelerindeki ortak sorun

eğitimin amacını tamamen devletin varlık nedenine bağlamaları, bireyi ikinci plana atarak onu devletin işleyişi için bir araç olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Platon'un devlette yer alan yurttaşları yöneticiler, işçiler ve koruyucular olarak sınıflara ayırarak insanların da yeteneklerine göre eğitim almalarını önermesi ilk başta demokratik bir eğitim gibi görünebilir. Ancak, Platon'un bu sınıfları durağan, değişmez ve sabittir. İnsanların alacağı eğitim de kendileri için değil, devletin varlığı için düzenlenmiştir. Kuşkusuz demokratik eğitim sisteminde de devlet bazı planlamalar ve düzenlemeler yapar. Ancak, demokratik eğitimde insanların alacağı eğitim konusunda nihai kararı devlet değil bireyin kendisi verir.

Demek ki, demokratik eğitim bir yandan bireysel özerkliğe ve özgürlüğe önem verirken diğer yandan da temel yurttaşlık erdemlerinin başında gelen karşılıklı saygıyı, şiddetten uzak durmayı, hoşgörüyü ve dürüstlüğü bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutta öğretmeye çalışır.²² Çünkü, Dewey'in de belirttiği gibi:

“Demokrasi, bir hükümet biçiminden daha fazla bir şeydir. O, ilk başta birlikte yaşamının, ortak ve yan yana yapılan yaşantıların biçimidir. Belli bir şeye ilgi duyan bireylerin çoğalması, herkesin kendi faaliyetini başkasınıninki ile bağlantı içine koyması ve bunun tersi olarak da başkalarının faaliyetlerini kendi faaliyetleri için değerlendirmesi, böylece içinde yaşadıkları mekânın büyümesi, yapılan faaliyetlerin önemini olanaksız kılan sınıflar, ırklar ve uluslar arasındaki engellerin ortadan kalkması demektir.”²³

Bu nedenle, günümüz demokratik eğitimleri ulusal ve yerel değerlerin yanında insan hakları, çoğulculuk, kültürel farklılık, çevre bilinci gibi evrensel değerlere özel önem vermektedir.

TARTIŞINIZ: Öğrenciler, öğretmenler, eğitimciler, anne-babalar, kamu görevlileri veya siyasetçiler tarafından ülkemizde eğitim konusunda dile getirilen eleştiri ve şikâyetler nelerdir? Bunları ortaya çıkarmaya çalışın. Sonra da bu şikâyetlerden hangilerinin, hangi eğitim felsefesi yaklaşımına uygun düştüğünü belirlemeye çalışın.

9. BÖLÜM

HUKUK FELSEFESİ

1. HUKUK FELSEFESİNİN KONUSU

Hukuk, insan davranışlarına ilişkin yapılması veya yapılmaması gereken eylemleri belli yaptırımlarla düzenleyen kurallar veya yasalar kümesini ifade eder. Hukuk felsefesinin inceleme alanına giren belli başlı sorular arasında şunları sayabiliriz: “Hukuk ile etik, hukuk ile siyaset arasında ne gibi ilişki vardır?” “Yasal görevlerimiz ile ahlaki ödevlerimiz arasında ne gibi ilişki vardır?” “Hukuk sisteminin kaynağı nedir?” “Hukuk aynı zamanda temel hak ve özgürlüklerin yasal dayanağını oluşturur. Bu yasal dayanağın temeli sırf insan olmamızdan kaynaklanan doğal haklara mı, yoksa pozitif hukuk ilkelerine mi dayanır?” Günümüz insan hakları anlayışı klasik doğal haklar anlayışını aşarak barış hakkı, çevre hakkı ve gelişme hakkı gibi kültürel ve dayanışma haklarını içine alacak şekilde genişlemiştir. Hem kuramsal hem de uygulama boyutunda insan hakları tartışmaları dinamik bir süreç göstermektedir. Bu sürecin ana belirleyicileri arasında siyasal sistemlerin ve sosyo-kültürel unsurların önemli bir etkisi vardır.

Hukuk, insan hakları ve etik arasında ne tür bir ilişki olduğu ve olması gerektiği tartışmalı konulardan biridir. Doğal hukuk anlayışı etik değerlere merkezi bir rol yüklerken pozitif hukuk yaklaşıma göre, hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir ilişki değil, olumsal bir ilişki söz konusudur. Çoğu kez insan haklarını etik temelde savunuruz. Zaman zaman insanların bir davanın sonuçlanması üzerine şöyle dediklerine tanık oluruz: “Mahkemenin kararına saygı duyuyorum ama bunu kabul etmiyorum.” Bunun anlamı, “hukuksal otoritenin temsilcisi olarak mahkemenin bağlayıcılığı ve kendi normları içinde verdiği karara sözüm yok ama, sonucu etik olarak doğru bulmuyorum” demektir. Bir yasa veya mahkeme kararı adaletsiz olarak görülebilir ve sosyal ahlak bakımından eleştirilebilir. Hukuk normlarının değişmesi yönündeki istekler de çoğunlukla bu etik kaygıdan kaynaklanır. Tüm doğal hukuk ve doğal hak görüşü savunucularının yanı sıra birçok hukuk felsefecisi, hukuk ile etik arasında içsel ve mantıksal bir ilişki görür. Buna karşın pozitif hukuk anlayışı hukuk ile ahlakın ayrı ayrı şeyler olduğunu savunur. Kimi hukuk kuralına göre doğru veya yanlış olan etik kurallarca da yanlış olabilir. Örneğin, yalan söylemek hem ahlaki hem de hukuki bakımdan yanlıştır ve çeşitli yaptırımları vardır. Pozitif hukuk anlayışına göre bu örtüşme veya ilişki zorunlu veya mantıksal bir ilişki değildir. Hukukun kendine özgü bir normatif yapısı vardır ve bu normatif yapı içindeki değerlendirmeler dikkate alınmalıdır.

2. DOĞAL HUKUK

Doğal hukuk anlayışına göre hukuk insanın kendi kontrolünde ve kararında olan bir şey değildir. Hukuk insanlar arasında yapılan bir sözleşmenin sonucu olarak da ortaya çıkmaz. Tüm toplumlar için geçerli olan, evrensel ve nesnel etik ilkeler

vardır ve bu ilkeler akıl ve sezgi ile ortaya çıkarılabilir. Buna göre hukuk yapılmaz, keşfedilir. Bu anlayışın ayırıcı özelliği etik değerlere merkezi bir rol vermesidir. Hukuk ile adalet, hak ve ortak iyi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Herkesin etik ilkelere göre davranma yükümlülüğü olduğu için herkesin hukuk kurallarına uyma yükümlülüğü vardır.

Doğal hukuk anlayışının tarihi Antikçağ düşünürlerine kadar gider. Antikçağda adalet üstüne yapılan felsefi tartışmaların odak noktasını adaletin nesnel ve evrensel mi, yoksa insanların uzlaşmasına dayalı değerler mi olduğu konusu oluşturmaktaydı. Platon ve Aristoteles, adaletin doğasını *akılla keşfedilebilir* ve herkes tarafından elde edilebilir olarak görüyorlardı. Stoacılar ise doğa yasaları ile ahlâkî veya siyasi yasalar arasında bir farkın olmadığını ileri sürmüşler ve her iki alana ilişkin yasaların diğer doğa yasaları gibi Tanrı iradesine dayanan, akıl sahibi olan herkesin bilebileceği yasalar olarak görmüşlerdi.

