

Niçin Felsefe?

Niçin Felsefe?



Lokman ÇİLİNGİR

Dr. Lokman ilingir

1965 yılında Trabzon'un Vakfıkebir ilçesinde dünyaya geldi. Samsun'da orta öğretiminin tamamladıktan sonra girdiği Erzurum Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 1985 yılında mezun oldu. Bir süre Millî Eğitim Bakanlığı'nda felsefe öğretmenliği yaptı. 1993'te 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Schopenhauer'da Acı Olarak Dünya ve Kurtuluş Yolları* adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl Araştırma Görevlisi olarak girdiği Kırıkkale Üniversitesi tarafından gönderildiği, Almanya'nın Frankfurt J. W. Goethe Üniversitesi'nde, *Das Problem einer natürlichen Dialektik der praktischen Vernunft* başlıklı teziyle çalışmasını tamamlayarak Felsefe Doktoru ünvanını aldı. 1999 yılında Kırıkkale Üniversitesi'ne geri döndü. Halen aynı Üniversite'de görev yapmaktadır.

Elis Yayınları: 3

© Anka Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi, redakte ve kapak: Elis Yayınları
Baskı, cilt, kapak baskısı: Özkan Matbaacılık
Birinci basım: Şubat 2003

ISBN: 975 - 8774 - 04 - 2

Elis Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara
Tel/fax: (0312) 341 06 90

Niçin Felsefe?

**Giriş ve derleme
Lokman Çilingir**

**Elis Yayınları
Ankara/2003**

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Felsefe nedir? 7

RÜDİGER BUBNER

Felsefe ne yapabilir, ne yapmalıdır, neyi umabilir? 25

HANS LENK

Fokus ve Forum Olarak Felsefe 41

JOSEPH J. KOCKELMANS

"Niçin felsefe?" sorusu üzerine düşünceler 71

HANS MICHAEL BAUMGARTNER

Niçin hâlâ felsefe? 95

MANFRED RIEDEL

"Felsefenin sonu"ndan sonra felsefe yapma? 115

DİZİN 143

GİRİŞ

Felsefe nedir?

Kavram olarak

Üniversitede felsefe eğitimine başladığımdan bu yana yirmi yılı aşkın bir süre geçti, ancak hala "felsefe nedir?" sorusuyla karşılaştığımda nasıl bir cevap vereceğimi belirleyebilmiş, hem karşımdakini hem de kendimi *ikna* edebilecek bir tanıımı ortaya koyabilmiş değilim. Gerçekten eğer bir tartışma esnasında fızık, kıyma, ekonomi sözcükleri geçse, herkesin üç aşağı beş yukarı üzerinde anlaşılabildiği somut bir kavram veya tanımlama ortaya çıkar. Şayet bir anlaşmazlık söz konusu olursa, herhangi bir ders kitabı ya da kapsamlı bir sözlüğe başvurularak sağlam bir bilgiye ulaşabilir ve kimse de yapılan tanımların doğruluğundan pek şüphe etmez.

Felsefeye gelindiğinde ise durum çok farklıdır. Hangi felsefeciye sorarsak soralım veya hangi felsefe yapıtına bakarsak bakalım üzerinde uzlaşılabilecek bir tanım bulmak hemen hemen imkansızdır. Sonuçta her düşünür ve yazar felsefeyi kendi bakış açısından ve farklı amaçlarla tanımlar. Belki de basit bir tarzda sorulmuş olan "felsefe nedir?" sorusu, böylece gittikçe çetrefilleşen ve kendi içinde başlı başına bir problem teşkil eden soru halini alır. Bu zorluğun kabaca iki nedeni vardır. Bunlardan ilki bizzat felsefenin mahiyeti ve ilgilendiği konuların çeşitliliğine bağlı olarak ortaya çıkan farklı bakış açısı, ikincisi ise herkesin tanımlamadan daha ziyade alışık olduğu "bilim" modeline paralel nesnel, somut bir belirleme beklentisi içinde olmasıdır. İkinci nedene dayalı zorluk özsel ve aşılmaz olmasa da, ilkinin yanı sıra felsefenin mahiyeti ve kapsamının ne olduğu felsefenin de en önemli problemlerinden biridir. Daha doğrusu ne olduğunu araştırdığımız "felsefe" kavramı, bizzat felsefenin temel konusunu oluşturur. Şimdi "felsefe nedir?" sorusuna, felsefenin tarihsel gelişimini göz önünde bulundurarak mümkün cevapları vermeye çalışalım.

Felsefe akla dayalı bir çabadır, "mytos"tan "logos"a geçişi gösterir. İnsan doğası, insanın doğal yaşantısı ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan güçlükler, problemler ve sorular felsefi düşünmenin kaynağını oluşturur. Bu problemler ve sorulara ilk cevap genelde geleneksel kalıplar içerisinde "mytos"dan gelir. Bu çerçevede ilk Yunan felsefesi "mitostan logosa (akıl) bir geçişi" simgeler.

Genel olarak alındığında "mytos" kelimesi ilahî, tanrısal olaylar üzerine söylenen söz, ifade ve hikayelerdir ve bu haliyle az veya çok tüm kültürlerde karşımıza çıkar. Bilhassa Homeros devrinde "önemli söz" demektir. Ancak aynı gelenek içerisinde zamanla "mytos" ile "logos" arasında belirgin bir ayrım yapılmıştır. Logos (akıl) geleneksel zemin üzerinde dünya, insan ve varlık üzerine esaslı gözlem ve derin düşüncenin ürünü olan sözdür. Logos'un gerçekliği olduğu gibi tasvir etmesine karşın, mitos hayalî ve tasviridir. Öncelikle felsefi düşünceyle, yani insanın bizzat kendi gözlem ve akıl yürütmesine dayalı "bilimsel" bilgiyle birlikte "mitler" şüpheyile karşılanırlar ve yalnız masallar, uydurma ya da sıradan hikayeler olarak görülür. Platon ve Aristoteles mitosunu genelde "uydurma" söz olarak değerlendirir. Ancak ilkçağdan bugüne felsefe mitosa hep olumlu bir anlam verme eğiliminde olmuştur. Örneğin Platon'da teorik düşüncenin soruları yöneltip, ancak cevapları vermede zorlandığı anlarda mitosun yardımına başvurulur. Stoikerler ise onu mitologların kendi düşüncelerini allegorik resimlerle ifadesi şeklinde anırlar. Keza yeniçağ aydınlanmacıları da (Vico, Herder) mitolojiye başka bir açıdan bakarak onu yeniden anlamlandırma eğilimine girerler. Bu şekliyle mitos daha ziyade insanlığın bilim öncesi devrinin tarihi ve ilkel bir bilimi olarak değer kazanır.

Mitos tanrısal olaylar, evren, yaratılış, insanın konumu ve kaderi hakkında çeşitli açıklamalar, hikayeler diye anlaşıldığında felsefenin görevi esas olarak, mitolojiyle kendi açıklaması arasında mümkün olduğu ölçüde belirgin bir ayrımı ortaya koymak olmalıdır. Filozofun incelediği konuyu en üst seviyede açıklık ve seçiklikle dile getirmeye çalışması ve bunu yaparken de tutarlı olması felsefi yaklaşımı mitolojik ifadeden, logosu mitos-

dan ayıran en önemli özelliktir. Fakat diğer yandan, günümüzde bile felsefi düşüncenin tüm değerlendirmelerinde mitos ve bilgeliğin açıklamalarını, en azından göz önünde bulundurması gerektiğine inanan güçlü bir eğilim mevcuttur.

Felsefe bilgeliktir, bilgiyi elde etmeye çalışmaktır. Yukarıda felsefi düşüncenin, insanın yüz yüze olduğu güçlükler karşısında, kendisi, çevresi ve evrene ilişkin merak ve sorularını, mitolojinin verileriyle yetinmeyip, kendi aklını kullanarak cevaplamayı denemesiyle başladığını söylemiştik. "Philo-sophia" kelimesini oluşturan sözcüklerden eski ve ilk olanının, yani "sophia"nın asıl anlamını pratik yaşamdan alması bir tesadüf değildir. "Sophia" böylece bu zorlukları, problemleri aşacak yetenekte olma, el sanatları, politika veya herhangi bir sahada zeki, becerikli, işini bilir olma anlamlarına gelir. Bu yeteneklere sahip kişi de "sophos"dur. Bu anlamda Türkçe'de üstün bilgi ve zeka sahibi kişiye "bilge" deriz. İlk filozoflar olarak bildiğimiz Thales, Anaximandros ve Aneximenes de "sophoi" olarak adlandırılıyordu. Başlangıçta olumlu anlam taşıyan "sophisteai" sonra Platonla birlikte, bugün kullandığımız şekliyle (Sokrates'ın savaş açtığı Sofistler anlamında) olumsuz bir anlam yüklenmiştir.

"Philosophos" deyimini ilk önce Heraklit (M.Ö. 544-484), bazı felsefe tarihçilerine göre de Pythagoras (570-494?) kullanmıştır ve "bilgiyi elde etmeye çalışma" demektir. Sonradan bu deyim eski anlamını yitirmeksizin "düzenli, sistemli araştırma" olarak tanımlanmaya başlar. Belki öncelikle Sokrates (470-399), ama kesin olarak Platon (427-347) sözcüğün ilk kısmına (sophos) ağırlık verir. Çünkü onlara göre gerçek manada yalnızca Tanrı "bilge"dir, insan olsa olsa ancak gerçek bilgeye benzemeye çalışır veya bilgeliği elde etmeye çabalar. Sophos sözcüğünün kullanımından kaçınılması, onun yalnızca Tanrıya layık görülmesi, gerçek bilgiyi elde edilmiş donuk bir yapıda yansıtır olması, buna karşın araştırma ve gelişmeyi vurgulamaması ve başta Sofistler olmak üzere bazı düşünürlerin bu ad ile kötü bir ün yapmasından kaynaklanıyor olsa da, bize göre sophos veya bilgeliğin olumlu tarzda felsefi etkinliğin her zaman asıl amaçlarından biri olarak kalması gereklidir. Nitekim Doğu ve İslam Felsefesi

içerisinde “bilgelik” veya “hikmet” erişilebilir insanı bir erdem olarak kabul edilmiştir. Ancak yine de yanlış anlamaları önlemek için “bilgelik” yerine, insanı boyutu vurgulamak amacıyla, “dünya bilgeliği” deyiimi tercih edilebilir.

Felsefe bir “bilim”dir, “bilimlerin bilimi”dir. Bilgi türü olarak felsefe kendini her zaman, en genel anlamıyla, bir “bilim” olarak görmüştür. Bu çerçevede, örneğin Aristoteles (384-322) felsefeden bütünüyle “bilimi” anlar ve ondan da “ilk felsefeyi”, tüm bilimlere temel teşkil eden “varlık olarak varlığı” inceleyen bir bilim ayırır. Platon’da ise bilim “gerçek varlık”, “idealar” anlamına gelir. İlkçağda özel bilimlerin henüz felsefeden bağımsızlıklarını kazanmadığını da dikkate alırsak, geniş anlamıyla felsefenin bir “bilim”, hatta tüm bilimleri altında toplayan “bilimlerin bilimi” olarak anlaşılmasını normal karşılamak gerektir. Özellikle bu anlayış “hikmet” ile özdeşleştirilen felsefi düşüncenin hüküm sürdüğü İslam Felsefesi sahasında çok daha yaygındır.

Günümüzde felsefeyi “bilim” veya moda tabiriyle “kesin” bir bilim olarak adlandırmak mümkün değildir. Ancak, aşağıda da göreceğimiz gibi, özellikle katı bilimcilik anlayışının terk edilmesinden sonra yeniden felsefe, bilim ve bilgelik arasında sıkı bir bağ kurulur. Kesin olan bir şey var ki, başlangıcında olduğu gibi bugün de felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin içerik ve boyutu felsefenin en önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır.

*Felsefe hem “teori” hem de “praksis”in kesin, mutlak bilgisi*dir. İlkçağda felsefeyle aynı anlamda kullanılan kavramlardan biri de “theoria” (Latince “contemplatio”, “spekulatio”) kelimesidir. Platon teoriyi felsefi bilginin ruhsal “seyri” olarak anlar. Aristoteles’de ise teori felsefe demektir; gerçi asla pratik bir yararı gözetmeyen, sırf kendisi için elde edilmeye çalışılan, akıl yetisine sahip bir insanın düşüncesinde en yüksek konumda bulunan tanrısal “seyir” olarak. Ama teori aynı zamanda “sophia”dır, “filozofların bilgisi” veya “gerçeğin bilgisi”dir.

Bu noktada felsefe ve teori ile birbirine çok yakın anlamda kullanılan “metafizik” kavramını da kısaca hatırlatmak faydalı olacaktır. Aristo’nun “ilk felsefe”den söz eden eserleri öğrencile-

ri tarafından “doğa”yı inceleyen eserlerinden sonraya konulduğundan “metafizik”, “fizikten sonra” (meta ta physiko) anlamına gelir. O aynı zamanda bizzat bu yazıların içeriğini, yani “varlık olarak varlığı” inceleyen öğretilerdir. Bu kavram Aristotelesçi Skolastikte “meta”, “trans” ya da “doğanın ötesinde” manası yüklenerek sıkça “trans-physiko” diye adlandırıldı ve doğal olanla, bir başka ifadeyle, vahiyden bağımsız akıl vasıtasıyla oluşturulan teolojiyle aynı anlamda kullanıldı. Bu haliyle metafizik 19. yüzyıla kadar “bilimlerin kraliçesi” olarak varlık ve önemini korudu.

Genel olarak “praxis” teoriye, yalın düşünülmüş gerçeğe karşılık olarak eyleme dönüşen bilgidir. Bizim tavır ve eylemlerimizin arkasındaki güdüler, amaçları ve araçları belirleyen değerler ve normlardır. Yaşantı ve tecrübelerimizle kavradığımız dünya yalnızca nesnel değil aynı zamanda bir değerler dünyasıdır da. Geneli, tümü kavramayı amaçlayan felsefe ne teoriyi ne de praksişi ihmal edebilir. Felsefi bilginin bu anlam boyutuna ilk dikkati çeken Sofistler diye adlandırdığımız düşünürler grubudur. Onların genel geçer bilgiye şüpheyile yaklaşması ve tüm kesin yargı ve önermelerin tek tek insanların “kanaatleri” olduğunu belirtmelerinin yanında –örneğin Protogoras, “insan varolan ve varolmayan her şeyin ölçüsüdür” diyor–, felsefeye kazandırdıkları önemli bir açılım da, “doğal” olarak verili ve dolayısıyla değişmez olanla, insanın “iradi” olarak oluşturduğu ve bu yüzden değiştirilebilir olan arasında yaptıkları kesin ayırmadır. Bu ayırımın sonucu olarak özel ve politik yaşamdaki başarı, fayda ve mutluluk felsefi düşüncenin konuları arasına girer. Sofistleri takiben Sokrates ve öğrencileri, her ne kadar bilginin değeri açısından keskin birer sofist karşıtı olsalar da, “praxis”i felsefenin ana uğraş alanı yaparlar. Sokrates’ın asıl amacı ahlaki hayatta gerçek bilgiye dayalı bir reform gerçekleştirmektir. Çünkü ona göre erdem öğretilebilir ve tüm erdemler nihai olarak bir erdemde toplanır, o da bilgidir, bilgeliktir.

Felsefe hayret etmektir. Kişiyi felsefe yapmaya yönelten nedenlerin başında “hayret etmek” gelir. İnsan çevresinde olup biten olaylar hakkında hayret eder: kendini, içinde yaşadığı çevreyi ve evreni tanımaya, anlamaya çalışır. Aristoteles bu konuda

şöyle der: "Hayret sayesinde insanlar şimdi ve ilkin felsefe yapmaya başladılar; esaslı olarak onlar açık güçlükler karşısında hayrete düştüler, sonra da adım adım ilerleyerek büyük problemleri keşfettiler" (Metafizik, 982 c 12). Hayret veya merak insanın herhangi bir karşılık beklemeden, sırf bilgi için bilgiyi elde etme gayretidir.

Felsefe soru sormaktır. Felsefe algıladığımız, tecrübe ettiğimiz şeyleri sorgulamaya tabi tutarak kavramaya çalışır. İleride tekrar değineceğimiz gibi, kendimizle, yaşantımızla veya dünya-mızla ilgili farklı tecrübeler, değişik sorular sormamıza neden olur. Verilen cevaplar ve çözüm önerileri felsefi düşünceler veya kuramlar olarak karşımıza çıkar. Her bir yöntem veya kuram insan, varlık ve değerler hakkında bize rasyonel ve evrensel bir bilgi sunar. Felsefi görüşlerin hepsinde ortak olan yön, hayrete düşülen olay veya yaşantılar karşısında sorulan sorularla "varlığın" kavranılmaya çalışılmasıdır. Buradan denilebilir ki, *felsefe* insanın insana, doğaya, mutlak varlığa, iyiye, adalete, özgürlüğe ve gerçek bilgiye yönelttiği sorular ve bu sorulara aranan cevapların toplamıdır.

Felsefi sorulara her devirde yeni soru ve problemler eklenir ve onlara da filozoflar tarafından farklı ya da benzer cevaplar verilir. Her cevap ve öneri yeni soru ve problemleri beraberinde getirir.

Soru sorma insanı sürekli olarak bilgi edinmeye yönelten temel felsefi tavidir. Gerçekten soru sorma yalnızca insana özgü bir durumdur ve ancak insan her şeyi her tür soruyla araştırma yeteneğine sahiptir. İnsan "hiçbir şeyi bilmediğinin bilgisiyle" soru sorarak sahip olduğu bilgi sınırlarını aşar ve yeni bilgileri elde etme imkanını yakalar. Bu sayede o, içinde bulunduğu şartlara bağımlı olmadığını, "dünyaya açık olduğunu" (Scheler), dolayısıyla maddi ve manevi şartları aşarak onların karşısında tavır alabileceğini anlar.

Varlığın özü nedir? Gerçek bilginin kaynağı ve değeri nedir? Mutlak bir varlık, genel geçer bir ahlak yasası var mıdır, yok mudur? Hayatın anlam ve amacı nedir? Felsefe bu ve benzeri so-

ruhanı yöneltip onlara cevap arayarak varlık, insan ve değerler hakkında tutarlı, sistemli ve bütüncül bir bilgi elde etmeye çalışır.

Felsefe şüphe etmektir. Gerçeği araştıran kişi güvenilir, sağlam bir bilgiye erişmek için esaslı şüphe eden kişidir. Körü körüne yalın bir şüpheciden farklı olarak felsefi-bilimsel şüpheciler, neden şüphe ettiğini ve ne ölçüde, nereye kadar şüphe edeceğini bilir. O yalnızca şüphe etmekle yetinen değil, aynı zamanda şüpheyi de sorgulayan bir kişidir. Böylece o, araştırmadan, sorgulamadan, şüphe etmeden bir şeyi doğru kabul etmemekle olanı hata ve yanlışlardan kurtulmayı öğrenir.

Felsefe "araştırmadır". Hem teorik hem de pratik sahadaki tüm bilgi birikiminin temelinde yatan asıl neden insanın doğal öğrenme ve araştırma merakıdır. Etimolojik olarak felsefenin "gerçek" bilgiyi elde etmek için yürütülen "düzenli, sistemli araştırma" gayreti olduğunu söylemiştik. Araştıran kimse neyi bilip neyi bilmediğini bilir, yani o bilgisinin sınırlarını bilmek durumunda olan ve aynı zamanda bu sınırları bilginin lehinde genişletmek arzusunda olan insandır. Araştırmacı bildiklerini sorgulamayı ve de bilmediklerini, soracağı uygun sorular ve takip edeceği doğru yöntemlerle ortaya koymayı ilke edinen kişidir. O bu tavırla bilimsel şüphenin gerçek uygulayıcısıdır.

Felsefe aydınlanmadır. Aydınlanma her tür bilgi, kanaat ve inancı aklın ışığı altında bilinç alanına çıkarmak, herkesin anlayacağı ve kabul edeceği genel geçer bir bilgi haline getirme demektir. Kant'ın anladığı şekliyle aydınlanma, insanın düşmüş olduğu kötü durumdan kendi kendisini, yine "kendini aklına dayanarak kurtarması"dır. Bireyin öz-bilincine kavuşması ve böylece de kendini gerçekleştirebilmesi ancak felsefi aydınlanma ile mümkündür.

Felsefe gerekçelendirme ve temellendirme demektir. Her tür fikir ve iddia sağlam, tutarlı bir temele kavuştuktan, kısacası gerekçelendirildikten sonra felsefi bir bilgi olur. Temellendirme çoğu kez felsefi bilginin "arkasında", ona geçerliliğini sağlayan ve böylece de bu geçerliliğe karşı yöneltilmiş her bir şüpheyi orta-

dan kaldıran, daha fazla sorgulanamaz bir ilke ve odak talep eder. Bu nedenle temellendirilemeyen hiçbir iddia ve önerinin felsefi olması mümkün değildir.

Felsefe eleştirel bir refleksiyondur. Eleştiri (kritik) her tür yanlış yargı ve temellendirmelerle, doğruluk iddialarını akıl süzgecinden geçirmek, doğruyu yanlıştan ayırma işlemidir. Felsefe gerçekte bilimlerde olduğu gibi yeni bir bilgi keşfetmez, daha ziyade eldeki mevcut bilgi üzerine bir bilgidir. Ancak o mevcut bilgiye şüpheli ve eleştirel bir açıdan yaklaşır. Bunu da kavramlar ve o kavramlar üzerine bina ettiği teoriler aracılığıyla yapar. *Felsefe* ilkin felsefi olmayan tecrübe ve düşünceler, sonra da bizzat kendi üzerine derin bir düşünce, refleksif bir eleştiri veya eleştirel refleksiyondur.

Felsefi eleştiri, siyasi veya günlük kavgalardan farklı olarak, herhangi bir konuyu toptan reddetme, şu veya bu tedbire küfretme, yalın bir inkar veya hakaret değildir. Özellikle toplumsal açıdan bakıldığında eleştiri, hakım fıkır ve ideolojileri, davranış kalıpları ve sosyal ilişkileri yalın geleneksel tarzda kabul etmeyen, daha doğrusu, onları aklın süzgecinden geçirmeden doğru veya yanlış olarak nitelendirmeyen felsefi tavrın adıdır.

"Felsefe öğretilmez, yapılır". Felsefe herhangi bir özel bilim gibi öğretilemez, çünkü onun konu ve problematiği her bilimi ilgilendiren disiplinler arası bir niteliğe sahiptir, ama aynı zamanda onların bilgi ve yöntemlerini de sorgulayan bir refleksiyondur. Bu noktada felsefe eğitiminde karşılaşılan problemlere kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Nasıl tüm bilimler kendi sahalarındaki araştırmalarla sürekli bir bağlantı içindeyseler, ayakları yere sağlam basan felsefe eğitimi de mümkünse farklı yöntem kullanan birkaç bilimle yakın dirsek teması içinde olmalıdır. Bunu felsefe üzerine tarihsel bilgi takip etmelidir. Felsefenin tarihsel bilinci kendine mal ettikten sonra, geçmişin düşünürleriyle eleştirel bir yüzleşmesi, diyaloga dayalı bir felsefe yapma için vazgeçilmezdir. Felsefe tarihine olan ilgi yalnızca öğreti ve akımların bilgi bazında sunulmasından ibaret olmamalıdır; tarihi metinler her bir felsefi konuşma veya tartışmanın karşı muhatabı kabul edilerek gerçek

bir diyalog ortamı var edilmelidir. Temel, elementar bilgi öğrenmenin yanında, konuyla ilgili sistematik, iyi düzenlenmiş bir tartışma ve düşünce alışverişine ihtiyaç vardır. Bu da ancak eleştirel, şüpheci, çözümlemeci ve nihayet bütüncül ve temellen-
dirilmiş bir tarzda felsefi bilgiyi ortaya koymakla mümkündür. Unutmamak gerekir ki her tartışma, konuşma ve fikir değişimi, Sokratçı bir tabirle, bilgiyi doğurucu “ebelik sanatı” anlamında bir diyalog değildir.

Felsefe eğitiminde özellikle öğretici ve tarihi klasik metinleri temele almak gerekir. Bu çerçevede örneğin Platon’un (*Apologie*, *Kritos*, *Phaidon*, *Şölen* ve *Devlet* gibi) diyaloglarıyla başlamak ve Aristoteles’in *Nikomakhos Etiği* ve *Politika*’sıyla devam etmek doğru bir seçim olacaktır. Bunun yanında her felsefi devrin kendine has şartları göz önünde bulundurularak sağlıklı tercih ve yöntemler kullanılmalıdır.

Kısaca, felsefe diğer bilimler gibi öğrenilemez ve öğretilemez. “Felsefe yapılır”, daha düzgün bir ifadeyle, ancak felsefe-yapma öğretilir. Felsefe-yapmayı öğrenmek demek, felsefi anlayışın oluşması için gerekli bilgi ve beceri ile donanarak, felsefi teşhis ve önerilerde bulunabilmek demektir. Bunun için uygun yöntem ve tartışma tekniklerini kullanmak şarttır. Bu anlamda *felsefe yapma* bilimden ziyade bir “sanat”tır ve tüm diğer sanatlar gibi denenir, öğrenilir, öğretilir; bilişsel olmaktan çok pragmatik olarak icra edilir.

Felsefenin Konusu, ödevi ve bilimsel işlevi

Felsefe, yukarıda da belirttiğimiz gibi, çok değişik açılardan gözlemlenebilir. Bu nedenle her ekolün felsefeye yüklediği işlev temelde kendi bakış açısını yansıtır.

Modern çağda doğa ve deney bilimlerindeki baş döndürücü gelişmeler tek tek bilimlerin felsefeden koparak bağımsız bir branş (alan) olması neticesini doğurur. Bu durum haklı olarak felsefenin kendisine has bir konusunun kalıp kalmadığı, hâlâ ona bir “bilim” denilip denilemeyeceği sorularının sorulmasına yol açar. Hatta bazı düşünürler felsefeye gerek kalmadığını, artık devrini tamamladığını açık bir şekilde dillendirmeye başlar-

lar. Deneysel bilimlerdeki gelişmelere paralel olarak, niçin felsefi bilginin bilimsel bilgide olduğu gibi objektiflik, doğruluk, başarı ve ilerleme ölçütleriyle değerlendirilemediği, aynı konuda farklı hatta birbirine zıt görüşlerin hüküm sürdüğü eleştiri konusu olur. Bu aslında felsefenin de ana problemlerinden biridir ve felsefe tarihi boyunca büyük filozoflar yeni bir temel ve yeni bir yöntem geliştirmek suretiyle kendi çözüm önerilerini ortaya koymuşlardır. Kant'ın transendental eleştirisini. Hegel'in idealdiyalektiğini, Bergson'un sezgiciliğini, Popper'in eleştirel rasyonalizmini ve Heidegger'in varoluşçuluğunu bu şekilde anlamak gerekir. Keza hermeneutik, sosyolojik, yapısalcı ve dil-analizci yöntemler bir bakıma felsefe sahasında ortaya çıkan yeni problemlerin mümkün çözüm yolları olarak değerlendirilebilir.

Yirminci yüzyıla geçişle birlikte kendi uğraş sahasının meşruluğuna kuşkulu yaklaşma felsefenin en temel problemi olur. Gerçi Descartes, Leibniz, Hume, Kant ve Hegel gibi filozoflar yavaşça felsefeyi sağlam bir temele oturtmayı başarmışlardı, ancak zamanla kendilerinin bu felsefi etkinliğinin bizzat sorunsal olacağı akıllarına bile gelmemişti (krş. Honneth 1999, 479). Böylece 20. yüzyılın sonunda felsefenin en önemli uğraşı, bizzat kendi konu, amaç ve işlevine yönelik, hatta bütünüyle varlık hakkını nereden aldığını irdelemeye yönelik eleştirel ve kafa kurcalayıcı sorulara cevap aramak oldu.

Durup dururken hiçbir bilim kendi varlık meşruiyetini, önemini, faydalı olup olmadığını sorgulamaya kalkmaz, dolayısıyla "niçin felsefe?", "niçin tarih veya sosyoloji?" gibi sorular normal bir durumda yöneltilecek sorular değildir. Bu tür sorular patolojik bir halin, Lübbe'nin tabiriyle, kültürel bir çöküşün emareleridir (bkz. Lübbe 1978, V). Ancak genel olarak bakıldığında meşruluk sorusu veya krizli felsefenin kendi mahiyetinden kaynaklanan ve ona sürekli olarak eşlik eden en özgün problemlerinden biridir. Heidegger'in "*Felsefenin Sonu*" makalesiyle tüm ağırlığını hissettiren ve Adorno'nun "*Niçin Hala Felsefe?*" adlı yazısıyla hız kazanan "niçin felsefe?" sorusuna sırf 1945-1977 yılları arasında 692 yazılı metinle cevap verilmesi, konunun felsefe açısından ne denli önemli olduğunun en bariz göstergesidir.

“Niçin felsefe?” sorusu, niçin felsefe yapıyoruz, amacı nedir, ne işe yarar, niçin felsefeye ihtiyaç duyarız?, tarzında tasviri olarak anlaşılabilceği gibi, niçin felsefe yapmak zorundayız? şeklinde normatif olarak da anlaşılabilir. Tüm bu sorular bizim felsefeden ne anladığımıza bağlı olarak cevaplandırılabilir.

İnsanın ruhsal açlığını gidermek önemli bir felsefi görev olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda felsefenin ödevi, bilimlerin bilgiyi parça parça etmeleri neticesinde doğan kopukluğun genel bir dünya ve insan tasarımı oluşturmadaki yetersizliğini giderme olmalıdır. Bir başka ifadeyle filozofun görevi, “hayatın anlam ve değerine” dair bilimler tarafından kısmen ya da hiç cevaplandırılmayan soruları yöneltip cevaplandırmaya çalışmaktır. Bu, insan olmamızdan, belli bir kültürel ve sosyal yapı içinde yaşamamızdan, yaşamla ve ölümle, sevinçle ve elemle, iyiyle ve kötüyle, özgürlükle ve zorunlulukla karşı karşıya kalmamızdan kaynaklanan kaçınılması mümkün olmayan bir sorumluluktur.

Baumgartner ve Höffe felsefenin görev ve işlevini dört temel sahada ele alıp inceler: 1) bilimsel saha, 2) toplumsal planlama sahası, 3) insan varlığının anlamı sorusuyla ilgili saha, 4) felsefenin asıl amacının gerçekleşim sahası; eğer felsefeyi “bilginin yöntemsel olarak belirlenen formu ve aynı zamanda insanın, basit insanlık idesine (Humanen) bağlı etkinliği” (Baumgartner/Höffe 1980, 271) olarak anlarsak. Bilim açısından felsefenin işlevi, hem bilimsel disiplinler hem de araştırmalar için yeni bir kimlik (Identität) oluşturmaktır. Bu çerçevede onun görevi de, gerek araştırmacıların gerekse öğreticiler ve öğrenenlerin farklı etkinliklerinde refleksiyoner bir anlayışa erişmeleri için, bilimlerin insancıl ve yöntemsel anlamı perspektifinde eleştirel, ama aynı zamanda normatif bir bilim teorisi kurmaktır. Toplumsal planlama sahasında felsefenin öncelikli amacı, pratik felsefe olarak anlaşıldığı sürece, insanlık idesine toplumsal planlamada geçerlilik kazandırmaktır. Felsefe “toplumsal planlamanın teori ve praksisini insanlık idesi dahilinde araştırmalıdır”(Baumgartner/Höffe 1980, 266). İnsan varlığının anlamı sorusuyla ilgili olarak felsefe, “anlam kazandırma, mutluluk ve özgürlük teme-

linde norm ve davranış şekillerinin kurucu taslağını" oluşturma görevini üstlenmelidir. Felsefi etik, "yeniçağın eriştiği refleksiyon seviyesine paralel ve çağdaş yaşam tarzına uygun şekilde ahlaki temel zihniyeti tartışmalı, tartışabilmeli ve onu (hoşgörü ve dayanışma gibi klasik erdemlerin yanında) mutluluk ve özgürlük ilkelerinden hareketle temellendirerek geliştirmeli, geliştirebilmelidir" (*Baumgartner/Höffe* 1980, 270).

Bilimlerin bütünüyle felsefenin yerini alması veya onun konu ve görevini üstlenmeleri mümkün değildir. Bilimler kullandıkları yöntemin doğruluk ve uygunluğuyla ilgilidirler, ancak hiçbir doğruluk ve uygunluğun ne olduğu veya doğruluğun ölçütü sorunuyla ilgilenmez. Daha da önemlisi, tüm bu bilgilerin insanın bütünlüğü açısından ne anlam taşıdığını veya herhangi bir "amaç ve anlam bağlantısını" ortaya koyacak durumda değildir. Bilimlerin tüm çeşitliliğine rağmen ve tamda bu yüzden "bilimlerin eleştirisi" diye adlandırabileceğimiz kuşatıcı bir refleksiyona ihtiyaç vardır. Bu yüzden felsefecinin insanın tarihsel varlığından kaynaklanan tüm mümkün problemlerin tek tek bilimlerin bünyesinde gerçek manada temsil edildiğinden şüphe etmesi doğal karşılanmalıdır.

Ancak felsefenin daha fazla spekülative bir masa başı uğraşı ve bilimlerden kopuk bir disiplin olarak varlığını devam ettiremeyeceği aşıkardır. Yani felsefe deneysel bilimlerin sonuçlarını göz önünde bulundurmak, özellikle sosyal bilimlerle sıkı bir grup çalışması içerisine girme zorundadır. Felsefe açısından bakıldığında önemli bir nokta da, bizzat felsefenin kendi bilimsel ve teorik seviyesini muhafaza için bilimsel araştırmalarla dolaysız bağlantısını sürdürmesinin gerekliliğidir, aksi takdirde kendi tarihinin ve spekülative kurgularının içine saplanıp kalmaktan kurtulamaz. Bu arada hatırlatmak gerekir ki, felsefenin kendi alt dallarında (doğa-, hukuk-, dil- ve sanat felsefesi gibi) aşırı kurumsallaşması parçalanmışlığının trajik durumunu artırmaktan başka bir işe yaramaz. Bundan dolayı felsefe kendi gerçek işlevini ancak özel bir disiplin olarak varlığını sürdürerek yerine getirebilir.

Felsefenin bilimlerle ilişkisi ve bilimsel işlevinin ne/nasıl olması gerektiği konusunda özellikle çağdaş Alman felsefecileri göz önünde bulundurularak şu şekilde bir sınıflandırma yapılabilir:

1. Felsefeye doğa ve insan bilimlerinin geliştirilmiş bir meta-teorisi işlevini yükleyenler. Baumgartner, Staudinger ve Acham gibi çağdaş Alman felsefecilerinin yanında Popper, Kuhn ve Feyerabend genel olarak bu çerçevede değerlendirilebilir (bkz. Oelmüller, 1988, 169 vd.). Bu düşünürler değişik seviyelerde farklı yöntemler kullanarak araştırmalarını tarihsel çerçevede, bilhassa bilim tarihinin önderliğinde yürütürler. Felsefi ve bilimsel teoriler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ana ilgi odaklarını oluşturur.

2. Felsefeyi "bilim(ler)in bilimi" olarak, bilimin, teknolojinin, ekonominin, kültürün, bilim-dışı ve bilimsel bilgi enformasyonunun kompleks sürecine göre düzenleyen ve yönlendirenler. Zimmer ve Spinner bu gruba dahildir. Endüstri toplumlarında enformatik bilgi tüm sahalarda sürekli artan bir tarzda ve köklü bir şekilde değişmektedir. Felsefe bilimlerin bilimi olarak şu anki felsefe ve bilim teorisinin ömrünü doldurmasından sonra yeni bir düzenleme ve yönlendirme işlevi üstlenmelidir. Böyle bir program felsefeyi çağdaş toplum ve bilim sahasında yeni bir önderlik ve yönelim merkezi yapacaktır.

3. Oelmüller, Piepmeier ve Welsch gibi, felsefeyi, bilim-mitos-bilgelik üçgeninde insanın bilgi ve eylemleri için özel bir yönlendirme bilgisinin kurucusu ve geliştiricisi olarak gören düşünürlerin oluşturduğu grup. Bunlara göre felsefe bugün bile sote-mellendirme olmaksızın günlük hayattan, bilimden, sanattan ve esaslı yönelim bilgisinden farklı olarak, özel bir felsefi yönelim bilgisi geliştirebilir ve bu da bilgi ve eylem için önemli, o ölçüde de zorunlu olabilir.

4. Felsefeyi varlık üzerine prae-, yani postmodern araştırma, bir başka ifadeyle gnostik manevi bilimleri elde etme uğraşı olarak anlayanlar. Bu görüşün temsilcisi Honnefelder ve Wetz gibi bazı düşünürler, modern bilimlerin tek başına gerçeğin bilgisini

elde etmeye ve de insan aklının her şeyin temelinde yatan varlığı tanımaya elverişli olmadığına inanırlar.