Cicero (M.Ö 106-43) ya göre “hukuk, neyin yapılması gerektiğini emreden ve neyin yapılmaması gerektiğini yasaklayan Doğaya yerleştirilmiş en yüksek akıldır. Gerçek yasa, doğaya uygun doğru akıldır. Bu yasayı sınırlamak çok kötüdür, değiştirmek haksızlıktır, iptal etmek imkansızdır.”¹ Cicero’ya göre değişmez ve sonsuz olan bu yasa tüm insanlar arasında bulunur ve onları kuşatır; bir dönemde başka diğer dönemde başka, Atina’da başka Roma’da başka olamaz. Doğal hukuk anlayışındaki evrensellik ilkesi Thomas Aquinas (1225-1274) ın görüşlerinde de vurgulanır. Aquinas’a göre “Doğal yasa, hem bilgi olarak hem de doğruluk olarak herkes için aynıdır”² Her yasa ortak iyiyi buyurur; çünkü yasa mükemmel toplumu yöneten yöneticiden çıkan pratik aklın emrinden başka bir şey değildir. Aquinas’ın hukuk anlayışında bu yönetici Tanrı’dır. Ortaçağ doğal hukuk anlayışı teokratik temelden beslenirken aynı durum

Antikçağ için söz konusu değildir. Doğal hak anlayışı on yedinci yüzyılda John Locke tarafından da benimsenmiş ve savunulmuştur. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi üstünde önemli etkisi olan Locke'a göre, insan için üç çeşit doğal hak vardır: Yaşama hakkı, özgürlük hakkı ve mülkiyet hakkı.

Görüleceği üzere, doğal hukuk ve doğal haklar anlayışının temeli ahlaki yasaların diğer doğa yasaları gibi nesnel, evrensel ve herkesi bağlayıcı yasalar olduğu görüşüne dayanır. Ancak, geçmiş dönemlere baktığımızda, birbiriyle çelişik ve uzlaşmaz birçok görüş ve düşüncenin yine doğal hukuk temelinde savunulduğunu görüyoruz. Köleliği savunanlar ile ona karşı olanlar; evrensel oy hakkını savunanlar ile bu hakkın kısıtlanması gerektiğini ileri sürenler, teokratik devleti savunanlar ile din ile devletin ayrılması gerektiğini benimseyenler; çoğunluğun hakkı ilkesi ile ayrıcalıklı çıkarları kabul edenler bu görüşlerini doğal hak ve hukuk temelinde savunmuşlardır.³ Bu çelişkili durum doğal hukuk anlayışına karşı kuşkuyla bakılmasının başında gelen nedenler arasında yer alır.

Doğal hukuk anlayışının yirminci yüzyıldaki savunucusu Lon Fuller ise hukuk ile etik arasındaki ilişkinin içerik bakımından ele alınmaması gerektiğini, bu ilişkinin usule ilişkin bir ilişki olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre, doğal hukuk hangi hakkın doğal hak olduğunu veya olmadığını, hangi hukuk kuralının doğal hakkı ihlal ettiğini veya etmediğini bize söylemez. Fuller, bir hukuk sisteminin veya yasanın adil ve meşru olabilmesi için usule ilişkin şu sekiz koşulu sağlaması gerektiğini savunur: 1. Hukuk kuralları genel terimlerle ifade edilmeli; 2. tüm kamu halkına duyurulmuş olmalı; 3. yürürlük bakımından geleceğe dönük olmalı; 4. anlaşılır terimlerle ifade edilmiş olmalı, 5. birbirleriyle tutarlı olmalı; 6. kurallardan etkilenen tarafların gücünden öte eylem gerektirmemeli; 7. insanların onlara güvene-

meyeceği kadar sıklıkla değişmemeli; 8. ifadesine uygun bir şekilde uygulanmalıdır.⁴ Fuller'e göre, usule ilişkin bu ilkeleri karşılayan bir hukuk sisteminde hukuk ile etik arasındaki zorunlu bağ kurulmuş olur. Günümüzde doğal hukuk anlayışının dışında olan bir çok düşünür de hukuk ile etik arasında içsel, kavramsal ve mantıksal bir bağ olması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Bunlar arasında Rawls, Habermas ve Dworkin gibi düşünürler yer alır.

3. POZİTİF HUKUK

Pozitivizm bilime ve bilgiye ilişkin belli tutum ve yaklaşımı ifade eden felsefi bir görüştür. Genel olarak ifade etmek gerekirse, pozitivizm doğru bilginin olgusal, gözlenebilir ve deneyime dayanan bilgi olduğunu savunur. Bu genel tutum, tüm spekülatif metafiziği bilgi alanının dışına ittiği gibi, etik ve estetik gibi değer alanındaki yargıların doğruluğuna da kuşkuyla bakar. Yine hatırlayacağınız gibi, mantıkçı pozitivistler bu tür değer yargılarının doğruluğunu dilsel ve mantıksal çözümlemelerle ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

Pozitif hukuk savunucuları pozitivizmin temel görüş ve yaklaşımını benimserler. Doğal hukuk anlayışının tüm temel tezlerine karşı olan pozitif hukukun temel görüşlerini şu üç noktada ifade edebiliriz:⁵

a. Uzlaşma tezi: Hukuk sistemi veya kuralları, insan kararı sonucu ortaya çıkan bir uzlaşmayı ifade eder.

b. Sosyal olgu tezi: Hukuk, belli bir zamanda, belli bir mekânda ve belli bir toplumda belli amaçlarla kararlaştırılmış kurallar bütünü veya sistemidir.

c. Ayrılık tezi: Hukuk ile etik arasında zorunlu ve mantıksal bir bağ yoktur.

Doğal hukuk ile pozitif hukuk anlayışları arasındaki temel görüş ayrılığı hukuk sisteminin kaynağı konusundadır. Doğal hukuk anlayışına ilk keskin eleştiri Jeremy Bentham (1748-1832) tarafından yapılmıştır. Bentham, Fransız Bildirgesi'nin oluşum aşamasında doğal hak olarak sunulan hakların 1791-1795 yılları arasında nasıl değişmiş olduğunu anlatarak bir çelişkiye dikkat çekmiştir. Bildirgenin ilk hazırlık aşamasında, özgürlük ve eşitlik olmak üzere sadece iki doğal haktan bahsedilmişken, daha sonraları bu doğal haklara mülkiyet, güvenlik ve baskıya direnme hakkı eklenmiş; sonra da bu sonuncusu listeden çıkarılmıştır. Bentham bu çelişkiyle doğal haklar anlayışının ne denli kaypak ve köksüz bir zemine dayandığını göstermeye çalışmıştır. Ona göre “doğal haklar sadece saçmadır.”⁶ Haklar ancak toplum yararı temelinde açıklanabilir.

On dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinden John Austin (1790-1859) ise hukuk kuralının egemen güçten (ister tek bir birey, isterse bir gruptan) çıkan bir tür emir olduğunu savunur. Toplumda herkesin bir alışkanlık olarak uyduğu, ama bu gücün hiç kimseye uymadığı bir otorite vardır. Hakların kaynağı bu güçtür. Ne var ki, Ronald Dworkin' in de belirttiği gibi, modern karmaşık toplumda siyasi kontrol çoğulcudur ve değişir. Az çok uzlaşmaya ve işbirliğine dayanır. Bu anlamda günümüz modern toplumlarında Austin'in sandığı anlamda bir egemenden bahsetmek söz konusu değildir.⁷

Austin yasanın geçerliliğini egemene bağlarken bir başka pozitif hukukçu H. L. A. Hart (1907-1992) hukukun otoritesini “tanıma kuralı”na bağlar. Hart'a göre hukuk birincil ve ikincil kuralların birleşmesinden ve ilişkisinden ortaya çıkar. Birincil kurallar insanların istesinler veya istemesinler belli eylemleri yapmasını veya yapmamasını gerekli kılan ödev-buyruklu kurallardır. Bu kurallar hem geleneksel hem de modern toplumlarda

bulunurlar. Bireylerin davranışlarına rehberlik eden bu kurallar, mahkemelerin, adliyenin ve resmi görevlilerin olmadığı küçük ve basit toplumlarda yegâne kurallar olabilirler. Ancak, var olan kuralların değişmesi gerektiğinde veya yeni kurallara ihtiyaç duyulduğunda bu değişikliği birincil kurallara güvenerek yapmak imkansızdır, çünkü bu kuralların böyle bir yol göstericilikleri yoktur. İşte burada ikincil kuralların varlığına gereksinim duyulur.⁸ Demek ki, ikincil kurallar birincil kuralların nasıl yapıldığını, kapsamını ve içeriğini açıklayan bir tür üst-kurallardır. Bu sürecin işlemesi çeşitli şekillerde olabilir. Örneğin, kanunların yorumlanmasında anayasaya, anayasa mahkemesinin yorumlarına veya daha önceki uygulamalara bakarak işlerlik kazanır. Hart, bu sürece ve ilişkiye “tanıma kuralı” diyor. Ona göre, tanıma kuralının varlığı pozitivist hukukun temel özelliğidir ve bu kural hangi yasanın geçerli veya geçersiz olduğunu belirler.