Şimdi bu sınıflandırmadaki, özellikle ilk iki şıktaki görüşleri önce Kambartel ve Funke, sonra da Yeni Pozitivizm akımı açısından biraz daha yakından inceleyelim. Felsefe gerçi, Kambartel'in da belirttiği gibi, "kesin" bir bilim değildir, ama "bilimlerde kesinlik elde etme çabasıdır" (Kambartel 1974, 6). Kambartel daha da ileri giderek, felsefe için özel bir konuya (nesneye) ihtiyaç yoktur der. Onun soru ve problemleri daha ziyade "özel bilimlerin tezlerinden kaynaklanır" (Kambartel 1974, 15). Buna göre felsefenin görevi, özel bilimlerin olgusal yöntemlere bağlı olarak oluşturmaya çalıştıkları temellendirme görevlerini gün ışığına çıkarmak ve onların gerçekleşim imkanları üzerine kafa yormaktır. Aynı konuda Funke'nin Mainz Üniversitesinde sunduğu konferanslarda verdiği cevapları kısaca buraya aktarmak istiyorum: "Felsefenin nesnesi tam olarak, tek tek bilimlerde ileri sürülmüş olan, 'kanıtlanmamış olarak kabul edilen kanıtlamalardır'" (Funke 1966, 83). Genel anlamıyla felsefe "hayat alanıyla, inançla, ideolojiyle, bilimle ilgili anlayışların *eleştirisi, kontrolü, düzeltilmesidir*" (Funke 1966.. s. 84). Fakat "felsefe daima *eğer ise ... o zaman* bağlantısında varolur, mutlak kurallaşmış taslaklarda *değil*" (Funke 1966, 85). Felsefenin görevi "güvenilir kanaat temelini daima geliştirilen tekrarında kendini gösterir ve felsefenin amacı [daima] yineleyici-eleştirel kalır". (Funke 1966, 86). "Felsefe süreklilikteki eleştirel refleksiyondur" (Funke 1966, 87). Felsefe "gelişen bilginin sürekli, radikal. esaslı aydınlanmasıdır" (Funke 1966, 88). "Felsefe yapma Platon'dan Kant'a ve Husserl'e soru sorabilmek ve soru sormak zorunda olmaktır, her şeyin kaçınılmaz bir tarzda anlaşılır olduğu yerde bile" (Funke 1966, 89). Böylece Kambartel ve Funke felsefeye daha ziyade bilimsel bilginin genel yapısının ve genel anlam kazandırmanın eleştirel refleksiyonu olarak bir işlev yüklerler.

Çağımızda bilim ve felsefe arasındaki tartışmanın çoğu kez odak noktasında bulunan Yeni Pozitivistlere göre felsefe, değil diğer doğal ve deney bilimlerini, kendisinin bir alt dalı durumunda olan etik gibi bilimlerin sahasına giren problemleri bile

inceleyemez (krş. Noack 1972, 80 v.d.). Çünkü onlara göre felsefeciler artık kazuistik olarak başka insanların nasıl davranmalarını gerektiğini buyurmak durumunda değiller, kaldı ki geçerli ahlakın her devir ve toplum için aynı olması da mümkün değildir. Bu yüzden ahlaki normların çokluğu ve çeşitliliği şimdiden psikoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi, ahlaki bilincin değişmesinin nedenlerini araştıran çeşitli branş bilimlerinin problem alanına girmiştir. Keza aynı durum hukuk-, devlet-, tarih-, din felsefesi ve pedagoji gibi branşlar için de geçerlidir. Metafizikğin hâlâ "ilk felsefe" olarak uzun süre kabul edilen "temel bilim" sıfatıyla geçerli olması mümkün değildir. Bunun imkansızlığı kendi durumundan, kendi iddialarını yine kendisinin çürütmeye kalkmasından dolayı düştüğü çelişkiden bellidir. Doğrudan varlığa, hiçliğe, oluşa, yaşama, ruha, Tanrıya karşı yöneltilen sorular ise sözde problemlerdir ve bu sorulara karşı pozitif, genel geçer bir cevap verme imkanı yoktur. Bu ve benzeri itirazlar dikkate alındığında felsefenin bilimler karşısında nasıl bir işlevi kalabilir, ya da bir başka ifadeyle, hâlâ felsefenin kendine has bir nesnesi ve ya konusu kalmış mıdır?

Şimdi, eğer felsefenin sorgulanabilirliğine dair argümanlara hak verilirse, gerneye felsefeye kendi tarihini araştırmaktan başka bir "konu" kalmıyor. Öyle ya, bilimlerin son derece branşlaşması neticesinde felsefeye kalan biricik görev, Comte'un da belirttiği gibi, "evrensellik" iddiası, yani tek tek bilimlerin ansiklopedik özetini sunmaktır. Bir başka ifadeyle, bu durumda felsefe ancak, metodoloji ve bilim teorisinin branş bilimleriyle olan sıkı ilişkisinin düzenli bir özetini sunmak veya değerlendirmesini yapmak görevi kalır.

Ancak bu tarz bir yaklaşım felsefeyi bilimin "hizmetçisi" konumuna düşürmez mi? Örneğin benzer bir uç görüş bugün modern sosyoloji tarafından temsil edilmektedir. Buna göre felsefe genel bir toplumsal görev, yani ideolojiyle özdeştir. Bu demektir ki felsefi düşünce özel bir toplumsal durumun ifadesidir. Her sosyal grup kendi konumuna uygun kavramlar, aynı şekilde yöntem ve düşünce tarzları geliştirir. Her düşünce tarzı, felsefi veya kültürel ürün, kendilerini oluşturan ve varlıklarını ona bağladıkları

belli bir gruba aittir. O zaman her düşünce tarzı veya kalıbı bir ideoloji oluyor. Bu yaklaşım belli ölçüde doğru olabilir, ancak yalnızca belli bir sosyal gruba göre düzenleme yapma yeterli değildir. Horkheimer'in de belirttiği gibi, çok daha esaslı derin bir yol izlemek, sosyal grupların bizzat anlamını bulacağı tarihi bir süreçten hareket etmek gerekir (bkz. *Horkheimer* 1968, 270 vd.). Gerçekten klasik toplumlarda var olan ahlaki ve siyasi değerlerin homojen dünyası modern çağa çözülünce felsefeye, özellikle pratik felsefeye yeniden yüklü bir görev düşmektedir. (bu konuda geniş bilgi için bkz. *Lenk* 1978, 35-70; *Riedel* 1972-4).

Pozitivizm, bilimsel araştırma sonuçlarının değer yargısından uzak olarak değerlendirilmesi gerektiği ilkesine dayanmakla haklı olabilir. Ancak elde edilen bilimsel verilerin veya bilimin insan hayatında bir güç, daha doğrusu politik bir güç oluşturduğu da yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla bu bilimsel sonuçlar toplum ve birey açısından farklı şekillerde manipüle edilebilir ve tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Çağdaş bir filozofun da belirttiği gibi, "teknik ve bilim" çoktan "ideoloji" olmuştur (krş. *Habermas* 1968, 287).

Diğer taraftan daha şimdiden bilimler inceleme alanlarının sınırlarını belirlemede ortaya çıkan krizler nedeniyle, kendi varsayımlarını sorgulamaya başladılar. Fizik sahasında Nobel ödülü sahibi Heisenberg'in tespiti bu bağlamda dikkate şayandır: "Doğa-bilimsel bilginin nesnesi doğa değil, onun hakkındaki bilgimizdir. Bu bilgi bize gerçekte doğayla ilgili değil, aksine [yalnızca] insani sorgu vasıtasıyla varsayılan doğaya dair bir resim sunar" (*Heisenberg* 1955, 21). Heisenberg'in sözlerini şu şekilde de anlamak mümkün: Felsefi refleksiyon problematik olan "tümün" aydınlatılmasını temin edebilir ancak eğer öncelikle bu tümde bilimler tarafından parçalanmış olan gerçeklik bir araya getirilebilirse. Bu gerçeği Weizsaecker farklı bir şekilde dile getirir: "Eğer: insan nedir? sorusu cevaplandırılmazsa, doğa bilimi tanımlanamaz" (*Weizsaecker*, 1957, 60).

Sonuç olarak felsefe kendi tarihsel kimlik ve mirasını inkar edemez. Bu nedenle o, *dünya bilgeliğine* erişme yolunda mevcut

bilgileri aklın süzgecinden geçirerek genel, sistematik ve gerekçelendirilmiş bir bilgiyi, yani "bilimlerin bilimini" oluşturma çabasından vazgeçmemelidir.

Felsefe, her biri kendi açısından topyekûn varlığı kavrama, anlamlandırma iddiasında olan mitoloji, din, sanat vb. sahalara sırtını dönmeyeceği gibi, bunlardan herhangi birini kendi yerine ikame ederek, logosu arka plana itecek bir nativliğe de düşmez. Bu bağlamda felsefenin görevi inanç, anlayış ve zihniyetleri açık, önyargılardan arınmış bir şekilde değerlendirmek, gerçek aydınlanma ve irade özgürlüğünü engelleyen kabulleri ayıklamak olmalıdır.

Keza felsefe ne bilime rağmen yoluna devam edebilir, ne de kendini bilimin hizmetçisi konumuna indirgeyebilir. Çeşitli bilim dallarıyla ortak, koordineli çalışma yollarının aranması hem felsefe hem de bilimlere önemli yararlar sağlayacaktır.

Felsefe, mevcut bilgi üzerine sorgulayıcı, araştırmacı, eleştirel bir refleksiyonla yapılır, ancak bunlar tek başına asla felsefenin amacı değildirler, olsa olsa felsefenin asıl amacına, yani klasikleşmiş bir tanımlamayla, dünya, insan ve değerler hakkında genel geçer, temellendirilmiş bir bilgiye erişmede yardımcı olabilecek yöntemlerdir.

Felsefeci, günlük magazin yorumculuğuna yeltenmeksizin, içinde yaşadığı devir ve topluma, kamuoyunu yakından ilgilendiren olaylara karşı duyarlı olmak zorundadır. Bu çerçevede o, sosyal adalet ve eşitlik, özgürlük ve bireysellik, iyi ve başarılı bir yaşam v.b. konularda temel taslaklar ortaya koyabilir, koymalıdır da.

KAYNAKÇA

- Aristoteles: *Metafizik*, (übers. V. H. Bonitz), Reinbek bei Hamburg 1976.
- H. M. Baumgartner/O. Höffe: *Zur Funktion der Philosophie*, in: Was ist Philosophie? (hrsg. K. Salamun), Tübingen 1980.
- G. Brand: *Rolle und Funktion der Philosophie*, in: Wozu Philosophie? (hrsg. H. Lübbe), Berlin/New York 1978.
- R. Bubner: *Was kann, soll und darf Philosophie?*, in: Wozu Philosophie? (hrsg. H. Lübbe), Berlin/New York 1978.
- G. Funke: Beantwortung der Frage, welchen Gegenstand die Philosophie habe oder ob sie gegenstandslos sei (Mainzer Universitäts-Reden 26), Mainz 1966.
- J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968.
- M. Heidegger: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 61-80.
- W. Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, S. 21, aus: H. Noack, *Allgemeine Einführung in die Philosophie* 1972, S. 110.
- A. Honneth: *Wozu Philosophie? Antworten des 20. Jahrhunderts in der Diskussion*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 47. Jahrgang 1999, Heft 3, S. 479-490.
- M. Horkheimer: *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, aus gew. Essays, Frankfurt/M 1968.
- F. Kambartel: Was ist und soll Philosophie?, Konstanzer Universitätsreden (hrsg. v. G. Hess), Konstanz 1974.
- H. Lenk: *Philosophie als Fokus und Forum*, in: Wozu Philosophie? (hrsg. H. Lübbe), Berlin/New York 1978.
- H. Lübbe: *Wozu Philosophie? Aspekte einer äergerlichen Frage*, in: Wozu Philosophie? (hrsg. H. Lübbe), Berlin/New York 1978, S. 127-148.
- H. Noack: *Allgemeine Einführung in die Philosophie*, Darmstadt 1972.
- W. Oelmüller (Hrsg.): *Philosophie und Wissenschaft* Paderborn/München/Wien/Zürich 1988, S. 79-93, 169-171.
- M. Riedel (Hrsg.): 1972-4. Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1. Geschichte, Probleme, Aufgaben. Freiburg 1972, Bd. 2. Rezeption, Argumentation, Diskussion. Freiburg 1974.
- C. F. V. Weizsäcker: Das Naturbild der heutigen Physik, Frankfurt/M 1957, S. 60, aus: H. Noack, *Allgemeine Einführung in die Philosophie* 1972, S. 110.

Felsefe ne yapabilir. ne yapmalıdır, neyi umabilir?

Rüdiger BUBNER

Ahl I see - In at the palace door one day,
Out at the window the next. Philosopher, sir?
Charles Dickens, The Pickwick Papers

Felsefe sürekli bir meşruluk krizi içinde bulunmaktadır. Biz-
zat araştırmamış olan hiç kimse, saf düşüncenin ne olması ge-
rettiğini henüz anlayabilmiş değildir. Bu nedenle o, asla başka
türlü olmadı.

Daha Plato 'Gorgias'da, Aristophanesçi alayla bulutlar diya-
rına itilen, ancak sonra da Atina toplumu tarafından gençleri
yoldan çıkarma suçlamasıyla bedenen yok edilmeye kalkışılan
Sokrates'e, devlet ileri gelenleri ve gerçekten yararlı yurttaşların
yanında saygın bir yer var etmek için çabalamıştı. Meşruluk kri-
zi nihai olarak en üst seviyede bir hükümet darbesiyle çözülür.
İlk defa, eğer filozoflar kral olursa, susturulamaz soru daha faz-
la gündeme gelmez: niçin felsefe? Felsefe, biricik meşruluk mer-
cii sayılma ve böylece de haklılaştırma sorularına dair tüm kay-
gılarını giderme durumunda ne Platon ne de sonraki devirlerde
olabildi. Aristoteles saf teori aracılığıyla tanrılarınkine benzer bir
saygınlık kazandırmayı dener. Sonrasında felsefenin teolojinin
kölesi olarak hayatını idame ettirdiği, nihayet yeniçağın başlan-
gıcındaki doğal bilimsel ve teknik gerçeklerle bağdaşmaya çalış-
tığı yüzyıllar vardı. Kant felsefeyi öylesi acınası bir durumda bul-
du ki, iflas etmiş metafiziğe bel bağlamak yeğdi, bir şartla ki, o
bizzat akıl vasıtasıyla radikal bir eleştiriyi yeniden inşa edile-
rek, gelecekte "bir bilim olarak ortaya çıkabilsin". Transendental
varlık gerekçelendirmesiyle felsefe bir süre oldukça iyi yaşadı, ta
ki öz ortaya çıkana ve 19. yüzyılda soru tekrar güç kazanana ka-
dar: niçin hâlâ felsefe?

Bir gün bir saray kapısında,
Bir gün pencerenin dışında. Filazof. efendim?

Esasında bugün bile her bir şüphenin baskısı altındayız. Felsefe gibi bir şeyin hâlâ varolması ve ne işe yarayacağı şeklindeki aktüel hayret, benim gözümde Hegel sonrası dönemde meşruluk temelindeki kırılmaya karşı ortaya çıkan bütünüyle geçici bir durumdu. Bir yandan tarihi ve politik praksis, diğer yandan da doğa bilimlerinin yaygınlaşan başarıları, felsefi özbilinç krizinin yeni bir devresi olarak kapının eşiğinde duruyor. Gerçi praksis postulatı gökyüzünden yere inmiyor, o düşüncenin gerçekleştiriminin ilanı olarak, zamanını düşünce ile kavramak iddiasında olan Hegelci felsefe ile geriliyor. O zamandan beri felsefenin bir bölümü dünya tarihinde gerekli inanırlığını, eğer bu herhangi bir tarzda felsefi bir anlayış ise, en yüksek tarzda elde etti. Ancak bir bilimin faktumunun alternatifi de dolaysız yeni bir kanat ortaya koyamıyor. Mantiği ilkin bir bilim teorisi olarak kullanmak isteyen Hegel'in öğrencisi K. Fischer'di. Böylece felsefenin meşruluk borçlanımı devri, kurulu ve her yönüyle rasyonellik paradigması olarak tanınan bilimlerde ilan edilir. Pratik önemin parolası ve bilimsel ilerleme dahilindeki artık varlık (residualexistenz), felsefenin 19. yüzyıldan aktarılan meşruluk krizi belirtileridir.

Buna göre benim birinci tezim şudur: *Meşruluk krizi felsefeye eşlik eden sürekli bir görünümdür. Felsefe varolduğundan beri niçin-sorusu onu bir gölge gibi takip etmektedir. Burada tarihsel olarak yeni bir şey görmek bir yanılgıdır. Yine de meşruluk kavgasının çağdaş şekilleri 19. yüzyıldan kaynaklanmaktadır.*

Meşruluk krizinin kudeminin belirleniminde hiçbir şekilde, zamanla süre aşımına uğramış soru tarzında bir ihmalkarlık mazeret olamaz. Buna karşın tarihi gözlem, felsefenin meşruluk krizini ciddiye alması ve bizzat sürekli olarak yenilemesi gerektiğini söylüyor. Her halükarda ben soruyu adil bir şekilde, ya bütünüyle felsefe dışı ya da felsefeyle en küçük bir ilgisiz yoktur şeklinde karara bağlayabilecek bir yargı mercii görmüyorum. Felsefe kendi tarihinden, toplumsal öneme sahip veya bilimsel olarak doyurucu olan harici soruları her zaman basit bir şekilde bir kenara atamayacağını öğrenmeli, eğer o bu tür soruları

kendi açısından da ortaya koyamıyor veya bizzat akli nedenlerden dolayı kabullenemiyorsa. Felsefenin önemli üzerine felsefenin haricinde veya felsefi düşünceleri reddetmek suretiyle yargıda bulunulamaz. Bu tür tehditlere karşı felsefe kendini savunmak zorundadır. “Ya niçin felsefe?” şeklindeki soru sorma ve sıradan insanın anlama yetisinin sarsıntıya uğraması, felsefe için en az herhangi bir bilim için olduğu ölçüde bir argüman değeri taşımaktadır. Başkalarınca paylaşılmayan bir alış altında genel olarak iyi görünümümlü bir mahiyete erişmeye çalışan felsefenin yapısı daha ziyade güvensizlik arz etmektedir.

Burada ben kendilerince bütünüyle haklı olan ekonomik, yüksek politik ve bilimsel ideolojik bakış açılarından söz etmiyorum. Ben felsefenin haklılaştırılmasına yönelik kavganın yürütülebileceği seviyeden bahsediyorum. Felsefe asla kendisinin temsil edemeyeceği beklentiler ortaya koymamalıdır, çünkü bunlar dogmatik değerlendirme ve temellendirme yeteneğinden mahrum kanaatlerden kaynaklanmaktadır. O, oluşumuna düşünsel olarak bizzat katılmadığı karara mahkum edilmemelidir. İlkesel olarak felsefe dışı ölçütlere dayalı bu sakınmanın dünya bilgeliğince doğrudan belirlenen mutlak bir kibirle ilgisi yoktur. O daha ziyade, mantıki olarak felsefe yapma eyleminin olduğu yerde, yani tamda, görünüşte gerekli değilmiş sanılan, soruların sorulduğu yerde ve sıradan aklın çoktan doyurulmuş olduğu yerde, nedenlere erişmek istendiğinde ortaya çıkar. Eğer varlık meşruiyeti çerçevesindeki tartışmalar dışındaki bu tür eylemler bir zorlamaya (Octroi) tabi tutulursa, felsefe yapmanın uzman sorgucu tavrına toslanmış olur. Buradan hareketle ikinci tez oluşur: *Meşruluk sorusu, felsefenin tartışma ve yargılamadan uzak duramayacağı en özgün konusudur.*

Felsefi etkinliğe karşı yöneltilen en eski itirazlardan biri uzunca tarih ve sakınılır sınırlı son oluşturmada kendini gösterir. Normalde bir disiplin türünün diğerlerinden daha uzun süreli olmasına rağmen hiç bir ilerleme kaydedemeyişi düşünülemez. Geçmişten beri süregelen ödevlerden hiçbirini çözülmüş görünmediği gibi, daha ziyade sürekli bir yanılğı ve okul kavgaları hüküm sürmektedir. Teşhislerin temelinde yattığı olgular tartış-

masızdır, ancak onlar bütünüyle farklı yorumlanmak zorundadır. Felsefeye karşı sürekli yenilenen ilgi, geriye dönüldüğünde kesin olan hiçbir şeyin umulmadığı eski mahir şüphecililiği reddetmektedir. Değişen devirlerin entelektüel ve toplumsal gelişiminin farklı durumlarının, bilimler arası karşılaşturmaların düzenli olarak felsefi refleksiyona başvurmaya deneyimi, yerleşik bir branşın pozitif sonuçları toplamındaki gelişim düşüncesinin ışığı altında değerlendirilemez. Hep aynı şey söz konusu olduğundan felsefeyle bir şey elde edilemez kanaati eski Sokratik bir bilgidir ki, bu ironide yanlış ummaların reddi saklıdır.

Neden acaba felsefe bilimler gibi ilerlemiyor? Tümüyle felsefi düşüncelerinden bağımsız olarak meydana gelmemiş olan yeni bilim, tarihsel ve bilimsel teorik tartışmaların bir sonucu, bilginin doğrusal evrimine dair esaslı bir şüphede vücut bulmaktadır. Her zaman bilimlerin ilerlemesi noktasında tercih edildiği gibi, ilerlemenin akılla özdeş olduğuna daha fazla inanılmıyor. Her halükarda açık tarihine uygun olarak felsefe ruhun ilerleyen değil, aksine sürekli bir etkinliğidir. Bu yalnızca evrimle olan Praeokkupation vaktinden önce yapılma nedeniyle yetersiz olarak kabul edilebilir. Gerçekte tarih felsefenin kaderi değil, aksine doğasının ifadesidir. Tarihin taşıyıcıları tüm gerçeklik teorisinin tümünü önce yavaş yavaş hatalar üzerinden tecrübe ettiklerinden insanın yetersizliğine dayandırılmaz, buna karşın kurucu teori kendiliğinden tüm reel bilimlerde olduğu gibi tarihi bir karakter taşımaz. Hatta Hegel'in mutlak sistemi bile mutlaklığını yalnızca felsefenin tarihselliğinin düşünsel işlenimine borçludur.

Felsefenin tarihten ne ölçüde derin etkilendiğini, felsefenin ne olduğunu tarihe bir göndermede bulunmaksızın ifade etmenin güçlüğü göstermektedir. Bundan sakınan kişi, bütünüyle felsefe tarihini bir kenara atarak mümkün merteye doğrudan ve mecazi olmayan tarzda felsefenin mahiyetini tanımlamak zorunda olduğundan, katı dogmatizme düşmek gibi büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Bu, bugün fenomenolojik özgörsü, yarınsa atılmışlık, ilkin fizikalizm daha sonra da tekrar günlük dil mantığıdır. Bununla birlikte mahkum mirasçısı olduğumuz tarihin başlangıcı, felsefi anlayışın yapılanması için sunulan po-

zasyonların konu yönelimsel güncellemeler vasıtasıyla teorik ödevin belirlenimine aittir. İde öğretisinin gerçekte neyi ifade etme zorunda olduğunu Sokrates öncesi düşünürlere yönelik Platoncu eleştiri gösterir ve Aristotelesçi metafizik neredeyse bütünüyle düzenlenmiş bir tarih problemi yardımıyla kavramlarını belirler. Doxagrafik-saçma olmayan anlamda felsefe tarihi, her bir felsefi etkinliğin problem olarak kendini gösterdiği bir beraklaşma sahasıdır. Çöküş devirlerinin nedenini tarihi bakış açısına bağlamak, meşruluk krizi özelde yeni bir tarihe sahiptir şeklindeki bir tahminden daha az yanıltıcı değildir.

Buna karşın pozitif bilimler için sıkça, kendi tarihleri göz önünde bulundurulmaksızın öğrenildiklerine dair bir işaret görülür. Dahası bu aynı zamanda, eğer eğitim kitaplarında yer alan öğretiler yerine disiplinin kelimelerden uzaklaştırılmış geleneğiyle ilgilenilirse, problem içeriğinde bir kopma anlamına gelir. Her bir yeni araştırma durumunda önceki görüşler düzeltilirdi. Bilimsel ilerlemeye dair kabul içeriksiz olarak araştırma niteliğinin tarihsel olmasıyla bağlantılıdır. Oysa bu felsefede geçerli değildir. Onun içeriğinin sorgulanırlığı eski önerilere başvuru kaçınılmaz kılar. Tarihsellik bizzat felsefeye ait olduğundan, son olarak ondan tarihselliğin aşılması ve gerçekliğin gerçek temsili tarzındaki bir ilerleme de umulamaz. Tarihi cehalet şüphesiz felsefeyle zorunlu olarak birlikte yürümeyen darkafalıktır. Her kim sırf başka seçenekler bilmediği için kendi gerçeğinden emin olursa, kendi açısından hiçbir inandırıcı neden yok demektir. Böylece de darkafalılık eğitim vasıtasıyla, yani ikinci bir istikrarın devriye girmesi olan aklıleştirmeyle ve potansiyel seçeneklerle giderilemez. Bunun tam terside geçerlidir. Dogmatik olmayan bilgilerin yaygınlığından hareketle düşüncenin derinliği sonucuna varılamaz.

Böylece üçüncü tezi ileri sürüyorum: *Felsefenin ne olduğu tarihinin esaslı bir şekilde dışlanması suretiyle karara bağlanamaz. Her bir soruya verilen farklı cevaplar geleneği aynı zamanda felsefe yapmanın kendini yenileme yeteneğinin gösteri sahasıdır. Felsefe tarihi yalnızca sürekli meşruluk krizi ile ilgili bir örnek aktarmıyor, aksine aynı zamanda felsefe söz konusu olduğunda,*

en azından meşruluk krizinin bütününü boş olmadığını da öğretmektedir.

II

Elbette bunun için önemli nedenler olmalı. Gerçi ölüm tanısının eskiden beri varolmadığı şeklindeki yalın durum, bu tür tanısallı varsayımların felsefenin varlık kaynağını tümüyle kavrayıp kavramadığına dair derin düşüncelere olanak sağlar. Diğer taraftan varlığını devam ettirme kontenjanı varolma hakkı sunmaz ve haklı olarak ciddi şekilde daha fazla yaşama şansını garanti etmez. Bu noktada yeni bir düşünce silsilesi başlar. Bu raya kadar esas itibarıyla araştırmamda daima belli bir inanırlık payı hesaba katarak, ana konuyu sergilememe, malum teşhisleri farklı şekilde yorumlamama veya onların varsayımlarını reddetmeme rağmen, bu yöntem zamanla yeterli olmaz. Tecrübelerin hermeneutik farklı yorumları geçerli tahminlerin doğrulandığı yerde değil, aksine felsefenin ilgili görevlerinin tam olarak tasvir edildiği ve temellendirilmesinin gösterimine gerek duyulduğu yerde sona erer. Önce felsefenin ne *yapabileceği*, onun kaynağına sorular vasıtasıyla dışarıdan yöneltilen şüphe reddedilerek gösterildikten sonra, şimdi onun ne *yapması* gerektiği söylenmelidir.

Teorik özerklik ve orijinalliğin uzun süre hüküm süren tasavvuru, felsefi refleksiyonun esaslı olarak *mevcut* bilgiye atıfta bulunduğunu gizledi. Felsefi düşünceler asla gökten inmez, aksine bilgi ve kanaatlerin felsefe öncesi zemininde yeşerir. Özgür takılan teorisyen olarak filozofların yaygın görüşleriyle çelişen bilimsel yargılar düşüncenin gerçek verimini kavranılır kılar ve somut içeriğiyle birlikte saf refleksiyonu destekler. Felsefeye atıfta bulunan bilgi genel bir dünya görüşü, toplumsal yönelim veya tarihsel anlayış yapısına sahip olabilir. Bugün bilimler genelde her bir bilgiyi sunuyor. İnsani hayat tasavvurunun umumi bilimselliğinin bu özel tarihi durumdan dolayı her tür felsefenin daima ve sonuç olarak bilim teorisi olduğu şeklinde kesinlikle bir sonuca varılamaz.

Mevcut bilgiyle ilişkilendirme felsefi refleksiyona ikincil bir pozisyon kazandırır, fakat bu yüzden onun işlevi türevsel değildir. Diğer bilgiler karşısında felsefenin görevi daha ziyade ilkesel bir aydınlanma, temellendirme ve eleştiride kendini gösterir. *Aydınlanma* bizzat toplumda varolan fikir ve ifadeleri değişmez ve herkesce anlaşılır tarzda bilinç alanına çıkarma çabasıdır. Bunun sonucunda özneler arasında bir güven oluşur. *Temellendirme* daima ancak, uygunluk veya onay talebinde olan kanaat ve iddialar genel geçer bir kanıt olarak ortaya konulmak istendiği zaman gereklidir. *Eleştiri*, yanlış iddia ve sözde hak iddiası ortaya çıktığı ve gerçekte onlar tarafından reklam edilen zorunluluk ve aklılık söz konusu olmadığında gerekli olur. Yukarıda adı geçen aydınlanma, temellendirme ve eleştiri tarzındaki üç felsefi ilkesel işlev, eğer kendileri için gerekli olan bilgi formları tarafından bizzat problemsiz bir şekilde yerine getirilirse özel bir disipline ihtiyaç duymazlar. Ancak genelde felsefenin konusu olan şey mevcut bilgide kesin bir tarzda ortaya konulduğundan, refleksiyonsuz kullanıldığından veya tümüyle tematik olmaktan uzak olduğundan gerçekte bu durum söz konusu değildir. Mevcut bilgi açısından felsefi refleksiyonun biricikliği, bu bilginin aklen yetersizliğine dayanır.

Esas itibarıyla felsefenin ilgilendiği üç ana işlev vardır: kavram, yöntem ve tavırlar (tutumlar). *Kavramlar* en geniş ve rasyonel tarzdaki evren arabuluculuğu olarak, tüm bilgiler için kurucudurlar ve felsefenin en eski problem sahasına aittirler. Ana örnek Sokratesci soru tı estı (x nedir) olabilir. *Yöntemler* bilgi elde etmenin rasyonel hareket tarzıdır ve böylece de felsefenin metodik refleksiyonuna aittirler. Bu haliyle o dialektikçi Platonun matematik hipotezlere karşı yönelttiği eleştirden beri vardır. *Tavırlar* birey ve sosyal grupların eylem kalıplarıdır, ki bunların denenmesi için felsefe göreve çağrılmıştır. İyiye yönelik soru ile birlikte etik ve sosyal felsefe tesis edildi. –Rasyonelliğin ana sorularının her üç şekli için Antik çağdan günümüze değin aralıksız birbirini takip eden geçerli örnekler mevcuttur.

Benim dördüncü tezim böylece en azından kontrovers olabilir: *Felsefi refleksiyon aydınlanma, temellendirme ve eleştiri ama-*

cına yönelik olarak mevcut bilgiye atıfta bulunur. Bu türden refleksiyonların konusu özellikle kavramlar, yöntemler ve tavırlardır.

Şimdi, geliştirilen görev taslağı felsefi düşüncenin karakteristik tarihselliği iddiasıyla bir uyuma kavuşturulmalı. Sözünü ettiğimiz mevcut bilgi, onun verilerinden hareketle refleksiyona varıldığı sürece, doğal olarak tarihi bir öneme sahiptir. Bana bunun yalın lakırdıdan ziyade bir şey hatırlatıp hatırlatmadığını sormak bütünüyle normal geliyor. Bilginin tarihsel olan varlığının belirlenimi böylece, eğer bu tür bilgilerin bilgi statüsü şartlı bir tarihsel hatırlama vasıtasıyla relative edilirse, ilk defa çok aktüel bir sahaya dayanmış olur. Yalnızca tarih ve rasyonelliğin birbirine karıştırılması, tarihselcilik üzerine basit bir dikkati kavga vesilesi yapar. Mevcut bilgi bu şekilde tarihi bir olgu olursa, bunun üzerine başka bir iddiada bulunulamaz.

Bilimsel gerçekliğe yönelik felsefe, daima aynı zamanda tarihi bir gerçekliğe de yönelik olduğunu unutmuştur. Bunun yerine o, programlı bir şekilde bilgiye değer olan her şeyi kapsar ve bilgiye ehil olan her şeyi aşamalı olarak içerisine dahil eden bir bilgi binası olarak görürse, emîn bir şekilde rasyonelliğin sarsılmaz paradigmasına inanmış olur. Bilim teorisinin pozitivizm sonrası tartışması, bilimin tarih dışına itilmiş bir olgu olduğu inancını yıktı.

Verili bilginin mevcut oluşuna, tarihselliğinden kopuk bir binlele öğretilmeyeceği aittir. Kendiliğinden ikna edici her tür bilgi bu şekilde naiv kalmaktadır. Yalnızca sunulu bilgi üzerine yönelik felsefi refleksiyon tarihsel anlam boyutu kazanır. Sunulu bilgi üzerine refleksiyon, daima onun sunulmuşluğu üzerine de bir refleksiyondur ve bilginin sunulmuş olmaklığı üzerine refleksiyon rasyonelliğin sınırlılığının aydınlanmamış bir anını ortaya çıkarır. Felsefi refleksiyon bu tür bilgiyi bilgi olarak dikkate aldığından, ama aynı zamanda sunulmuşluğunu da tanıdığından mevcut bilginin iddia edilen rasyonelliğinin sınırlarını belirleyebilir. Ancak bilginin sunulmuşluğunun algılaması tarihi karşılaştırmada gerçekleşir.

Burada beşinci tez ortaya çıkar: *Felsefe mevcut bilgiye atıfta bulunarak, onun sunulmuşluğunu tarihi bir olgu olarak tanır. Böylece o her bilgide zorunlu olarak gizli olan, yani onun rasyonellik iddiasını sınırlayan anı bilir. Tarihi bağlamda akli sınırlılığın aşılması felsefeye özgü refleksiyonun göstergesidir.*

Eğer felsefi refleksiyon mevcut bilgiye atıfta bulunuyor ve bu da tarihi bir aydınlanmayı temsil ediyorsa, o zaman şu şekilde sorulabilir, felsefe bunun üzerine başka ne yapıyor. Her şeyin herhangi bir tarzda tarihsel olduğu şeklindeki basit kabul aynı şekilde diğer taraftan da ileri sürülebilir. Felsefenin mevcut bilgiye atıfta bulunması gerektiği tezi, refleksiyonun bilginin tarihsel bağımlılığının şartlara göre belirlenimini ortadan kaldırmasını içermez. Felsefe daha ziyade mevcut bilgide çözümsüz kalmış problemleri üstlenir ve mevcudun tarihselliğiyle, onun rasyonelliğinin sınırlarının tanınacağı şeklindeki bir refleksiyonun ikincil bir sonucunu ortaya koyar. Gerçi rasyonellik sınırlarını içeren görüş formel olarak, içeriksel tarzda kendini kanıtlamış, müteakip refleksiyonun haklılığını ortaya koyar. Kısaca felsefenin nesnesi, formel ve her bir durumda eşit ağırlıktaki tarihi bağımlılığın kanıtlanması değil, aksine bilginin sınırlılığından kaynaklanan çözümsüz problemlerdir.

Argümentasyonda eksik kalan bir taraf var diye karşı konulabilir, çünkü diğer bilgilerin sınırlılığı anlayışından mantıki olarak orada bir kenara itilmiş soruların nesnel şekilde üstesinden gelineceği sonucu çıkmaz. Daha açık bir ifadeyle, söz konusu olan mevcut bilginin körlüğünde onun her bir tarihsel duruma karşı dile gelen rasyonellik sınırlılığı dolaysız olarak belli bir problem eksikliği kapsamında yenilir, yani bu şekilde felsefi refleksiyon tarafından teşhis edilebilir ve uygun bir çözüme kavuşturulabilir. Felsefe tarafından yadsınan problemler daha fazla kaynağından hareketle tarihsel olarak mevzileştirilemediğinden ve de problem çözümünde kopuk bağlantılar görüldüğünden uygun bir kanıtı ortaya koymak güçtür.

Geniş ölçüde felsefi bir problem sahası olarak görülen soru yığınağı içinde ilk bakışta zaman ötesi, bilindik sonsuz bilmece-

ler ile belli bir süre yeniden geçerlik kazanan aktüel konuların tüm temsil türleri bulunur. Ama şimdiki duruma göre, felsefenin kendine mal ettiği problemlerin ne tarihsel kaynağına dair ayırdetici bir işaret alınca yazılı görünmektedir, ne de tarihsel kaynağına karşı bir kanıt mevcuttur. Yani felsefe problemleri problem olarak ele almalıdır, tarihi doküman olarak değil. Zira o zorunlu olarak onların kronolojik özelliğini gözardı eder. Ayrıca kendisinden kaynaklandığı bilgi kompleksini devam ettiği süreçte, şüphesiz müteakip etkileri olan problemler vardır. Gerçeklik üzerine bu kabuller ve anlamlı ifadeler varolduğu süreçte, ileri sürülen ontolojik ve mantıki problemler bunun için örnek teşkil eder. Aynı şekilde geçici problemler hesaba katılmalı, ancak onlar bu yüzden felsefi bir değerlendirmede değersiz tutulmalıdır. Buna ek olarak kanımca yüzyılımızda birikmiş olan bilimlerin bilinen temel problemleri de hesaba katılmalı.