Görüleceği gibi, Austin ve Hart gibi pozitivist hukukçular yasaların geçerliliğini her toplumun kendi siyasal otoritesine veya tanıma kuralının varlığına bağlamaktadır. Her iki düşünür de hukuku kendi içine kapalı bir sistem olarak görerek legal haklarla etik hakların ayrı ayrı şeyler olduğunu ve yasal geçerliliğin etik değerlere dayandırılmayacağını savunurlar.

Hukuku etik ilkelere ve değerlendirmelere kapalı bir sistem olarak gören pozitif yaklaşım bir çok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Dworkin’e göre Hart’ın öngördüğü gibi tanıma kuralına işlerlik kazandıran ikincil kuralların varlığı bir hukuk sisteminin temelini açıklamada yetersizdir. Ona göre kuralların yanı sıra *ilkeler* de hukuksal yorumlamada ve karar vermede rol alırlar. Kural ile ilke arasında önemli bir fark vardır: Kurallar “ya hep, ya hiç” tarzında uygulanırken ilkelerin çeşitli boyutları, ağırlığı ve önemi vardır. Örneğin, “Otobanda hız sınırı doksan kilometredir” ifadesi bir kural iken, “Firmaların, ürünlerinin

üretim, dağıtım ve satışıyla ilgili özel sorumlulukları vardır” ifadesi bir ilkedir. Bir hukuk sisteminde ilkelerin önemi özellikle zor ve karmaşık hukuki olaylarda ortaya çıkar. Bu görüşler doğrultusunda Dworkin, pozitif hukuk anlayışına karşı itirazını şöyle özetler:

Hakimler, yasal haklar ve yükümlülükler hakkında akıl yürütürken ve tartışırken, özellikle bu kavramlarla ilgili sorunlarımız çok keskin olduğu zor durumlarda, kural olarak işlev görmeyen ölçütler kullanırlar ve bu ölçütler ilke, yaklaşım ve diğer türden ölçütler olarak farklı çalışırlar. Pozitivizm bir kurallar sistemi ve modelidir. Onun hukuktaki merkezi kavramının yegane temel testi, kural olmayan bu ölçütlerin önemli rolünü gözden kaçırmaya bizi zorlar.”⁹

Dworkin’e göre, pozitivizmin sandığının aksine, çağdaş karmaşık hukuk sistemlerinde neyin yasa olup olmadığını belirlemizi sağlayan nihai bir test yoktur ve hukuki ölçütler ile etik ölçütler arasında nihai ayırım da yapılamaz. Dworkin, hukuk ile etik arasında zorunlu bir bağ olduğunu savunur. Hukuk-etik ilişkisini zorunlu gören bir başka düşünür de Habermas’tır. Habermas’a göre, modern toplumlarda hukuk ile demokrasi arasındaki tarihsel bir rastlantılilik değil, içsel ve kavramsal bir ilişki vardır. Hukuk bir yönüyle sosyal gerçekliğin, bir yönüyle de normatif düzenin bir parçasıdır. Hukukun pozitifliği sadece tarihsel veya toplumsal olarak şu veya bu şekilde var olan keyfi kararların üzerine temellendirilemez (Habermas, 1998, s. 38). Hukukun etik değerlerin meşruluğuna da ihtiyacı vardır. Bu nedenle, hukuk sistemi ikici bir yaklaşımla ele alınmalıdır: Bir yandan; insan eylemlerini ilgilendirmesi yönüyle sosyolojik bakış açısıyla, öte yandan normatif boyutu itibariyle de felsefi bakış açısıyla ele alınmalıdır.

4. İNSAN HAKLAR

Günümüzde insan hakları konusunda uluslararası kamuoyunda çok önemli mesafeler alınmasına karşın yine de her gün dünyanın çeşitli ülkelerinde gerçekleşen insan hakları ihlalleri ile karşılaşırız. Bu ihlallerin birçoğu devletler, çeşitli kurumlar veya gruplar tarafından işlenmektedir. İnsanlar sırf siyasî görüşlerinden, belli etnik, dini, cinsiyet grubuna ait olduklarından dolayı temel hakları görmezden gelinmekte, zaman zaman da baskı ve işkence görmektedirler. Hukuki ve siyasi bakımdan insan haklarının amacı eşitsizlikleri ve insani olmayan davranışları engellemek; bireyleri devlete, siyasi ve sosyal kurumlara veya diğer gruplara karşı korumak; felsefi anlamda ise insan onuruna yaraşır bir hayatın temel değer ve ilkelerini ortaya koymaktır.

İnsan Haklarının Temellendirilmesi

İnsan hakları, toplumun belli bir şekilde örgütlenmesinden, toplumun herhangi bir kurumundan veya bu kurumların üyesi olmaktan çıkan haklar değildir. Bu haklar, insanların çeşitli sosyal sınıflara, millete, devlete, dine veya siyasi partilere mensup olmaktan kaynaklanan haklardan farklı olarak herkesin statüsüne ve uğraşına bakmaksızın *sırf insan olmaktan* kaynaklanan haklardır. Peki, insan haklarını nasıl savunabilir veya temellendirebiliriz? Aslında bu soru temelde etik bilginin ve değerlerin gerekçelendirilmesiyle ilgili bir sorundur; çünkü insan hakları özünde bir tür değer çeşididir. Konuyla ilgili görüşleri incelediğimizde insan haklarının temellendirilmesi ile ilgili olarak dört farklı yaklaşımdan söz edebiliriz:

Biyolojik görüş: Bu görüşe göre insan hakları bireylerin kendi ilgilerini elde etmelerini sağladığı için, bireylerin uzun vadede varlıklarını sürdürebilmeleri için gereklidirler. Gerçekten de insan haklarına baktığımızda her bir insan hakkı temel insan ihtiyacına karşılık gelir. En başta yaşama hakkı insanın varlığını

sağlayan bir ihtiyaçtır ve bu nedenle temel hakların başında gelir. Sosyal bir varlık olarak insanın düşünme ve düşündüklerini ifade etme ihtiyacı bunu karşılayan bir hakla; yine güvenlik içinde yaşamak ihtiyacı ancak güvenlik hakkı ile karşılanabilir. Kuşkusuz bu akıl yürütme temelde haklıdır, ancak felsefi bakımdan bir olgunun veya gerçekliğin şu veya bu şekilde *var olmasından* buna ilişkin bir değerin *olması gerektiği* sonucunu çıkarmak o kadar açık değildir.

Yararcı görüş: Bu yaklaşım insan haklarını toplumsal mutluluğu artıran önemli ve öncelikli kurallar olması temelinde savunur. Özgürlük hakkını ele alalım. Yararcı bir temellendirmede, özgürlüğün olduğu bir toplumda insanlar görüş ve düşüncelerini özgürce açıklayarak gerçeklerin ortaya çıkmasına ve sorunların çözümüne katkıda bulunabilirler. Bu da toplumun genel mutluluk seviyesini arttıracığına göre insan hakları etik bakımından gerekli görülmelidir. Ancak yararcı bakış açısıyla baktığımızda, bazı durumlarda da bir kısım insanların haklarını kısıtlamak toplumun genel mutluluğunu arttırıyor olabilir. Bu durumda toplumun genel yararı uğruna bazı temel hakların kısıtlanmasını mı gerekli göreceğiz? Hatırlanacağı gibi yararcılık bu açmazdan dolayı çoğu eleştirmen tarafından adalet ilkeleriyle uyumsuz olarak görülmüştür. Demek ki, insan haklarını sadece yararcı temelde savunmak bazı açmazlar yaratmaktadır.