Ortaya çıkışı açısından tüm problemlerin herhangi bir süreçte sorunsal olduğu makul bir öncüldür. Sorular ortaya çıkıyor ve bu umulmadık tarzda yenilerini besliyor. Buna karşın sonsuz kuralların iyi oluşturulmuş bir kanunu sorunsallığını kaybetti ve farazi bir sürekli felsefenin (philosophia perennis) dekorasyonunu oldu. Zamanüstü algılanan felsefenin her bir kardinal sorusunu, önceden verili her tür bilginin problem kaynağının yeri olarak tarihi bir ortamda öğrenme denemesi cazip olurdu. Aşırı bir şekilde formüle edildiğinde, mantık önce Platon'un Sofistleri eleştirisinden bu yana söz konusudur, iyi kavramı da buradan kaynaklanır; varlığını Sokrates öncesi bir tartışmaya, irade özgürlüğü Augustin'in Hristiyanlıktaki teodizme ilgisine ve özbilinc inanc kaybindan sonraki bilimsel dünya görüşünün temellendirilme ihtiyacına borçludur.

Bir problemin tarihi oluşumunun güncelleştirilmesinin tarihsel özdeşleştirme ile en küçük bir alakası yoktur. Anılan düşünce her bir sorunun ciddiyetini azaltacak yerde artırır. Bu tür sorular vardır ve onlar felsefenin ödevini oluşturur. Ancak bunlar mevcut her bir bilginin yetkin olmayan çözüm kapasitelerinin belli durumundan beri vardır. Rasyonelliğin sınırlılığı tarihsel olarak kayıtlanmalıdır. Çözumsuz olanın felsefi problem ola-

rak kabulü her bir rasyonellik sınırlandırmasını yener ve böylece de problemler tarihi anı arkasında bırakan bir konusal anlam kazanır.

Buna göre ben altıncı tezimde, *felsefenin konusuyla ilgili problemlerin mevcut bilginin sınırlı ıcraya yeteneğine sahip olduğu ortamda meydana çıktığını* kabul ediyorum, *ancak onların tarihi kaynağı felsefi refleksiyonun her tür rasyonellik eksikliğini gidermesiyle aşılr. Bu anlamda Hegel'in, her felsefe devrindeki düşünce kavrır, ifadesi gerçeklik kazanır.*

Felsefe tarafından oluşturulan düşünceler, tarihi bir gerçeklik olarak hazır buldukları ve rasyonellik kopukluklarını dil problemi olarak tanıdıkları mevcut bilgiye gönderme yaparlar. Problemlerin normal, günlük pratiğe ilişkin ve bilimler tarafından taşınan bilginin görülmediği yerde muhafazası, -iddia etmiş olduğumuz gibi-, felsefi kavram çalışmasını gerekli kılar. Fakat hangi tarzda felsefi kavram çalışması varlığını borçlu olduğu mevcut bilgiyle olan ilişkisi tarafından belirlenir?

Felsefi düşüncelerin, aydınlatmaları gereken bilgilerde olduğu gibi, basitçe ve aynı tarzda düşünölemeyeceği aşıkardır. Mevcut bilginin aynı düzeyde bütünlenmiş bir türü değil, aksine içkin bir iyileştirilmesi ve düzeltilmesi felsefi bir kazançtır. Ama, eğer felsefenin kendi haricinde hiçbir şekilde problem olarak tanınmayan problemleri kavradığı geçerliyse, yalın bir bütünleme eylemi de mantıklı olarak imkansızdır. Böylece problemin ortaya konulduğu yer, aynı anda çözüm vasıtasının sunulduğu yer olamaz. Mevcut bilgi çerçevesinde her defasında problematik olarak algılanmaları, felsefe tarafından kavranılan problemlerin tipik bir göstergesidir. Bu problemler önce genişletilmiş rasyonallığın ışığı altında problematik olmaktadır. Ancak genişletilmiş rasyonalizm nasıl görünüyor? Söylenenlere göre bir nokta kesin: felsefi problem bilgisi esaslı olarak mevcut bilgi seviyesinden hareketle kestirilemez. Bu felsefi işlevin özgürlüğünün kaybı anlamına gelir ve önemli problem boyutu sona erer. Böylece kabul edilmelidir ki, gerçek felsefi kavramsal işlev yalnızca hakim her tür rasyonaliteye karşı bir hamle olarak belirlenebi-

lır. Bu durumda ilk belirlenim negatiftir. Felsefi kavram kendine atıfta bulunulan bilgi formu gibi düşünmez. Buna karşın felsefede varolan her şey düşünölmek zorundadır. Böylece entelektöel etkinliğin iki tarzı parçalanmaz bir rasyonellik iddiasında bulunan bir yapı sunmaktadır ki, bunlardan yalnızca biri negatif olarak diğerine karşı belirlenme gücüne sahiptir. Birinin olumsuz belirlenimi diğerinin rasyonellik iddiasının inkarıyla sonuçlanır. Felsefi düşünce meşruiyetini varolan bilgiye yetersiz rasyonellik, akli eksiklik atfederek kazanır. İki düşünce tarzı birbirinden böylece, birinin diğerini yeteri derecede akli olmadığını göstermesiyle ayrılır. Bu deneme, gizli ancak tanınmayan ve dolayısıyla da üstesinden gelinemeyen problemleri kanıtlamada başarlarsa, o zaman bu kanıtlamayı gerçekleştiren düşünce tarzına özgü haklılık, eğer rasyonellik talebi bütünüyle ciddiye alınacaksa kabul edilmek zorundadır.

Felsefi düşüncenin meşruluğu, mevcut bilginin akli eksikliğinin kanıtlanması ve onun rasyonellik iddiasının yadsınması yolunda başarlır. Sürekli olarak meşruluk krizinin eşlik ettiğı felsefenin varlık hakkı tarihi karakteri nedeniyle asla bir defa dahi olsa a priori transzendental tarzda kayıt altına alınamadığından, bu tür bir kanıtlama daima eylemle birlikte yürütölmek zorundadır. Bununla birlikte saf formel yapısı haricinde kanıtın her durumda ve felsefenin tüm mümkün geleceğinde nasıl ve hangi mahiyette icra olunacağı kararlaştırılmaz. Yetersizlik kanıtı vasıtasıyla felsefi aklın temellendirilişi, rasyonellik iddiasının inkarı ve mevcut bilgede sınırlı aklılığın aşılması olumsuz bir doğaya sahiptir.

Ben bu son düşünceleri mümkün olduğu ölçüde diyalekten (idiom) özgür, ama mümkün olduğu ölçüde de diyalektik kavramına uygun ifadeler olarak anladığımdan, örnek olarak Platon ve Hegel'in onu formel ve metodik düşünce tekniğı olarak geliştirmesi gibi, yedinci tez şu şekilde oluşur: *Felsefi düşünce mevcut bilgiye karşı, onun rasyonellik iddiasını reddederek ve sınırlarını belirleyerek esaslı olarak olumsuz belirlenir. Sınırlı rasyonelliğın etkin olarak aşılması aklın özel bir hak talebinin genişlemesiyle başarlır. Bu yöntem diyalektik diye adlandırılır.*

III.

Kim ne ölçüde neyi yapabileceğini gösterir ve o buna ek olarak da neyi yapması gerektiğini bilirse, ona neyi umabileceği sorusu gizli kalmaz. Felsefeye yönelik ilk iki soru birkaç açıdan ortaya konuldu. Üçüncü soru ise hâlâ duruyor. O belki en zor olanıydı, çünkü diğer iki konu için denilebilir ki felsefe bizzat söz söyleyebilir, onların potansiyeli geniş çapta kullanıldı ve genellikle çok ünlü meslek grupları bu konuya el attı. Felsefenin neyi umabileceğine dair kopma noktasındaki ara hattı çekilmiş değil, o geleneksel kanon arasında sayılmıyor -ve hangi merci bunun için yetkilidir?

Bu son bölümde felsefenin işlevine dair gözlemlerimi büyük ölçüde, gerçek felsefi aktivitenin artan bağlantıları dahilinde ortaya koyacağım. Benim, felsefenin işlevine ilişkin her yerde ortaya konulan soruyu gerçek bir felsefi soru olarak kabul etmediğim açık bir şekilde anlaşılmıştır. Tam tersine meşruluk krizi için felsefe burada ilk adres değildir. Felsefenin işlevini ilişkin eğitim araştırmacısı ve milli ekonomist olarak, tarih yazarı ve ya yüksek eğitim politikacısı olarak soru sorulabilir. Bu demektir ki felsefeciler hiçbir şekilde bu soruya karşı kulaklarını tıkamak zorunda değiller, çünkü onun felsefecilere dokunan bir tarafı yoktur. En genel anlamıyla siyasi mevki belirlenimine felsefeciler oldukça geniş çapta katılırlar. Ancak bana meselede bir terslik var gibi geliyor, eğer bir şeyler yapılacak yerde, niçin yapılması gerektiği düşünülerek duraksanırsa, yüksek seviyede etkinlik kaygısından ve önceki işlev düşüncesi engellendiğinden, daha sonra hiçbir şey yapılamayacaktır.

İşlev sistemin teorik bir kategorisidir. İçinde bir elemanın bir işlevi yerine getirdiği bağlam bilinmek zorundadır. Felsefenin işlerliğinin denenebileceği pek çok bağlam düşünülür olduğundan, herşeyden önce hangi bağlamın kastedildiği ve hangi anlama uygun olarak bir işlevin atfedildiği veya yok sayıldığı aşıkâr olmak zorundadır. Tam olarak alındığında bu felsefenin konusu olamayacağından -işlev kategorisi, eğer felsefe her bir işlevi bir tüm çerçevesinde icra eder ve hem de tümü bizzat belirlerse or-

tadan kalkar- ben bunun sonucunda zamana uygun, felsefe üzerine bir başka tanımlanabilir bağlamdaki işlev olarak atıp tutmuyorum.

Bununla birlikte felsefe tarafından onun işlevi için dışarıya söylenecek şey, 'eleştiri' parolası altında dile geliyor. Bu şekilde, felsefe ne umabilir sorusunu kavramayı arzuluyoruz. Zamansal görünümüne karşı felsefenin eleştirel rolü yine onun en eski geleneğine aittir. Muhtemelen Heraklit, ama kesin olarak Plato zamanın eleştirmenleri idiler. Politik eleştiri bununla birlikte en güçlü vurguya sahipti, ancak en geniş anlamda hakim kültür ikliminin en genel hayat ideolojileri aynı surette eleştirinin nesnesi oldukları ve olabilecekleri unutulmamalıdır. Tüm yeni çağ felsefesi eleştirel bir düşünceden geçirilir. Felsefi ifadeler Yeni-çağda her yerde geçici kanaatlerin sınırlılığına karşı, kör mistisizme (Obskurantizm)ve entelektüel korkaklığa karşı önemli bir eleştirel an ihtiva ederler.

Hegel sonrası devirde politik durum, toplumsal ticaret formları ve hakim dünya görüşlerine karşı eleştiri bütünüyle felsefenin gerçek içeriğidir. Spekülasyonun zamanı eleştirisindeki Genç-Hegelci çevrimi gerçekte bütünüyle Hegel'in mutlak düşünce sisteminin modeli altında blunuyordu. Herşeyi kapsayan dünya felsefesi yalnızca bir şeyi açıkta bırakmış bulunuyor: dünya tarihi praksisine uyarlanımı.

Günümüzün eleştirel teorisi tümüyle Yeni-Hegelci'dir ve onun Marx'a yarı resmi angajmanı bir dereceye kadar yanlış bir anlayışa dayanmaktadır. Çünkü Marx için felsefenin eleştirel işlevini yüz yüze [vis-à-vis] kötü görünümünde icra edemeyeceği ve zorunlu iyileştirmeyi hesaba katamayacağı, ancak bizzat felsefe olarak kalabileceği aşıkardı. O başka hiç kimsede olmadığı kadar, eğer felsefe belli toplumsal ve tarihi işlevle ilgiliyse, işlevselliğini kendi eline alması gerektiğini düşünüyordu, yani bu demektir ki felsefe sahasını terketmelidir. O eleştirel bir işlevin ilkin ortaya çıkacağı bir çerçeveyi varetmek zorundadır. Bunu o tarihi ve toplumsal, evrensel bir yetkinin real politik organizasyonu ve pozitif bilim olarak yapar. Felsefeciler felsefenin

felsefi olmayana, felsefi olarak motive edilen geçişinden bu yana bağrılarına taş basmaktalar. Teorik ağırlık taşıyan Marxçı tartışma her bir geçiş belirlenimi denemesinden uzak durmakta.

Ben bu noktada Marxist programın ikna gücüne dair nedenleri tartışmak istemiyorum. Ancak bugün artan bir şekilde kabul gören, felsefenin bütünüyle eleştiriye çekilmiş olduğu anlayışının, anlam kazandığı gözardı edilmemeli. Felsefenin ancak, yalnızca eleştiri olabileceği ve onun ötesinde ihanetin başladığı şeklindeki kaderci yaklaşım, bir tek Marx'ın analitik olarak tasvir ettiği, herşeyi kapsayan körleşme bağlamına yoğunlaşan fetişizmde olduğu gibi, tarihin felaketimsi bir yorumunun kaba öncülleri altında tutarlıdır. Sonuç verici öncül ise ya tarih felsefesinin iyi bir parçasıdır, bu durumda öncül sonuçla çelişir: yani o durumda ketum teori mümkündür ve son noktada da eleştiri değildir, yahut körleşme-bağlamı (verblendungszusammenhang) teşhisi tarihi bir gerçeklik kazanır, bu durumda ise teşhis kendi açısından imkansız olur ve tüm eleştiri körleşmenin anlaşılmaz ifadesi olur. Burada eğer doğru görüyorsam sekizinci tez oluşur: *Felsefenin günümüzde ya yalnızca eleştiri ya da felsefe olmadığı tezine dayalı pozisyon tutarlı değildir.*

Ben yalnız, tüm eleştirel ciddiyetine rağmen dogmatik şüphesinden uzak kalamayan eleştirel teorinin ekstrem pozisyonunu izah etmeye çalıştım: Ancak, eleştirel gücün felsefenin özüne ait olduğu ve halihazırda da etkili olduğu katıksız bir şekilde geçerlidir. Bel ki de bu tür etkiler tarihsel olarak keşfetmek filozofların mesleki bir yanılgısıdır. Hakikaten 18. asır felsefesinin Fransız devrimine doğrudan ne ölçüde etki bulmuş olduğu çok zor tahmin edilebilir. Felsefenin etkilerinden hareketle anlamlı bir şüpheyne sahip olunamaz.

Felsefenin kendi etkinliği dışındaki etkileri, felsefe yapmanın kendi içinde bulunduğu devir ile bağlantısı dahilinde eleştirel işlev üzerine bina edilir. Felsefe için belli bir işlev taşıyan bağlamlar, farklı açılardan belirlendiğinden işlevselliği anlamlı ve geçerli bir şekilde de sınırlayamazlar. Dışarıya yönelik mümkün bir işlevin yöntemi açıktır ki, mevcut bilgi için felsefi düşüncenin

olumsuz duzeni vasıtasıyla belirlenir. Felsefeye özgü aklılık da-
ıma felsefe dışı sahalarla esaslı bir tezat teşkil eder. Zıtlık, za-
mansal görünümlere dair somut bir ilgiyi dile getiren saf düşün-
sel ifadeler anlaşılır olduğu sürece eleştirmede keskinleşir.

Eleştiri, felsefi bir düşünce ile tarihi hayat alanının bir
bölümü arasında aslen olumsuz olan ilışkide ortaya çıkan bir
anlayıştır. Dar anlamda ne zaman felsefeye dair bu tür bir anla-
yışın ortaya çıkacağı, felsefi bir düzenlemeye bağlı değildir. Fel-
sefe eleştirel etkilerini kayıt altına alamaz ve nerede düşüncesi
yalnızca bu tür etkileri man pule etmeye kalkarsa felsefe ol-
maktan çıkar. Bu Heidegger ve Adorno ile gayri ihtiyari bir tarz-
da oluşan haklı bir görüş birliğidir.

Felsefenin uç noktasıyla ilgili olduğundan daha az belirgin
olan dokuzuncu bir tez ile sonu landırıyorum: *Felsefe, kendi
otantik sahasını aşan etkiler yapmaktadır. Felsefe, felsefi düşün-
cenin özgünlüğü esasen yalnızca olumsuzlama yolunda kazanıl-
dığı sürece eleştirel etkide bulunur. O yetkin, pozitif ve doğrudan
aktarımlar için yetersizdir. Retorik arabuluculuk mümkündür, an-
cak gerçekte, daha fazla felsefi bir vesile değildir; çünkü aklı
nedenler asla tek başına, bir anlayışın ne zaman ve ne şekilde
saf teori ile zamansal görünümler arasındaki eleştirel gerilim
ilişkisinde tesis edileceğini belirleyemez.*

Fokus ve forum olarak felsefe

Hans LENK

Pratik felsefenin rolü üzerine:

Olumsuz örnek ve karamsar teşhisler

Bir süre önce televizyonda tesadüfen şöyle bir skeç izledim: Pratitsyen hekim olan tıp doktoru, bir üniversitenin tıp fakültesinin dekanı olan eski arkadaşının yanına gelip, tıp tahsili için gerekli olan 1.6 ya da 1.8 (ondalık rakamı tam olarak tekrarlamayacağım) yerine, diploma notu ortalaması yalnızca 2.0 olan oğlu için kayıt yaptırmak ister. Ancak aralarındaki üniversite öğrenci birliğine dayalı federal kardeşlik bağına rağmen "yapılacak bir şey yoktu". Dekan yönetmeliklere istinaden "yapılacak bir şey yok" der. Çocuk kayıt yaptıramaz. Bu arada Dekan kendi oğlunun diploma notunun 3.5 olduğunu da itiraf eder, yani bu farmazi veya bir gıda kimyagerliği için dahi dahi yeterli değildir. Bu düşük ortalamayla ancak hukukçu olma imkanı vardı veya "hiçbir şey olamazsa" nihayet felsefe okuyabilirdi. 'Felsefe' sözcüğü geçtiğinde stüdyodaki seyircilerden bir kahkaha yükseliverdi. Bu spontan iğneleyici ve pek anlaşılmayan gülmeler, benim bu skeçi yorumlamamın asıl nedenidir. Bu biraz dramatik sürprizle karışık durum, günümüzde kamuoyunda 'felsefe' etiket ve kelimesinin nasıl bir tepki aldığını gösteriyor. Ayrıca gazete yorumlarına göre şimdilerde Nordrhein-Westfalen eyaletinin not ortalama aritmetiğinden sorumlu olan bilim bakanı, köy doktoru olmak için mezunların 1.5 not ortalamasına sahip olmasını "iyi bulmazken", "felsefe profesörlüğü için 4.5 not ortalamasını" yeterli buluyormuş.

O denli dramatik olmasa da bir başka belirti de felsefenin kamuya açık yayın organlarındaki itibarıdır. *Spiegel* (1975/Nr.7)'de bir hikayede, ayrıntılı olarak ötonazi probleminin felsefecilere malzeme sunan bir konu olduğundan söz ediliyor. Ama me-

raklı, bir o kadar da felsefeyle ilgili olan okur her bir felsefi beyanatı aramıyor değil. Filozoflardan yalnızca iki alıntı ön plana çıkıyor: Biri sarsıcı cümlesiyle Kant: "Amaçları istiyorsak, araçları da isteriz". Bir diğeri ise aynı şekilde felsefi bir açıklama olmayan, sadece bir soruyu kapsayan Kolakowski'nin sözü: "Neden iyi gelirli topluluklar ve üst sınıflardan insanlar, milyonlarca gıdasız normal bünyeli çocuklar ya da kötü tıbbi bakım yüzünden kurban düşenler varken, gelişmemiş ve kötüleşmiş çocukları büyük masraflarla hayatta tutmaya çalışır".

Gerçi bu yayımda felsefi bir problem, bir çözüm önerisi veya felsefe tarafından belirlenmiş bir problem söz konusu değil. Anılan durumun farklı bir tarzda bizim sahada da yetersiz kamuoyu tepkisi sergilediği ve "oynadığı", Walter Schutz'un teşhisinde doğrulanıyor: "Bütün çağlar açısından bakıldığında, felsefe günümüzde, bir kenara itilmiştir" (FAZ 8.2.75). Yine insan Löwith'in birkaç yıl evvelki karamsar veya bozguncu hükmünü hatırlıyor: "Bütün Fakülte Felsefe diye adlandırılıyor, oysa gerçekte bugün daha fazla felsefe yok ortada" (Spiegel 1969/Nr. 43). Buna diğerleri de eklenebilir: Epey zamandır, kendi içinde bölümlendikten sonra, doğrudan bir felsefe fakültesi sözkonusu değil veya hemen hemen hiç yok. Gerçek sarsıntı tecrübe bilimlerinden kaynaklanıyor –veya tam bir ifadeyle: "Yeni Rahipler laboratuvarı çıkıyor" (The new priests come from the lab) (McKeon in Time, 7.1.1966). Felsefe işe yaramaz "iplikçinin" lüzumsuz, zevk için yaptığı iş gibi görünüyor.

Gerçekten felsefenin durumu bu kadar umutsuz mudur? Bir zamanlar "bilimlerin kraliçesi" iken acaba topyekûn bir çöküşe mi geçti, yalnızca özel gerekçelendirme çabalarında ideolojik bir bağ, akademik bir soyutlama, diğer disiplinler ve yeni problem çözümlemeleri için verimsiz ve faydasız mıdır?

Aşağıdaki eleştirel ve programlı tezlerde, adlandırılan çöküş teşhislerine bir cevap aranıyor –pragmatik (pratik problemlere yönelik) bir felsefe yapmanın yeni veya en azından yeni aktüel olmuş işlevini aydınlatması gereken bir cevap.

Yeni talep ve öneriler

Bütünüyle karamsar ve tûmden bozguncu yaklaşımlara rağmen felsefenin sonunun gelmiş olduğuna inanmıyorum. Biz, "felsefenin sona ermesinden sonra" felsefe yapıyor değiliz. Felsefede yalnızca mutlaklığın devri sona ermiş, geçip gitmiş gibi gözüküyor, ancak bizzat felsefe ve onun önemli bilgisel, kültürel, entelektüel ve politik işlevleri değil.

İlk olarak felsefe önceden olduğu gibi Sokrates benzeri (nasıl adlandırılırsa adlandırılınsın) bir işleve sahip, -ehil kişileri konuşmaya dahil eden, toplum veya herkes için bakış açıları ve ilgiler vareden ve farklı disiplin sınırları üzerinden belli bir entegrasyon işlevini tartışmanın forum ve odağı olarak (özellikle üniversitede) icra eden bir ödev. Bu bilhassa, disiplinler arası ve branşları aşan problemlerin koordinasyonunun gitgide zorlaşması ve gerekliliğinden dolayı artan bir öneme sahiptir: Sistem problemleri, amaç belirleme- ve değer problemleri daima, hemen hemen tüm geniş kapsamlı, uzun vadeli ve orta vadeli planlama problemlerinde daha çok güncellik ve önem kazanmaktadır. Bu durum aşağıda daha yakından incelenecek.

İkinci bir nokta: Filozof eskiden olduğu gibi, normatif olanı test eden, ama belli ölçüde dengeli tartışmalı eylemde bulunan bir uzman kalacak, eğer doğrudan mutlak bir ahlak felsefesi veya mutlak tarzda temellendirilebilen bir eleştiri sunamıyorsa. Bu bilhassa ahlak teolojisi için olduğu kadar ahlak felsefesi için de geçerli gibi görünüyor. Ahlak teolojisi gerçekte bu yönüyle, felsefeden farklı olarak, daha fazla toplumsal aktüalite kazanma yeteneğine sahiptir.

Ayrıca bundan başka üçüncü olarak anlamlı bir görev veya felsefecilerin çalışma sahası olarak, rasyonel tartışmalara katılmak için örnek problem üzerindeki bir eğitim hesaba katılmak zorundadır. Disipline edilen ve edilmiş olan tartışma yöntemlerinin, mantığın, içeriksel argümanların öğretiminin -gerektiğinde de doğrudan normatif kalıplar içinde- önceden olduğu gibi öğrenciler için, ama evet özellikle bugünkü öğrenciler için bütünüyle gereksiz olmadığı anlaşılıyor. İnanıyorum ki burada da fel-

sefecî bugun ve gelecek için kesin öneme sahip bir eğitim işlevi görebilir ve görmek zorundadır.

Dördüncü bir nokta: Bugün bile hâlâ felsefî soru kalıplarına ihtiyaç duyulmaktadır. Lûbbe'nin (1973) gerçek bir duyu tecrübesi boşluğu teşhisiyle hemfikir olunabilir: entelektüel yönelim ihtiyacının ortaya çıktığı kımlık sahibi olma ve istikrara erişmede apaçık bir eksiklik. Bu açıdan bakıldığında bugün teoloji bile yeni yönelim arayışlarına terkedilmiştir. Felsefeciler tekrar yapıcı öneriler, kurgular oluşturmak için cesur olabilirler, olmak zorundalar, zira mutlak felsefî son temellendirmeler artık mümkün değildir; demek ki her halûkarda taslak rizikosu son bulmak zorundadır. Alternatif ütopyaların tasviri şüphesiz entelektüel yönelim için önemli bir rol oynamaktadır. Neden tüm bunlar yalnızca veya geleceğin global taslağını yapma, daha ziyade spekülâtif, bazen de kısmen veriler içinde boğulmuş veya eksik olarak cıllanmış senaryo tekniğini kullanan deney bilimcilerine ve gelecek-bilimcilerine terkedilsin.

Beşinci nokta olarak, bilindik eski Hegelci ilke, "felsefe devrindeki düşüncede tecrübe edilir" ilave edilmeli. Bu ilke felsefenin sürekli ve daima yenilenen ana temalarından biri olarak şimdinin teşhisi diye araştırılmasıdır. Bu en azından Nietzsche'nin kehanetinin Avrupa nihilizmini kaynağından alıp dramatik zirvesine vardırmasından bu yana geçerlidir. Burada Adorno da alıntılanabilir: "Rimbaud'e göre 'mutlak çağdaş olmak gerekir' [ilkesi] estetik bir programın veya estetikçilerin değil felsefenin koşulsuz buyruğudur (1963, 28) önceden olduğu gibi."

Bunlara şüphesiz bu zamana kadar büyük çapta ihmal edilen ve kesin olarak kamuoyunda felsefenin yetersiz etkide bulunmasının en önemli nedeni olan *altıncı* bir nokta, toplumsal problemlere felsefe sahasında ve filozoflar tarafından gösterilen tepki aittir. Biz mesela *Felsefe ve Toplumsal Olaylar (Philosophy and Public Affairs)* gibi bir dergiye sahip değiliz. Jaspers'in örneğinden bu yana filozoflar hemen hemen hiç güncel toplumsal sorular karşısında yeniden tavır almadılar, -bir kez dahi olsun ol-

madı, ta ki bu ahlaki olanla ilgili olana değin. Çocuk düşürme ve 218. Paragraf StGB üzerine, gebeliği önlemeye dair, Ötonazi üzerine ve her bireyin yaşama hakkı ile nüfus patlaması çağında insan onuruna yakışır bir hayat standardı arasındaki dilemma üzerine tartışmalar profesyonel bir felsefi tavırdan bağımsız olarak sürdürüldü. Temel haklarla ilgili, insan haklarıyla, özgürlük ve toplumla, toplumsal değerlere karşı bireyselleşme, sosyalizme karşı bireyselleşme, özgürlük ve manipülasyon, planlı hedeflerin oluşturulması ve projelendirilmesi, teknolojik gücün teşhisi ve etkisi, bununla bağlantılı teknolojik imkanların normatifiği üzerine sorular: bunların hepsinin de sorgulanması gerekiyor, sorulabilecek her şey, nihayet politik katılım problemleri, ilgili herkesin söz hakkı ve ilkesel bazda uzlaşma, özneye yönelik sorular, keza bizzat temsili demokrasinin ilkelerinin oluşturulmasıyla ilgili –tüm bu problemler *normatif* bir yöne sahiptir ve *felsefi* temel görüşlere dayanmaktadır veya en azından ortak sorumluluk sahasını oluşturmaktadır. Filozof burada bir taraf tutar ve bir tavır almalıdır, almak zorundadır.

Konularındaki bariz negatif atmasıyoncu etiket izlenimine rağmen felsefenin belli bir ölçüde –belki de “gizli” bir– konjüktüre sahip olduğuna yoğunlaşmak zorunluluğu var, her ne kadar buna felsefi açıdan kısmen karamsar, adeta bozguncu diye karşı çıkılsa da.

Herşeyden önce belirtmek gerekir ki, bugün gerçekten felsefi düşünceler kamuoyunda daha fazla “felsefe” etiketi altında ele alınmıyor ve tartışılmıyor. Etiket felsefesi sözünün iflas ettiği iddia edilebilir, ve bu olgu felsefenin mutlaklaştırıldığı devir ile onun yükseklerden uçan gururuna veya haddini aşmış cesaretine karşı, yani sözde tüm problemler için, mutlak kesin aksiyomlardan mantıki olarak türetilen bir çözümün elde edildiği iddiasına karşı bütünüyle “sağlıklı” bir tepki olarak kavranmalı. Gerçekte belirtmiş olduğumuz gibi, felsefe vasıtasıyla son yıllarda sosyal, kültür-politik ve genel olarak toplum-politik, keza her halükarda politik tez ve eleştiriler etki kazandı: siyasi ağırlıklı Marxçı tezler, kısmen yanlış anlaşılan ekonomist Marx’ın değil, aksine sosyal ve tarih felsefecisi Marx’ındır, o üto-

pıst bir vizyonerdi, kısmen yeni bir aziz olarak takdis edildi ve hâlâ ediliyor. Marx bir filozoftu ve filozoftur, bu yüzden fikirleri etkili olmuştur. Gerçi felsefe ile ideoloji arasındaki sınır çoğu kez belirsizdir. Belki felsefe, eğer eleştirel ve aydınlatıcı değilse bazen yalnızca ideolojik olarak büyük bir kamuoyu etkisine erişir –ancak burası bunun tartışılacağı yer değildir

Her halükarda felsefenin (daha ziyade dolaylı olan), toplumsal ve politik etkileri yadsınamaz. Bugün sık sık felsefi ifadeler ve tavırlar da sosyolojinin etiketi (Signum) altında ortaya çıkıyor. Bilindik Frankfurt Okulunun eleştirel sosyal bilimi, bilim olarak lanse edilen, bu tür bir sosyal felsefedir; bununla birlikte farklı çabaların “bilimsel” sıfatı yardımıyla ideolojik olarak yeniden değerlendirilmesi fenomeni belli bir rol oynamıştır. Buna uygun olarak, kısmen bilimin değer yüklü markalı etiketi altında “satılan”, gerçekte ise felsefi düşüncelerle kavranan başka tezler ve problem çözüm önerileri de vardır. Örneğin toplum-teorisi, ideoloji eleştirisi, norm ve değer problemleri, bilindik yöntem problemleri v.d. için.

“Pratik felsefenin rehabilitasyonu”

Genel tespitler: Felsefenin belli ölçüde yüceltilmesi en azından ihtiyaca bağlı olarak ortaya çıktı –sosyal felsefe ve keza ahlak felsefesi, genel olarak pratik felsefe için. Bu anlamda başarılmış ve belki de “pratik felsefenin rehabilitasyonu”nun (riedel) sınırlı şekilde kamusal sahada etkili, sloganvarı bir formulünden söz edilebilir ve bu da pratik (hayat) felsefesinin baskısı altında. pratik nedenlerden dolayı pratik felsefenin bir rehabilitasyonudur; pratik felsefenin “pratik” rehabilitasyonu ifadesinde, anlaşılacağı gibi, ‘pratik’ kelimesi iki anlamda kullanılıyor. Pratik felsefenin bu yeniden anlamlandırılması için pek çok neden sayılabilir, onlardan bir kaç kısıca özetlenirse: temel problemlerini bilimsel teorik olarak tartışan özel bilimlerin yönetsel gerekliliği diye adlandırılan *ilk*inin yanında, *ikinci*si şu şekilde dile getirilebilir: yönelim ve kimlik garantisi ihtiyacı, her defasında kronik olarak yayılan “yönelim krizinin” hedef noksanlığı (özellikle yeni yetişmekte olan akademik nesilde); Lübbe (1973

u.a.) tarafından ortaya konulan bu isabetli tanı, kısmen felsefi anlayışların felsefi olmayan (analitik olmayan, bilgiyle ilgili olmayan) işlevini, son on yılın üniversitelerinde ideolojikleştirilen geleneksel kurtuluş öğretileri çabalarından bir kaçıyı açıklar. Doğrusu ben Lübbe'nin(1973,4), felsefe şimdi "profosyenel birleştirici uzmanların", "yönelim-krizi yöneticileri"nin, seminer felsefecilerinin ödevi ile sınırlandırılmıştır, görüşüne katılmıyorum. Ayrıca Lübbe bu göreceliği sözlü olarak da kabul etti.

Felsefenin yeniden ihya edilmesi için üçüncü neden, tek tek her bir bölümü aşan kültürel-sosyal-politik-ekonomik-ekolojik bağlamları dikkate alındığında, disiplinler arası problemlerin iç içe girmişliğinin yaygınlaşmasında yatmaktadır. Bir disiplinin tek tek eksperleri kendi başlarına, problem durumunu basit bir şekilde daha fazla kavrayamaz. Disiplinler arası ve takım tarzındaki koordinasyonun gerekliliği yanında herbirinin eksikliğinden (boşluğundan) kaynaklanan belli ölçüde bir zorlama ortaya çıkar, "önemli olanla sınırlandırma cesareti", keza sıkça açık olarak bakış tarzlarının bireysel anlayışlarda sınırlandırılması ve diğer görüşlere karşı hoşgörü ve de onların gerekliliği anlayışı için, "eksiklik için cesaret" zorunludur. Bu tekrar eleştirisi için cesaretli olmaya, 'yapıcı spekülasyon' için hareket serbestisine yol açar. Genellemeciler kullanıldı –gerçi yalnızca onlar değil aynı zamanda *üniversalistler* de. Sıkça geleneksel tarzda filozof olarak gösterilen "genel için uzman olan kişi", deney bilimsel genellemecilerin yanında olmak zorunda kalan felsefi *üniversalist* veya *globalist*, bugün son on yılın problem ve bilgi patlamasına nazaran daha fazla evrensel sayılamaz. Bir Leibniz tekrar gelmez. Haklı olarak Alman *İdealizmi*'nin aşırı umutları, tüm problemlerin ciddi tecrübi kontroller olmaksızın yalnızca spekülatif düşünce vasıtasıyla çözülebileceği iddiaları açısından hayal kırıklığına yol açtı.

Bununla birlikte branşları aşan sorunlar için genel ve evrensel tavır alışlar önceden olduğu gibi bugün de hatta, daha da fazla gerekli. Onlar bugün ancak disiplinler arasıve disiplin-içi birlikte çalışmayla, bilim insanların filozofların -farklı istikametteki filozofların- ve diğer genellemecilerin "takım" çalışmasıy-

la cevaplandırılabilir. Diyalojsal, daha doğrusu “çok mantıklı (multilojikal)” bir felsefe yapma ve spekülative-konstruktiv-sente-tik bir düşünce, tüm belirli, ayrımcı analizlerin yanında bakışa-çılarının çokluğunun garanti altına alınmasına ve yeni taslakla-rın entegrasyonuna gerek duyar. Meslek bilimcileri-filozoflar ve praktikerler –aynı şekilde plancılar ve politikacılar– arasındaki yüzleşme ve karşılıklı düzeltmeler için çok yönlü bir tartışma ge-reklidir. Yukarıda anılan ve günümüzdeki felsefenin de üstlen-mesi gereken Sokratesçi forumsal işlev, sınırlı bir içsel zorunlu-lukla takım çalışması tarzında bir işbölümüne vardır. –hatta bizzat felsefede de (krş. aşağıda s. 62).

Felsefenin davranış bilimleri ve doğa bilimleri ile birlikte ça-lışması açısından her halde Adorno'nun (1963, 25) teziyle hem-fikir bir şekilde alıntı yapılabilir –felsefe içi uyum ekol farklarını dikkate almadığı sürece, bugün en azından yeniden “doğal bi-limsel tecrübelerle uygun olması gerekliliği düşüncedeki amatör analogi ve sentezler olmaksızın, şüphesiz felsefenin yapması ge-reken ödevlerden şüphesiz sonuncusu değildir”. Doğrusu ben bu alıntıyı, tüm veya yalnızca bir kısım tinsel veya felsefi prob-lemlerin doğal yada doğabilimsel olanlara indirgenir olduğunu iddia etmeksizin, yalnızca doğabilimsel değil, aynı zamanda tüm davranışbilimsel (özellikle sosyalbilimsel) sonuçlara ve doğal bi-limler için de, bilhassa biyolojiye uyarlamak arzusundayım.

Felsefenin yeniden güncelleşmesinin dördüncü nedenini de-ğer soruları ve yargılama ölçütlerinin tesisi ile gerekçelendiril-mesi oluşturur, örneğin yeniden değerler ve temel değerler üze-rine yargıları içeren tecrübi bilimsel ve pratik olarak öngörülebi-lir neticelerin ışığındaki plan taslakları ve tartışmalar için. Eğer temel değerler üzerine mutlak önermeler talep edilmezse değer ve normlar üzerine rasyonel bir tartışma mümkündür, böylece normların kabul veya reddedilmesi, hatta temel normlar rasyo-nel olarak tartışılabilir; yani diğerlerine nazaran kulaktan duy-ma, (temel) kıymet değerleri veya yargılanabilir sonuçlar açısın-dan. Böylece kesin iddialar mutlak bir temellendirmeye oluşturu-lmadan veya oluşturulmaya kalkışılmaz. keza son türetme nedeni de tümüyle ikmal edilmiş içeriksel bir ahlakın gerekli a

priori genellemesi zahmetine katlanılmadan, pratik kullanışlı argümanlar ve genelde normlarda da uyuşma imkanları vardır. Normatif tartışılabilirlik üzerine söylenenler bilhassa hedef (amaç) projeleri için, sistem planları, gelecek araştırmacıları için geçerlidir ki, onlar bugün açıkca "yeni değerler" "yeni normlar" (Ozbekhan 1969, 93, 143, 152 ff. u. a) seslendirmekteler. Hedef temellendirme problemleri, amaç belirleme soruları, hedef planlamasına yönelik uygulamalar ve benzer bağlamlar felsefeyi son zamanlarda daima yeni değerler, yeni normlar, yeni hedef tasarıları, yeni ana hatlar için bir reçete geliştirmeye zorluyor.

Ozbekhan (1970) teknikerlerin suçluluklarını ortaya koyduğunu, şimdi yeniden felsefecilere sıra geldiğini güçlü bir şekilde ifade etti. Ancak filozoflar dil kullanımı analizine, yalın tarihsel hermeneutik veya formel hesap tertipleri sıradanlığına değin geri çekildiler. Analitik felsefenin kazanımlarını ve de kaçınılmaz sonuçlarını küçümsemeksizin, bu konuda Ozbekhan'ın önemli ölçüde haklı olduğunu kabul etmek gerekir. Onun yanlış anlaşılan kesin bilgiye erişme çabasında filozoflar oldukça dikkatli, oldukça çekingen davranmaktalar; onlar daha ziyade beylik, ancak nesnel çözümlenebilir, acil önem arzeden problemlerle meşguller.

Analitik filozoflar bizim için öncelik arzeden katmerli problemleri bir kenara attılar, oysa bugün onlar çok önemlidir, öyle ki, onların işlenmesi için belli enstrümanlar hizmete sununcaya ve doyurucu bir çözüm temin edinceye kadar asırlarca beklenebilirdi. Felsefede asla kesin çözümler yoktur. Bu tam olarak, eğer belirli problem durumları, perspektif keşifleri, temel anlayışlar daha fazla ihmal edilmezse, tinsel, tarihsel olarak geriye döndürülmezse geçerlidir. Doğrusu felsefecilerin, mutlak kesin ve katı temellendirilmiş değer ve normlar için, sanki yeni reçeteler elde edeceklerine dair ümidi, mantıksal olarak ikna edici ve ütöpiktir; bu son yılların bilimsel teorik tartışmalarına dair önemli bir netice olmalı. Tüm problemlerin çözümü için felsefenin yürüyeceği bir kral yolu yoktur. Özellikle teknologlar ve plancıların "yeni değer" ve amaçlara dair talepleri, eğer onlar felsefecilerin iddialarına yaklaşıp, bunun mutlak geçerli reçeteler-

le olduğunu kabul ederlerse ikna edicidir. Bu bilhassa Ozbekhan'ın kendi içinde tutarlı felsefesinde açıkça görünüyor; o bunu felsefecilerin tavrı alışıdaki eksikliğine bağlamaktadır. O, tekniğin "yararcılık", bilimin "gerçekçilik" ve sosyal ilişkilerin de Hristiyanlığın eski "iyilikseverlik" değeri altında bulunduğunu belirtiyor. Tüm bunlar elbette *yeni* değerler değiller. Ozbekhan gezegenimizde yeni temel değer olarak, "değer üreten" "yeni fundamental form" olarak (1969, 146-50) ekolojik dengeyi ("ecological balance") öneriyor. Şimdi gerçekten oldukça ilginç ve birkaç yıldan beri, ilgili normatif talebiyle çok yüksek aktüaliteye sahip değer tasavvuru söz konusudur. ancak şüphesiz burada temel bir değer sunulmuyor; çünkü bu değer ve ona uygun norm, hayat kalitesinin tehdit edilmesi ve onun ekoloji problemi tartışmasının son yıllarda gösterdiği gibi, insanlığın serbest, sağlıklı, onurlu yaşayanlarının ya da insanların büyük bir miktarının hayatta kalabilmesi veya canlı tüm varlıkların optimal hayatta kalabilme şanslarının garanti edilmesi temel değerinden türetilir.

Esasen "hayatın niteliği" parola kompleksine dair uyarı ve tartışmalar ne Forrester ne de Eppler tarafından başlatıldı, aksine bu tür tasavvurlar farklı şekillerde de olsa daha antik çağdan bu yana övgüye değer bir geleneğe sahiptir; doğrusu bu değer eskiden haklı bir şekilde genel olarak ölçülü ve akılcıca "iyi hayat", "doğru hayat tarzı" idealinde (Platon: Nomoi 890a. d, s.a. 133,d) kabul edildi, "hayatta kalabilmek (Überleben)"de değil.

Genel olarak norm kalıpları ve yazılı hukuktaki felsefi değer sistemlerine dair -ilkın doğa ve doğallığın muhafazasının (veya tümüyle yeniden tesis edilmesinin) hiçbir şekilde yok edilmezliği açısından- tezler gözden geçirilmelidir. Değerlerin gerekçelendirilmesi problemi esaslı olarak son temellendirme ilkesi tartışmasında gizliymiş gibi görünmüyor, aksine değerlendirme uygulamasıyla birlikte, etki alanının sınırlandırılmasında, daha fazla önem soruları ve vurgulama çatışmalarında, gerçekleştirim modalitelerinde ve ikincil değerlerin pratik normatif değerlendirilmesinde, temel değerler üzerine uyuşma yerine ıcrada görünüyor. Nihai temel değerler üzerine genelde görelî bir uyuşma vardır ve-

ya kültür ya da kurumsal garantili değerler sözkonusu olduğu sürece ve onlardan bir kısmı mutlaklaştırılmaz ve böylece de diğerleri "baskı altına alınmazsa" hemen uyuşma sağlanabilir. Yani böylece işlevsel düşünce ve argümanlar temel değer yargılarının ışığı altında kanıtlanabilir, -insan onuruna yakışır bir yaşam sürdürme için- buradan hareketle kültürler arası anlayış şansı doğar, en azından içinde batı kültürünün dünya çapında yaygınlaştığı ve, yeterince sorunsal olan, tüm diğer kültürleri aşmış gibi gözükten belli bir devir dahilinde. Burada da önem sorunlarına, ağırlık çatışmalarına ve diğer zorluklara dikkat etme zorunluluğu vardır, ancak yine de şu iddia edilebilir: Bugün ahlakın birliği belli ölçüde -tam da batı kültürünün kısmi sorunsal başarılı önderliğinden dolayı- ampirik, deney bağımlı bir sorundur.

Klan'a yük olmamak için yaşlı ebeveynlerin öldürüldüğü veya öldürülmek zorunda olduğu geleneksel "kabile" (stam) ahlakının daha fazla savunulmadığı bir Maori'de olduğu gibi bir Eskimo'da da, önce sosyal yardım ve televizyon seyretme çağında tabi olunan baskın problemler, okul eğitimi ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla çözüme kavuşturulabilir. Doğaldır ki eskilerden gelen ahlakı ortadan kaldırmak veya olumlu bir şekilde düzeltmek ve yeni değer sistemlerine değiştirerek entegre etmek çok güçtür. Örnek olarak yalnızca Korsika usulü kan davası güden toplumu, onun geçiş problemlerini ve yeni normatif yönelimlerini hatırlamak yeterlidir. Fakat buna rağmen belli ölçüde kendini aşmış ve tarihsel olarak kayıtlanmış sistem ilerlemeleri, tam olarak söylenebilirse, "sistem baskıları (systemzwaenge)", yaygın batı kültürünün önderliğinde denilebilir ki, ahlakın belli minimal normlarının tam bir birliğinden (yaşam-, kültür- ve kuruluşların garantisi altında) başlangıçtaki kısmi genel paydaya vardırırlar.

Buna rağmen büyük gruplar ile onların ahlakları arasındaki karşılıklı ilişkiye dair geniş çaplı iyimserlik pek haklı görülüyor. Halklar arasında, uluslar arası tehdit oluşturan tavırlar, bilindiği gibi sıkça şu intibayı uyandırır: Gruplar ne ölçüde bükse ahlaki tepkiler o ölçüde ilkel olur, eğer burada hâlâ (veya

yine) tümüyle ahlaki bir tepkiden söz edilebilecekse. Gerçekten kabileden veya sürü adetlerinden nihai olarak "diğergamlık" ettiğinden, kaynaklanan geleneksel grup "ahlaki" büyük çapta yüz yüze etkileşimin şartlarına göre, ve kesin olarak kabile tarihsel bağimli küçük grup zihniyetine göre yönelmektedir, sanki sistem teknolojik ve uzay devri problemlerinin üstesinden gelebilecekmiş gibi.,

İnsan yalnızca ahlaki analogsal duyum eşliği problematiğini düşünüyor, her nekadar bu eşik çoğu insanda, mesela bir insan çıplak elle öldürölmek istendiğinde etkin oluyorsa da, eğer bir düğmeye basmakla yüzbinlerce insan öldürölüyorsa gerçekte işe yaramıyor.

Bugün yine çokca sıkıntı veren atom çıkmazı belli "sistem baskılarına" yol açıyor; bu ise süper güçlerin kendi çıkarları uğruna, yabancıları ve aynı zamanda kendilerini tehdit eden felaketin çözümö için "akıllı" bir çekingenlik doğuruyor. Bilinen şu: Geniş kapsamlı etkiye sahip karışıklıklar çağında bazı "sistem baskıları" kültürler arasında veya farklı güç odakları arasında ortaya çıkan asgari uyuşma şansını artırıyor. Belki de aklılık için yapılan bu tür hileli bir baskıda daha fazla bir (grup-) ahlakının ilerlemesi söz konusu olamaz. Kısmen bu zamana kadar ifade edildiğinden söylenenlere dair daha fazla bazı normları tek tek örneklemeye gerek yok. Onların tüm bir sıralanışı verilebilir -çocuk doğumuna engel olunmasından ferdi- ve cins siferinin bilgi manipulasyonunun ve emniyetinin sağlanmasına değin. Tüm bu problem sahaları karşısında filozoflardan anlaşılır ve yeni tavır alışlar beklenilmektedir. Filozof bu noktada, doğrudan ahlak diktatörü veya bizzat ahlak reformcusu rolü oynamadan öneriler üretebilir ve sunabilir. Politika ve plan uygulayıcıları tarafından felsefecilerin ahlak felsefesi problemlerine karşı yalnızca analitik-formal değil, aynı zamanda içeriksel olarak da tavır almaya, cesurca normatif yargı kurallarının yeni taslaklarını tartmaya çağrılmaları topluca selamlanır, ancak yanlış garanti ve mutlaklaştırmalara yer verilmeden ve ampirik davranış bilimlerinin sonuçları hariçte tutulmadan.

Belki bu şekilde ihtiyatlı bir iyimserlik ile gelecekte pratik felsefenin bir rehabilitasyonunu, belli ölçüde "ütopya için cesaretle", henüz garipsenen aklılığın gerçekleştirm ümidinde görmeye müsaade vardır. Burada belki tarihi olarak etkili, ancak amaçsız "aklın hilesi" ortaya çıkmaktadır; işlevsel sistem baskısı açısından global problem çatışmaları ve karşılıklı bağımlılıklar artan bir tarzda bireysel yararın aklılığını koruyor. Gerçi yalnızca bilindik "sürpriz özgürlükçü", çılgın devletlerce öngörülen senaryo projeksiyolarında gizli olan "aklın yolu" uzaktır, -hepten uzaktır. Her halükarda belli bir istikamete yönelten bir yol. Felsefe güzergah projesi değildir, olmak zorundadır. Akıldan yana olan temel tercihi uygun olarak, normatif sahada o kafasını kuma gömmeye müsaadeli değildir, gömemez -meğer ki o, hayatın tüm değerlerini yadsısın veya kabul etsin, ama hayatın tüm değerlerini, Nietzsche'nin "inkarcı" kahramanlığına düşmeden, kuşatıcı bir inkarda oluşturabilirsin.

Yeni talepler ve işlevselcilik imkanları çerçevesinde bütünüyle felsefenin yeniden canlandırılması için, çok farklı bilimsel ve entelektüel katkılarla ciddi bir birlikte çalışma için, daha çok ve cesur taslakların daveti için, yenilikçi yaratıcılık için, saf analitik tekniklerin yalın felsefesini daha spekülâtif yapılar vasıtasıyla aşmak için, içeriksel taslaklar ve normatif-yargısal tavır alışlarda daha fazla cesaret için bir mesaj verilmeli.

Bilim teorisi ve analitik felsefede olduğu gibi, kendiliğinden veya yalnızca içeriksel problemlerin çözümü için, daha fazla faydası olmayan yöntemlerin yalın araştırmalarına dair neticeleri ciddiye alıyoruz. Felsefenin yeni (bütünüyle Kant'daki "pragmatik akıl" (KrV A 80) anlamında) pragmatik ödevlerine dair iyimserlik optimal problem çözümü için içeriksel bir üretim mekanizması üzerine değil, aksine dışarıdan felsefeye taşınmış olan -eğer söyleyebilirsek: toplum tarafından- bir ihtiyaç üzerine bina edilebilir.

Bu daha çok politik, diyalogsal veya Sokratesçi forumsal işleve ve onun gerçekleştirilebilirlik ile etkililik ümidine dayanır. Bihassa burada, son yıllar ve son on yıllarda felsefe öğretiminin ay-

dınlatıcı etkisine dair tüm umutsuz tecrübeler ve felsefi ifadele-
rin iktidar ideolojisi yönünde tüm kötü kullanımlarına rağmen
üniversite gereklidir. İfade edildiği gibi, burada belki ağırlıklı
olarak temsil edilen, ama hâlâ oldukça göreceli olan iyimserlik
kısmen “kendi kendine kehanette bulunmak” türündendir, ay-
nen bir palmye akıntısı argümanında çıkarımlandığı gibi, “mü-
saade edilmeyen, olamaz”. Böylece buradaki ihtiyatlı iyimserlik
mesajımsı karakteriyle, filozofların angaje oldukları birlikte ça-
lışmada bu iyimser teşhisin kendi dinamiğini talep etmek ve bu-
nu etkin bir şekilde savunmak zorunda olduklarını kanıtlamış-
tır. Bu durum aşağıdaki on pragmatik tezin bir kısmında tekrar
açıklığa kavuşturulacaktır.

Pratik felsefe üzerine on tez

Bu bildiride bu zamana kadar geliştirilen yahut işaret edilen-
lerin aşağıda tezimsi bir yoğunlukta yeniden özetlenmesi gerek-
mektedir. Bununla birlikte ilk bölümde, bu yazıların yazarının
önceden Karlsruhe’de sunduğu giriş konferansı takip edilmekte-
dir. Müteakip on tezimsi kısımda sözü edilen konferansa karşı-
lık geldiği sürece yalnızca kısaca tekrarlanacak ve gerektiği yer-
de de tadil edilecektir. İlk tez kompleksi felsefe ile sosyal bilim-
ler arasındaki ilişkiden ve belli ölçüde Yeniçağda güncelle-
şen “felsefi işlevlerden” veya bütünüyle sonuncusunun yan işlev-
lerinden söz edecektir ki, burada bilhassa Sosyoloji örneği ele
alındı.

Tez 1: Sosyal bilim felsefesinin ödevlerini, ancak eğer bu ödev-
lerde sosyal felsefe “sosyoloji” veya “sosyal bilim” olarak düzen-
lenirse yerine getirebilir. Bu gerçekte –“bilimsel” önermeler ola-
rak normatif önermelerin ideolojik savunulması ve teori ile prak-
sis arasında yalın kavramsal bir köprü kurmak için oluşmuş ve
oluşacaktır. Önceden olduğu gibi *felsefi* soru ihtiyacı, her neka-
dar sıkça daha fazla “felsefi etiket” altında ortaya çıkmıyor, en
azından o tarzda kamuoyunda etkili bir karşılık bulmuyorsa da
yaygın ve yapısal olarak kaçınılmazdır. ‘Felsefi’ sözcüğünden ka-
çınmak, herşeyden önce felsefi problemlerin azalan önemi üze-
rine hiçbir şey söylemiyor.

Tez 2: Teorik bilimler ile normatif davranış kurallarının irtibatlandırılması için belirli "köprü ilkelerin" (Albert) formülasyonu ve analizi, önceden olduğu gibi felsefenin öncelikli görevidir. Bu, planlama problemlerinin tartışılması ve pek çok politikacı, planıcı ve pedagoğun uygun talepleri açısından da aşıkardır. Bu tür köprü ilkeleri geliştirmek, analiz etmek ve argümentatif olarak desteklemek felsefenin önemli bir görevidir. Değer sistemlerinin araştırılmasında ve global yönelimli ahlakların kuruluşunda, bilhassa tüm insanlığı yönlendiren, işlevsel belirlenmiş minimal etik ve strateji ile sistemci planlamalar için gerekli karar ölçütleri modellerine filozoflar, (felsefi problemlere "bilim" etiketi yapıştıran ve yöntemlerle, deney içeriğiyle, normatif karakterle vd. ile ilgili yapılması gerekli ayrımları pas geçen katı kuralcı ve teknokratik eğilimlere veya ideolojik etiket kaybına sahayı terketmemek için) eleştirel olarak katılmak zorundalar.

Gerçekten bugün filozoflar ahlakın mutlak olarak tesis edilen veya son aksiyomlardan türetilen tamamlanmış bir sistemini ortaya koyamazlar, ancak hayatı, kültürü ve kurumları emniyet altına alan temel değerlerde, belli bir işlevsel uyumu destekleyebilirler. Ahlaki taslaklar lehinde normenlojik birleştirici -sonuçsal kullanılabilir *zorunlu* ve *tutarlı* argümanlar yanında, ahlakın tümünden göreceliğine karşı olanlar da vardır. Saygı gibi temel değer ve normlar, insanı olanın mümkün olan en fazla emniyeti ve korunmasında ve de yaratıcı hayat ile gereksiz acının engellenmesinde/azaltılmasında bir rol, gerçekte esaslı bir rol oynamaktadır ve eğer bunlara ilişkin normlar kültür göreceli değışkenseiler, tüm kültürlerde herhangi bir tarzda kurumsal olarak onanır ve kabul edilirler. Sonsuz ağırlıklar ve çatışma çözümleri ve de icra modalitesi üzerine filozof, doğal olarak önceden, hiçbir *kavramsal* (belirlemede bulunamaz, aksine tartışma varetme ve diğer görüşleri argümentatif olarak yargılamak amacıyla diğer önerilerle ahenkli bir yapıya kavuşturur. Ayrıca batı kültürünün içinde ve kendisi için sorunsal önderlik taşıyıcılığında belli bir minimal etiğin ampirik olarak uygulanabilirliği göze çarpar. İfade, süper güçler ve diğer büyük grupların tabi olduğu akıl için -veya daha doğrusu: kendi çıkarlarıyla ilgili akli bir çekingenlik için- belli sistem baskıları üzerineydi. Görecelik yergisine gelin-

ce, ben daima, Boilding'in sözde tümünden (total) ahlaki görecelik açısından söylediği isabetli formülü hatırlıyorum; Eğer göreceliğin kendi kendisini yitip bitirmesi söz konusu ise, bu durumda görecelik öyle farkedilmez değil, kesin bir çöküş içindedir.

Tez 3 bilginin parsellenemezliğinden söz ediyor: Felsefi bilgiler daha fazla bilimsel bilgilerden soyutlanmış tarzda bağımsız ve de ilkesel olarak hayat pratiğinden kopuk bir şekilde değerlendirilemez. Tam tersi, metodik-bilimsel, teorik, branşsal problem tespitlerine, keza felsefi bakış açılarına bağlıdırlar.

Özellikle temellendirme araştırmalarının, sistem ve sosyal bilimlerin ve teknolojik büyük araştırmaların pek çok sahasında bilginin katı disipline edilmiş bölümleri yoktur. Parsellenemez temel tartışmasındaki farklı ekol, disiplin ve istikametlerin temsilcilerindeki problem yönelimi yalnızca bilimsel teorik eleştirel tartışma için değil, aynı zamanda disiplinler arası problemlerin çözümünü için de gereklidir. Bununla birlikte felsefe meta kuramsal-yöntemsel disiplin ve tartışma formundaki "sadık simsar" olarak kaçınılmaz bir aracı işlevine sahiptir.

Disiplinler arası birlikte çalışma talebi, doğal olarak erişilmiş olan mantuki seviyenin yok edilmesi veya erişilmiş olan yöntemsel kavramlardan vazgeçme anlamına değil, aksine tam da onların uygun bağlamlarındaki zorlayıcı kullanımı anlamına gelir. Reel bilimlerle disiplinler arası birlikte çalışma gerçekten felsefeciler açısından branş bilimsel ortak paylaşılan bir yetkiyi var sayar.

(Marquard'ın bu bildirideki tartışması gibi) "Felsefenin bazı etkinlik ve işlevleri", mesela disiplinler arası çalışma dürtüsü. "özel bir felsefi tekel oluşturmaz", keza "aynı şekilde felsefecilerin varlığı olmaksızın işlevseldirler" belirlemesiyle hemfikir olunamaz. Bilim teorisi felsefe disiplini olarak öncelikle karşılaştırmalı metodik tartışmayı mümkün kılar. Gerçekten branş bilimciler de bilimsel-teorik tanıtımlalarda bulunabilirler -ancak bunu o zaman felsefi tarzda yaparlar: yalnızca filozoflar felsefe yapmazlar. Eğer felsefe (Marquard'ın bizzat vurguladığı gibi) (1973, 116) yaşamsal meselelerde asla konusal "yetki imtiyazına" ve

sonra da içeriksel bağlantılı bilim sorularına sahip değilse, o zaman içeriksel bir imtiyazın eksik temellendirilmesinin iyi bir eleştirel tanıtılması yapılamaz. –Marquard filozofun “çabalama-ya değer konumu için doğrudan işlevselsizliğini, delice özgürlüğünü” kabul eder. Özellikle entelektüel çılgınlık özgürlüğünün verimli kullanımının (bkz. aş. S 37f., 40f.) yeni bakış açılarının oluşturulması, yeni problemlerin keşfi ve ortodoks olmayan formülasyonları için önemli bir işlev gördüğü de felsefeciler tarafından teslim edilmiştir. Kaldı ki bir işlevin kabulü –özellikle branşspesifik yöntemsel olmayan– hiçbir şekilde işlev taşıyıcısının onunla sınırlanması anlamına gelmez. Başka işlevler de vardır –ve şartlara bağlı olarak tamamen onların karakteristik terkipleri ve doğrudan işlevleştirilmiş oyun sahalarının arta kalanı (restü) felsefenin ayrıcalığını oluşturabilir.

Tez 4 başka bir bakış açısından, aynı şekilde önceki tezde sözü edilen deney bilimleriyle disiplinler arası işbirliğiyle, yani onların bizzat felsefe için yararlarıyla ilgilidir: Disiplinler arası birlikte çalışma yalnızca bilimsel teorik temellendirme tartışması için ve bilhassa branş mütehasssının, anılan sistemsel karışıklıkları da içeren branş aşan problemleri açısından avantajlı ve gerekli değildir, aynı zamanda filozof branşdışı tartışmadan da fayda sağlayabilir. Felsefi araştırmalar diğer disiplinlerin eleştirel düzeltmesine tabidir, –bu günümüzde daha da belirgindir. Hele evrensel ilgiye sahip bir filozof doğrudan, mesela insan davranışlarının çeşitlenen problem sahalarını daha fazla kuşatıcı bir tarzda gözlemleyemez. Bu tek tek bilimlerin çabalarına bağlıdır. Aktif olarak araştırmada bulunan branş bilimcilerin ve felsefe yapanların personel-birliği, gerçi şartlara göre hâlâ arzu edilmekte ve gereklidir, ancak bu (birlik) branş specialistik at gözlük ve perspektivist tek yanlılık eğitimi engellemek için yeterli değildir. –Sürekli bir disiplinler arası ve içi tartışma, masa başı felsefesinin zorunlu tamamlayıcısıdır: tanıtlayıcı eleştiri ve yüzleşme ve de karşılıklı anlayışa dayalı düzeltme arzusu ve sürekli probleme yönelik birliktelik üzerine bina edilen bir tartışma. Tartışmanın kooperatif tarzı, diğer istikametler, eksperleriyle çoğu branş aşan problem sahalarının karmaşıklığına uygundur, bu bir araştırmanın kapasitesini aşan bir karmaşıklık

Üniversitelerde bile -kolay anlaşılır disiplinlerarası düzeni engelleyen en azından aksatan bürokratik öğretim düzeninin çökmesinden önce- monolog dersleri artan bir şekilde yerini disiplinler arası seminerlere bıraktı. Anlamlı bir çözüm, bilhassa bir *problem*-disiplini ve öncelikli olarak nesnel yapıya sahip olmayan felsefe gibi bir branşta. Şurası açıktır: Bugün bir filozof algılama psikolojisinin bilgileri olmaksızın daha fazla algılama üzerine düşünce yürütemez. Tam tersine, birlikte bir çalışma, psikoloji tarafından tekrar (mesela Herrmann tarafından) belirlenmiş bir şekilde onaylanıp vurgulandığı gibi, algılama psikologları için de ilgi çekicidir.

Son zamanlarda analitik filozofların ezici bir çoğunluğu da metafizik idelerin vazgeçilmez olduğunu tanımaya hazırlar. Burada Tez 5 tartışma götürmemelidir: İtiraz kaldırmaz bir metafizik ancak metafiziğin yardımıyla reddedilebilir (Stegmüller 1954, 105). Yani felsefe bizzat mutlak temellendirmeyi ortadan kaldıramaz; böylece felsefi temel varsayımların ve onların eleştirel tartışmasının saydamlaştırılması, uzun süre etkili felsefe kanat ve akımlara karşı (yer altına inmiş, kültür ve sosyal tarihsel ama daima küçümsenen, çok etkili şartlar altında) zorunlu bir düzeltmedir. Demek ki felsefe bizzat kendini düzeltmek için gereklidir ve bütünüyle kaçınılamayan, görülemeyen kriz durumlarındaki yönelimler için ve keza belli ölçüde gerekli ideolojiler için de.

Burada Specht (a. a. O., 20)'le tam bir uyum söz konusudur -bu bilim teorisi üzerine tartışmayı bilim tarihiyle bağlantılı olarak ortaya çıkarır-: metafizik spekülasyonlar bilimsel ilerlemenin kesintisiz "motorları" olarak kanıtlanmıştır.

Feyerabend metafizik ideleri "embriyo durumundaki bilimsel teoriler" olarak gösteriyor: "Metafizik sistemler en ilkel aşamadaki bilimsel teorilerdir" (1963, 137). Lakatos (Lenk'de 1971, 86, krş. A. Lakatos 1970, 132, 136 v.d.) ve Elkana (1974, 198, 218,227 v.d.) "bilimin entegral parçası" olan ve temellendirme ile deneysel bilimsel teorilerin ilk gelişmelerinde belirleyici rol oynayan bir "bilimsel metafizik"ten söz ederler. Kepler ve Newton'un

teorileri ve evrenin yaratılışına dair görüşleri aşağı yukarı buna örnek teşkil eder. Specht (a. a. O., 20f.) bilhassa burada, yalnızca metafizik için “teselli ücreti” tarzında olan “paraziter bir meşruluğun” söz konusu olduğunu düşünür. Bunu ben oldukça sadeleştirilmiş “meşruluk küçültülmesi” olarak kabul ediyorum. Her halükarda bilim teorisi ve bilim tarihinden kaynaklanan talep yeniden metafizik taslakta ortaya konmalıdır; ve böylece metafizik düşüncenin dirilişini istemek ve ortaya çıkarmak anlamlı görünüyor – bu yalnızca lenstik (problem çözme yöntemi) düşüncelerden veya metafiziğin doğrudan metafizik olmaksızın ortadan kaldırılamayacağı argümanından doğmaktadır. Doğal olarak bununla birlikte analitik yöntem kesinliğinin erişmiş olduğu seviye, imkan ölçüsünde muhafaza edilmeli ve kullanılmalıdır.

Bu tezin sonucu olarak, kendi bilim sahası için, yani uzun süre hemen hemen saf davranışçı yönelim içerisindeki psikolojisi için benzeri tarzda argümantasyonlarda bulunan psikolog Hermann’a bir daha başvurulmalı: O birkaç yıl önce bir anlam psikolojisi kongresinde kongre başkanlığı konuşmasını şu sözlerle kapatır: “Tekrar düşünmeye müsaade edilmeli”. Gerçi filozoflar arasında düşünce asla hesap dışı kalmadı, ama, –felsefenin kendisini sınırlamasının belli bir safhasından sonra teori düşmanı duysal-deneyci, protokolcu bir pozitivizme karşı uyarı bütünüyle faydasız değil, eğer hâlâ bu katı pozitivizmin nesli tükenen türünün birkaç dağınık nüshası varolmaya devam edecekse

Tez 6 değiştirilen eski tezlerin sonuncusudur: Mutlak son temellendirme rasyonalizminin akamete uğramasından sonra rasyonel felsefe metodik olarak diğerleri yanında, ilkesel tarzda üniversal (disiplinler arası) bir ideye, ancak pratik ve hımanite düşünceleri tarafından yönlendirilen, (gerçekte zorunlulukla naiv-yanlışlamacı veya da yalnızca dar anlamıyla yanlışlamacı olarak kavranmak zorunda olan) bir bakıma dizginleştirilmiş rasyonel eleştiriyile yolunu tayin ediyor (krş. Lakatos 1970, S. 116ff.). Bunun üzerine gerçekten bir “eleştirel rasyonalist” olan Habermas (1971, 29) alıntılanmalı: “Felsefe daha fazla felsefe olarak”, daha

doğrusu, büyük sistem felsefesi olarak kavranamaz, o eleştiri olarak anlaşılmalı. İlk felsefeye karşı eleştiri olarak, son temellendirme ve varlığın toptan olumlu bir yorumundan kaçınır”.

Eleştiri eğer sunulan yapısal taslağı argümentativ olarak kontrol edecekse, önceden hazırlanmış yapıya ihtiyaç duyar. Eleştiri tek başına yeterli değildir. Yapılaşma, içeriksel taslak için cesaret (o öncelikle *felsefe* için yöntemsel formu tamamlar), ortak kültürel, yaşam pratikçi veya uzlaşma yoluyla kazanılmış temel kanaatlerin çıkış noktası (gerçekte bunlar esaslı bir eleştiriye tabi tutulmamıştır): Tüm bunlar, aynı zamanda pratiğe yakın olan ve dogmatik olmaması gereken zorunlu felsefi taslaklar olarak görülmektedir.

Mutlak son temellendirme iddiasından uzak, proje sever ve de rasyonel kontrollü ve gerekçelendirilmiş bir düşüncenin temel idesi (anılan, yaşam-pratik şartlar altındaki pragmatik zorunlu ve tutarlı gerekçelendirme böylece kesin pragmatik yeni eleştirel aydınlanma felsefesinin yöntemsel özü olarak anlaşılabilir. Bu tür bir felsefi aydınlanma sürekli bir normatif imaj şeklinde anlaşılacak zorundadır, bilhassa kesin çözüm garantisi vermeyen ve yanlış ümitler sunmayan; ancak iyimser ilerleyici bilgiyi arayan gerçekte uçarı olmayan bir iyimserliği öngören bir aydınlanma.

Sosyal felsefi ekol olarak bu yeni eleştirel felsefe ütopyik-iyimser reşit bir toplum sözü vermez, aksine yalnızca düzenleyici bir ana ide sunar: O gerçekte yalnızca, öncelikle felsefi içerikle doldurulan bir program için yöntemsel bir çatı ortaya koyar. İstenilen temel ide ve pratiğe yatkın programı kısaca formüle etmek, bunun için görüşler geliştirmek ve kullanmak, bugün felsefe yapmanın ideal ödevidir. Felsefeciler istikametlerin, bilimlerin, eğitim kuruluşlarının ve politik tartışmaların ve kamuya açık tartışmaların bağlamında, bu tür bir yönlendirici ideal için anjaje olmalı. Daha sonra buna, bu idealin kurumsallaşmasını, eleştirel aklın düzenleyici idesinin toplumsal (sahada) genişlemesini eklemeliler. Akıl en fazla ideal olarak kavranılabilir. O reel, fiziki bir yeti değildir, o her şeyde önce normatif, yönetici bir

idedir, *düzenleyici* bir işleve sahiptir ve yalnızca bu yorum dahilinde varlık gösterebilir. Akıl üzerine saf, tüm reel sahalardan sıyrılmış –veya sıyrılabilen– geleneksel tezler, uydurma varsayımlar olarak kabul edilmektedir.

7.Tez felsefe ve felsefecilerin kamusal problem ve yaşamsal sorunlara dair rol ve ödevleriyle ilgilidir. Karmaşık modern dünya toplumunda kapalı sistemci geniş testirli ve problem zincirlemeleri dahilindeki yeni kurucu, ya spekülatif özgür saha (veya: oyun sahasıysa demek gerekiyor) felsefeciler tarafından artan bir şekilde *şimdiki zamanın aktüel konularına* uyarlanmalı ve problemlerin kamusal önemi ortaya konulmalıdır. Felsefenin yeni bir sosyal ve kamusal angajmanı, yani yaşamsal pratik soruların, nihayet tam olarak toplumsal olan ve bilimler tarafından ve sosyo-teknik, ekonomik ve de ekolojik şartlar tarafından sunulan sorunların bir felsefesi, yeni bir *pragmatik felsefe* gereklidir.

Pragmatistik felsefe yapmaktan oldukça farklı olarak, pragmatik felsefe yapma pratiğe yatkın, probleme yatkın “çok-mantıklı” ve kooperatif felsefe yapma olarak anlaşılacak zorundadır. Mesela bugüne kadar çalışma ve üretim ilişkilerinin işlenmiş bir felsefesi, Marxist varyantlar haricinde ekonomik fenomenlerin ciddi alternatifini oluşturacak bir felsefe, Simmel’in aynı adla anılan eserinden bu yana “para felsefesi”, bir planlama felsefesi, ve asla ayrılmış bir teknik felsefe söz konusu değildir. Ekonomi bilimlerinin, sistem bilimlerinin, planlama bilimlerinin ve nihayet gelecek araştırmacılığının bilim teorisine dair ortada hiçbir çalışma yoktur. Bu zamana kadar sosyal ve davranış bilimlerinin metodolojisi üzerine yazılan çok az ciddi eser vardır.

Zaman-dışı felsefi tezlerin “kültürel durum” ve çağa uygun görüntüsünü ironik bir tarzda aydınlatmak için gerçek bir anekdotu kısaca aktarmada fayda var: Ünlü Massachusetts Teknoloji Enstitüsünde, Huston Smith adlı bir felsefeci çevre-dostu bir felsefeyi yaygınlaştırdığı ve daha da önemlisi Meadows’un dünya modeli taslağına etki ettiği için Konfüçyüsçülük’ü en modern (teori) diye öğretmektedir. Donella Meadows ile bir tartışma, konfüçyanist idenin ve eski taoizmden esinlenen Ying-Yang-ilkeleri-

nin bu ekolojik sistem-konsepti arkasında durduğunu ve gerçekte yalnızca değişmiş üstün yeni bilgisayar formunda etki uyandırabileceğini ve özellikle bu tarzda dünya çapında etki yapabileceğini ortaya koydu. Açıkca onun felsefi fikirleri bugün, kamu sahasında tam bir etkiye erişmek için, bilgisayar aracılığıyla daha şimdiden gösterişli bir şekilde “satışa” sunuluyor: gerçekte korkunç bir düşünce. Halk dolandırıcılığı için bir “zorlama” mı var? Şüphesiz toplumda, Steinbuch'un *Yanlış Programlama*'sı türü kitaplar, gerçekte iyi bir teknik bilimci tarafından, tahmin edilebileceği gibi, itinalı yöntem bilgisi yardımıyla formüle edildiğinden, tam da bu yüzden avantajlıdır, her ne kadar Steinbuch bu kitapta hemen hemen tümüyle geleneksel ruhbilim yöntemlerini kullanmış, kısmen ise gerekli özeni göstermemiş, mesela alıntılardan faydalanmış olsa da.

Herhalde aynı kitabı bir filozof yazmış olsaydı, büyük ihtimalle bu etkiyi yapmayacaktı. Bu dikkate şayan bir etkidir ve ekonomik olmayan bir etiketle ve gürültüde aktarılan televizyon skeciyle ortaya konulan felsefenin kamuoyundaki imajının etkisiyle (ilk intibasıyla) bağlantı içindedir: Felsefe olan veya adlandırılan herşey “tozlanmış” görünüyor. Bu noktada felsefe açısından yapacak çok şey vardır (bkz. 10. Tez): Fildişi kulesinde daha fazla gömülü kalmak istemeyen geniş ufuklu filozoflar bu tür imaj problemlerine angaje olmalı ve ikna edici argümanlarla önyargıları uzaklaştırmalı ve etkisiz hale getirmeliler. Almanca konuşan filozoflar arasında bu zamana kadar malum hayat pratiği ile ilgili nüfuz edici tartışmaya, günümüzde her insanı baskı altına alan sorulara dair bir resme hiç rastlanmaz. Önceden ifade edildiği gibi, *Philosophy and Public Affairs* (Felsefe ve Toplumsal Olaylar) benzeri bir dergiyi bizde aramak boşunadır.