Uzlaşımçı görüş: Bu görüşe göre, insan haklarının temelinde yatan değerler toplumsal uzlaş ve anlaşma sonucu ortaya çıkan değerlerdir. İnsan haklarının bundan öte bir temeli yoktur. Dikkat edilirse bu görüş hukuk normlarını belli toplumda belli zamanda kabul edilmiş ilkeler olarak gören pozitif hukuk veya haklar anlayışıyla örtüşür.

Deontolojik görüş: İnsan haklarını bir başka temelde, insan onuru temelinde savunabiliriz. Bu bağlamda insanların bazı temel haklara sahip olmaları öz onurlarını korumak, herkese in-

san olduğu için saygı duymak, akıllı bireyler olarak belli amaçlarına değer vermekten kaynaklanmaktadır. İnsan haklarına değer vermeyen bir tutum içinde olmak insan onuruna değer vermemek demektir. Böyle bir tutum insanı bir amaç olarak değil, bir araç olarak görmektir. Oysa, Kant gibi diğer bazı büyük etik geleneğe mensup düşünürler insanı bir amaç olarak görmeyi etik kuralların temeli olarak görürler. Doğal haklar anlayışıyla örtüşen bu yaklaşıma göre, insan hakları insan doğasının evrensel niteliklerine dayanır.

Görüleceği üzere insan haklarını temellendirmenin bir çok yönü vardır ve bu temellendirmelerin tümü büyük ölçüde haklıdır. Bu haklılığın anlaşılmasına yönelik eğitim etkinlikleri uluslararası toplumun insan haklarının değerini daha iyi anlamasına önemli katkı sağlayacaktır.

Kültürel Görecilik ve İnsan Haklarının Evrenselliği

Farklı toplumların farklı sosyal, kültürel ve ahlaki değerlere sahip oldukları, dolayısıyla bir topluma göre doğru kabul edilen bir eylemin başka bir toplumda yanlış kabul edilebileceği ilk çağlardan beri bilinen bir gerçektir. İnsan hakları bağlamında kültürel görecilik, belli bir toplumdaki sivil ve siyasi haklardan bireylerin kapsam ve içerik bakımından yararlanmasını kültürel geleneklerin (dini, siyasi ve yasal uygulamalar dahil) belirlediğini savunan görüş olarak tanımlanabilir. Bu görüş, insan hakları uygulamalarında neyin kabul edilebilir neyin kabul edilemez olduğunu belirleyen ulus-ötesi veya kültür-üstü yasal veya ahlaki ölçütün olamayacağını vurgular. Buna göre, görecilik temel insan hakları ölçütlerinin kültürlere göre farklılık gösterdiğini ve zorunlu olarak ulusal anlayışı yansıttığını ileri sürer. Bir toplumda insan hakkı ihlali sayılan bir eylem başka bir toplumda yasal kabul edilebilir.

Bu görüş, Afrika ülkelerinin Tunus Bildirgesi'nde yer almıştır. Bildirgede insan haklarının evrenselliğinin tartışmasız olduğu

vurgulandıktan sonra ulusların tarihsel ve kültürel gerçekliklerinin, halkların gelenek, ölçüt ve değerlerinin görmezlikten gelinemeyeceği belirtilmiştir. Bu nedenle, “hiçbir hazır-yapılmış model evrensel düzeyde sunulamaz” görüşüne yer verilmiştir.¹⁰ Aynı görüş, 1993 yılında Asya ülkelerinin düzenlemiş oldukları bölgesel toplantıda şöyle yer almıştır: “İnsan hakları doğası gereği evrensel olmasına karşın, bölgesel ve ulusal özelliklerin, değişik tarihsel, kültürel ve dini geçmişin önemi göz önünde bulundurularak, insan hakları uluslar arası norm oluşturma süreci ve dinamiği bağlamında düşünülmelidir.”¹¹ Eleştiriler özünde Batı toplumunun bireyci özelliğine karşın Doğu toplumlarının cemaatçi-kolektif bir kişilik anlayışına sahip oldukları noktasına odaklanmaktadır. Dolayısıyla Batı’nın bireyci insan hakları anlayışı Doğu toplumlarına empoze edilmemelidir.

Kültürel görecilik ve insan haklarının evrenselliği konusu Haziran 1993 yılında Viyana’da İnsan Hakları Dünya Konferansı’nda ele alınan konuların başında yer alır. Bazı ülke temsilcilerinin kültürel görecilik doğrultusunda görüşler savunmasına karşın konferansın kapanış bildirgesinde insan haklarının evrenselliği vurgulanmıştır:

*“Bütün insan hakları evrensel, bölünmez, birbirine bağımlı ve birbiriyle ilişkilidir (...).Ulusal ve bölgesel farklılıklar, değişik tarihsel, kültürel ve dini geçmişin öneminin göz önünde bulundurulmasının gerekliliğine karşın, siyasi, kültürel ve ekonomik sistemleri ne olursa olsun, temel özgürlükleri ve bütün insan haklarını korumak ve yükseltmek devletlerin görevidir.”*¹²

Kültür, mimariden müziğe, ahlaktan edebiyata hayatın tüm alanına ilişkin değerlerin zeminini oluşturur. Kültürler arasında birçok ortak unsurlar bulunmasına karşın önemli farklılıklar da vardır. Kültürel görecilik sadece insan hakları ölçütlerinin tüm dünya toplumlarına uymadığı iddiasında değil, aynı zamanda

Batı temelli bu değerlerin diğer toplumlara empoze edilmemesi gerektiği iddiasını da taşır. Bu görüş, Amerika Antropoloji Derneği'nin 1947 yılında BM İnsan Hakları Komisyonu'na sunduğu resmi görüşünde de yer alır. Bu görüşe göre, evrensel insan hakları anlayışında kişi olarak bireye saygı duyan yaklaşım ile bireyi üyesi olduğu kültürün bir parçası olarak gören yaklaşıma aynı oranda yer verilmelidir.

Kuşkusuz kültürel göreciliğin haklı yönleri vardır; ancak bir çok insan hakları ihlalleri de kültürel görecilik argümanından beslenmektedir. Günümüzde kimi ülke veya hükümet kendi toplumlarının tarihsel, sosyal, kültürel ve dini farklılıklarını ile ri sürerek uyguladıkları insan hakları ihlallerini meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Kendi kültürel değerleri doğrultusunda, kadın ve erkek arasında cinsiyet ayrımı yaparak, yaşlıların, çocukların veya dulların (örneğin, Hindistan'da olduğu gibi) temel evrensel insan haklarını ihlal eden kültürlerle, toplumlara veya hükümetlere hoşgörüyle mi yaklaşacağız? Kültürel görecilik temel insan haklarından yararlanma biçiminde ve bunların uygulanmasında bazı farklılıkların olabileceği noktasında haklı olabilir. Ancak, bu farklılıklar insan haklarının evrenselliğini ve değerini zedeleyici olmamalıdır. İnsan haklarının evrenselliği, temel hakları kullanma biçiminin, onlardan yararlanma şeklinin veya tarzının kültürel değerlere göre farklılık göstermesini engellemez. İnsan haklarının evrenselliği, kültürel farklılık temelinde temel insan hakları ihlallerinin bir gerekçe olamayacağını savunur. Bu anlamda, hiçbir kültürel gerekçe, bir insanın yaşama hakkının veya eğitim hakkının ihlalini meşru kılmaz. İnsan hakları hareketleri, sosyal kurumların, uluslar arası hukuk da dahil, insanlar için yine insanlar tarafından oluşturulduğunu vurgulayarak görececi karşı çıkışlara direnmiştir.

5. İNSAN HAKLARI KATEGORİLERİ

İnsan haklarının gelişimi uzun bir tarihi geçmişe sahiptir ve gittikçe küreselleşen bir dünyada bu gelişme süreci dinamikliğini korumaktadır. Başlangıçta Locke, Paine ve Kant gibi düşünürler tarafından savunulan temel hak ve özgürlükler İngiliz Haklar Bildirgesi (1689), Virginia Haklar Bildirgesi (1776), Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776) ve Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi (1789) ile hukuksal alanda varlık bulmuştur. Türkiye’de insan haklarının hukuksal güvence altına alınmasına yönelik hareketleri Osmanlı İmparatorluğu döneminde başlar. 1808 yılında Padişahla ayanlar arasında yapılan sözleşmede bazı temel güvenlik haklarından bahsedilmiştir. 1839 Tanzimat Fermanı ise adil ve açık yargılanma, şeref, haysiyet, mal güvenliği, adil ve eşit vergi, kişi dokunulmazlığı ve güvenliği ile suçta kanunilik ilkesi gibi temel hak ve özgürlüklere yer vermiştir. Bu tarihten sonra ilk anayasal düzenlenmenin başladığı 1876 tarihli Kanun-i Esasi temel hak ve özgürlüklerin anayasal temelde güvence altına alınmasının başlangıcı olarak nitelendirilebilir. Cumhuriyet döneminde ise 1921 ve 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, 1961 Anayasası ve 1982 Anayasaları temel hak ve özgürlükleri sıralamıştır. Bunlar arasında en özgürlükçü anayasa 1961 anayasası bilinir. Ayrıca Türkiye, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmeleri ile diğer uluslararası sözleşmeleri imzalayarak bu sözleşmelerde yer alan hükümleri iç hukukunun birer parçası haline getirmiştir.

İnsan haklarını hem içerik bakımından hem de tarihsel olarak ortaya çıkış itibarıyla üç ana kategoride sınıflandırmak oldukça yaygın bir sınıflandırma olarak karşımıza çıkmaktadır:

Sivil, siyasi ve kişisel haklar: Birinci kuşak haklar olarak da bilinen bu kategoride temel özgürlük hakları ile düşünce ve ifa-

de özgürlüğü gibi “klasik” insan hakları yer alır. Özünde özgürlükle ve siyasi yaşama katılımı ile ilgili olan bu haklar bireyi devletin aşırılıklarından korumaya yöneliktirler. Bu hakların başlıcaları İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nde (1948) şöyle yer alır:

- Yaşama hakkı,
- Özgürlük hakkı
- Güvenlik hakkı
- Kölelikten, işkenceden ve keyfi tutuklanmadan korunma hakkı
- Adil yargılanma hakkı
- Özgürce hareket etme hakkı
- Mülkiyet hakkı
- Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkı
- Fikir ve ifade özgürlüğü hakkı
- Toplanma ve örgütlenme hakkı
- Kişinin kendi geleceğini belirleme hakkı
- Ayrımcılığa uğramama hakkı

Sivil ve siyasi haklar ağırlıklı olarak negatif haklar; yani devletin ve toplumun bireylere müdahalesizliğini gerektiren haklar olarak nitelenir. Bu haklar özünde özgürlükle ve siyasi yaşama katılımı ile ilgilidirler ve kişileri devlete karşı koruyarak onların özgürlük alanını genişletirler.

Sosyal ve ekonomik haklar: İkinci kuşak haklar olarak bilinen bu kategorideki haklar arasında sağlık hakkı, eğitim hakkı, çalışma hakkı, sendika kurma hakkı, sosyal güvenlik hakkı, grev ve toplu sözleşme hakkı gibi haklar yer alır. Pozitif haklar olarak nitelendirilen bu hakların etkin bir şekilde sağlanabilmesi için devletin belli yükümlülükleri yerine getirmesi gerekir. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren devletin bireylere karşı sosyal ve ekonomik sorumluluğu olduğu düşüncesinin ağırlık kazanmaya başlamasıyla sosyal ve ekonomik haklar Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra uluslararası belgelerde yer almaya başladı.

Kültürel ve dayanışma hakları: Üçüncü kuşak haklar olarak bilinen bu kategoride kültürel mirasa katılım hakkı, gelişme hakkı, barış hakkı, temiz bir çevrede yaşama hakkı, grup ve topluluk hakları gibi haklar yer alır. Başta da söylediğimiz gibi, insan hakları dinamik bir süreçtir ve gelişimini henüz tamamlamamıştır. Bu gelişme en çok da kültürel ve dayanışma haklarında kendini göstermektedir.

İnsan haklarının siyasal bir boyutu vardır ve insan hakları tartışmalarındaki görüş ayrılıkları da temel siyasal sistem farklılığından kaynaklanır. Bu tartışmalardan biri şudur: Birçok yazar, ikinci kuşak hakların birinci kuşak haklarla çatışma yarattığını veya onları sınırlandırdığını dile getirir. Peki, bu sınırlama veya çatışma nasıl olmaktadır? Bir örnekle açıklayalım: Birinci kuşak haklar arasında yer alan mülkiyet hakkının devletin müdahalesizliğini gerektirdiğini söylemiştik. Öte yandan, sosyal ve ekonomik haklar devletin bazı önlemler almasını ve girişimde bulunmasını gerektirir. Örneğin, devlet bireylerin çalışma hakkını sağlamak için yatırım yapabilir, sosyal güvenlik hakkını yerine getirmek veya parasız eğitim hakkını sağlamak için vergileri artırabilir. Tüm bu girişimler bir ölçüde devletin bireylere müdahalesini gerektirir. Komünist ekonomik düzenin amacı da aslında sosyal ve ekonomik hakları en etkin biçimde sağlamaktır. Ancak, bunu yaparken top yekûn bir devlet tekelleşmesi yaratarak kaçınılmaz olarak bireylerin özgürlük alanına sınırlama gelmektedir. Demek ki, sosyal ve ekonomik hakları sağlarken devletin bireylere müdahalesini artırıyoruz, dolayısıyla birinci kuşak hakları ihlal etmiş oluyoruz. Öte yandan, birinci kuşak haklara daha geniş anlamda yer vermek için devletin pozitif yükümlülüğünü ortadan kaldırarak ikinci kuşak hakları ihmal etmiş oluyoruz.

NOTLAR, YARARLANILAN VE BAŞVURULABİLECEK KAYNAKLAR

1. BÖLÜM

Notlar

- 1 Felsefe sözcüğünün etimolojik bakımdan çeşitli dillerdeki anlamı, anlam değişimi ve çeşitli felsefe tanımları için bakınız, Nihat Keklik (1982). *Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: Doğuş Yayın ve Dağıtım. s. 1-34
- 2 G. W. F. Hegel (1976). *Bütün Yapıtları*. Çeviren: Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur Yayınları, s. 18, 30.
- 3 I. Kant (2004). *Yaşamın Anlamı*. Çeviren: Gürsel Uyanık ve Ahmet Sarı, İstanbul: Birey. s. 21-22.
- 4 Bertrand Russell (2005). *Sorgulayan Denemeler*. Çeviren: Nermin Arık, Ankara: TÜBİTAK. s. 224.
- 5 Paul, R. ve Elder, L. (2008). *Critical Thinking: Concepts and Tools*. www.criticalthinking.org
- 6 Felsefi bilginin “bütüncü” özelliği için bakınız, Murat Baç, “Felsefe Nedir?” (2007). *Felsefe içinde*, (ed. D. Taşdelen), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi. Felsefi bakışın “bütüncü” değil, “parçacı” olması gerektiğini savunan görüşler için bakınız, Nermi Uygur (1984). *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Arslan, Ahmet (1998). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Bunnin, N. ve Tsui-James, E. P. (Eds.) (1996). *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Cevizci, Ahmet (1996). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara:Paradigma.
- Honderich, Ted (ed.) (1995). *The Oxford Companion to*

- Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Klemke, E. D. ve Kline, A. D. (1989). *Introducing Philosophy*. New York.
- Paul, R. ve Elder, L. (2008). *Critical Thinking: Concepts and Tools*. www.criticalthinking.org
- Pojman, Louis P. (1994). *Philosophy: The Pursuit of Wisdom*. California: Wadsworth Publishing.
- Solomon, Robert C. (1989). *Introducing Philosophy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Warburton, Nigel (1992). *Philosophy : The Basics*. London: Routledge.