Doğaldır ki yukarıda ortaya konulan olumsuz katalog olumlu talepler şeklinde ortaya konulabilir ve o şekilde anlaşılmalıdır.

8. Tez, bu ihmalkarlık veya ödev katoloğunun bir neticesi olarak ortaya konulur, gerçi bizzat felsefeciler topluluğu arasındaki işbölümü çerçevesinde: Yalnızca öze' bilim teorilerinin ana-

lüzinde değil, aynı zamanda kamusal soruların tartışmasında da, bizzat kendiliğinden ortaya konulmadığı sürece, felsefecilerin himayesinde belli bir işbirliği ortaya konulmalı ve geliştirilmelidir. Felsefecilerin himayesindeki bir işbölümü. Kendi içinde çelişik bir durum –en azından aşırı derecede uygunsuz bir talep? “Genelin uzmanları” her halde herşeyin uzmanı olamazlar. Bu öneri hiçbir şekilde, bu tebliğin tartışmasında umulduğu gibi, felsefecinin tek tek ve bütün olarak herşeyle ilgilenmesi gerektiği talebini içermeyiz, aksine tek tek bilimlerle felsefe arasında ve bizzat felsefe içinde anlamlı bir işbölümünü temsil etmesi gerektiğini söyler (bkz. Tez 9).

Bir önceki tezde anılan sahalar anlamlı bir şekilde “yarı-uzman” tarafından algılanmaktadır; ona yardımcı sahada en azından “birlikte yetki” (Lübbe 1973, 9) sahibi olmalılar. Bu zaten bilim teorisi için gereklidir ve burada uzun zamandır bilinmekte, tanınmaktadır. Şarlatanlık yapmaksızın, daha fazla quantum mekaniğinin temel bilgileri olmadan, klasik sonrası fiziğin ciddi bir şekilde felsefe ve bilim teorisi için tavır alabileceği iddia edilemez. Bu “birlikte yetkililik” mümkünse daha temel eğitimde uygulamaya konulmalı: Bilim teorisinin öğrencileri ikinci bir bilimsel temel bölümü bütünüyle okumalılar, mümkün merteye bilimsel çalışma bu deney bilimsel sahada ortaya konulmalı. Disiplinler arası çalışmaya dair anlamlı taleplerine rağmen felsefeciler, hemen hemen hiç ya da çok sınırlı miktarda belli bir ön hazırlık gerektiren programlanmış seviyede “disiplinler arasında işbiririci sporcular” (Marquard 1973, 119) olabilirler. “Genelin uzmanı için” belli bir orta derecede uzmanlık gereklidir; toptan birleştirici bir globalist bir saçmalıktır. Marquard’ın (ebda. 112) esprili bir tarzda belirttiği gibi, o doğrudan “toptan birleştirici ahmak” olur; o “branş ahmaklığı” yolunda “değer despotluğu” için her bir branş kimliğini kaybeder. Alaycı bir tarzda, onların kendilerinin daima alaycı bir tarzda adlandırdıkları gibi, bu globalistlerin işgüzar ödevlerinin çokluğu üzerine burada ve şu an için tek tek gidilmeyecektir. Ancak, diğerlerinin yanında filozofun görevleri arasına, yalın bilimin ciddi branş eksperlerinin te reddütünün ortaya çıktığı, özgür bir ortamı varetmek katılmalı-

dır. Dar anlamda bilimlere ait olmayan, ancak tecrübî bilimsel sahayı aşan belli felsefî yöntemler vardır. Buna bilhassa normatif yargı hazırlığı-süreci sahasındaki akli argümantasyon aittir. Diğerlerine nazaran felsefenin ödevi, başka eksperlerle konuşmada forumsal bir işlevi ifa etmektir; çünkü tecrübe. disiplin uzmanı branş bilimciler arasındaki tartışmanın nerdeyse bütünüyle yetersiz kaldığını gösteriyor.

Bilhassa bilimlerin ve normatif sahanın temel problemleri felsefî düşünce için benzer görev sahaları ortaya koyar. Shakespeare'deki kaçık benzeri, filozof verimli bir eleştirel işleve, kararlar ve ideolojik deformasyonların açıklığa kavuşması için olağanüstü pratik bir öneme sahiptir. Yine filozoflar doğal olarak kavram ve ideoloji eleştirisi faaliyetlerinde kendiliklerinden ideolojik at gözlüğünü takmadıklarından emin olamazlar. Gerçi farklı bakış açılarının yüzleşmesi vasıtasıyla (farklı filozofların ve farklı bilimcilerin) bir karşılaşmalarının olacağı umulabilir; öyle ki tek yanlı deformasyonların olma ihtimali çok yönlü girişimler yardımıyla -dikkate alınmasıyla- azaltılabilir. Bu burada daha fazla irdelenemez.

Bunun yerine 9. Tez, tekrar son tezin bir sonucu olarak, ortaya konulur: Tartışmanın uzmanlar ile ne deney-bilimsel genellemeciler ve diğer istikametlerin praktikerleriyle olan adı geçen işbirlikçi şekline -takriben bilimsel veya üniversitelerdeki tartışmalarda- felsefede bizzat yeni bir entegrasyonun, kendi alanlarında işbölümü yapmış, uzmanlaşmış filozofların birlikte icrasının gerekliliği karşılık gelmektedir. Sıkça felsefede doğal olarak ikiden ziyade dört ve tekrar dörtten ziyade sekiz göz bakar. Bundan dolayı yetki ve ekol tartışmaları geri çekilmek zorundadır, onlar kendileri namına veya felsefî güç politikası namına hükmetmek zorunda değiller, aksine bunun yerine "verimli kulan" tartışma uğruna yapılan "sevimli bir kavga" tercih edilmeli: diyalog yalnızca hukuk karmaşasının zihni bir flöre savaşı olarak değil (kaldı ki bu filozoflara hiç de yabancı değildir -bizzat eleştirel-rasyonel değil, bazen onlar bu tarzda felsefe yapmakla daha ziyade kendi programlarının dogmatik bir tezini temsil etmek için, eleştiri amacıyla polemik yapıyor veya bunların herhengi

birinin yerine geçecek olanı yeğliyor görünüyorlar). Diyalogçu felsefeye yönelik eski çağrı, "tek yönlü düşünce" bütünüyle bir tarafa itilmeden veya itilmek zorunda kalınmadan, kurumsallaşmalı ve "multilojik", daha iyi bir ifadeyle, "çok mantıklı (polylogisches)" bir düşünceyle tamamlanmalı.

Bu anlayış çerçevesinde farklı ekol taraftarlarının daima birarada, ortaklaşa çalışmaları anlamlı olur –basitçe çok çeşitli bakış açılarını garanti altına almak ve karşılaşma- ve kontrol fırsatlarını, keza entelektüel (şahsi olmayan) yüzleşme ve bağlantı imkanlarını gerçekleştirmek için. Neden fenomonogların ve mantıkçıların, bilim teorisyenlerinin ve hukuk felsefecilerinin, metafizikçilerin ve dil bilimcilerinin ortak seminerleri vuku bulmasın? Şüphesiz bu, bugün tek tek örneklerle kanıtlanabileceği gibi, çok verimli olurdu. Karşılıklı yöntem alışverişi, yardımlaşması ve verimliliği ivedi ve gereklidir. Farklı tarafların bu tür bir ortaklığı kurmaya hazır olduğu görünüyor –bizzat bu zamana kadar birbirleriyle çatışan taraftarlar arasında bile. Tyson-Vakfı tarafından teşvik ve talep edilen, elinizdeki bantta sunulan çalışma, "*Felsefenin Rolü ve İşlevi*", farklı alanlardaki felsefecileri birlikte ölümcül bir kavgaya girmeksizin uzun süreli bir tartışmaya kattı ve gösterdi ki, bu tür birlikte çalışmalara hazır oluş, anlaşmazlıklarda birbirini tamamlayan katılımları doğurmakta ve verimli karşılaşma ve sonuçlara yol açabilmektedir.

Sonuncu, 10. Tez filozofların konuya yönelik çalışmalarıyla ilgilidir; bununla sözkonusu olan –7. Tezde (olduğu gibi)– felsefenin filozofların nazarında meşruluğundan daha ziyade, imkanların araştırılması, felsefenin nasıl kamuda tekrar etkili olabileceğidir. Önceki tezlerde talep edilen pratiğe yatkın ve birlikte (kooperatif) felsefe yapmanın gelişmesi, yücelmesi, tanınması için filozofların yeni bir kamusal çalışma yürütmesine ihtiyaç vardır, –ancak bilgeliğin yukarıdan bakan, küçümseyen ve yarılmaz yargılı, en iyi bilen tavrı olmaksızın.

A. Kaplan (Time 7.1. 1966, 2i) şüphesiz daima haklı ve eğil, ama felsefenin hakikat sevgisi, "bilgeseverliği" aynı şekilde diğer sevgi türleri gibi geçerlidir, teziyle bütünüyle de haksız sayılmaz:

“profesyoneller bundan en az haberdar olan kişilerdir”. Anılan tevazuya, dilin anlaşılabilirliği ve dilsel anlaşılabilirliğe dair tavizler için kesin, asla yanlış olmayan veya yalnızca yanlışlığa varana değin sadeleştirilmiş hazır oluş da alttır. Yeni sosyal felsefeci toplum eleştirisi, doğrudan onun toplumbilimsel veya tercihen toplumbilimci” argoyla nerdeyse büyük bir kamuoyu etkisine sahip oldu, aslında o boş yere –bilhassa işçiler tarafından– umulmuştu; buna karşın üniversitede etkisinin büyük bir bölümünü doğrudan (esoterik) içsel sözcüklere ve “Alman derin düşünce argümanı”na borçlu gibi görünüyor, yani anlaşılmayanın arkasındaki derin fikriliğe eğilim olarak anlaşılabilir. Burada yeniden son bir anektodu ilave etmek gerekecek: Benim bir defasında Berlin Özgür Üniversitesi’nin Auditorum Maximum’unda Adorno’nun, eğer doğru hatırlıyorsam –“Negativizm ve Ütopya” konulu– bir seminerini dinleme imkanım oldu. Kelimesi kelimesine monoton bir tarzda sunulan oldukça karmaşık tebliğini hilafsız hemen hemen hiç anlamadıktan sonra yanımda oturan bir öğrenciye, tebliği nasıl bulduğunu sordum. O dedi ki, “Harûkulade, mükemmel, –öyle mükemmel ki, ben bile tam olarak anlamadım” O zamandan beri ben bu, çoğu kez içeriksel olarak kullanılan ve o öğrencinin kayda değer bir şekilde ifade ettiği sonuçsal figürü “Alman derin düşünce argümanı” diye adlandırıyorum.

Bilgiçlik taslamaksızın ve hükmedici işaret parmağını göstermeksizin anlayışlı, mütevazı bir işbirliğiyle sunulan bir felsefe, gerçek manada Sokratçı bir felsefe, kibirsiz bir tarzda mümkündür. Bu nedenle felsefenin yazar tebliğcileri (plaedoyer) doğrudan iletişim istekli ve böylece de pratiğe yatkın, probleme yönelik ambalajı başarmak zorundalar; dil ve içerik açısından iş arkadaşına yaklaşma zorunluluğu vardır.

Sokratik felsefe yapmanın bu tarzı geçmişte felsefe namına ortaya konulan büyük işlerin övgüsünü veya görünüşteki icratları ya da gelecekte ümit edilen ferdi sonuçları sınırlandırmalı yahut bütünüyle baltalamamalıdır. Diğer istikametlerin uzmanlarıyla birlikte sözü edilen ortaklaşa tartışmaların yanında, takriben televizyondaki yuvarlak masa tartışmaları, tek yönlü monologlar halinde ortaya konulan kamusal anlayış ufkuna da-

ha ziyade uymaktadır. Diyalogçu felsefe yapmaya dair, yukarıda anılan eski çağın herkes tarafından denenmek zorundadır.

Şüphesiz muhatap (partner) gibi, amaçlar ve şartlar bu tür bir tartışmanın üslubunu etki altında bulundurur: Bilim dahi-
lindeki branş tartışmasındaki fikri mücadeleyi –bu üçlüdür–
üniversitelerin öğretim tartışmalarının vurgu ve üslubunu, aynı
zamanda entelektüel şov savaşı, şov pazarlığı tarzındaki pışkın
medya profesörlerinin sık sık vuku bulan telejenik takdimlerinin
televizyonvari yuvarlak masa tartışmalarından belirgin bir şekil-
de ayırt etmek gerekir. Yok eğer branş-disiplinli tartışmalardan
ziyade yöntemsel eleştiri ve açık ayrıntılara yönelinirse, o zaman
sonuncusu daha ziyade takınılan genel tavır ve kanıtlamalara
aıt olmalıdır. Kullanılan dil komplekslik ve terminolojik açıdan
uygun ve her bir dinleyiciyi nazarı dikkate alan, farklı bir yapı-
da olmalıdır. Buna göre felsefeciler de Arap atasözü üzerine dü-
şünmeli ve (hesaba katmalılar) –etiam peccavi–: “Büyük bilgelik-
ler daima az –ve genelde basit– kelimelerle ifade edilir”.

Son notlar

Ayrıntılı bir özet yerine kısa programlanmış bir değerlendir-
me şu şekilde formüle edilebilir: Açık görüşlü felsefeciler aşırı ve
gereksiz tekrardan uzak kalarak, (hızlı yönelim değişiklikleri ve
belli bir hedef projeksiyonun yokluğu zamanlarında daima çet-
refilleşen problem ve etki çatışmaları çerçevesinde) disiplin içi ve
disiplinler arası ortak çalışmaya katılmalılar. Yalnızca bilimciler
ve praktikerlerde (msl. plancılarda) değil, aynı zamanda kamu-
oyundaki problem formülasyonu ve yönelim boşluğunda da fel-
sefi (bu aynı zamanda, ama yalnızca değil, bilim teorisyeni anla-
mına gelir) birlikte çalışmaya ihtiyaç vardır. Felsefecilerin üslu-
bu “postmutlakçı” felsefe devrindeki gibi daha fazla mutlakçı
olamaz, bu pratik problem karşısında ve ortak çalışmaya açık
görüşlü felsefeci, daha fazla çürütülemez aksiyomlardan hare-
ketle sözde mutlak bilgelikler türetemez anlamına gelir, fakat
gerçekte, iradi bir kabulden hareketle, önceden kararlaştırıl-
maz, aksine o birlikte ve mütevazı bir tavırla disiplinler arası tar-
tışmaya katılmak zorundadır. Bu sonuncusuna cesaret etmek

için yalnızca “uzay” çağında her biri alan bilgisini aşan problem durumları fırsat sunmuyor. Aynı zamanda bilime dair, yaratıcı yeni gelişmelerdeki yeni taslakların ve metafizik temel idelerin rolüne dair ve aynı şekilde (saf bir şekilde ayrılmış bölümlerde paketlenemeyen) bilginin “parçalanmazlığına” dair görüşler felsefeciyeye tekrar cesaret verebilir; felsefecinin tüm genişliğiyle, tüm tereddütüyle (korkutulmuş, aşırı yöntem düşünceleri ve esaslı içeriksel anlayışların analitik perhizi vasıtasıyla hemen hemen sterilize edilmiş) özlediği bir cesaret. Bürokratik olmayan, bazılarının sevdiği bir deyişle riziko sever veya, Simon Moser’in ifadesiyle söylemek gerekirse, “sportif bir felsefe yapma” tekrar mümkün ve gereklidir. Kamuoyunda bu şartlar altında ufku açık felsefe yapma, ancak eğer o dolaysız olarak ‘felsefe’ etiketi altında icra edilmediği zaman yankı bulur. Doğaldır ki buna hiçbir şekilde karşı çıkılmaz, bununla birlikte kamuoyundan gelecek dolaylı, ürkütücü etkilere kaçınmak lazım. Ancak felsefede daha fazla kesin sınırlandırılabilir, kendi içinde tek tüze bir birlik de söz konusu olamaz. Koleksiyoncu bir disiplin için bu tarz bir ifade, aynen felsefede olduğu gibi, farklı istikametler, bakış açıları, teoriler, “okullar”, tarihi geleneksel akımlar ve tavır alışlardan kaynaklanan bir soyutlamadan başka bir şey olarak nitelendirilemez.

Ancak bu felsefi problemlerin ağırlık ve aciliyetini azaltmaz. Filozoflar terminolojik engellerle rahatsız edilmemeli, aksine liberal olarak terminolojik uzlaşılarda -fortiter in re. suaviter in modo- kamusal önem arzeden problemleri usanmadan kavramak ve de sınırlı branş veya ekol bağımlı at gözlüğü olmaksızın tartışmak zorundalar. Yetki uyuşmasının sürekli sıkıntılı yetkisizliği her halükarda uyum ötesi bir yetki nazlanmasına duçar olur gibi görünmekte veya tamamen felsefi bir iktidarsızlık etkisi bırakmaktadır. Eylemin ekseriye içe dönük soyutlanmış yorumları yükseltilmiştir. Disiplinler arası işbirlikçi ve “çokmanlıklı” (yalın monolog veya yalnızca “iki taraflı-bilateral” diyalog yerine), yeni bir pragmatik felsefe yapmak için, içe dönük sıkıcı bir tavır uygun değildir. Çünkü yalnızca üzüntü sorumlu kalmaz, acilliyet ve önem de sorumlu kılar.

Kaynakça

ADORNO, T. W.: Wozu noch Philosophie? In: ders.: Eingriffe. Frankfurt 1963, S. 11-28.

BOULDING, E.: The Interplay of Technology and Values: The Emerging Superculture. In: Baler, K./Rescher, N. (Hrsg.): Values and Future. The Impact of Technological Change on American Values. New York/London 1969, S. 336 bis 350.

ELKANA, Y.: The Problem of Knowledge in Historical Perspective. In: Hellenic Society in Humanistic Studies: Proceeding of the Second International Humanistic Symposium at Athens, Delphi an Pelion, September 24 - October 2, 1972. Athen 1974, S. 191-247.

FEYERABEND, K.: How to be a Good Empericist. A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: Baumrin.: Philosophy of Science. The Delaware Seminar. Bd. 2 New York 1963, S. 3-39, zit. nach Wiederabdruck in Nidditch. P. H. (Hrsg.): The Philosophy of Science, Oxford 1968, S. 12-39.

HABERMAS, J.: Wozu noch Philosophie? In: ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1971, S. 11-36.

LAKOTOS, I.: Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: ders./Musgrave, A. (Hrsg.): Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge 1970, S. 91-195.

LENK, H. (Hrsg.): Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie. Braunschweig 1971.

LENK, H.: Wozu noch Philosophie? In: ders.: Philosophie in technologischen Zeitalter. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971 S. 9-36. S. 136-142.

LENK, H.: Pragmatische Philosophie. Hamburg 1975.

LENK, H.: Plädoyer für praxisnahere Philosophie. In: ders.: Wozu Philosophie? München 1974. S. 97-106.

LOBKOWICZ, N.: Die Situation der Philosophie in den bestehenden Wissenschaftsinstitutionen. In: Baumgartner, H. M./Höffe, O./Wild, C. (Hrsg.): Philosophie-Gesellschaft-Planung. München 1974. S. 82-88.

LÜBBE, H.: Philosophie als Aufklärung. In: Riedel, M. (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. I Freiburg 1972, S. 243-265.

LÜBBE, H.: Wissenschaftspolitische Aspekte der Philosophie. In: Die Rolle der Philosophie aus wissenschaftspolitischer Perspektive. Wirtschaft und Wissenschaft 21, (1973), H.I, S. 17-23.

MARQUARD, O.: Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie. In: Baumgartner, H. M./Höffe, O./Wild, C. (Hrsg.): Philosophie-Gesellschaft-Planung. München 1974, S. 114-125.

MERTON, R. K.: Social Theory and Social Structure. Glencoe/ILL. 1957.

OZBEKHAN, H.: Toward a General Theory of Planning. In: Jantsch, E. (Hrsg.): Perspectives of Planning. Paris (OECD) 1969, S. 47-155.

OZBEKHAN, H.: On Some of the Fundamental Problems in Planning. Technological Forecasting 1970, I.

RIEDEL, M. (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1 Geschichte, Probleme, Aufgaben. Freiburg 1972, Bd.2. Rezeption, Argumentation, Diskussion. Freiburg 1974.

SPAEMANN, R.: Philosophie als institutionalisierte Naivität. In: Baumgartner, H. M./Höffe, O./Wild, C. (Hrsg.): Philosophie-Gesellschaft-Planung. München 1974, S. 95-101.

SPECHT, R.: Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie. In: Mitteilungen der Gesellschaft der Freunde der Universität Mannheim 19 (1970), H. 2, S. 19-26.

STEGMÜLLER, W.: Metaphysik-Wissenschaft-Skepsis. Frankfurt/Wien 1954.

N. N.: What (if anything) to expect from today's philosophers? In: Time 1966, H. 1, S. 24-25.

“Niçin felsefe?” sorusu üzerine düşünceler

Joseph J. KOCKELMANS

I. Giriş

Bu makalede “niçin felsefe?” sorusu üzerine, onun anlamını belirlemek ve böylece ona nasıl cevap verilebileceğine dair birkaç somut teklifte bulunmak için kafa yoracağım. Düşüncelerime gerekli perspektifi kazandırmak için, fenomenoloji ve hermeneutik akımının etkisi altında felsefi kavrayışma nasıl erişmiş olduğumu kısaca göstermek istiyorum. Bu fikirlerin kısa bir özeti-nden sonra, yazının başlığında anılan sorunun taşıdığı mananın mümkün bir yorumunu geliştirmeye ve bu şekilde kavranılan soruyu cevaplandırmaya çalışacağım. Nihayet tartışmanın filozoflar arasındaki anlamı üzerine birkaç not düşeceğim.

Felsefe nedir, onun bağlantıları nelerdir, din ve bilimle nasıl bir ilişki içinde bulunmaktadır, hangi yöntemler felsefi düşüncelere daha uygundur vb. gibi sorular beni yıllardan beri meşgul etti ve bu vesileyle sorularla ilgili tartışmaya olumlu bir katkıda bulunacak bir tebliğ sunmayı denedim. Aşağıdaki sayfalarda kendimi, ana tartışma noktalarına doğrudan yönelen bir kısa özetle sınırlandıracağım ve bu problemle ilgili olarak önceki yazılarıma atıfta bulunacağım.¹

II. Felsefe nedir?

Pek çok çağdaş filozof gibi ben de zamanla, felsefenin tüm klasik anlayışlarına karşı eleştirel bir tavrın takınılması gerektiği görüşüne eriştim. Klasik metafizik görüşlere karşı bu eleştirel

1 Burada geliştirilmiş olan ana tezler, altmışlı yıllarda A. de Waelhens yardımıyla (Den Haag: Nijhoff, 1961) yayınlanan *La Philosophie et les expériences naturelles*'e dayanmaktadır. Hegel'in yorumu Hyppolite, Merleau-Ponty, ve de Waelhens'in yayınlarıyla birlikte yapıldı. Ancak düşüncelerimin ana perspektifi Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından elde edilmiştir. [...].

tavırdaki ilgimizi, klasik anlayışlarda bu zaman kadar tümüyle gerçekleşmemiş bir idealin açıklanmış olduğuna kanaat getirmiş olduğumuzdan dolayı olumlu olarak anlıyorum. İdealin gerçek anlamını ortaya çıkarmak ve ifade etmek için, felsefe tarihini inkar etmek yerine, öncelikle Yunanistan'da Parmenides ve Heraklit tarafından görülmüş olduğu gibi, felsefi refleksiyonu gerçek bir araştırma sahası olarak belirlemeyi deneyeceğiz. Bu tekrar sürecinde, geçmişin felsefesinin ortaya koyduğu gerçek büyüklüğü korumaya çalışacağız.

Felsefenin araştırma sahasının "varlık olarak varlık"ta, bizzat varlıkta bulunabileceği konusunda Grek felsefesiyle hemfikiriz. Ancak dikkatimizi büyük çapta varlıklar üzerine, yani *onta* üzerine, yoğunlaştırmak yerine, varlığın sınırlı totalitesi veya varlıkların nasılsa o şekilde kendilerini gösterdiği, anlama karşılık gelen tümün ilgisine yöneliyorum. Descartes ve Kant ile birlikte, tümü göz önünde bulundurarak, insani öznellik açısını çıkış noktası olarak almak gerektiğine inanıyoruz. Bununla birlikte biz öznelliği bu modern felsefenin aksine, düşünen bir töz, kapalı bir monad, pasif kaydedici bir düşünce aleti, belli birleştirme yasaları yardımıyla geliştirilen izlenim ideleri olarak veya saf bir bilinç olarak ya da mutlağın kendi öz bilincini mutlak bilgi diye geliştirdiği yer olarak anlamıyoruz. İnsan kendini, dolaysız bir şekilde bir dünyada bulunan ve bu dünya üzerine bütünüyle tamamlanmamış bir bilgiye sahip olduğunu bilen (her zaman ne yapar, düşünür, hisseder veya arzular) bir varlık olarak tecrübe eder. Bu bir insanın felsefi araştırmasında, tümün anlamına yönelik soruyu cevaplandırmada hareket noktası olarak hizmet gören, dünyanın ontoloji-öncesi anlayışdır.

Başka bir ifadeyle biz, hemen hemen geçmişin tüm büyük filozofları gibi, felsefenin tümün (Ganze) anlamı üzerine, yani insanın her döneminde anlaşılabilen anlam totalitesi üzerine eleştirel bir refleksiyon olarak anlaşılması gerektiği görüşüne katılıyoruz. Keza biz Greklerden farklı olarak, felsefenin insanın bütün eylemlerinde ayrı bir yere sahip olması gerektiğini savunuyoruz. Ancak modern filozofların çoğunun aksine, insan kapalı bir bilinç manasında anlaşılmalı, esaslı olarak açıklık yardı-

myla karakterize edilmesi gereken bir özne olarak anlaşılmalı, yani onun dünyadaki varoluşsal yönelimi, aşkınlığı ve özgürlüğü vasıtasıyla. Böylece biz, bütün dikkatini tümünün anlamı üzerine toplayan, çıkış noktasını insanın varlığının yorumsal analizinden farklı bir yere dayatması gereken, insan varlığına uygun gerçek bir ontoloji tezini savunuyoruz. Bu analiz insani öznenin esaslı olarak amaçsal olduğunu gösteriyor. İnsan "var-oluyor", dünyada ortaya çıkıyor ve zorunlu bir şekilde kendini ve nesneleri dünya istikametinde aşkınlılaştırıyor. Bu nedenle insan bizzat kendinde gerçekleşen bir ego veya nedensel bir tarzda çevresine örgülenmiş karmaşık bir mekanizma değildir. Başlangıçtan itibaren ve varlığının en derin özüyle insan, dünyanın içinde ve onu aşan bir varlık olarak kendini gösterir. İnsan dünyaya içindeki nesneler ve insanlarla diyalog içinde ve bu diyalog yardımıyla varlıkları ve dünyayı, her nasıllarsa o şekilde kavrar. O, onları keşfeder, anlamlarını belirlemeye çalışır ve böylece gerçek manalarını işığa kavuşturur.

Eğer biz, insanın dünyanın bir projesinden başka bir şey olmadığını ve dünyadaki varoluşsal yöneliminin farklı somut şekiller alabileceğini kabul edersek, hemen şu soru ortaya çıkar: dünyaya ilişkin bu tavırlardan hangisi en esaslıdır? Descartes ve Kant'ın, dünyayla ilişkimizin esasen ve başlangıçta teorik bilgide kurulan ve elde edilen bilişsel bir ilişki olduğuna inanmalarına karşın biz ise teorik bilgi ve bilimin yalnızca spesifik olan ve bütünüyle yalnızca insanın dünyaya temel yöneliminin türetilmiş yöntem ve şekilleri olarak geçerli olabileceğini iddia ediyoruz. İnsanın dünyaya yönelimi esaslı olarak nesnelerle ve insanlarla sağlanan bir meşgale tarzında oluşur. İnsan teorik düşünce ve bilime yalnızca bu hareket noktasından, dünya ile sağlanan birlikte-yapma çerçevesinde erişir. İnsanın varlığı için esaslı olan anlama böylece asıl olarak yalnızca mevcutların birinin sürekli bir bakakalmasında meydana çıkmaz, aksine temin edilen dünyanın elde edilmişliği, dünya içerisindeki varlıkları doğrudan kendiliğinden verilmiş olarak bir tür 'Praktognosie'sini ihtiva eder.

Bu kısa değerlendirmeleri zorunlu olarak çok önemli sonuçlar takip ediyor. Önce bizim bu arada neden geleneksel felsefe-

nin Platon ve Aristoteles'ten beri tüm (Ganze) ile sorgulayıcı meşgalesini, yani varlık problemini, yönelimini tek yönlü olarak dünya içerisindeki varlıkların varlığında bulmuş olduğuna inan-
dığımız açıktır. Yine aynı şekilde modern felsefede bizzat şeyle-
rin tek yönlü yalnızca teorik bilginin nesneleri ve özel deneysel
bilimlerin nesneleri olarak gözlenmiş oldukları açıktır. Bu suret-
te nesneler varlıkların ve şeyler nesnelleşmiş varlıkların yerini
aldı. Ancak şeyler yalnızca teorik, bilimsel bilginin nesnesi oldu-
ğu anlaşılır anlaşılmaz, neden tümünün gerçeklik (res) olarak an-
laşıp ve o şekilde olgunlaştırıldığı aydınlığa kavuşur. Varlık an-
layışındaki bu yer değişikliğine uygun olarak insanın ontolojik
anlayışı bizzat bu varlık kavrayışının ufkunda yerinden oynadı.
İnsan da bizzat bir nesne (şey)dir, gerçi çok özel bir nesne, dü-
şünen bir töz, diğer mevcut şeylere herhangi bir şekilde nesne-
ler olarak davranan bir özne. Yine insan diğer şeyler gibi yalnız-
ca saf bir mevcuttur. Fakat varlığın gerçeklik, şeyin nesne, insa-
nın düşünen öz olarak anlaşılması zorunlu olarak modern ger-
çeklik problemine vardırır, aynen Descartes ve sonradan Kant
vasıtasıyla formüle edildiği gibi. Bu problem, modern felsefede
olduğu gibi, özne ve nesne birbirinden ayrılır ayrılmaz kaçınıl-
maz olur. Bu bağlamda neden sonradan değerlere dair ilginin ol-
dukça arttığı da anlaşılmış olur. Çünkü, şeyler yalın bilimsel bil-
ginin konuları olarak anlaşıldığı anda, gerçekte nesnel varlıklar
olarak daha fazla değer niteliğine sahip olamazlar.

Şimdi biz felsefi kavrayışımızın diğer çok önemli unsurlarına
dönelim: aslı tarihselliklerine ve felsefenin bizim insani tecrübe-
lerimiz üzerine yapılan eleştirel refleksiyonda oluşması idesine.
Her iki ide önce Hegel tarafından formüle edildi. Burada ilk ön-
ce Hegel'in bizzat bu ideleri nasıl anladığı, nasıl gerekçelendirdi-
ğini ve neden onları pek çok modern filozofun yeniden formüle
ettiklerini tam olarak araştırmak ilginç olurdu. Bu soruyla ön-
ceden bir başka yerlerde meşgul olduğumdan, burada Hegel'in
felsefesiyle ilgili araştırmamızı tekrar gözden geçirdiğimizde eriş-
tiğimiz yeni durumun kısa bir nitelendirmesiyle kendimi sınır-
landırmayı tercih ediyorum.

Hegel ile birlikte, insanın aslen zamansal ve tarihsel olduğun-
u ve eğer insan esasen tarihselse, bu tarihselliğe her bir insa-

ni açılımın katıldığını iddia ediyoruz. Bu, insan felsefesinin de asıl olarak tarihsel olduğu anlamına gelir. Hegel'in, felsefenin tarihselliğine dair kavrayışıyla açılmış olan saha içerisindeki araştırmada, kendine has yollarını bulmak için birkaç çağdaş filozof, tarihselliğin son noktada tümün asli tarihsel karakterinden kaynaklandığını iddia ediyorlar, yani bu insanlık tarihinin çeşitli devirlerinde farklı tarz ve surette tüm anlamların totalitesinde ortaya çıkar ve gizlenir. Diğer yandan, doğal olarak felsefenin tarihselliği de insan varlığının tarihselliğinden kaynaklanmaktadır.

Buradan hareketle mükemmel bir felsefi senteze asla erişilemeyeceği sonucuna derhal varılabilir. Her filozof *kendisinin* yaşadığı dünyayı anlamayı dener. Bu belirli dünya, dünyayla özdeş olmadığından ve dünya da anlamların tümüyle özdeş olmadığından, aksine sırf belli tarzda bulunduğundan, ki onda tüm mümkün anlamların totalitesi, açıklanan dünyaların belli bir miktarında insan tarihinin belli bir anı için açılır ve gizlenir, ve devamında filozof bizzat bu dünya vasıtasıyla birlikte eğitildiğinden aşıkardır ki onun felsefesi asla onun tarihi durumunun sınırlamasından kurtulamaz. Diğer bir ifadeyle biz Hegel ile şu hususta hemfikiriz: farklı felsefi perspektifler gerçeğin gittikçe artan bir gelişimi olarak anlaşılabilir, yani tedrici bir açılma ve kapanma süreci olarak. Buna uygun olarak naiv bilinç, eğer bu farklılıklarda bir çelişki görürse yanılır. Burada Hegel ile birlikte takip edemeyeğimiz biricik nokta, Hegel'in farklı felsefi perspektifleri, diğerleriyle aynı ölçüde önemli organik bir sistem veya bir birliğin elementleri olarak anlamasıdır; o buradan hareketle zorunluluğun tümün yaşamı için esası olduğunu iddia eder. Buna karşıt olarak biz, sonraki felsefi sentezleri önceki düşünce şekillerinin özgür neticeleri olarak deniyor ve kesin bir şekilde felsefe tarihinin her bir felsefesi ve devrinin kurallı olarak oluştuğu ve diyalektik bir sürecin zorunluluğunda tesis edilen yasalara göre çözümlendiğini reddediyoruz.

Başka bir ifadeyle, bugün tarih felsefesi çağdaş filozoflarla Hegel'in diyalektiğinin kırılmaz yasaları vasıtasıyla bağlanmıyor, aksine felsefi gelenek (tüm diğer gelenekler gibi) insanı çözüyor

ve kurtarıyor. Önemli bir felsefi soruya cevap, bir düşünürün felsefe tarihinde ona karşılık gelen hakiki (otantik) cevabında oluşur. Bu tür hakiki bir cevap düşünürün, önceden söylenene kulak verme ve de işitilenle araya bir mesafe koyma cesaretine sahip oluşunu içerir. Buradan hareketle felsefede geçmişe karşı belli bir eleştiri zorunluluğu ortaya çıkar. Ancak bu eleştiri ne geçmişle bir kopukluk olarak ne de felsefe tarihinin bir kenara atılması olarak anlaşılmalı, aksine (yaşadığımız dünyaya bir dönüşüm ve uyum yapısında) bize aktarılan şeyin bir kabulü olarak anlaşılmalıdır.

Bazı düşünürler, burada belirlendiği gibi, felsefenin temel zafiyetinin Hegelci tecrübe anlayışının kabulüyle, tecrübelerin yeniden mutlak bilgi perspektifinden düşünülmesini gerektiren zorunluluğun, Hegel'in de açık bir şekilde kanıtlamaya çalıştığı zorunluluğun, terkedilmesi gerçeğinde yattığını iddia ediyorlar. Gerçekte biz, Hegel'in insanı tecrübeleri yeniden iyice düşünme ve aşkınlaştırma tarzının kabul edilemez olduğu görüşünü savunuyoruz. Buna rağmen bu olumsuz görüş, tecrübelerimiz felsefi refleksiyonda yeniden yaşanmalıdır kanaatine vardırmamalıdır. Çünkü yalnızca eleştirel refleksiyon tecrübelerimizin gerçek anlamını kavramak için bize yardım edebilecek durumdadır. Ancak bunun ortaya konulduğu perspektif, mutlağın mutlak bilgisi değil, aksine tümün perspektifidir, bu demektir ki, şu an anlayabildiğimiz anlamın tümlüğü. O, insanın kendi varlığının bütün potansiyelinin anlaşılabilir perspektifinde yatmaktadır, onun her bir tecrübeye ortaya çıktığı gibi, varlığının her bir şekli, bütün imkanların tümlüğüyle mukayese edilebilir; çünkü yalnızca bu şekilde bu varlık şeklinin gerçek manası anlaşılır. Ayrıca bundan başka bu perspektif içerisinde her bir nesne (şey), bizzat kendi tarafından gösterildiği gibi görülebilmektedir. Çünkü yalnızca bu perspektif dahilinde, anlamın tümlüğüne dair nesnelerin projeksiyonu aracılığıyla, nesne bütün imkanlarında gösterilebilir, öyle ki verilerin somut şekli (modus), belli bir tecrübeye bulunduğu gibi, gerçek anlamıyla ortaya çıkabilsin.