2. BÖLÜM

Notlar

- 1 Robinson, Howard, "Substance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>>
- 2 Aristoteles, Kategoriler, Buradaki örneklendirme için, Nihat Keklik (1982). *Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: Doğuş Yayın ve Dağıtım.
- 3 Platon, Devlet, (198*). Türkçesi: A. Cimboz & S. Eyüpoğlu, İstanbul: Remzi
- 4 Mehmet Aydın (1990). *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları; Aliaferro, Charles, "Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/philosophy-religion/>>.
- 5 Yazıcı, S. (2010). Gazali ve Hume: Nedensellik ve mucize üzerine. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* [Bağlantıda]. 7:2. Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>

- 6 Gazali, Filozofların Tutarsızlığı, Türkçesi: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Klasik: İstanbul, 2005, s. 166.
- 7 A. g. e., s. 166
- 8 A. g. e., s. 170,

3. BÖLÜM

Notlar

- 1 J. Locke (1996). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı, s. 87.
- 2 D. Hume (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Türkçesi: E. Baylan, Ankara: BilgeSu.
- 3 G. Berkeley (1996). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Türkçesi: H. Turan, Ankara: Bilim Sanat.
- 4 Peter Markie (2008). "Rationalism vs. Empiricism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>>.
- 5 R. Descartes, (1994). *Metod Üzerine Konuşma*, Türkçesi: K. S. Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- 6 Bakınız, Edmund Gettier, "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?". Türkçesi: Sedat Yazıcı (1999). *Felsefe Tartışmaları*. 24, ss. 141-143.
- 7 J. L. Pollock, (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*. London: Hutchinson, s. 26.
- 8 Fatih S. M. Öztürk (2007). "Epistemolojinin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 5, Ed. A. Cevizci, s. 590-605.
- 9 J. L. Pollock, (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*. London: Hutchinson, s. 26.
- 10 Kornblith, Hilary (1994). "Introduction: What is Naturalistic Epistemology" *Naturalizing Epistemology* içinde, (ed. H. Kornblith), Cambridge: The MIT Press.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aune, Bruce (1970). *Rationalism, Empiricism, and Pragmatism: An Introduction*. New York: Random House.
- Bonjour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dancy, J. ve Sosa, Ernest (eds.) (1996). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Halverson, W. H. (1992). *A Concise Introduction to Philosophy*. London.
- Hartman, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*. Çeviren: Harun Tepe, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Honderich, Ted (ed.) (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David (1992). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press .
- Kornblith, Hilary (1994). *Naturalizing Epistemology* (ed. H. Kornblith). Cambridge: The MIT Press.
- Solomon, Robert C. (1989). *Introducing Philosophy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

4. BÖLÜM

Notlar

- 1 Bilim felsefesinin konuları için bakınız, Honderich, Ted (Ed.) (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press; Kossa, Peter (1993). *Reading the Book of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2 O'Hear, Anthony (1989). *An Introduction to the Philosophy of Science*. Oxford: Clarendon Press.
- 3 Van Frassen, Bas. (1980). *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press; Hardcastle, V. G. (1994). "The Images of

- Observables". *British Journal of Philosophy of Science*. 45 s. 594.
- 4 Hanson, N. R.(1958). *Patterns of Discovery*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - 5 Duhem, Pierre, (1982). *The Aim and Structure of Physical Theory*. Trans. P. P. Wiener, Princeton: Princeton University Press. s. 144-147.
 - 6 C. Popper (1985). "Bilim Felsefesi: Kişisel Bir Bildiri", *Bilim Felsefesi, Cemal Yıldırım içinde*, İstanbul: Remzi Kitapevi.
 - 7 A. g.e., s.
 - 8 Thomas Kuhn, (1994). *Asal Gerilim*, Türkçesi: Y. Şahan, İstanbul:Kabalıcı.
 - 9 Hempel'in D-N modeli ile ilgili açıklamalarımız onun *Aspects of Sceintific Explanation and other Essays in Philosophy of Science*, Oxford: The Free Press (1965) aslı eserine dayanarak yapılmıştır. D-N modelinin ilgili bölümleri birçok bilim felsefesi kitabında da yayınlanmıştır. Heppel'in açıklama modeli için Türkçe kaynak olarak bakınız, Kurtuluş Dinçer (1993). *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*. Ankara.:Türkiye Felsefe Kurumu.
 - 10 Hume, David (1992). *A Treatise of Human Nature*. ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Bunnin, N. ve Tsui-James, E. P. (Eds.) (1996). *The Blackwell Companion to Philosophy*., Oxford: Oxford University Press.
- Honderich, Ted (Ed.) *The Oxford Companion to Philosophy*, 1995, Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David (1992): *A Treatise of Human Nature*. Oxford.
- Kossa, Peter (1993). *Reading the Book of Nature*.

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, Thomas (1982). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren. N. Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kuhn, Thomas, (1977) *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Solomon, Robert C. (1989). *Introducing Philosophy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Yıldırım, Cemal (1985). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

5. BÖLÜM

Notlar

- 1 Vico, G. (2002). *The First New Science*. New York: Cambridge University Press. s. 5.
- 2 W. Dilthey (1989). *Introduction to the Human Sciences: Selected Works/volume I*. Princeton: Princeton University Pres. s. 218.
- 3 Raymond, Gess (2002). *Eleştirel Teori*. Çeviren: Ferda Keskin, Ankara: Ayrıntı.
- 4 J. S. Mill (1874). *A System of Logic*. London: Longmans. Aktaran, V. Pratt (1978). *The Philosophy of the Social Sciences*, New York: Routledge. s. 108-9.
- 5 E. Durkheim (1986a) *İntihar*. Çeviren: Özer Ozankaya, Ankara: TTK. s. 285.
- 6 E. Durkheim (1986b) *Sosyolojik Metodun Kuralları*. İstanbul: Sosyal Yayınları. s. 166.
- 7 Searle, J. (1984). *Minds, Brains and Science*. MA: Harvard University Pres. s. 78
- 8 M. Weber (1968). "Objectivity in Social Science" *Readings in the Philosophy of the Social Science* içinde,

- M. Brodbeck (ed), New York: The Macmillan Company, s. 90.
- 9 Fay, B. (2001). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. İstanbul: Ayrıntı, s. 167.
- 10 L. Strauss (2000). *Politika Felsefesi Nedir?* Çeviren: S. Z. Hünler, İstanbul: Paradigma. s. 47-8
- 11 R. Trigg (2005). *Sosyal Bilimleri Anlamak*. İstanbul: Babil Yayınları. s. 151.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Bacon, F. (1994). *Novum Organum*. Chicago: Open Court.
- Dinçer, Kurtuluş (1993). *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*. Ankara. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Dilthey, W. (1989). *Introduction to the Human Sciences: Selected Works/volume I*. Princeton: Princeton University Press.
- Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma.
- Durkheim, E. (1986a). *İntihar*. Çeviren: Özer Ozankaya, Ankara: TTK.
- Durkheim, E. (1986b). *Sosyolojik Metodun Kuralları*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Fay, B. (2001). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. İstanbul: Ayrıntı.
- Raymond, Gess (2002). *Eleştirel Teori*. Çeviren: Ferda Keskin, Ankara: Ayrıntı.
- Hollinger, R. (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*. Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma
- Kuhn, T. (1977). *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mill, J. S. (1874). *A System of Logic*. London: Longmans.

- Pratt, V. (1978). *The Philosophy of the Social Sciences*. New York: Routledge.
- Searle, J. (1984). *Minds, Brains and Science*. MA: Harvard University Press.
- Searle, J. (2005). *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. Çeviren: Ferruh Özpilavcı, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları.
- Strauss, L. (2000). *Politika Felsefesi Nedir?* Çeviren: S. Z. Hünler, İstanbul: Paradigma.
- Trigg, R. (2005). *Sosyal Bilimleri Anlamak*. İstanbul: Babil Yayınları.
- Vico, G. (2002). *The First New Science*. New York: Cambridge University Press.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. Çeviren: Sema Önal, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Weber, M. (1968). "Objectivity in Social Science" *Readings in the Philosophy of the Social Science* içinde, M. Brodbeck (ed), New York: The Macmillan Company.
- Winch, P. (1971). *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge.