Sonra felsefi refleksiyon *eleştirel* olmalıdır iddiasında bulunuldu. Her ne kadar koşulsuzluğu ve mutlaklığı reddetme zo-

runda olsak da, doğaldır ki yöntem ve kesinliği atamayız. Felsefi refleksiyonumuzun ilk, son ve daimi ödevi, hiçbir zaman önyargılarımızı araştırmadan kabul etmemek ve yalın keyfi kavrayışların bize hükmetmesine izin vermemek, buna karşın önceden kabul ettiğimiz kavrayışlarımızı bizzat konudan hareketle inceleyerek, önemli konuları bilimsel olarak sağlamlaştırmamızdır.

Bu bizi, bizim için büyük bir öneme sahip olan felsefenin Hegelci kavrayışının başka bir elementine, yani felsefenin insanı tecrübe üzerine eleştirel bir refleksiyon olarak görülmesi zorunluluğuna vardırır. *Ruhun Fenomenolojisi*'nde Hegel felsefenin bilincin tecrübelerinin bilimi olduğunu iddia ediyor ve bilincin bütün tecrübelerinin totalitesi 'tarih' olarak adlandırıldığından, felsefe tarihsel tecrübedeki akli kavrayış ve bizzat tarih felsefenin oluşumudur. *Ruhun Fenomenolojisi*'nde Hegel'in ilk amacı tüm tarihi mantığın bir ön belirlenimci sisteme uyarlanması değildi. Eserin girişi, filozof farklı insani tecrübelerin yerine ikame edilmemelidir diyor. Onun ödevi daha ziyade tarihin ona aktarıldığı haliyle tecrübeleri biriktirmek ve deşifre etmektir. Tecrübelerin bu içkin mantığının her sahasındaki açılımında nihai olarak daha fazla bilimsel tecrübelerimizin imkanının zorunlu şartları sorgulanmıyor -Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nde olduğu gibi; Hegel'in problemi daha ziyade sosyal, ahlaki, estetik ve dini tecrübelerin nasıl mümkün olduğu ve buradan da insanın temel pozisyonu dünya ve diğer insanlar açısından nasıl deşifre edilebilir sorusunda ortaya çıkar. Gerçekten Hegel'in ön plana çıkarmak istediği sosyal düzen, ekonomik ve hukuki sistem, sanat eserleri, bilim, ahlak ve din anlayışı ve aynı ölçüde insanın bunlarda kendi varlığının sınırlamalarına karşı durmasıydı. Bu bakış tarzı Hegel'in tecrübeyi, bilimin bizzat kendini icra ettiği diyalektik hareket, şeklinde tanımlaması anlaşılır kalmaktadır. Tecrübe burada, Kant'ta olduğu gibi, daha fazla basitçe bizim duyu dünyasıyla yalın teorik ve refleks ilişkimiz anlamına gelmemektedir; kelime yeniden, örneğin eğer bir insan kendi yaşantıları üzerine konuşursa, günlük dilde yer bulan "trajik" yankılar yüklenmektedir.

Daha sonra Hegel bu ideyi idealist tarzda yorumladı ve açık bir şekilde filozofun, yalnızca filozofun düşüncesi vasıtasıyla gerçekliği bütün tecrübelerin ötesinde tanıyabileceği, onu entegre edebileceği, üstesinden gelebileceği ve bu derin bilgelikle diğer insanların yalnızca inanç vasıtasıyla erişebildiği, dünya tarihinin gerçek manasını keşfedebileceği görüşünü savundu. Bu idealist yorumu reddediyoruz ve iddia ediyoruz ki, felsefe esaslı bir insani imkanın güncelleşmesidir ve bu nedenle insanın dini, ahlaki, politik, sosyal ve estetik hayatının ve aynı şekilde insani varoluşunun bütün diğer şekillerinin saf felsefi bir varoluş çerçevesinde hepten tükeneneceğini umma bir saçmalaktır.

Felsefe, bizim felsefe-öncesi yaşantımızın dünya içinde ve dünya ile birlikte radikal bir ızahıdır. O dalma içkin bir tarzda hayatımızda gizli olan gerçekliğin bir bölümünü keşfeder. O, alt olduğumuz gelenek vasıtasıyla paylaşılan, dünyamız ve bizzat kendimiz ile ilgili temel kavrayışımızı ortaya çıkarır ve hakiki bir anlayışa vardır. Keza felsefe dünya ve dünyadaki varlığımız üzerine günlük bilgimizin yalnızca belli bir düzenlemesi değildir; o önce bu bilginin tahrip edilmesidir. Çünkü biz felsefeciler olarak düşünmeye ve kendimize felsefi sorular yöneltmeye başladığımızda, çoktan onların kökleri ve kaynakları olan kendi düşünce, kavrayış, ide ve görüşlerimize sahibizdir. Herkesin kendi hayatından bildiği gibi, bu önyargılar farkında olmaksızın düşüncemize hükmettiklerinden bu 'anlayışın' etkisinden uzak durmak oldukça güçtür. Bu yüzden burada 'indirgeme' ve 'eleştiri' gereklidir, ve Hegel'in de görmüş olduğu gibi, bu yöntemler her şeyden önce bizim doğal ve saf emin olmağımızın çöküşü olarak kendilerini gösterirler.

Bununla birlikte problem ilk bakışta görüldüğünden daha karmaşıktır. Bu, eğer felsefe öncesi hayatın bir çocuğun ilk tecrübeleriyle veya ilkel bir insanın dünya görüşüyle özdeş olmadığı göz önünde bulundurulsa hemen fark edilir. Tüm doğal yapılar için karakteristik olan felsefe öncesi hayat sahamızda, dünya-da-olmağımızın asli tecrübesinden bizzat kaynaklanan hayatımız, baştan çok yönlü 'düzenlenir'. Dün-ya-da-olmağımızın içinde bizzat mevcut olan başlangıç tecrübesinde çok yönlü,

kökleşmiş, ama sınırlı tecrübeler kendini gösterir. İfade edilen ve işlenen bu tecrübe sahasının en önemlileri mitos, din, teoloji, sanat, siyaset, sosyal teori, etik, bilim, teknoloji ve genelde kültürümüz olarak bize malum olan şeylerdir. Felsefe sürekli olarak, daha felsefe öncesi tecrübeye geliştirilmiş olan ve ortaya konulan tecrübe sahasına karşı kendi varlık hakkını savunmak zorundadır.

Kendi felsefi refleksiyonum ile kendi refleksiyonumun da tabii olduğu geleneğimizde mevcut olan farklı felsefi akımlar arasındaki diyalektik ilişkiye ilave olarak, benim şahsî felsefi kavrayışım ve genel olarak benim de aitt olduğum aynı kültür-tarihsel periyodunun felsefi-olmayan tecrübelerinin bir veya daha fazla şekli arasındaki ilişkilerin (en azından bunlar henüz dile getirilenler kadar önemlidir) pek çok çeşidi vardır.

Böylece felsefe tarihi belli bir açıdan denilebilir ki, içerisinde insan hayatındaki felsefi boyutun sürekli olarak arandığı, daha ziyade doğrudan kendi gelişimi vasıtasıyla ortaya çıkan, kendi varlık hakkını diğer tüm tecrübe türleri karşısında savunan 'diyalektik bir hareketten' çok farklı bir şey değildir. Felsefi boyut, bilhassa insan hayatında felsefi olmayan şeyden ayıramaz. Bu nedenle felsefi boyut, tecrübenin felsefi-olmayan formlarına kendilerini ondan bağımsız olarak geliştirme, bizzat açık ve yineleyici tarzda felsefi refleksiyona karşı koyma veya muhalefet etme imkanı vermek zorundadır. Buna rağmen diğer taraftan açıklıkla bilmeliyiz ki, felsefi-olmayan tecrübenin değişik formları hiçbir zaman tüme dair ilgiden kaynaklanan felsefi refleksiyonun ödevini üstlenmek durumunda değildirler.

Başka bir ifadeyle, felsefe bizzat dolaysız anlam oluşturma durumunda değildir. Bu doğrudan insani tecrübenin değişik formlarının ödevidir. Yine de bu tecrübeler bizzat felsefi olmadığından manayı hepten anlaşılır bir tarzda tesis edemezler. Tecrübe bunu açık olarak bilmeksizin, kendini akıl yerine koyuyor. Bundan başka her tecrübe, tematize edemediği bir anlam ufku varsayar. Dünya dahilindeki nesnelerin algılanması, bilimsel araştırma, insanın yazgısı üzerine derin düşünce, toplum haya-

tı, sanatın oluşumu, -bunlar, her ne kadar açıkça akıldan kaynaklansalar da, henüz felsefe değildirler. Esaslı olarak tecrübenin bu farklı formlarına yönelen ve onların gerçek anlamını tüm dahilinde eleştirel refleksiyon vasıtasıyla aydınlığa kavuşturmaya çalışan felsefe, ne başlangıçta ne de sonuçta varlığın tümlüğü dahilindeki tecrübenin her bir açıklanan (artikule edilen) formunun işlevi olması gereken, normatif olarak gösterilebilecek bir araca sahip olmadığını bilir. Felsefenin bildiği biricik şey, her ne kadar hiçbir zaman başarılı olmasa da, daima öteden beri başlamış olan ve hiçbir zaman bütünüyle akamete uğramayan anlamın temellendirilmesidir. Felsefenin ödevi, anlamın bütünlüğünün perspektifi dahilindeki bu sürecin önemini açmılanmasında ve bu tümün sürekli oluşumunda kendini ortaya koyan ve aynı zamanda saklı bulunan tarzın ifşasında yatmaktadır.

Böylece şimdi, felsefi olmayan tecrübelerin hangi anlamda, felsefenin kaynağı olduğu belli olmuştur. Felsefe bu tecrübeleri hareket noktası olarak almak ve sonra da onları tüm istikame-tinde aşkunlaştırmayı denemek zorundadır. Felsefe ve asli tecrübe arasındaki bu çelişki her hülükarda kişisel bir felsefi perspektifin kaynağını ve oluşumunu açıklamak için yeterli değildir. Felsefi refleksiyon ile tecrübenin felsefi olmayan formları arasındaki 'yatay' ilişki, felsefe tarihi açısından felsefenin 'dikey' bir ilişkisiyle irtibatlandırılmalıdır. Bu, verili bir felsefenin, her ne kadar o esaslı olarak sıkça kendine yabancı yeni bir tecrübeden geliştirse de, daha az olmayan bir şekilde kendi derin anlamından ve de iskeletinden gerçekleştiği anlamına gelir, eğer o açık olarak geleneğin tipik felsefi problem dairesinde yerleşikse. Ancak o bunu yalnızca felsefe tarihine eleştirel bir şekilde müracaat etmekle bilir.

III. Neden felsefe?

Neden felsefe sorusu, ilk anlamlı bir sorudur ve gerçekte neden böyle olduğuna dair farklı sebepler söz konusudur. İlk önce, daha Aristoteles'ten beri pek çok düşünür, felsefenin kendi haricinde bir işlevi olmasına karşı fikir yürüttüler; felsefe hangi amaca hizmet edileceğini ortaya koyan bir şey değildir. 'İşlev'

kavramı sistem teorik bir kategoridir; her bir verili sistemde onu oluşturan farklı elementlerin işlevini anlamlandırmak mümkündür. Felsefenin, anlamın tümüyle ilgilenmesi olgusu, onun bizzat bu tümün ögesi olamayacağını içerir. Ayrıca bu tüm *her mümkün* anlamın totalitesi olduğundan ve felsefe yalnızca dolaysız olarak bu tümle bağlantılı olanla ilgilendiğinden "neden felsefe?" sorusu *felsefi* olarak önemsiz bir sorudur. Ancak bu gerçekte, daha sonra göreceğimiz gibi, bir doçent, bir politikacı, bir ekonomist için önemsiz olabilir anlamına gelmez.

İkinci olarak, biz soruyu iki farklı tarzda anlayabileceğimizden çift anlamlıdır. Bu soru şu şekilde ifade edilebilir: niçin felsefe? (Wozu Philosophie?). Ancak o şu şekilde de kavranabilir: niçin *bu* felsefe? (Wozu *die* Philosophie?) İkinci tarzda okuma, felsefenin bir din gibi bir şey veya belki de bir bilim türü olduğu anlamına gelir. Buna karşın ilk okuma imkanı farklı şekilde yorumlanabilir ve o zaman soru şöyle olur: Neden insan hayatında felsefi bir boyut vardır ve var olmalıdır? Bu makalenin ikinci bölümündeki kanıtlamam, ilk soru tarzını olumlu karşıladığımı, buna karşın ikincisini anlamsız bulduğumu açık bir şekilde ortaya koymalıdır. Bu noktaya özel önem verdiğimden daha sonra tekrar değineceğim.

Üçüncü olarak, 'felsefe' kavramı bizzat iki anlamlıdır. Felsefe tarihini tanıyan herkes sıkça, felsefenin gerçekte bir bilim veya disiplin türü olduğu etkisine kapılmıştır ve hatta pek çok filozof açıkça felsefenin bilimlerin kraliçesi, bilimlerin bilimi, her halükarda tüm diğer bilimler yanında ayrıcalıklı konuma sahip bir bilim olduğunu iddia eder. Bazen felsefe, bir dünya görüşünün beyanı ve böylece de dinle oldukça benzer bir tarzda ortaya konuldu. Hatta felsefeyi dünya görüşünün bilimsel bir temeli olarak anlayan düşünürler de vardır. Yine bir kısım düşünür için, felsefe insanlara, eğer eşitlik ve aydınlanmanın ruhunda kendi 'ilkel' din ve inançlarını terk edeceklerse, sığınabilecekleri bir ahlak sistemi sunmalı. Felsefe kendi uzunca tarihinde, estetikten politik sahaya kadar, çok değişik şekillerde anlaşıldı. Bir önceki bölümde ben, neden bu kavrayışları yanlış anlama olarak gözlemlediğimi açıklamaya çalıştım; çünkü bu görüşlerin hep-

sinde felsefe haksız bir şekilde kendini gerçek insanı tecrübeler ve bu tecrübeler üzerine bina edilen sınırlı anlam sahaları için payanda olarak ortaya koymaya kalkışıldı. Bu yüzden çağdaş felsefenin bize, Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi, bir dünya görüşü sunmaya kalkmasını kabul edilemez buluyorum. Yine felsefenin bize Eski Kilisenin, Yahudiliğin, Hristiyanlığın, Grek felsefesinin ve Roma yasalarının unsurları yardımıyla geliştirmiş olduğu gibi, bir ahlak düzeni temin edebileceği de, doğrusu yanlış bir kabuldür. Son olarak felsefenin, matematik ile sosyoloji arasında veya bu bağlamda seçilen bir bilimin işlevini üstlenebileceğine inanmayı yanlış kabul ediyorum.

Dördüncü olarak soru, her insanın bir yandan felsefeyle meşgul olabileceği, buna karşın diğer yandan onu öğretip ve öğrenebileceği ve öğrenmek zorunda olduğundan çift yönlüdür. Felsefenin öğretilir ve öğrenilebilir olması ve de olduğu gerçeği, onu belli bir kavramsal yapının açık tanımlanmış nesnel sahasına sahip bir bilimle karşılaştırmayı akla getirir. Bundan başka bu gerçek, bütün bunları çoktan bilen öğreticilerin olduğuna ve yine henüz bilmeyen diğerlerine işaret eder ve dolayısıyla eğitim süreci öğreticilerin bildiklerini öğrencileriyle paylaşmasından meydana gelir. Öncelikle bu olgu, öğreticilerin yalnızca iki alternatif kullanım sunduğunu gösterir: otorite veya kanıtlama. Her ne kadar felsefenin öğretililebileceği ve öğrenilebileceği ve öğrenilmesi gerektiği inkar edilemezse de, yine de felsefenin bir disiplinle hiçbir ortak tarafı yoktur: o tanımlanabilir bir nesne sahasına sahip değildir, o evrensel olarak kabul edilebilir bir kavramsal yapıya sahip değildir ve o ne mantıklı ne de ampirik yöntemleri kullanma durumundadır. Keza kesin olarak geçerli olan ve ciddi bir çabayla erişilebilir yenilikler olarak öğrencilere sunulacak görüşler yoktur. Bundan başka, kesin ve sınırlı manasıyla alındığında, kanıtlanabilir görüşler yoktur. Bütün bunlar felsefenin insanı tecrübelerle dair eleştirel refleksiyonda olduğu gerçeğinden türetilebilir, bununla birlikte bu refleksiyon tüm ile meşgul olmaktadır, temelde bu tümü tesis eden elementlerle değil.

Elbette benim amacım burada, felsefenin hiçbir şeyle meşgul olmadığını veya onun bizzat yöntemsel kesinlik olmaksızın var

olabileceğini önermek değildir. Ben yalnızca felsefenin hiçbir bilimin meşgul olamadığı şeyle meşgul olduğunu ve 'amacını', biçimsel ve deneysel bilimlerden esaslı olarak farklı bir kesinlikte takip ettiğini iddia ediyorum. Benim kabulüme, gerçekliğin felsefe içerisinde mutlak kesinlik anlamında tanımlanamayacağı tezini de ilave etmeli. Böylece felsefeyi mutlak bir bilim olarak anlamak imkansızdır. Sanırım Descartes, matematik disiplinlerden hareketle, tüm nesneleri kapsayan (*scientia omnium rerum*) ideal bir bilimsel kavrayış türetebilir ve o da felsefe vasıtasıyla gerçekleştirilebilir, diye iddia ederken yanılmıştı. Felsefe bugün bile *episteme* olabilir, ama kesin olarak *science* değil.

Yine de bana, niçin felsefe? sorusu, insanın nasıl felsefe yapabileceği gibi, farklı tarzlarda açıklanabilir ve buna uygun olarak, insanların belli meşgalelerinin felsefi olarak da gözlemlenebileceği şartlar içerisinde, anlamlı bir tarzda yorumlanabilir görünüyor.

Bir önceki bölümde felsefi boyutun insanı gerçekliğin esaslı bir karakter özelliği olduğu ve bu nedenle her yetişkin insanın bu boyutu kültürleştirebileceği ve buna mecbur olduğu iddiasını gerekçelendirme denemesine girildiği anlaşılmış olmalı. Eğer felsefe, henüz oluşan tecrübeler üzerine eleştirel refleksiyonsa, o zaman felsefi boyut tüm, sonlu, insanı anlayışın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu boyut dahilinde her insan tecrübelerini onların anlamı üzerinde dener, gerçi tecrübelerin içinde gerçekleştiği geleneğin ışığı altında; bu demektir ki, bu tecrübelerde önceden kavranılır durumda bulunan sınırlı anlam sahasının ışığı altında ve de bu insanın çağdaşlarıyla paylaştığı dünyanın anlam totalitesinin ışığı altında ve son olarak da, hepimizin ait olduğu batı toplumunun içinde yaşadığı zamanın anlam bütünü'nün ışığı altında anlaşılabilirler. Demek ki felsefi boyut insan da, bizim herbirimizin içinde gelişmiş olduğu gelenekle hesaplaşmayı garanti etmelidir; çünkü her bir insanı anlayış, yalnızca gelenek içerisindeki duruşumuz manasında anlaşılabilen bir şeydir ve öyle kalır; bir gelenek kı, fertler ve fertlerden oluşan gruplar onunla ilişkiye, bizzat birbiriyle ilişkide bulunmak için girerler.

Şimdi, her insan kendi felsefi refleksiyonundaki hareket noktasını, onun bizzat kendi geleneğine atfen oluşturduğu tecrübelerden almak zorunda olduğu kolayca kabul edilecektir. Bu tecrübelerin hepsinin aynı olmadığı da dikkate alınmalı. Şüphesiz her insanın bu tür refleksiyonlarda ondan öncekilerin felsefi düşüncelerinin sonuçlarını da, en azından onlara yakın durduğunda, dikkate almak zorunda olacağını söylemek oldukça zordur.

Bu talebi temellendirmek için önce, bizim batı kültüründe önceki felsefi refleksiyonların 'sonuçlarının' geleneğimizin bir bölümünü oluşturmuş olduğunu belirtmek isterim. Büyük çapta eğitim sistemi ve kültürümüzün edebi kaynakları vasıtasıyla geçmişin büyük felsefi fıkırları, kültürümüze katılan kişiye iletir. Dahası felsefi geleneğimizin bir bölümü hemen hemen bütün bilimlerce ilhak edilmiştir. Batı kültüründe çoğu insanın, 'felsefe tarihi' olarak adlandırdığımız bilgiden çok az haberdar olduğu doğru olabilir; bizden herbirimizin, eğer felsefi refleksiyonunu tecrübeleriyle ifade ediyorsa, esaslı olarak önceki nesillerin felsefi refleksiyonlarından kaynaklanan görüşlerin büyük bir bölümünden faydalanmadığını inkar etmek güçtür. Ayrıca farkedilmesi gerekir ki, eğer biz felsefeyi önceden vuku bulmuş insanı tecrübeler üzerine eleştirel refleksiyon olarak tanımlıyorsak ve bir kez bu refleksiyonun bütün insani anlayışın önemli bir elementi olduğunu iddia ediyorsak, amacımız felsefemizin yalnızca kişisel bir anlamdan daha fazla şey olduğu ve refleksiyonların, bir geleneği ve onun dünyasını paylaşan bütün diğer insanlar için özel bir değere sahip olabileceği imkânını sona erdirmek değildir.

Çünkü, her ne kadar felsefi boyutun her yetişkin ve otantik insanın yaşamında esaslı bir unsur olduğu gerçek olsa da, bizim 'felsefe' kavramını sınırlı bir insan grubundan söz ederken kullandığımız da daha az gerçek değildir. Biz felsefe üzerine konuşurken daha ziyade felsefeyi meslek olarak icra eden kişiyi kast ediyoruz; yani geleneğimizin büyük felsefe idelerini, aynı şekilde geçmişte geliştirilmiş olanları ve felsefi refleksiyonun karakteristiğini, yani onların amaçlarını, yöntemlerini ve normlarını bizzat açıklayarak, eğitim sisteminin içerisindeki genç nesilleri

felsefi refleksiyona hazırlayanları. Çünkü felsefi boyutun bütün haklı insanı anlayışın esaslı bir elemanı olduğu gerçek olsa da, hemen hemen hiç kimsenin bu boyutla, eğer bu ödev için yeterli derecede ön hazırlık yapmadıysa, anlamlı olarak meşgul olmayacağı da bir gerçektir. Tarihi-eleştirel refleksiyonun gerekli şartları insanlara, onların eğitim sürecindeki gelişimleri esnasında yeterli derecede verilmek zorundadır. Keza bu boyutu diğer insanlarda aktif hale getirmek için yardımda bulunan kişiler vardır. Bütün diğer öğreticiler gibi bu filozoflar kaynakların her türünü kullanmaktadırlar. Bu boyutun özel yapısı nedeniyle kaynaklar kısmen tarihi, kısmen tarihi-tematik ve kısmen de yöntemselidir. Genç neslin eleştirel refleksiyonuna önderlik etmesi gereken bu kaynakların içinde, kendi nesilleri için kendi tecrübelerini eleştirel olarak reflektive etmeyi bizzat denemiş geçmişin büyük düşünürlerinin eserleri önemli bir yer tutmaktadır. Felsefe doçenti, öğrencilerin bu eserlerle gerçek bir tecrübe edinmesine yardımcı olmak zorundadır. Orada bulunabilecek şey ne bir dünya görüşü veya inanç bilgisi, ne de tam olarak takip edildiğinde büyük ve önemli düşünce ve idelere varıran, yöntemsel adımların bir dizisidir. Orada daha ziyade düşünülmeğe değer sorular ve de önemli sorular üzerine eleştirel düşüncüyü ortaya çıkartabilen işaretler bulunmalıdır

Eğer 'filozof' sözcüğünü kullanıyorsak, böylece biz sıkça, belli bir çağ veya devirde tüme dair kavrayışlarını ve bu tüm içerisinde her bir tecrübe sahasının işlevini açıklayan geçmişin düşünürlerini kastediyoruz. Bunu gerçekten başarmış olan geçmişin bu büyük düşünürleri, ki biz onu şimdi 'felsefe tarihi' diye adlandırıyoruz, genelde felsefe doçentleriydi. ancak her zaman değil; bir kısmı bir kez dahi gerçek manada felsefe 'eğitimi' almamıştı. 'Felsefe' kavramının bağımlı kullanımı bir açıdan en önemlisidir; diğer taraftan da bize büyük güçlükler çıkaran en çift anlamlıdır, çünkü o felsefeyi bir dine, bir ahlak sistemine, bir bilime yaklaştırır, yani o iyi tanımlanan varlık sahası, problem alanı, temel varsayımları, yöntemleri v.b. dolayı, matematik veya biyoloji nasıl öğreniliyorsa o şekilde öğrenilebilir. Böylece bu kullanım felsefeyi, felsefe öğreten herkesin içerik, kavramsal

yapı ve yöntem açısından uyuşmak zorunda oldukları bir şey olarak telkin eder.

Şimdi ben 'niçin felsefe?' sorusunu yönelten herkesin soruyu nasıl anladığını tam olarak ortaya koyması gerektiğini düşünüyorum. Ondan sonra, felsefenin sürekli olarak tabi olmuş göründüğü meşhur meşruluk krizinin anlamlı bir tarzda son bulması da mümkün olabilir.

Son probleme, burada yalnızca olumsuz bir pesimizme yer yoktura gelince, Lenk ile bütünyle hem fikirim. Mutlak bir felsefenin devrinin sona ermesi sevindiricidir ve de büyük felsefi sentezler devrinin geçmesi de gerçek olmalı; buradan evrensel bir şüphe türetmek için oldukça haddi aşmış olmak gerekir. Mutlak sistem 'kurucularının' imkansız denemiş olmaları ve başarısızlıkla sonuçlanması felsefi refleksiyonun imkansız ya da geçersiz olduğu neticesini doğurmaz.

Bana göre, felsefe herşeyden önce mahiyet itibarıyla insanı imkan olarak anlaşılabilir. Biz, özgür ve yaratıcı olarak kendi geleneklerine bağlı eğitilmiş insanlar olma arzusuna sahip olduğumuz sürece, felsefe lüzumsuz olarak değerlendirilemez.

İkinci olarak: tüm diğer özel insanı imkanlarda olduğu gibi, insanlar bu imkanda da eğitilmek zorundalar. Özel tecrübeleri eleştirel olarak düşünüp tartmak, ilkesel olarak hepimizin sahip olduğu bir sanattır; fakat buna rağmen bu imkan eğitim vasıtasıyla geliştirilmelidir. Bu nedenden dolayı da felsefenin öğretilmesi lüzumsuz olmayabilir. Eğer biri kalkar felsefe dersinin haklılığını sorgularsa, ondan sonra dilin, edebiyatın, tarihin ve güzel sanatların öğretilmesini de şüpheyile karşılamalıdır. Kanaatimce bu tarz düşünceler, kısaca saçma olur.

Sonuç olarak, bir insan topluluğunu derin ve geniş ufuklu düşünür ve kişiler olmaksızın varlığını devam ettiremeyeceğine dair inancımı ifade etmek isterim. Bununla birlikte bu düşünürlerin büyük fikirleri dini inanç gibi dogmatik kabul edilmemeli veya ideolojik olarak yorumlanmamalıdır. Büyük idealler bir toplumun üyelerine, kendi imkanlarının büyüklüğünü ve sınırlarını göstererek ilham kaynağı olurlar.

Böylece ben, şayet doğru anlaşılırsa, felsefenin asla gerçek bir meşruluk krizinde olamayacağı görüşündeyim. Çünkü eğer felsefe varolan tecrübeler üzerine eleştirel refleksiyon olarak anlaşılırsa, o zaman o, tarihi bir bilincin geliştirilmiş olduğu toplumlarda asla meşruluk krizi olarak görülmez. Bu manadaki bir felsefenin önem ve işlevinden şüphelenmek için, insanın ilkesel olarak sonsuz bir anlayışa sahip olması veya bilgisizlik ve güç kullanımının temel insani erdemler olduğu kanaatini taşıması gerekir.

Felsefe öncesi diyalogum çerçevesinde, gelenekle ortaya çıkan geleneğin aracılığı benim çağdaşlarım ve atalarımızla aktüel iletişimimi içerir, buna karşın diğer taraftan o aynı geleneği paylaşanlarla etkin bir iletişimi mümkün kılar. Bu şekilde elde edilen tecrübelere dair eleştirel refleksiyon doğal olarak dolaylı ve hatalı bir iletişim türüdür. Çünkü eleştirel bir refleksiyonda kendimi aynı geleneği paylaştığım kişilerden ayırırım, böylece ben kendimle hesaplaşabilir ve aktarılanlardan hareketle gerçek ve doğru anlayışı yakalayabilirim. Ayrıca, geleneğimizde genel olarak kabul gören birkaç esaslı anlayış belki yalın önyargılar olarak deşifre edilebilir, buna karşın diğerleri yeniden yorumlanmalıdır. Burada böylece gerçekte ben, her ne kadar benimle aynı geleneği paylaşırsalar da, bu gelenekte eleştirel refleksiyon olmaksızın yaşayanları ve buradan da onların bizim için taşıdığı gerçek anlamı bilmeyi araştırmayanları ayırt ediyorum. Keza benim eleştirel refleksiyonum bu anlamı saf formu içinde ifşa edebilir; ve bu bizim için tekrar yeni imkanlar doğurabilir. Böylece bu refleksiyon, birbirimizle paylaştığımız dünyayı ve de bu dünyadaki kendi varlığımızı, onun imkanlarıyla birlikte göstermektedir. Bu temel üzerinde yenilenmiş ve anlam dolu bir diyalog çağdaşlarımla birlikte gerçekleştirilebilir.

Ama eğer felsefi refleksiyonun esas olarak ayırım ve eleştiriyi doğurduğu bir gerçekse, buradan neden meslek filozofları arasındaki tartışmanın aynı zamanda esaslı ayırım, gerilim ve orantısızlık ihtiva eden bir iletişim formu olduğu da anlaşılabilir. Bana öyle geliyor ki, Speaman bu tipik iletişim formu için çok iyi bir tasvir sundu, her ne kadar ben hala 'tartışma' sözcüğünün 'kavgayı' çağrıştırdığına inansam da.

Meşruluk krizi deyiminin felsefeyle buluştuğu yalnızca bir durum vardır: felsefenin insanı tecrübenin farklı formlarının bütünüyle kendine yeterli olduğu kanaatini engellemeye muktedir olmadığı durum. Hepimizin bildiği gibi, bu görüşü şartsız ve etkin bir şekilde savunmuş olan dini, politik ve bilimsel taraftarlar olmuştur. Her ne kadar çoğu durumda, bu insanların neden bu tür bir inanca vardıklarını açıklamak zor olmasa da, buna rağmen bu kanaatlerin, eğer anlayışımızın otantik kalması gerekiyorsa, insan anlayışının sonluluğunun ve de eleştirel refleksiyonun insan anlayışında sahip olması gereken aslı işlevinin yanlış bir anlaşılmasına indirgenebileceği de bir gerçektir.

IV. Meslek filozofları arasındaki tartışma üzerine birkaç düşünce

Bu bölümde; herhanki bir şekilde mesleki olarak felsefeyle meşgul olanlar arasındaki tartışmaya biraz daha değinmek istiyorum. 'Meslek filozofu' kavramundan, çağdaşları olan insanların hayatlarındaki felsefi boyutu korumaya çalışan ve felsefi refleksiyonun gerçekliğini hepimize bir miktar eristiren kişileri anlıyorum, aynen yayınlar ve ferdi etkinlikler vasıtasıyla kamusal tartışmalara esaslı bir katkıda bulunabildiklerine inanan kişilerde olduğu gibi. Burada ben kendimi, içinde yaşadığımız devirde felsefi tartışmalarını doğrudan doğruya sık sık görüşme, toplantı, dergi ve yayınlar ortaya koyarak geliştiren düşünür grubuyla sınırlandırmak istiyorum.

Felsefi tartışmayı ben, mesleki olarak felsefeyle meşgul olanların karşılıklı olarak anlaşmalarını sağlayan araç olarak anlıyorum. Eğer böyle ise, buradan felsefi tartışmanın diğer iletişim şekilleriyle ortak yönlerinin olduğu beklenebilir. Yukarıda da vurguladığım gibi ben, bütün insanı anlayışı bireylerin ve bireylerden oluşan grupların gelenekle uyuştukları ve böylece de birbiriyle iletişim kurabilecekleri gelenek paylaşımı ufku dahilinde kavramaktayım. Gelenegimizin temsil edildiği felsefe öncesi anlayışımızdaki anlama yetimiz, içinde dinleyen ve konuşanın içiçe girdiği bir diyalog formuna sahiptir. Tecrübemize dair felsefi refleksiyonda yeni bir öge anlayışımıza dahil olur: ayrımlaştır-

ma denemesi; tam olarak gözlemlendiğinde, şu an tasavvur edebildiğimiz bütün mümkün anlamların totalitesinin ışığı altında kendi kabul ve önyargılarımızı eleştirel olarak kontrol etme; ancak bu şekilde haklı bir "görüş" ortaya çıkabilir.

Diğer taraftan, eğer felsefe üniversitelerdeki öğretim planının bir bölümü olarak öğrenilen ve öğretilen bir şey olarak anlaşılırsa, nasıl olurda hâlâ bir meşruluk krizinden söz edilebildiğini anlamak zor görünüyor. Tüm yetişkin Amerikalıların İngilizce konuşup ve yazabileceğinin kabul edilmesine rağmen İngiliz dili ve literatürü yüksek okullarımızda meşru bir ders sahası olarak kalıyor. Buna analog olarak, her ne kadar prensipte tüm insanlar önceden açıklandığı tarzda felsefe yapabilseler de, yine de felsefenin üniversite düzeyinde meşru bir ders sahasının kaldığı iddia edilebilir. Gerçekte felsefi boyut insan hayatında yetişkin, olgun bir insan varlığını varsayıyor, çünkü yalnızca yetişkin insanlar gerçek tecrübelerini oluşturdukları aktarılan geleneğe karşı eleştirel bir tavır alabilirler, Bu yüzden felsefe, tüm diğer eğitim branşlarına nazaran, üniversite düzeyinde en iyi öğretililecek bir 'branştır'.

Eğer felsefe insan toplumunun büyük ve derin ideleri manasında anlaşılırsa, açıktır ki o zaman felsefe bir meşruluk krizinin içine saplanamaz, şayet bu toplum insani olarak gelişecekse. Çünkü kanımca, büyük bir insan topluluğu, yeni ve büyük ideler geliştirilebilen üyeleri olmaksızın varlığını devam ettiremez.

Nihayet eğer biz felsefeden, insan topluluğunun üyelerine evrensel olarak kabul edilen görüşleri sunan bir sistem olarak, dünyanın sistematik tarzda geliştirilmiş bir konseptini anlarsak, o zaman felsefenin, bizzat yanlış anlaşıldığından, bir meşruluk krizine sürüklenmesi gerekir. Her kim felsefeyi bu şekilde kavırıyorsa, onu ya sekülerleşmiş din ya da evrensel bir bilimle karıştırıyordur. Bence felsefe, felsefi sistemler ve dünya görüşleri anlamında gereksizdir. Gerçi bu tez, bu tür sistemleri ortaya koyanlardan hiçbir şey öğrenemeyiz demiyor. Ben yalnızca, eğer biz geçmiş bir filozof ve onun felsefi sisteminden bir şey öğreni-

yorsak, bunu geliştirmiş olduğu sisteme rağmen yaptığımızı iddia ediyorum.

Ancak başka bir nokta daha var ki, bu bağlamda önem arz etmektedir. Her ne kadar biz sıkça iletişimden olumlu anlamda söz ediyorsak da, insanı iletişimin her bir formunun kendi zorluklarına sahip olduğu inkar edilemez ve hizmetimize sunulan modern iletişim araçlarının büyük çaptaki niceliği ve yüksek niteliği, iletişimin içinde yaşadığımız devirde kendi aramızda ve sıkça da bu yüzden güçleşmesi, her ne kadar aynı geleneği paylaşırsak da, daha fazla aynı dünyaya ait olmadığımız gerçeğini esaslı bir şekilde değiştirmiyor.

Eğer iletişim kopar ve diğer insanlarla daha fazla anlaşma imkanı kalmazsa, başkalarının ne iddia ettiği veya kanıtlamaya çalıştığı *anlaşılmadığı* söylenir. Bu durumda insan diğerlerinin anlamlandırdığı imkanları *tecrübe etmeye* kabiliyetli değildir. Nihayet bunun nedeni, diğerlerinin sözünü ettiği dünyanın (veya anlamın sınırlı bir totalitesinin) kişinin anlamlı bir şekilde yaşayabileceği bir dünyayı ortaya koymaması gerçeğinde yatar; yani o, yalnızca kendisi için gerçek imkanları kapsayan bir dünyadır. Bizim batı geleneğimiz şimdi her bir birey veya bireylerden oluşan grubun tercih ettiği pek çok 'dünya' ve 'dillerin' karışımı durumundadır, buna karşın diğerleri ya değersiz görülmüş ya da bütünüyle yadsınmıştır. Eğer biz daha iyi iletişim yollarını açarsak, diğer insanlarla diyaloga girmeye hazır oluş üzerine ancak nadiren soru yöneltiriz. Yine biz esaslı bir şekilde, pratik bir bakış açısından da zorunlu görülen, nasıl daha güzel ve daha iyi iletişim araçlarını kullanıma sunabileceğimize dair soruyla ilgilenmeliyiz. Biz bir kere olsun esaslı olarak, eğer toplumsal olarak da zorunlu ise, mantiki yöntemsel ve retorik tedbirleri sağlamada ve karşılıklı fikir alışverişlerimizi etkili bir tarzda donatabilmede bize yardımcı olabilecek sorularla ilgilenmedik. Gerçekten bizim pek çok durumda aradığımız şey, hepimiz, diğerleri tarafından hiç veya daha henüz tecrübe edilemeyen belli bir anlam ufku veya bir dünyayı tercih edeceğimizden, kendi içinde anlamlı bir iletişimi imkansız kılan bir durumu aşkınıştırma (transzendieren) olanağıdır. Ben bilhassa bugün branş fi-

lozofları arasındaki tartışmanın, gerçekten daima aynı dünyayı varsaymadığımızdan dolayı, zor geçtiği kanaatindeyim.

Sıkça, özellikle branş filozoflarının (Fachphilosophen) hiçbir şeyde anlaşılmadıkları iddia ediliyor. Bu hakikaten tümüyle gerçek değildir. Tüm düşünce farklılıklarına rağmen branş filozofları pek çok görüşte uyuşmaktadırlar, bilhassa felsefenin bizzat ilgili olduğu özellikle şeyde. Ben, felsefeyle öğretim branşı olarak ilgilenen her birimizin, felsefenin dini bir tarz olmadığı, yine matematik, fizik veya biyoloji anlamında bir bilim olmadığı konusunda uyuştüğümüzü kabul ediyorum, her ne kadar felsefe, belki din ve bilimden bir kısım bakış açılarını taşımış olsa da. Bundan başka biz, her düşüncenin felsefi düşünce olmadığı ve her refleksiyonun felsefi refleksiyona ihtiyaç duymadığı gerçeğinde uyuşuyoruz. Felsefe bütünüyle özel bir anlamda refleksiyondur ve tecrübelerle ilgili bir refleksiyonda bulunuyorsa belli norm ve ölçülere sahip olmalı ki, böylece o eleştirel olarak geçerli olabilir. Nihayet ben hepimizin, felsefi refleksiyonun esaslı olarak insanı olan bir şey olarak gözlemlenmesi gerektiğinde uzlaştığımızı kabul ediyorum. İlkesel olarak bütün insanlar felsefi refleksiyonda bulunma imkanına sahiptir; felsefi refleksiyon, insanın geleneği çerçevesinde kendine has hareket noktasını bulması denemesinde belirleyici rol oynadığı sürece her bir insanın gerçekliği ve özerkliğiyle ilişki içindedir.

Ancak buna karşın, çağdaş branş filozofları sahnesinin önemli bir özelliği, farklı ekoller ve akımlarca savunulan ihtilafli felsefi görüşlerin büyük bir çoğunluğu oluşturmaları gerçeğidir. Bunların arasında farklı ferdî perspektiflerin belirli bir miktarı da bulunabilir. Meslek filozofu (Berufsphilosoph) olmayan kimse, bu durum ve branş filozoflarının buna ilgisiz görünmeleri olgusu bakımından, yanıltıcı bir duygudan uzak duramaz. Eğer felsefedeki durum, mesela fizikteki sözde benzer bir durumla karşılaştırılırsa, branş filozofu olmayanların karışıklığının nedeni aşikar olur. Burada bazen fıkır ayrılıkları da ortaya çıkar. Bunlar eğer önemli konularla ilgiliyse, o zaman bu farklılıkları ortadan kaldırmak için seminerler düzenlenmeli ve şahsî temaslar ve yayınlar vasıtasıyla fıkır alışverişinde bulunulmalıdır. Bu-

na karşın felsefede görünürde hiç kimsenin benzer tedbirler üzerine düşünmüyor.

Gerçi filozof olmayan, felsefedeki gerçek durumu bütünüyle nesnel gözlemleyemez. Felsefe tarihini iyi bilen herkes, felsefi görüşlerin çokluğunun (ya da son iki bin yıl içinde ortaya konulduğu gibi felsefi görüşlerin çokluğu olarak veya aynı zamanda belli bir devirde savunulan görüşlerin çokluğu olarak) geçmişin büyük filozoflarının önemli bir miktarı için bir toslama taşı olduğunu bilir. Yine bugün, felsefi fikir ayrılıklarını değerlendirmek ve aşabilmek için rasyonel olduğu gibi enternasyonal adımların da atılabileceği inkar edilemez. Geçmişte Descartes, Leibniz, Kant, Natorp, Husserl, Russel, Wittgenstein, Schlick ve Carnap gibi düşünürler, felsefenin parçalanmış karakterini anlamaya ve başarılı bir şekilde ortadan kaldırmaya çalıştılar; buna karşın çağdaş felsefede bu görüş, bütünüyle ya bilimsel bir felsefeye ya da katı bir bilim anlamındaki bir felsefeye inanan çoğu fenomenologlar, analitikçi filozoflar ve mantıkçi pozitivistler tarafından temsil ediliyorsa benziyor.

Daha önce de değinmiş olduğum gibi Hegel, geçmişteki felsefi sistemlerin çokluğunu felsefe dahilinde bizzat zorunlu bir şey olarak gözlemleyen modern çağın ilk filozofu olmuştu. O *"Ruhun Fenomenolojisi"*nde felsefi sistemlerin farklılığını gerçeğin tedrici (progresiv) gelişimi olarak anlamak istemişti. Ancak bizzat Hegel bu farklılığın sonuçta aşılması gerektiğini ve bu gelişmenin mutlağın mutlak bilgisine yönelmek zorunda olduğunu da ilave etti. 1830'dan beri yalnızca birkaç filozof Hegel'in pozisyonunu esaslı değişiklikler yapmaksızın temsil ettiler, ancak bu görüşlerden etkilenen filozofların sayısı göreceli olarak büyüktür. Bu filozoflar Hegel ile, geçmişin felsefi sistemlerinin çokluğunun gerçeğin progresiv gelişimi manasında anlaşılabilmesi noktasında aynı görüşteler. Buna rağmen onlar, yeni bir felsefi sistemin önceden geliştirilmiş felsefi bir sistemin zorunlu neticesi olması gerekliliğine karşı çıkıyorlar. Ama yine de bu filozoflar Hegel ile birlikte geçmişin felsefi görüşlerinin büyük bir miktarını yalnızca 'normal' bir şey olarak değil, aynı zamanda, bu çokluk insanın tarihselliğinin zorunlu bir neticesi olduğundan, felsefe için esaslı

bir şey olarak değerlendiriyorlar, aynen felsefenin üzerine derin refleksiyon yaptığı tecrübelerin bir dünyada ortaya çıkarak, bizzat sürekli değişmesi ve gelişmesi gerçeğinde olduğu gibi. Çağdaş filozofların görüşlerinin çokluğuna gelince, bu filozoflar da bu fenomenin gerçekte bizim dikkat ve gelişen felsefi refleksiyonumuzu talep ettiği görüşünü savunuyorlar

Kişisel olarak, biraz önce tasvir edilen pozisyona meylediyorum, ancak felsefi pozisyonların çokluğu üzerine tasalanmak gerekmediği kanaatindeyim. Eğer felsefe, insanların gerçekten sahip olduğu ve yaptığı eleştirel refleksiyondaki tecrübelerden oluşuyorsa ve eğer bu tecrübeler daha fazla evrensel olarak paylaşamayacağımız anlam totalitesinde ya da dünyalarında ortaya çıktığı gerçek ise, o zaman bana felsefi perspektiflerin sınırlı bir miktarı (belki de hiç arzulanmamasına rağmen) kolayca anlaşılabilir gibi görünüyor. Çünkü bizim hepimiz ne aynı tecrübelere sahibiz, ne aynı dünyayı paylaşıyoruz, ne farklı tecrübe sahalarını için aynı ölçüde duyarlıyız, ne de geçmişin büyük filozoflarının bugün için taşıdıkları önem konusunda aynı hassasiyetlere sahibiz. Nihayet bana göre açıktır ki, onlar vasıtasıyla, ne zaman ve hangi şartlar altında bir refleksiyonun eleştirel olarak adlandırılması gerektiğini belirleyen genel geçer kriterler yoktur.

Yaşadığımız dünyanın karmaşıklığı ve de bu karmaşık dünyayı bize sunan birbirinden bağımsız tecrübe sahalarının göreci olarak oldukça çeşitli olmasından dolayı bana, bugün felsefedeki diyalektik birlik talebi, herşey için bütüncül bir felsefe oluşturma denemesine nazaran tercih edilmek zorundadır gibi görünüyor. Ancak şimdi bütüncül bir bilimsel felsefe istikametinde bir çözüm aranması veya benim de tercih ettiğim, felsefedeki diyalektik birlik istikametinde geliştirilmesi konusunda, bana göre, herkesin uzlaşacağı ilk ve en önemli adım, bu iki istikamet her biriyle yakın ve doğrudan bir temasın ve felsefi refleksiyonla ilgilenenler arasında canlı bir diyalogun oluşturulmasıdır. Eğer çağdaş dünyamızda felsefe öğretimi bir işleve daha sahip olacaksa, bu yaşamlarını başkalarına yardım etmek, onların kendi düşüncelerini anlamak gibi zor bir ödeve atayanlar arasında açık bir diyalog olmaksızın gerçekleşemez.

Ben daima, tüm felsefe doçentlerinin aynı açıdan hareketle düşünmedikleri, aynı tarzda refleksiyon yapmadıkları ve aynı tecrübeler üzerine kafa yormadıkları yerde zevkle felsefe öğrettim. Yüksek seviyede ayrılmış bir felsefe fakültesinde, felsefe öğrenmenin bir dizi tekdüze cevapların, aynı tarzda tekdüze sorular üzerine verilmesinden oluştuğu izleniminden uzak durmak göreceli olarak kolaydır. Böylesi bir ortamda öğrenci hızlı bir şekilde felsefenin din ile çok az ortak yönlerinin olduğu ve diğer taraftan da bilimin bir türü olmadığı konusunda ikna olacaktır. Öğretmenin öğrencilerini etkilediği yerde tehlike çok azdır ve çoğu öğrenciler, kendilerinininki gibi benzer tecrübelere sahip olan ve tecrübeleri üzerine, başkalarının eleştirel refleksiyona tabi tuttıkları gibi akıl yürütecek doçentleri kolayca bulacaklardır. Kanaatimce, tüm öğrencilerin bilimler hakkında gerçek tecrübelere sahip olduklarını kabul etmek yanlıştır ve yine onların bütün gerçek tecrübelerini dinle, ahlak sistemleriyle veya sanatla edindiklerini kabul etmek de yanlıştır. Fakat eğer bu böyle ise ve dahası, insanın gerçek tecrübelere sahip olduğu yerin felsefi refleksiyonun mekanı olduğu doğruysa, o zaman öğrencileri felsefeye ayrılmış felsefi fakülteler yavaşça dahil etmek öğütlenmeye değer görünüyor.

Haklı Ama Asla

Zorunlu Olmayan Bir Sorunun Perspektifleri

Felsefenin sona erdiğini açıklayan, bir buçuk asırlık araştırmaların bilgisi dahilinde Adorno, formülasyonundan kendisini sorumlu tuttuğu "niçin hala felsefe?" sorusunu ortaya koyduğunda, şu ifade açıkça fark edilir: "Bulunduğu devirde vakti geçmiş ve gereksiz bir konuyu savunan kişi nahoş bir pozisyonda bulunur. Onun argümanları çok az etkilidir. Ancak hele bir de onun kendisini, başkalarının arzulamadığı bir şeyi, olmayacak duaya amin der gibi algılamakta olduğunu söylediğini düşünün. Bu nahoşluk felsefeden vazgeçilmediği sürece normal karşılanmalı.¹ Felsefenin kendini savunmasının nahoşluğundan kaynaklanan bu anlayış gerçekte Alman Felsefesinde hâkim olan her iki akımın, bilimsellik ve varoluş felsefesinin, metafiziğin klasik geleneği olarak ölümcül darbe almış olduğunu gösteriyor. 15 yıl sonra [1978] entelektüel manzara ve durum daha verimsiz ve vahim olmuştur. Hâlâ gayret sarfedilen "zamanın ruhu", felsefeyle bağlantısı içinde mahiyet itibarıyla daha az anlamlı görünüyor. Ve felsefenin bugün bağımsız bir şekilde ve belli ölçülerde itiraza muhatap olmaksızın, kendi durumunu tarihte ve günümüzde analiz edilebilmesi ve hiçbir şekilde makul olmayan so-
ruların onun meşruluğuna yöneltilmemesi, eleştiri idesi ve aklın özerkliği olarak felsefenin klasik potansiyelinin, bilimin yüceltilmesi ve yetkinliğine karşı bir geçerlilik kazanması özellikle Adorno tarafından girilen denemenin bir kazancı sayılmalıdır. Münferit şekilde ortaya çıkan artçı saldırılar ve doğal olarak felsefenin kendi kendini tahrip etmesi bu konuda hiçbir şeyi değiştir-

TH. W. ADORNO, Wozu noch Philosophie (Niçin Hala Felsefe), in: *Der., Eingriffe* Neuen kritische Modelle ed. Suhrkamp 10, Frankfurt am Main 1963, 11.

miyor; bunlar her yerde çelişkiyle karşı karşıyadırlar ve –maalesef– çok az yankı buluyorlar. Bu yüzden insan bunu bir an yeni yayınlarından, mutsuz ve maalesef kendi içinde çelişkili ölüm merisiyecisi Willy Hochkeppel'den, Ernst Topitsch'in spekülâtif mitos tarihine ve de kaçınılmaz yetki kaybı üzerine (Odo Marquard) felsefi bir matemîn hiçbir şekilde dogmatik olmayan varsayımlarındaki sevimlilikten bu yana fark ediyor; yalnızca Fritz-Thyssen-Vakfı çerçevesinde bu şekilde tasvir edilmiyor, herşeyden önce konuşmaya katılan tebliğciler ve katılımcılar tarafından da yeterince kabul gören esas şu: Felsefe her halükarda “kamusal yararın bilimsel-politik ve ideolojik-politik bir sorunu”² olarak ortaya çıkmaktadır ve buna benzer nedenlerin tümünden dolayı onun varlığı yüksek okullarda devam ettirilmelidir.

“Niçin hâlâ felsefe?” sorusu haklı, dışarıdan bakıldığında ivedi, ancak asla zorunlu olmayan bir sorudur. Ona dair verilen pek çok cevap vardır ki, bunlardan bir kısmı bu çalışma dahilinde ortaya konuldu ve tartışıldı. Bu çalışma sahasının katılımcıları konuyla ilgili düşüncelerini kamuoyuna açıkladılar; aynı şekilde bu bildirinin yazarına ait bir seri yayın sayılabilir ki, onların en yenisi Otfried Höffe ile birlikte ortaya konuldu ve ona, Hermann Krings'in onuruna düzenlenen “Felsefe-Toplum-Planlama” oturumuna katılan yazarlarca yöneltilen eleştirilere cevap verilmeye çalışıldı.³

Bir yandan felsefenin anlamını haklı çıkarmak için ortaya konulan olumlu argümanlar az veya çok aydınlanmış göründüğünden ve diğer yandan söz konusu sorunsalın bilinen argümanlarının takrarı uygun olmayan bir tarzda haddini aştığından bana, bu düşünceler için yeniden felsefenin anlamı, rolü ve işlevine dair soruya doğrudan girmektense, aksine bu çalışma grubunun tartışmalarında açık kalan birkaç soruyu irdelemek amaca daha uygun görünüyor. Keza açık sorular şunlardır: 1.

2 H. LÜBBE, *Unsere stille Kulturrevolution (Sessiz Kültür Devrimimiz)*, in: *Texte und Thesen* 68, Zürich 1976, 97.

3 Krş. H. M. BAUMGARTNER, *Stellung und Aufgabe der Philosophie in der modernen Universität (Felsefenin Modern Üniversitelerdeki Yeri ve Ödevi)*, in: *Hochland* 59 (1966/67), 413-420. [...].

"Niçin felsefe?" sorusuyla dile getirilen çeşitli soru boyutlarının bir analizi. 2. Olumlu cevaplarda kullanılan cevapların mantıklı değerinin ve tartışma kapsamının araştırılması: mesela felsefe kaçınılmazdır, gereklidir, zorunludur; felsefe arzuya değerlidir, tercihe şayandır. mümkündür, manalıdır gibi. Bu soru komplekslerini zaman nedeniyle detaylı olarak ortaya koyamadığımdan, yalnızca adlandırmakla yetiniyorum. 3. Olumsuz bir cevabın hangi varsayımları ana sorunun temelinde yatmaktadır, sorusunun tartışılması.

İki ve üçte sözü edilen açık sorular (desiderate) niçin-sorusunun herbir soru boyutundan bağımsız olarak ele alınamayacağından, onları ilk sorunun bütünlüğü içerisinde, problem sorusu boyutunda ele alacağım, yüklemelerin mantıklı tartışmasına ise yalnızca yeri geldiğinde değineceğim.

Biz "niçin felsefe?" sorusunu yönelttiğimizde, neye dair soru soruyor, neyi haklı çıkarıyor veya inkar ediyoruz? Aşağıdaki analizde işaret olunan problem düzeylerinin teorik eksikliğinin yanlış anlaşılmasından sakınmak için, eğer "niçin felsefe?" sorusu yöneltilirse, "neye dair soru soruluyor ..." soru formu, "biz neye dair soru sorduk" veya başka bir ifadeyle "neye dair soru sorulabilir", soru formuyla sınırlandırılabilir. Aşağıdaki analizin iddiası sistematik bir bütünlüğe değil, aksine mümkün soru içerikleri (Intention) ve onlara uygun tartışma şartlarının çeşitliliğine yöneliktir. Önerilen bu sınırlamayla aşağıdaki beş soru düzeyi zorluk olmaksızın ayırt edilebilir:

1. "Niçin felsefe?" sorusu kesinlikle daima bütünüyle felsefenin kimliğine, anlamına dolayısıyla onun meşruluğuna dair bir sorudur ve şunu da içerir: Felsefe insanlar, dolayısıyla insanlık için tümüyle ne anlam taşımaktadır. O şu şekilde de anlaşılabilir:

2. "Niçin", tarihi perspektiften "niçin hâlâ"ya ait olduğundan, özellikle "niçin bugün hâlâ" şeklinde; öyle ki burada yöneltilen soru, felsefenin önceleri büyük bir öneme sahip olup olmadığı, günümüz perspektifindense, şimdiki zamanın temel belirlenimi ve karakteri açısından hala zamana uyup uymadığı, çoktan köhnemiş ve bayağlaşıp olarak görünüp görünmediği ile ilgilidir.

3. Bir sorunun istikameti onu sorgulayan bilimlerin açısından felsefenin anlamı üzerine olabilir. "Bilimler açısından niçin felsefe?" sorusu doğal olarak ikinci soru içeriğinin ekstrem şekli olarak anlaşılabilir; yani, eğer bilim tarihi bir temel belirlenim olarak, şimdiki devrin sinyali şeklinde değerlendirilebilirse. Gerçi burada kastedilen bu değildir, daha ziyade bilim bu soru içeriğinde kavramların, ifadelerin ve yöntemlerin genel kavramı (Inbegriff) olarak, bilginin biricik türü olma iddiasındaki bilgilerin toplamı olarak anlaşılmalıdır.

4. Bir farklı soru içeriği tekrar, felsefenin belli toplum şekli dahilinde, burada ise bizim aşırı derecede karmaşık ve dinamik demokratik yapılı endüstri toplumumuzda oynayabileceği rol ve işlevine atıfta bulunmaktadır. Bu soru içeriği, eğer 'toplum' kavramı sosyal devrimin evrensel tarih teorileri çerçevesinde anlaşılmazsa, ikinci soru içeriğinden (günümüzün perspektifinde felsefe) ayrılması gerektiğine dikkat edilmeli. Bu aşamadaki soru içeriği daha ziyade, toplumsal (birlikte) yaşamı belli bir tarzda baskı altında tutan her bir olgusal şart ve yapıların analizine dayanmaktadır; felsefi ideler hem bireylerin varlığını hem de toplumun anlam beklentilerini bütünüyle, (ya tümünden ya da açık olarak) talep ediyor görünmekte. Bu, felsefenin hangi anlamının diğerlerine nazaran ve mevcut toplum şekillerinde, muhtemelen toplumsal sürecin hüküm süren formları açısından gerçekliğin tercih edilen anlam sistemlerinde cesaret verici olabileceği sorusudur.

5. Soru içeriği felsefenin olgusal kurumsal mekanlarıyla ilgilidir, yani soru, felsefenin bugün hangi organize çerçevesinde sürekli artan bir tarzda "eğitim veren büyük şirketler" görünümündeki üniversitelere girip giremeyeceğidir. Felsefenin, önceden olduğu gibi, profesyonel bir akademik disiplin olduğu savunulabilir mi, savunulamaz mı?

Niçin-sorusunun bu beş soru içeriği, aşağıda özellikle üç açık sorunun perspektifinden incelenmeli ve mümkün olan soru içerikleriyle uyumlu cevaplar çerçevesinde tartışılmalıdır.

1. Soru içeriği: Niçin bütünüyle felsefe?

Sorulan bu sorunun ağırlık noktası felsefenin esaslı bir şekilde olumsuzlanmasıdır ki, onun karşı argümanı tarihi olarak fel-

sefenin daima göze çarpan parçalanmışlığından, felsefecilerin sözde sonsuz kavgasının herbir yeknesak nesnesinin hatasından ve nihayet "herkesin herkesi eleştirdiği" bilindik durumundan kaynaklanır. Felsefenin hiçbir olumluluk taşımadığı, onun genel olarak insanlık ve de somut insan varlığı için herhangi bir anlama sahip olmadığı şeklindeki bir kabul tuhaf karşılanmamalı. Bu tartışmalardan çıkan sonuç, filozofların anlamsız etkinliklerinin inandırıcılığını kaybettiği yerde, kendileriyle başbaşa terkedilmeleri, her halükarda onlara daha fazla iltifat ve itibar edilmemesidir: felsefenin hiçbir faydası yoktur, kendi içinde parçalanmış, çelişkili, üstelik anlamsızdır, çünkü sürekli olarak kendi kendini yalanlamakta ve yok etmektedir.

Bu şekilde veya benzeri tarzda konumlanan argümanların varsayımına soruyu yönelttiğimizde; felsefe burada nihai olarak, tek tek soyutlanmış bilgilerden oluşmuş görünen ve bu tür bir bilgi ve önermelere uygun olarak bilhassa toptancı bir tarzda hükmedilen bir girişim olarak anlaşıldı. Az veya çok soyut, birbirleriyle çelişen cümleler karşı karşıya getirildi ve birbirleriyle mukayese edildi, öyle ki sanki felsefi ifadeler herşeyden önce onlara özel anlamını kazandıran belli bir felsefi teori bağlamında bulunmuyormuş gibi. Yüzeysel olarak felsefecilerin kavgasına rağmen, onların felsefi görüşlerinin esaslı birlikteliğinin düşünülebileceği imkanı göz artı ediliyor, susarak geçiştiriliyor. İtiraf etmek gerekir ki, bu belirti, her ne kadar felsefi ifadelerle olan tüm natv ilişkisini yeteri derecede sorunsal kılssa da, felsefecilerin kavgasından kaynaklanan argümana henüz karşı değildir. Dahası bu tartışmada tuhaf bir hata vardır: yukarıda da geçen felsefecilerin kavgasından çıkan sonuç, ya bu kavganın gelecekte de devam edeceği ya da kavganın konusu hakkında gerçek bir bilgi elde edilemeyeceğidir. Ama her ikisi, netice itibarıyla felsefenin anlamsızlığı altında toplanıyor. Bu yüzden felsefe yasaklanmalıdır sonucu teorik olarak tutarlı değildir ve dolayısıyla, diğerlerine karşı argümantasyon mantığı açısından aynı ölçüde kanıtlanabilir, betimleyici bir ifadedir: kavgayı bitirmek için felsefeyi sona erdirmeye karar vermek. Kavganın varlığından hareketle, onun felsefenin özüne ait olduğu genel yargısına varılamaz; bu nedenle felsefenin dilsel, ancak belli bir konses veya ge-

çerli bir bilgiye vardiacağı a priori bir imkan olarak ortaya konulamaz. Yine aynı şekilde, arandın anlamsızlık kanıtının savunması vasıtasıyla felsefenin anlamı olumlu şekilde ileri sürülemez: kim bunu kanıtlamaya kalkışırsa kanaatimce ilkesel olarak belli felsefi teorilere, ifadelere, içeriklere atıfta bulunamaz, aksine felsefi düşüncenin refleksif formuna sormak ve onun yapısına başvurmak zorundadır. Bu yolu ben "Transendentallık İdesi" adlı yazımda takip ettim ve bu düşüncelerin sonuçlarını H. Krings ve C. Wild ile birlikte kaleme alınan "Felsefi Temel Kavramlar El-Kitabı"ndaki felsefe maddesine taşıdım. Onlar ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir: Felsefi refleksiyonun formu, en azından bizim klasik olarak adlandırdığımız filozofların bütünü nazarında tek tek felsefi teorilere karşı özdeş ve değışmezdir. O verili her bir koşuldaki koşulsuz olanın "negatif dinamik" bir denemesi olarak tasvir edilebilir ve Kantçı terminolojiyle formüle edildiğinde, insan için kurucu olan bilgi yetisi daha ziyade teorik anlama yetisi ile pratik akıl arasındaki yapısal ilişki üzerine bina edilir. Dolayısıyla felsefe anlamını, her bir sonlu akıl varlığında verili olan sonlu bilginin transendental-apriori yapısından kazanır. Bu yapıda insani bilgi ve böylece de kendi bilgisinde anlaşılır olan sonlu insan, onu felsefenin icrasında bilinir kılan, kendisi olmasını sağlayan formel-refleksiv bir mükemmelliğe erişir. Buna göre felsefenin anlamı sorusuna cevap, sonlu bir akıl varlığı olarak insan ancak onun vasıtasıyla kendi olabilir ve kendiyile özdeşleşirde yatmaktadır.⁴ Bu düzeydeki bir soru ve argümanla felsefe arzu edilir, çelişkiye düşmeksizin kullanılır, amaçsal olarak önerilir bir şey olarak karakterize edilemez; aksine: felsefe bu aşamada anlamlı, zorunlu ve kaçınılmazdır.

4 J. PIEPER'de klasik geleneksel felsefenin yorumsal belirlemelerini hiç dikkate almayan analoglarıyla karşılaştırınız: *Verteidigungsrede für die Philosophie* (Felsefenin Savunusu), München 1966, 70 ff; keza karakteristik bir özet için: J. PIEPER, *Was heisst Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute* (Akademik Ne Demektir? Bugünkü Üniversitenin Şansı Üzerine İki Deneme), München 1964, 107: "Felsefede yalnızca yetenekleri tasdik ve güçlere uygunluk söz konusu değil. İnsani zihin (Geist) daha ziyade en son varlık imkanını geliştirmekle kendini sorumlu görüyor, yalnızca yapabileceği şey için değil, aksine ne ise o olabilmek için: dünyanın *totumunun* algılanması için"

Onun için sözkonusu olan, tekrar Kant'ın tabiriyle, bir bilgi teorisinin mantıki mükemmelliği değil, aksine sonlu bir varlık olarak insanın öz benliğinin bilgisi ve gerçekleşimi için insanlığın en yüce amacıdır. Felsefenin böyle bir anlam iddiasında olması şuna dayanıyor: koşulsuzluk (mutlaklık) idesi ve ona ait olan birlik ve bütünlük ideleri herhangi bir şekilde tarihsel dönüşken ve argümentativ olarak reddedilebilir elementler değil, tersine a priori yapı anları, yani insani bilgimizin kurucu kurallarıdır.

2. Soru içeriği: Niçin hâlâ bugün felsefe?

Felsefe bir kez koşulsuzluk idesinin yöntemsel açılımı olarak kurulup ve tarihi olarak yoluna koyulduktan sonra, yukarıda sınırları çizilen birinci soru içeriğine dair cevap, insani bilginin yapısı esaslı olarak değişmediği sürece, yani klasik dil ile ifade edilirse, insan varlığı sabit kaldığı sürece yürürlüktedir. Bu nedenle temelde felsefenin anlamını soru olarak ortaya koyabilen, şimdiki devrin bir analizinin şartlara toslaması düşünülemez. Asla basitçe, felsefenin geleneksel ve her zaman sevimli olan bir şeklinin parlıtısını kaybettiği ve hakim felsefenin onu hemen yarı kaybetmeyeceği şeklinde bir çıkarımda bulunulamaz. Bu yüzden biz hemen bu bağlamda, şimdiki devrin genel durumundan kaynaklanan felsefenin son bulmuşluğunun yalnızca muhtemel tespitini yapan değil, aynı zamanda gerekçelendirmek isteyen kişinin iddia etmek durumunda olduğu varsayımları sorguluyoruz.

Bu tür teoriler, ister onlar şimdiki devri olumlu isterse olumsuz değerlendirsınler, çağı global ve özüne uygun karakterize etmesi gereken genel belirtileri kapsarlar. Günümüzde bunlar Horkheimer ve Adorno'nun "Aydınlanma'nın Diyalektiği"nden Schelsky'nin "Bilim Medeniyeti"nin analizine ve oradan da, sosyal devrimin genel bir teoristyle ilgili Habermas ile Luhmann arasındaki karşılaştırmaya değin uzanırlar. Tek tek üzerine gitmeksiz bu felsefi-tarihsel teoriler şu parolalar altında belirtmek istiyorum: Onlar genel aklıleştirme, insanın özyabancılaşmasının yeni şekli, amaçsal eylemler ve uyumsal tavırlar kategorisi dahilinde insanın kendini kazanımı, bilimsel-teknik uygarlık, özne

yahut bireyin sonu v.s. gibi, indirgemeci evrensel tarihsel genel bir sürecin sahası olarak tasarlandılar. Doğal olarak biliyorum ki hem Schelsky hem de Habermas, ister metafizik isterse eleştirel olsun, bu bağlamda felsefenin potansiyeli için, belirleyici olmasa da önemli bir rol oynamaktalar, yani asla onların şu anki tanılarında olduğu gibi, felsefenin sonu gelmiş görünmüyor; buna göre benim argümanım bu tür bir yöntemin tutarlılık açısından mümkün olup olmadığını denemeye yöneliktir. –bir kimse- nin bu tür bir zamana bağlı tanıdan hareketle bilimde ya da otonom öznenin ortadan kaldırılmasında, ister zamanın körleşmiş bağlamında, ister karmaşık toplumsal sistemlerin sistem baskısı altında olsun, felsefenin sonunun geldiğini kanıtlama arzusu- nu-. Bana göre, iki açıdan bu tür bir kanıtlama denemesinin başarısızlıkla neticeleneceği gösterilebilir. Bir yandan zamanın genel tasvirlerinde ne bilimsel olarak çözümlenebilir ne de felsefi olarak doğrulanacak genelleştirmeler söz konusudur, yani genelleştirmeye dair imkansız nesnelleştirmeler. Başka bir yerde gösterdiğim gibi, bu tür denemeler, Kant'ı hatırlarsak, bilindik tarihi aklın “diyalektiği” eleştirisine mahkumdur.⁵ Diğer yandan onlar, eğer bir kez bu tür kavram kuruluşları mümkün olarak ortaya koyarlarsa, sözde felsefenin ortadan kaldırılması onlar açısından felsefeyi tekrar felsefe-tarihsel bir forum içerisinde mümkün kılan bir iddiaya zorlayacağından, kendi kendileriyle çelişirler. Burada işaret edilen sonuç şu şekilde formüle edilebilir: Sona-varmış-olmanın ilkesel bir kanıtı, başka bir ifadeyle, felsefenin ortadan kaldırılması şimdinin her zaman tasarlanan bir tanısından hareketle oluşturulamaz. Keza şu ifadelerin hiçbirisi temellendirilemez. İnsanın kendine yabancılaşması açısından teknik-bilimsel uygarlıkta felsefe anlamsızdır veya da, felsefe pratik açıdan bizzat zorunludur: kendine yabancılaşma v.b. ile bir devrin varlık belirlenimleri kastedilmektedir. Tam tersine, bu tür kanıtlama denemelerine karşı –ayrıca bunlar tarih prob-

5 Krş. H. M. BAUMGARTNER, Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik (Transzendental Bir Tarihin Temellendirilmesi Üzerine Tezler), In: Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik, hrsg. v. H. M. Baumgartner u. J. Rüsen, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 98, Frankfurt a. M. 1976, 274-302.

lemine yeteri derecede felsefî tartışma bilgisi olmaksızın giriştiler- spekülâtif tarih felsefeciliği türünde düşünsel olmayan teorik bir aşamaya önem atfedilir ki, bu tarihin eleştirel teorisi anlamında daha fazla haklı gösterilemez.

3. Soru içeriği: Felsefe ve bilim

Bilimler dikkate alındığında veya bilimler açısından felsefe, bilginin mutlak türü olarak görülmektedir; ancak o eskiden yüceltmış olduğu bilgi talebini yitirmiş ve esaslı bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır. Deniliyor ki, bilimler yeni çağın akışında aşamalı olarak felsefeden bağımsızlaştı ve böylece zamanla gittikçe artan bir ölçüde ona alt olan bilgi nesneleri uzaklaştı ve nihayet geriyse felsefe olarak tanınabilecek fazla bir şey kalmadı. Bilimler onun -işlevini üstlenerek- yerini almış oldular. Bu tür bir argümantasyon doğrusu anlaşılabilir varsayımların zorlamasıyla olamaz. Gerçekte şu varsayılıyor:

1. Bilimler kendi içlerinden özerk ve bağımsızdırlar, 2. onlar mümkün ve anlamlı olan bilginin biricik şeklini ortaya koymaktadırlar ve 3. yine onlar insan için önemli olan bilgiyi oluşturmak için bütünüyle yeterlidirler.

Keza mutlak bir bilim anlayışına dair varsayımlar hemen reddedilebilir. İlk adımda tam da, şartlı yöntemsel ampirik bir bilim kavramını temeline koyan bu varsayımların bizzat bilimsel olarak oluşturulamayacağı gösterilebilir; işte bunun mümkün olması için -varsayımsal olarak- bilimin bilginin biricik mümkün şekli olması gerekmektedir. Özerklik, biriciklik ve önemli olan bilginin ne olması gerektiğinin tespiti iddiaları, yalın ampirik bilgiyle ortaya konulamaz. Neyin özel öneme sahip bir bilgi olduğu ancak değerler, yani normlar aracılığıyla, dolayısıyla ampirik olmayan bilgi vasıtasıyla temellendirilebilir; üstelik ne temel kavramlar, aksiyomlar ve tek tek bilimler açısından -örneğin Mittelstrass ve Kambartel'in yaptığı gibi- bilimlerin birkaç varsayımını temellendirmeye kabiliyetli ve temellendirmeye ihtiyacı duydukları kanıtlanabilir ve ne de yalnızca refleksif temellendirmenin özel bir çabasıyla yapılabilen normatif bir temel varsayılabilir. Bu yüzden, bilimsel bilginin mümkün olan biricik

şekil olduğu varsayımı uyuşmuyor –bir şartla ki, bilgi adı altında yalnızca bu dünyanın nesnelerinin ve onların ilişkilerinin bilgisi anlaşılmış olsun. Felsefeyi bilimsel seviyeye çıkarma arzusunda olan bilimin mutlaklık anlayışı, böylece bir bilim felsefesidir, ancak doğrusu kötü bir şekilde. Hakikaten o bilimin anlam ve önemini –gerçekte herhangi bir kesin kanıt olmaksızın– tayin etmek iddiasındadır. Ancak tam da bu konu, bilimlerin anlamının, etki alanının sınır ve öneminin analizi Yunan felsefesinden bu yana –insan yalnız Platon ve Aristoteles’i düşünüyor– fakat özellikle Kant’ın felsefesinden bu yana felsefi refleksiyonun temel ödev ve inceleme sahasıdır. Bu gelenekle bağlantısı içinde ve de kurucu olan belirleme çerçevesinde şu noktada ısrar edilebilir: En azından bilimsel temel kavramlar, aksiyom ve yöntemler, aynı şekilde bilimsel hedefler açısından temellendirme sorunsalı ya teorik ya da pratik zorunluluğa vardığı gibi, felsefe de hiç olmazsa mantık ve etik olarak açıklanabilecek normatif bilim teorisi anlamında belirlenebilir.