6. BÖLÜM

Notlar

- 1 William Frenkena (2007). *Etik*, Ankara: İmge.
- 2 Aristoteles (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Ayraç.
- 3 Kant, I. (1982). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren: İonna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları
- 4 A. g. e., s. 43
- 5 J. S. Mill (1986). *Faydacılık*, Çeviren: Nazmi Coşkunlar,

Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

- 6 Bernard Williams (1973). *Utilitarianism for and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 98.
- 7 A. g. e., s103-4
- 8 Bakınız, Sedat Yazıcı & Aslı Yazıcı (2011). *Karakter*, Konya: Çizgi Kitapevi
- 9 *Aristoteles*, 1997, 1103a 32-1103b2.
- 10 *Aristoteles*, 1997, 1103a 32-1103b2
- 11 *Aristoteles*, 1997, 1104b11-14.
- 12 *Aristoteles*, 1997, 1106a-20.
- 13 *Aristoteles*, 1997, 1106a-35.
- 14 *Aristoteles*, 1997, 1104a-5.
- 15 Erdem ahlâkının genel özellikleri ve duygu boyutu konusunda bakınız, Aslı Yazıcı, *An Inquiry Concerning the Place of Emotions in Virtue Ethics (A Comparison Between Aristotle and Kant)*, ODTÜ Felsefe Bölümü, *Yayınlanmamış doktora tezi*.
- 16 Anscombe, E. (1998) "Modern Moral Philosophy," *Virtue Ethics* içinde, ed. R. Crips ve M. Slote, Oxford: Oxford University Press. 26.
- 17 Stocker, M. (1998). "The Schizophrenia of Modern Ethical Theoreis" *Virtue Ethics* (ed. R. Crisp ve M. Slote). Oxford: Oxford University Press. s. 74.
- 18 L. Kohlberg (1984). "Moral Stages and Moralization: The Cognitive Developmental Approach", *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages* içinde, ed. L. Kohlberg, San Fransico: Harper and Row, 1984, s. 170-205; L. Kohlberg (ed), *Essays on Moral Development*, vol. II, San Fransico: Harper and Row; 1984.
- 19 C. Gilligan (1982). *In a Different Voice: Psychological*

Theory and Women's Development, Cambridge: Harvard University Press.

- 20 K. Morgan (1987). "Women and Moral Madness", *Science, Morality & Feminist Theory*, ed. M. Hanen & K. Nielsen, Calgary: University of Calgary Press, 214.
- 21 A. J. Ayer (1979). "Ahlak Felsefesinin Eleştirisi", *Language, Truth and Logic* adlı eserinden çeviren Necla Arat, Çağdaş Felsefe içinde, İstanbul: MEB Yayınları.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Akarsu, Bedia (1982). *Ahlâk Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Aristoteles (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Ayraç.
- Baron, M. W., Pettit, P. ve Slote, M. (2002). *Three Methods of Ethics*. MA: Wiley-Blackwell.
- Bunnin, N. ve Tsui-James, E. P., editörler (1996). *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford: Blackwell Pub.
- Darwall, S. (1998). *Philosophical Ethics*. Oxford: Westview Press.
- Honderich, T., (ed.) (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kagan, S. (1998). *Normative Ethics*. Oxford: Westview Press.
- Kant, I. (1982). *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*. Çeviren: İonna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Klemke, E. D. ve Kline, A. D. (1989). *Introducing Philosophy*. New York.
- Mill, J. S. (1986). *Faydacılık*, Çeviren: Nazmi Coşkunlar, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Pieper, A. (1999). *Etiğe Giriş*. Çeviren: Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı.

- Pojman, L. P. (1994). *Philosophy: The Pursuit of Wisdom*. California: Wadsworth Publishing.
- Pojman, L. P. (1995). *Ethics*. California: Wadsworth Publishing.
- Sahakian, W. S. (1974). *Ethics: An Introduction to Theory and Problems*. New York: Barnes & Noble Books.
- Singer, P.(ed.) (1995). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Slote, M. (1992). *From Morality to Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R. C. (1989). *Introducing Philosophy*. New York.
- Warburton, N. (1992). *Philosophy : The Basics*. London.
- Yazıcı, S. (2003). "Erdem Ahlâkı: Son Dönem Tartışmalara İlişkin Eleştirel Bir Deneme" *Felsefe Tartışmaları*. 30(2).

7. BÖLÜM

Notlar

- 1 Devletin temel nitelikleri için bakınız D. D. Raphael (1990). *Problems of Political Philosophy*. NJ: Humanities Press International.
- 2 Farabi (1997). *İdeal Devlet*, Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları. s. 100.
- 3 G. W. F. Hegel (2004). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları: İstanbul, s. 199.
- 4 Thomas Hobbes (1993). *Leviathan*, Türkçesi: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 116.
- 5 John Locke (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Türkçesi: Fahri Bakır, Ankara: Babil, s. 5
- 6 J. J. Rousseau (1968), s. 63.
- 7 Aristoteles (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara:Ayraç. s. 93-94.

- 8 Hume, David. (1992). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press.
- 9 D. Beetham ve K. Boyle (1998). *Demokrasinin Temelleri*, s. 33.
- 10 Schumpeter, J. (1943). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London: George Allen and Unwin, s. 263.
- 11 Guttman (1993). s. 412
- 12 Robert A. Dahl (2001). *Demokrasi Üstüne*. Çeviren: Betül Kadioğlu, Ankara. Phoenix Yayınevi ,s. 63-64, doğrudan alınmıştır.
- 13 J. Rawls (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- 14 J. Rawls (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- 15 A. McIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press, s. 216-20
- 16 K. Marks & F. Engels (2009). *Yazın ve Sanat Üzerine*, İstanbul: Sol Yayınları s. 52.
- 17 K. Marks & F. Engels (2009). *Yazın ve Sanat Üzerine*, İstanbul: Sol Yayınları, s. 53
- 18 Anarşizmin farklı biçimleri için bakınız, L. T. Sargent (1984). *Contemporary Political Ideologies*. Chicago: The Dorsey Press.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aristoteles (2006). *Politika*. Çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitapevi: İstanbul.
- Beetham, D. ve Boyle, K. (1998). *Demokrasinin Temelleri*. Çeviren: Vahit Bıçak, Ankara:Liberte.
- Berten, A., Silvera P., Pourtois, H. (2006). *Liberaller ve Cemaatçiler*. Çeviren: kolektif, Ankara: Dost.
- Farabi (1997). *İdeal Devlet*. Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara:

Vadi Yayınları.

Gilbert, P. (1995) "Fascism" *The Oxford Companion to Philosophy* içinde, Ted Honderich (ed), Oxford: Oxford University Press.

Goodin, R. E. ve Pettit, P. (ed) (1993). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Gutmann, Amy (1993). "Democracy" *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, R. E. Goodin ve P. Pettit (ed), Oxford: Blackwell.

Hegel (2004). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Hobbes, Thomas (1993). *Leviathan*. Türkçesi: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Krech, D., Crutchfield, R. S. ve Ballachey, E. L. (1983). *Cemiyet İçinde Fert*. Çeviren: Mümtaz Turhan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Kymlicka, W. (2004). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren. Ebru Kılıç, İstanbul. İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Marx, Karl (1993). *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*. Çeviren: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

McIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Mill, J. S. (2003) *Hürriyet Üzerine*, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu.

Platon (1980). *Devlet*. Çeviren: S. Eyüpoğlu ve M. A. Cimboz, Remzi Kitapevi: İstanbul.

Proudhon, P. J. (1923). *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. London: Freedom Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Rosen, M. ve Wolf, J. (2006). *Siyasal Düşünce*. Çeviren:

- Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Ankara: Dost.
- Rousseau, J. J. (1968). *The Social Contract*. London: Penguin Boks.
- Sargen, L. T. (1984). *Contemporary Political Ideologies*. Chicago: The Dorsey Press.
- Schumpeter, J. (1943). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London: George Allen and Unwin.
- Vincent, A. (2006). *Modern Politik Ideolojiler*. Çeviren: Arzu Tüfekçi, İstanbul: Paradigma.

8. BÖLÜM

Notlar

- 1 John Gingell (1999). *Key Concepts in the Philosophy of Education*, USA: Routledge. s. 13.
- 2 John Dewey (1996). *Demokrasi ve Eğitim*. Çeviren Tahsin Yılmaz, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- 3 Nel Noddings (2006) *Eğitim ve Mutluluk*. İstanbul: Kitap Yayınevi. 299-300.
- 4 Bakınız, R. S. Peters (1966) *Ethics and Education*. USA: Scott, Foresman and Company. s. 118; Sabri Büyükdüvenci (2001). *Eğitim Felsefesine Giriş*.Ankara: Siyasal Kitabevi. s. 77.
- 5 Bertrand Russell (2005). *Sorgulayan Denemeler*, Çeviren Nermin Arık, Ankara: TÜBİTAK. s. 216-217.
- 6 Schwrtz, S. & Bilsky W. (19949. "Values and Personality",. *European Journal of Personalit.*, 8.
- 7 Örneğin, Gerald L. Gutek (2009) ve Sheila G. Dunn (2005) bu ayrımı yapmaktadır.
- 8 Platon (1998). *Yasalar*. 2. Kitap. Çeviren Candan Şentuna-Saffet Babür , 659d, s. 45.
- 9 Gereld L. Gutek (1997). *Eğitime Felsefi Yaklaşımlar*.

- Çeviren Nesrin Kale, Ankara: Pegem. s. 26-27.
- 10 I. Kant. (1971) *The Educational Theory of Immanuel Kant*, trans.: Edward F. Bunchner, New York: AMS Press, s. 199, 201, 187.
- 11 J. Donald Butler (1966). *Idealism in Eduation*, New York: Harper Row; aktaran Gereld L.Gutek (1997) *Eğitime Felsefi Yaklaşımlar*. Çeviren Nesrin Kale, Ankara: Pegem. s. 31-32. Küçük değişikliklerle aynen alınmıştır.
- 12 Howard A. Ozmon ve Samuel M. Craver (2003). s. 68.
- 13 Howard A. Ozmon ve Samuel M. Craver (2003). s. 69.
- 14 John Dewey (2007). s. 21.
- 15 John Dewey (2007). s. 56.
- 16 Ernst von Glaserfeld (1995). "A Constructivist Approach to Teaching". *Constructivism in Education* (ed. Leslie P. Steffe ve Jerry Gale), New Jersey:Lavrance Erlbaum Associates, s. 14.
- 17 Ernst von Glaserfeld, "A Constructivist Approach to Teaching" *Constructivism in Education* (ed. Leslie P. Steffe ve Jerry Gale), New Jersey:Lavrance Erlbaum Associates, s.. S. 7.
- 18 Bertrand Russell (2005). s. 220.
- 19 J. J. Rousseau (2005). *Emile*. Yayına hazırlayan Ülkü Akagündüz, İstanbul: Selis Kitaplar, s. 87.
- 20 Sheila G. Dunn (2005). s. 42-3.
- 21 Gereld L. Gutek (1997). *Eğitime Felsefi Yaklaşımlar*. Çeviren Nesrin Kale, Ankara: Pegem. s. 176.
- 22 Amy Gutmann (2007). "Democracy and Democratic Education", *Philosophy of Education* içinde, ed. Randall Curren, MA: Balckwell, 2007.
- 23 John Dewey, *Demokrasi ve Eğitim*. Çeviren Tahsin Yılmaz, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi. s. 97.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Gereld L. Gutek (1997). *Eğitime Felsefi Yaklaşımlar*. Çeviren: Nesrin Kale, Ankara: Pegem.
- Gereld L. Gutek (2009). *New Perspectives on Philosophy of Education*. Colombus: Pearson.
- Howard A. Ozmon ve Samuel M. Craver (2003). *Philosophical Foundations of Education*. Colombus: Merrill Prentice Hall.
- Howard A. Ozmon ve Samuel M. Craver (2003). *Philosophical Foundations of Education*. Colombus: Merrill Prentice Hall.
- I. Kant. (2006). *Eğitim Üzerine*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık.
- John Dewey (2007). *Deneyim ve Eğitim*, çev. Sinan Akıllı, Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Noddings, Nel (1998). *Philosophy of Education*. Colorado: Westview Press.
- Sheila G. Dunn (2005). *Philosophical Foundations of Education*, New Jersey: Merrill Prentice Hall.
- Yazıcı, S. (2006). “Yapılandırmacı Yaklaşımın Epistemik, Felsefi ve Demokratik Temeli”, *İlköğretmen Eğitimci Dergisi*, Sayı:1, 37-40. 44.
- Yazıcı, S. (2006). “Eğitim ve Özgürlük”, *İlköğretmen Eğitimci Dergisi*, Sayı: 2, ss. 6-8.
- Yazıcı, S. (2006.). “Değerler Eğitimi”, *Çoluk Çocuk*,

9. BÖLÜM

Notlar

- 1 Cicero (1928). *De Republica and Legibus*, 1. Kitap, İngilizce çevirisi: C. W. Keyes, London: Heinemann.
- 2 T. Aquinas (1984). “On Natuaral Law”, Reading in Philosophy of Law içinde, J. Arthur (ed.) New Jersey: Prentive Hall, s. 9

- 3 Wright, akataran J. H. Ely (1980). *Democracy and Distrust; A Theory of Judical Review*, Cambridge: Harvard University Press, s. 51.
- 4 Fuller (1969). s. 39.
- 5 K. E. Himma (2006). "Philosophy of Law", <http://iep.utm.edu/law-phil.htm>
- 6 J. Betham (1843). *Anarchical Fallacies: The Works of Heremy Bentham*, Edinburg: William Tait, s. 501.
- 7 R. Dworkin (1978). *Taking rights Seriously*, Massachusetts: Harvard University Press, s. 18.
- 8 H. L. A. Hart (1961). *The Concept of Law*, Oxford: Calerondon Press, s. 89-96.
- 9 Dworkin (1978). s. 22
- 10 J. Habermas (1998). s. 38.
- 11 Winston, M. E. (1989). *The Philosophy of Human Rights*. California: Wadsworth Publishing.
- 12 UN (1993a). madde 5..

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Beetham, David, (tarihsiz). *Demokrasi ve İnsan Hakları*. Çeviren:Bilar Canatan, Ankara: Liberte.
- Dağı, İ. ve Polat, N. (2004). *Demokrasi ve İnsan Hakları*. Ankara: Liberte.
- Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Mill, J. S. (2003). *Hürriyet Üstüne*. Çeviren: M. Osman Dostel, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu.
- Sterba, James P. (1984). *Morality in Practice*, California: Wadsworth Publishing Company.
- Tebbit, M. (2000). *Philosophy of Law*. Florance: Routledge.
- United Nations (1993a). *Report of the Regional Meeting for Africa of the World Conference on Human Rights*,

- <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wchr.htm>
A/CONF.157/AFRM/14.
- United Nations (1993b). *Report of the regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights*, <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wchr.htm>
- United Nations (1993c). *Vienne Declaration and Program of Action*, A/CONF.157/23, <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wchr.htm>
- Winston, M. E. (1989). *The Philosophy of Human Rights*. California: Wadsworth Publishing.
- Yazıcı, S. (2003). “Atina, Isparta ya da Liberal Cumhuriyetçilik”. *Liberal Düşünce*. 29.
- Yazıcı, S. (2007). “Hukuk Felsefesi ve İnsan Hakları” *Felsefe* içinde (ed. D. Taşdelen), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