Ancak diğer taraftan bilimlerin temellendirilmesi sorunsalından hareketle felsefi refleksiyonun müteakip iki ödev alanına göndermede bulunma haklıymış gibi görünüyor, bu da felsefeyi, önce bilimsel bilginin temellendirilmesi açısından değil, ama belirlenimi açısından zorunlu kılar. Çünkü 1) felsefe her tür insani bilgiye, yalnızca bilimsel bilginin özel bir türüne değil, bütün olarak insan bilgisine karşılık gelir ve 2) o pratik felsefe olarak yalnızca bilimsel araçların oluşumu ve kullanımının kuruluşu olan her bir hedef ve amacın gerekçelendirilmesine yönelik değil, aksine aynı zamanda bilimsel bilginin çözümlenebilir ve bağımsız kullanılabilir sonuçlarının temellendirilme-bağlamından kaynaklanan bilimsel etkinliğin yararına yönelik sorgulamada bulunur. Felsefe böylece, Kant’ın klasik transendental felsefesi anlamında, bilimsel bilginin etki alanını ve önemini hem mümkün bilgi modisinin tümlüğü açısından, hem de bilimsel etkinliğin insani anlamı açısından, plansız etkileri ve yan etkileri perspektifinden belirler. Bilimler tarafından bizzat talep edilen bilimsel bilginin transendental refleksiyonunda felsefe yalnızca normatif bilim teorisi değil, aynı zamanda diğer mümkün bilim şek-

lı olarak din, sanat veya tarihin de teorisi; bundan başka pratik felsefe onu en geniş anlamıyla bilimlerin yalın normatif temeli olarak belirleyebilir ve oluşturabilir.

Bilim felsefeyi kendi katına yüceltmış gibi görünüyor. Bu görüş felsefenin, felsefi olarak eleştiriye açık olan, bilim üzerine ifadelerine dayanmaktadır. Gerek kurucu (konstruktivistisch) ve gerekse transendental felsefi olarak, bilimlerin kendilerinin dahi çözümleyemeyeceği bir temellendirilme problematiğine düştükleri gösterilebilir. Bilimsel bilginin transendental yinelenmesi (Rekonstruktion), kurucu olana nazaran artı olarak iki avantaja sahip: Önce o bilimi bir tek felsefi bilgiye karşı sadece felsefe ve bilim varmış gibi sınırlandırmıyor ve ikinci olarak pratik felsefe açısından bilimsel etkinlik ve araştırma sonuçlarını anlaşılır kılma faturasını taşıyor ki, onun ilgili bilimlerin normatif temeline karşı tepki göstermesi imkansızdır. Aynı şekilde bilim kavramı, aksiyom ve yöntemlerin mantıki sistemi olarak anlaşıldığında, felsefeyi gerek teorik gerekse pratik açıdan bizzat bilim namına varsaymak zorundadır. En azından içkin (implizit) bir felsefe olmaksızın, kimse bilimi deneme idesine varamaz ve dışsal (explizite) felsefe olmaksızın, her zaman olduğu gibi, bu eylem ne kavranabilir ne de gerekçelendirilebilir.

4. Soru içeriği: Felsefe ve toplum

Bu problem seviyesinde yöneltilen sorunun başlangıç noktası olan yüksek seviyede karmaşık sistemler olarak günümüz endüstri toplumlarının tartışmalı olmayan tasvirleri, artarak ivme kazanan tüm toplumsal süreçte uygun olarak sürekli tehdit edici yönelim krizi içinde bulunuyor. Bu durumda olan toplumlara teselli verme açısından felsefenin rolü ve işlevi, lehte ve aleyhte argümanların tutarlılığı ölçüsünde, bu yönelim krizinin hangi tarzda anlamlandırılacağına bağlıdır.

Her kim bu kriz durumunu, mesela Luhmann gibi, primer bir sistem entegrasyonu problemi olarak ve buradan da ağırlıklı şekilde, kendi kendini düzenleyen toplum sistemlerinin sevk ve idare problemi olarak yorumlarsa, önceden felsefe tarafından belirlenen ve olumlanan akli öznelerin ben-kimliği artmakta

olan kompleksliğin ürettiği aksaklık potansiyeli olarak kavranılır ve buna uygun olarak toplumsal sistemin devam etmesi için işlevsiz veya zararlı elementler ortadan kaldırılır. Felsefe bunun üzerine yalnızca bir işlevinden mahrum kalmadı, hatta netice itibarıyla hayati tehlike arzedebilirdi. Bunun karşıtı bir duruma, yönelim krizinin Habermas'da tam tersinden yorumu örnek gösterilebilir, o bunu, kesin olarak olumlu anlamda bir büyüme değil, aksine misilleme tehdidi olarak anlaşılmasının zorunlu görüldüğü, sosyal entegrasyon ve sistem entegrasyonunun tamamlanamayan arka planında, akıllı öznelerin sosyalleşmesi modusunu doğrudan teknokrat emirlere tabi olan toplum formasyonu karşısında korunması ve akıllı varlıklar topluluğunun yeni bir kimliğinin oluşturabilmesi amacıyla, felsefenin zorunlu işlevi olarak gösteriyor. Felsefe burada kaçınılmazdır, o nesneliliğin her bir mümkün şekli, bilhassa bilimlerin bilimsellik anlayışını ve teknokratik bilinci yorumlama ve eleştirme işlevine sahiptir. Felsefe özrefleksiyon olarak "günümüzde kendisiyle toplum ve onun üyelerinin eğitilebileceği biricik araçtır ... Ben, felsefe olmaksızın, akıl tarafından böylesine parçalanmış beden üzerinde, bir kimlik oluşturma ve garanti altına alma gücüne sahip olacağımıza inanmıyorum" ⁶ Burası Habermas ile Luhmann arasındaki tartışmayı ortaya koymanın yeri değil. Bizimle bağlantısında önemli gözüken gerçek şudur: Daha henüz ilk adımda her ikisi de önerme zengini bir teori sunuyor, her ne kadar felsefenin anlamı bütünüyle önceden karara bağlanmamış olsa da, toplum kavramı üzerine felsefi varsayımlar bütünü kapsamaktadır; bu yüzden ikisi arasında bir karşılaştırma, öncelikle tasvir edilen sonuçlarda değil, aksine onların toplum analizlerinin felsefi temelleri aşamasında yapılmalı. Her biri, felsefi pozisyonlardan bağımsız olmayan ve felsefi açıdan bakıldığında eleştirilebilir olarak görünen bir toplumsal varlık kavramı tasarlıyor. Burada ben, Habermas'ın yazısının Luhmann'ınki ile karşılaştırıldığında, yalın düşüncede yönlendirilen işlevselciliğin felsefi olarak daha ziyade kanıtlanabilir gözüktüğü noktasında

6 J. HABERMAS, Die Rolle der Philosophie im Marxismus (Marksizmde Felsefenin Rolü), in: Ders., Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 154, Frankfurt a. Main 1976, 58

susamıyacağım; ancak o geç kapitalist toplum (parola kelimeler: teknokrası ve nesnelleşme) yapısı çerçevesinde günümüz belirleniminde sorunsal genelleşmeler içermektedir. Bizim durumumuzda, yönelim krizini bariz görünüşlerinde bizzat göz önünde bulundurmak, onun içerdiklerini göstermek ve felsefenin hangi anlamı kabul edilebilirdir diye sormak daha amaca uygundur.

Felsefi-teorik taslak olmaksızın yönelim krizini sorunsal çerçevesinde belirleme denenirse, şu her halükarda tartışmasıdır: Sürekliliği toplumu ve aynı şekilde üyelerini kimlik krizine sürükleyen yönelim krizleri, bizim anlayışımızın normal ve tercih edilen örneğinin hayat pratiği sahasında kopması ve stabil gücünü kaybetmesiyle ortaya çıkar; bu ise Lübbe'nin formülüyle, "dalma çoğalmakta olan bir ivmenin toplumsal değişmelerdeki temposunun"⁷ bir sonucu olarak ve yeteneğin gitgide azalması ile, "aslı tecrübeler vasıtasıyla kurulan ilişkinin yüksek seviyede karmaşık toplumların bütününe uyarlanmasıdır."⁸

Bu bağlamda, ne şekilde bu tür yönelim krizleri körükleniyor, sorusu yöneltildiğinde dikkat edilmesi gereken şey, geleneksel yönelim ve yorum sistemleridir. Din, töre, sanat artan bir şekilde genel anlamlarını kaybettiler ve bilim de, kendiliklerinden koşullu toplumsal belirlenimli etki ve yan etkilerinin üstesinden gelecek durumda değiller. Bundan başka açıktır ki, bizim yönelim örneklerimiz dalma dünyanın ve insanı toplu yaşamın felsefi yorumlarına dayanmaktadır; öyle ki felsefe, en azından formel yönüyle, refleksiyon sanatı olarak hayat praksisimizin yönelim probleminin üstesinden gelebilmek için yetki sahibi olmaya açıkça zorlanmaktadır. Bu noktada, mümkün olduğu ölçüde Lübbe'nin kavrayışına yeniden dönmek ve onunla aynı ödevi üstlenmek itiyorum, eğer o felsefeyi "yönelim krizinin çözüm hedefine yönelik refleksiyonunun entelektüel sanatı"⁹ olarak belirler ve bunu esoterik (içsel) profesyonel felsefesi olarak, çeşitlilikten ve keza bizim hayat pratiğimizin temel önermeleri ve

7 H. LÜBBE, a.a.O. 81.

8 A.a.O. 81.

9 A.a.O. 76.

çeşitli tali sistemlerin ana tasavvurlarını kapsayan ve onun tarafından "felsefeler" diye adlandırılan exoterikten (dışsal) ayırır-
sa. Takdir etmek gerekir ki bu şekilde tanımlanan bir felsefe söz-
konusu bir toplumda ortaya çıkan yönelim krizlerinde kaçınıl-
mazdır. Onun tavsiye edilirliliği asla şüphe götürmez. Çünkü ger-
çekte, onun tarafından tayin ve tespit edilen bilim ve hayat
praksisimiz, bizzat felsefi gelerekten kaynaklanan veya en azın-
dan "felsefe"ye uygun olan temel tasavvurların etkisi altındadır,
bu nedenle bütünüyle, ama bilhassa verili kriz durumlarında
felsefi olarak yorumlanmalı, yorumlanmak zorundadır.

Ancak bir, belki de en önemli noktayı vurgulamada fayda
var: Lûbbe'nin felsefenin işlevine dair tasviri, ya tam tanımlan-
mamış, ya da amaçladığı başarıyı elde ediyor. Eğer o, "felsefe bi-
zim bilimsel ve diğer praksislerde yolumuzu bulmamıza aracılık
eder, gerçeklik yönelimlerinin elementer şemasının değişen du-
rumlara uyum sağlaması işlevini görür."¹⁰ diye yazıyorsa; felse-
fe görevini durum değişikliklerinin sürekli artan temposunda
bütünüyle yerine getiremez, çünkü o sürekli olarak aynı tempo-
da gerçeklik yöneliminin her bir yeni kategorik şemasını üret-
mek zorunda kalır. Herhalde burada felsefenin ancak, eğer o
kendi kaynağından harketle, en azından formel a priori bilgiyle
(muhtemelen insana ilişkin) değişen durumları analiz eder, kav-
rar ve yorumlarsa, yönlendirici olabileceğini izaha gerek yok.
Yoksa o, yalnızca yönelim noksanlığını, bir düzeyden diğerine
aktarmakla kalır, fakat ortadan kaldıramazdı.

Bilinen yüksek seviyede kompleks toplumların durumlarının
analitik tasviri, bizim hayat praksisimizin felsefece etkilenen yo-
rum sisteminin yönelim krizi olarak, her zaman olduğu gibi, biz-
zat kendisi için belirlenen felsefenin esaslı, gerçekte dolaysız şe-
kilde etkide bulunmayan işlevine atıfta bulunmak için yeterlidir.
Bu olumlu işlev, eğer hızlı ve yönelim şemasında geçerli a priori
bir bilginin temeli olmaksızın toplumsal gerçekliğin değişen du-
rumlarına uyan, "yönelim krizi yönetimi (orientierungskriesen-
management)" olarak kavranılırsa, elbette yeterli olarak nitelen-

lirilemez. Koşullu (hypotetik) buyruk: Eğer toplumlar daima ar-an bir şekilde kimlik kaybına uğramışsalar, felsefe yalnızca önerilmeye değer değil, aksine pratik olarak zorunludur denebi-r; fakat bu ancak ve ancak felsefenin anlamı toplumsal krizle-
rin ötesinde ve onlardan bağımsız ve onlarla bağlantılı talepler
ıariçte tutulabilirse mümkündür .

5. Soru içeriği: Niçin üniversitelerde felsefe?

Ne ölçüde ve hangi nedenlerden dolayı felsefenin üniversite-
erde "varlık hakkını kaybettiğini", son olarak Hochkeppel "Mi-
tos Felsefesi" adlı kitabında ortaya koymaya çalıştı. O, felsefenin
kendine özgü yöntem, öğreti veya sistem olarak ... varlık hakkı-
nı iddia edemeyeceğini¹¹ düşünür ve şu sonuca varır: "Felsefe
bağımsız, dışsal ve kurumsal bir girişim olarak ciddi bir şekilde
tehlike arz etmektedir."¹² Onun ana argümanı, felsefenin bilim-
ler tarafından ortadan kaldırıldığı ve böylece de bağımsız bir
branş olarak gereksiz olduğudur. Ondan üniversitelerden geriye
kalan, bütünüyle tek tek bilimlerin konteksine entegre edilmesi
gereken "spekülasyon oyunu"nın yanında, yalnızca mantığa gi-
riş ve felsefe tarihidir. Mantık rasyonel argümanın aleti olarak
zaten şimdiden yüksek sınıflarda eğitim branşı olarak verilebilir
ve verilmek zorundadır; felsefe tarihi ise düşünce ve refleksiyon
cinnastiği olarak, ne de olsa "insan ruhunun kendine has kur-
uluşu ve sapkınlığı, yüceliği ve sınırları üzerine bir iç aydınlan-
ma"¹³ olarak katkıda bulunabilir.

Hochkeppel'in felsefe yapmanın geleceğine dair tasviri, felse-
fe ile bilim arasındaki karşılaştırmada ve sonuncusunun yok ol-
masında yaşamakta; bu felsefe yapmanın gelecekteki imkanları
açısından farklılaşır, ancak kanaatime göre, esaslı olarak yanlış-
tır. Bu devrin ruhundan hareketle tartışıldığı sürece Hochkep-
pel'in görüşü, gösterildiği gibi -teorik olarak ne ispat ne de inkar
edilebilir; Hochkeppel bilim ve felsefe arasındaki ilişkilerden ha-
raketle kendi görüşünü temellendirmeyi amaçladığı sürece, bu
daha şimdiden normatif bir bilim teorisinin kurucu- kontrasti-

11 W. HOCHKEPEL, Mythos Philosophie (Mitos Felsefesi), Hamburg, 1976, 162.

12 A.a.O. 167

13 A. a. O. 161.

vistik görüşü vasıtasıyla, ama aynı zamanda transendental bilim teorisi açısından yeterince çürütülebilir. Ayrıca Hoclikeppel, üniversitelerin bilginin yalın olarak araştırıldığı ve yeniden sunulduğu yer olarak tanımlanamayacağını, aksine bilimsel bilginin, bilim teorisi aracılığıyla paylaşıldığı yer olduğunu fark etmiyor; yine o üniversitelerin toplumsal bir kurum olarak topluma karşı sorumlu olduğunu, bununla da bilimsel sonuçların yalın sunumu kabilinden bir toplumsal eğitim görevini icra edemeyeceğini gözden kaçırıyor.

Yukarıda anılan bakış tarzlarını dikkate alarak benim kendi cevabımı tezimsi tarzda sunmayı deneyeceğim ve bunu üç farklı. 1. felsefe, 2. üniversite ve 3. toplum ve onların talepleri açısından yorumlayacağım:

1. Felsefe, bilim açısından bakıldığında bilimsel bilginin anlam ve öneminin yöntemsel analizidir. O bilimin doğruluğu ve sınırları üzerine eleştirel refleksiyondur. Onun nesnesi böylece, farklı tarzlarda ve de tek tek bilimlerde gerçekleştiği ölçüde, bilgi olarak bilgidir. Onun yöntemi, her bilimsel eylemde kanıtlanabilir genel ilkelere dair sorular aracılığıyla belirlenir. Bu suretle o, gerek teorik gerekse pratik açıdan tüm gerçekliğin ilkesel bilgisidir, eğer bu gerçekliğin tümü yalnızca bilgede ortaya çıkarsa. Buradan hareketle felsefe, yalnızca felsefeden bağımsızlaşmalarıyla zedelenmiş değil, aynı zamanda belli ölçüde talep edilen bilimlere karşı kalıcı bir ödevde sahiptir. Bana, insan bilgisinin tümlük idesi ve insanlık idesi felsefe vasıtasıyla belli bir yöntemsel form dahilinde canlı tutulması ve böylece felsefenin hem bilimler hem de toplum için –yalnızca onun aracılığıyla değil– katalizatör değerinin artırılması çok önemli görünüyor. Bilimlerle kuracağı bağlantı sayesinde felsefe, bilimlerin muhafazası ve ve nitelikleriyle refleksiyon standartlarının gelişimini sağlayabilir ve bununla birlikte o, onların gelenekleri üzerine yapılan araştırmada ve bilimler tarafından varılan sonuçların eleştirel kabulünde olduğu gibi, gerek doğal gerekse insan bilimlerinin yenilenmesi için de hafife alınmayacak ölçüde fikir ve teori kaynağıdır. Her ik bakış tarzı, bilimlerin kendiliğindenliği için düzenleyici işlevi ve de varsayım ile idelerin potansiyel üreticisi ola-

rak bulgusal işlevi, bilimsel yüksek okullarda felsefenin kurum-sallaşma gerekliliğini doğurur. Ancak bizzat felsefenin de kendi bilimsel ve teorik seviyesini koruması için bilimsel araştırmalar-la dolaysız temas kurması kaçınılmazdır; kendi tarihsel düzeyi-ne bağlı kalarak spekülâtif azgınlığa düşmemelidir. Bu henüz, felsefenin nihai olarak belli branş bilimlerinin düzeni içerisinde, bölümlerde bilindik bir disiplin (-felsefesi) olarak bizzat tesis edilmelidir anlamına gelmez. Bu tür bir kurumsallaşma acaba yalnızca bir parçalanmışlığın ümitsiz durumunu mu körükler. Tam tersine, felsefe kendi özel konumunu ancak bağımsız bir bölüm olarak ve özel bir bilim komitesi ile başarıya taşır. İster bölüm, ister seminer veya isterse ana enstitü olsun -felsefe özel bir bölüm olarak bilimlerin yalnızca araştırıldığı değil, aynı zaman-da öğretildiği toplumun bilimsel kuruluşlarında temsil edilmeli-dir. O yalnızca bu şekilde, bilimin uygun bir yöntemi ve insani anlayış için kaygı duyabilir ve tek tek bilimlerin yöntemleri öte-sinde teorik ve pratik refleksiyonun standart ve normlarını oluş-turabilir; felsefe icra edilmezse, onların toplumsal kurumlarda-ki yeri mecburen artan bir şekilde ideolojiler tarafından işgal edilir. Kısaca şu söylenebilir: felsefe bilimlere nazaran, bilimle-rin konusunu evrensel bir bilgi anlamında kavrayan evrensel bir branş karakterine sahip değildir, tek tek bilgiler felsefe vasıtası-yla tüm bilinenlerin toplamını oluşturmaz, bununla birlikte bilgi-nin karakteri onun yardımıyla gerek insani bilginin tümü gerek-se insanlık idesi tarafından üretilen ve aktarılan refleksif bir yet-kinlik içerir. Bu şekilde felsefe bilimler karşısında eleştirel ref-leksif bir yargı gücü işlevini üstlenir ve icra eder.

2. Yine, yeni bilim insanları neslinin eğitimi için büyük hız-met veren bir şirket olarak üniversitenin yapısı, bilimlerin so-nuçlarının yalın toplamı olarak tanımlanamaz. Üniversite keş-fın-öğretimin-öğrenimin-bilimsel buluşun, bilimsel düşüncenin bizzat öğretildiği deveran yeridir, ama felsefe vasıtasıyla aracılık edilen sahaya tüm bilginin, yani bilimsel bilginin anlam ve öne-minin felsefi refleksiyonu aittir. Bilimsel bilginin anlam ve öne-mine dair bu belirlenim vasıtasıyla hem üniversiteye uygun tarz-da garanti altına alınan öğretim ve araştırma özgürlüğü, hem de bilimin ne olduğunun belirlenmesi, bizzat kendilerinin yapacağı

bağımsız bir yorumla gerçekleşmiş olur. Üniversite kurumu herhangi bir şekilde özgürce ve araştırmacı tarzda bilimsel bilgi öğretistyle ilgilenecekse, bu durumda kendi doğal yapısı gereği felsefe, bağımsız bir şekilde organize olan bilim komitesi olarak ona dahildir. Bilimi bilginin özel bir tarzı olarak kavrama böylece. Üniversitelerde zorunlu bir işleve sahiptir ve bilime özgü eleştirel tavrını bizzat bilime karşı sergilemektedir. O, insanın insan için bilime karşı her tür özgürlüğünü mümkün kılan ve güncelleyen talep olarak, bu nitelikte bilim olmaksızın doğrudan bilim olarak ortaya konulamaz. Üniversite felsefe kurumu vasıtasıyla bilime karşı kendi özgürlüğünü, tam da bilim namına insan için garanti altına alır.¹⁴

3. Toplumsal açıdan üniversite, pek çok öğrenci için büyük eğitim hizmeti işletmesi ve geçiş kurumu durumundadır; onlar mesleklerinin temelini orada alırlar ve kesin, bilimsel bilgi gerektiren eylemlerdeki yeterliliği toplum çerçevesinde elde ederler. Bu bağlamda sıkça toplumsal ihtiyacın yalın bir eğitim ile gi-

14 Felsefe, bilim ve üniversite arasındaki ilişki için, sonuç itibarıyla birbirine yakın, ancak yöntem olarak başka tarzda temellendirilmiş olan J. PIEPER'in, *Was heisst Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universitaet heute* (Akademik Ne Demektir? Bugünkü Üniversitenin Şansı Üzerine İki Deneme), München 1964, 92 vd., 97, özellikle 100-102'deki düşünceleriyle karşılaşırız: "Mekan veya organizasyon olarak tek tek bilimlerin yanyana olması, üniversitede onların adlarıyla taahhüt altına alınan her bir evrenin, tümsel gerçekliğin açık bir şekilde ortaya çıkması için yeterli değildir. Doğrusu üniversite bizzat kurum olarak 'bakışlarını bir şeye yönlendiren' veya 'bir şeyi tasarlayabilen' bir kişi değildir. Bunun için bireye, bireysel ruha, kişiye ihtiyaç duyar. Yalnızca üniversitenin elemanları bütünüyle sözünü ettiğimiz açıklığı tüm için gerçekleştirebilir. Onlar, yani tek tek bireyler, diğerlerinden daha ziyade, gerçekliğin belli bir bölümü üzerine yönelik olarak sınırlandırılmış olan kendi bilim dallarını tercih ederler—tek tek öğrenciler, kurum bilinci vasıtasıyla bizzat açık bir şekilde teşvik edilme, cesaretlendirme, üstüne gitme suretiyle her defasında bizzat dünya ve varlığın tümüne bakışlarını yönlendirecek kavamda olmak zorundalar—mesela onlar insan hürriyetinin ne olduğunu sorgulayarak, ancak yalnızca psikolojik, biyolojik olarak değil, aksine 'tümüyle', düşünülebilir her aşından gözlemleyerek; veya: şifrin esasını ne oluşturmaktadır, ne olması 'gerekir'; veya: psikolojik ve yalın biyografik açıdan bakıldığında bir insanın çabalarının temelinde ne yatmaktadır ve devamı. Başka hiçbir tarzda varlığın tümsel bağlantısı tecrübe edilmez ve ortaya çıkmaz. Ancak bunun için koruma, koruyucu ortam, 'özgür toplum' testis edilmeli ve işlevse olmalı, daha doğrusu bizzat ve yönetsel olarak bu iş için atanmış bir kurum aracılığıyla: bu üniversiteyi üniversite yapan şeydir. Eğer o bunu icra edemiyorsa ana ödevini yerine getirmemiş olur".

derileceği yanlışlığına düşülür. Toplumun talebi doğrudan uzman kişilerin bilimsel bilgileri için değil, aksine gelişmiş toplum bilimsel olarak eğitilmiş ve aynı zamanda yargılama gücü üyeleri içindir. Haklı olarak, bilimsel tarzda eğitilenlerin elverişli bilgiyi her bir somut durumda kullanabilecek yeterlikte olmaları beklenir, yani henüz bilginin öğrenme aşamasında elde edilemeyen bir sanat. Gerçekten bilgi kullanımı durumu değerlendirme yeteneğini, aynı şekilde, eğer gerekli ve doğru görülmüşse, şu an gerçekleştirebilmeyi, gerçekleştirilmek zorunda olmayı şart koşar. Toplumun bilimsel olarak eğitilmiş ve yargılama gücü gelişmiş üyelere ihtiyacı vardır. Ancak yargılama sanatı bilim öğrenmeyle elde edilemez, o doğrudan doğruya öğretilemez, en iyi şekliyle o felsefe tarafından uyarılan ve bilim-yaşam, teori-praksis perspektiflerinin talim edilen pozisyon değişimlerinin tekrarıyla esaslı olarak özgür bir ödev üstlenmeyle kazanılır. Bilim ve felsefenin karşılıklı ilişkisinde üniversite, öğrencilerin yalnızca öğrenme ve bilmesine yarayan değil, aynı zamanda insani bilgi ve hayatın tümünü kapsayan düşünce olarak, aydın bir bilincin yargılamasına da imkan sağlayan ortamı oluşturur. Felsefe bölümü olarak, yaşam ve bilim, teori ve pratik arasındaki ayrımı doğru bir şekilde deneme ve kavrama şansı sunar.

Böylece niçin-sorusunun farklı soru içeriklerindeki durumu, mümkün cevap ve önerileri gözden geçirildi. Sonuç yerine, eleştirel yargıyı şüphe kaldırmaz bir tarzda coşkulu bir ifadeyle ortaya koyan bir bilim teorisyeni ve filozofundan alıntı yapmama izin verin. *Felsefenin Temel Soruları* adlı kitabının sonunda Stephan Körner şöyle yazıyor: "Yalnızca bilgisizlik ve yetersiz düşünce, felsefe ödevini yerine getirdi ve gelişimini tamamladı diye, insanı doğru olan kanaatten saptırabilir. ... Felsefi refleksiyon yalnızca, felsefi olmayan refleksiyon son bulursa ömrünü doldurmuş olur. Gerçi ben, bir philosophia perennisin olmadığını, yani felsefi gerçekliğin sabit ve değişmez özü olmadığını göstermeye çalıştım, ama yine de felsefe sonsuzdur"¹⁵

15 ST. KÖRNER, Grundfragen der Philosophie (Felsefenin Temel Soruları) (Deutsche Erstausgabe), List Taschenbücher der Wissenschaft, Philosophie, S. 1641, München 1970, 325.

“Felsefenin sonu”ndan sonra felsefe yapma?

Manfred RIEDEL

Bilim Çağında Düşünce Konusuna Dair

Bildirinin başlığı bir soru işareti taşıyor. O, üst dilde aporie diye adlandırılan, zor bir duruma işaret eder. “Aporie” menşe olarak, zor bir arazideki seyahati esnasında aniden yolu kesilen bir yolcunun sıkıntısı, yine mal dağılımında dışarda bırakılan veya oldukça az nasıplendirilen kişinin mahrumiyeti anlamına gelir. Her iki anlam felsefe yapmanın bugünkü durumunu tasvir ediyor. Yalnızca bugünkü durumu mu? Aşağıdaki bildiri bu soruya cevap arıyor. Araştırdığımız şey temelde, “felsefenin sonu”ndan sonra sorusu açısından felsefe yapmanın bir analizidir. Bununla birlikte ben, bir bakış tarzının diğerini, daha az önemli olmayan bakış tarzlarını beraberinde taşıdığını varsayıyorum. Ancak bu topluluk önünde çokça tartışılan “niçin felsefe?” sorusundan söz etmek için talep geldiğinde bu başlığı seçtim, çünkü o bu sorunun anlamını aydınlatmak ve bir cevap aramak için uygun olabilir.

I

Niçin sorusuna cevap verme imkanı –müsaadenizle bu hatırlatmayla başlayayım– bana her şeyden önce konusal nedenlerden dolayı sınırlanmış gibi görünüyor. Bunu bir dereceye kadar, ilk önce aydınlanmaya muhtaç olan gramatik sorusu takip eder. Her bir soru belli bir soru durumu tarafından motive edilmekte ve kendi açısından belli cevapları içeren kapsamlı varsayımları gerektirmektedir. Niçin-soruları bize günlük hayattan gelmiştir. Onların cevaplandırılması genelde ya yapılan bir şeyden dolayı ortaya konulan amaçla, ya da eylemin amaca erişmek için araç olarak anlaşılmasıyla olur. Biz bu tür soruları *teleolojik sorular* diye adlandırıyoruz. Buna göre felsefe, esashı olarak önemine da-

ır önbeklentileri vasıtasıyla ve beklentinin rasyonel tarzda çabalanı amaçlar veya amaç bağlantıları için koşul veya araç olarak kullanımı çerçevesinde belirlenen bir eylemdir. Kim felsefe yapıyorsa, bu şekilde bir önbeklenti ufkunu tasvir edebiliriz, bunu felsefe için yapmaz, o bunu başka bir amaç uğruna yapar. bu zamanı geçmiş anlam ertelemelerinde daima farklı, çok yönlü belirlenen ve çok yapılı "farklı olmak" şeklinde kendini gösterir. Günümüzde "bilim" veya "toplum" diye adlandırılan şey bir süre önce "halk bilimi" veya "dünya görüşü" idi, gelecekte tekrar farklı bir şey, evrensel önem arzeden formülasyon olacaktır.

Teleolojik sorular ve bir amaç-arac rasyonelitesinin önbeklentileri ilk defa bugün ortaya çıkmıyor. Biz onlarla felsefenin ta başlangıcında karşılaşırız. Efsaneye göre, ilk önce her şeyin değişiminin arkasındaki birliği fark eden ve bunu "su" diye belirtmiş olan Thales, su çekeyim derken kuyuya düşmüş. Thales'in figürünün etrafında su kuyusu kazası hikayesi ve onunla irtibatlandırılan su çeken Trakyalı hizmetçi kızın kahkahası yanında bir başka efsane boy gösterir: Thales, sefilliği felsefenin pratikten uzaklığını kanıtıyor olmalı, hemşehrileri tarafından astronomi ve ekonomi ile ilgili verilerin rasyonel bir tarzda amaca uygun kullanımıyla iyi bir zeytin mahsulünün öngörülüp, Millet'teki tüm zeytin mendenelerinin kiralınması ve mahsul mevsimindeki müteakip kiralamalarla oldukça zengin bir insan olunacağı, tarzında bir sunuş konuşması için teşvik edilmiş olmalı. Bu hikayeyi anlatan¹ Aristoteles şunu ilave eder: Thales böylece, filozofların nasıl kolay bir şekilde karşı kanıtlamalara düşüğünü gösteriyor. her ne kadar bunlar doğrudan felsefenin konusu olmasa da.

Bu tarz öğreti savunuları (apologien), dışarıdan yöneltilen ve dışarıdan cevaplandırılan sorulardan kaynaklanmaktadır. Biz burada *pragmatik* sorulardan da söz edebiliriz. Her ne kadar onlar baştan itibaren felsefe yapmaya eşlik etseler de, felsefenin içine önce konularından saptıklarında veya ekol dogmasına sap-

1 Politik I 11, 1259a 5-28. Krş. diog. Laert. I § 26.

landıklarında girerler. Bu bizim kültür dairemizde –asyatik yüksek kültürler de benzer görünümle taşımaaktadırlar– Hristiyanlıkça çözülen Geç-antik filozofları çevresinde ortaya çıkıyor ki, tecrübi bilimlerin tarihsel yeni tipleriyle son bulan erken yeni çağın okul felsefesinde ve nihayet –mutatis mutantis – Antik-Hristiyan öğreti geleneğinin spekülâtif yaratımından sonra Hegel felsefesinde. Felsefenin amacının ne olduğu, Greko-Romalı düşünürler Epikür'den Seneca'ya, Platon'dan Aristoteles'e, Erken-Hristiyanlığın şehit ve papaları olan Justin ve Augustin'den Antik felsefe okullarına, Galile ve Bacon'dan skolastiğe, Marx'dan Hegel'e değin sorulan sorudur ve cevap şudur: salt teori yerine ruhun selameti ve tek tek bireylerin mutluluğu. mutlulukçu ruh tekniği yerine inanç, salt inanç teorisi yerine doğaya hükmetme, dünyanın yorumu yerine dünyanın değişimi.

Marx'ın Hegel-kritiği ile birlikte elbette niçin sorusunun gramatiği semantik çerçevesini değiştiriyor. Feurbach üzerine 11. teziyle Marx (filozoflar dünyayı yalnızca farklı şekillerde yorumladılar, sözkonusu olan onun değiştirilebilmesidir), bilindiği gibi daha da ileriye giderek felsefeyi, Hegel anlamında evrensel-hermeneutiğin akli yorumu olarak kavradı ve tamamladı; ancak onun akıl tarafından düzenlenen bir dünya talebi önce ancak pratik olarak gerçekleşebilir. Bilim ve endüstrinin amacı olarak dünyanın değişimi daha fazla felsefi teorileri değil, aksine politik ve sosyal bilimleri –politik ekonominin eleştirisini– varsayar.

Makro tarihsel bakıldığında Marx'ın çıkarsaması, felsefeyi kendi tarafından bilim vasıtasıyla aşılana dek mythosdan kurtaran, esaslı olarak pozitivist tarih anlayışının bir varyantıdır. Diyalektik gibi pozitivist tarih felsefesi böylece –farkları üzerinde ayrıntılı durmayacağım– yalnızca pragmatik amaç kavramlarına değil, aksine "en dış" ve "en son" anlamında bir son amaç kavramına yönelir. Onlar felsefenin, bilim ve ona tabi toplumun başkalığında ortadan kaldırıldığını iddia ederek, bunu felsefenin zamansal sonluluğuyla irtibatlandırır. Onun sonu, kendini daha fazla filozof değil bizzat düşünür olarak anlayan Heidegger bu şekilde açıklıyor, "bilimsel-teknik bir dünyanın yönlendirile-

bilir donanımının ve bu dünyaya uygun toplum düzeninin zaferi olarak görünüyor. Felsefenin sonu şu demektir: Batı-Avrupa düşüncesi üzerine kurulu dünya medeniyetinin başlangıcı.”²

Biz öncelikle bu tarihi ifadenin konusal özünü araştırmıyoruz, aksine soruyoruz: bir konudan. eğer o sona varıyor diye iddia edilirse, gerçekte dilsel olarak ne kastedilmektedir? Günlük dilde “son”, daha ziyade “bitmek” ve “kaybolmak” değil, aksine “yer” anlamına gelmektedir. Bir sondan diğerine geçmek, bir yerden diğerine geçiş demektir. Her kim bir şehrin bir son (uç noktası) undan diğerine geçerse, bu durumda o hâlâ aynı şehirdedir, kim yabancı bir ülkeye seyahat ederse, bu durumda da henüz yer küreyi terk etmiş değildir. Her ne kadar Heidegger bu dil kullanımına belirgin bir şekilde atıfta bulunuyorsa da, o “yer” manasındaki “son” sözcüğüne başka bir anlam (“mekansal olmayan”) yükler. “Felsefenin sonu” sözü Heidegger’e göre bir “son yer”i gösterir, yani “tüm (felsefe) tarihinin en son imkanının toplanmış olduğu yer”, kendisi aracılığıyla bir başkada “kaldırılmasıyla” felsefenin “tamamlanması”. Burada biz bir *teleoloji karşıtı* (*dysteleologisch*) anlamdan söz edebiliriz. Bu bağlamda –ve yalnızca bu bağlamda– teleolojik soru umutların bitmesiyle birlikte keskin bir çerçeve kazanır: niçin hâlâ felsefe?

Bu, 60’lı yıllarda ontoloji tarihçisi düşünürlerle birlikte, bilhassa eleştirel teori, Adorno ve daha sonra da Habermas’ın fikirleriyle gündemde tutulan bir sorudur. Kim bu şekilde sorarsa, “felsefenin sonu” önermesini var saymaktadır, o bilim ve endüstri çağında felsefenin zamanının sona erdiği, geçip gittiği fikrinden yola çıkmaktadır. Felsefe, son devir Adorno’da negatif-diyalektik olarak bu manadadır, gerçekleşme anı ihmal edildiğinden hayatta tutunmak zorunda kaldı.³ Felsefe, diyor Heidegger, içinde yaşadığımız çağda son buluyor. O yerini toplumsal davranan insanın bilimselliğinde buluverdi.⁴ Savaş sonrası Alman felsefesi muhaliflerinin paralel cevapları, savunmalı (apologetisch) söz-

2 M. HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Ödevi), Tübingen 1969, S. 65.

3 *Negative Dialektik* (Olumsuz Diyalektik), Frankfurt/M. 1966, S. 13.

4 *Zur Sache des Denkens* (Düşüncenin Konusu Üzerine), a.a.O., S. 64.

den uzak durma konusunda kesişiyor. Bunun için onlar eskatolojik ifade tarzını kullanıyor.

"Eskatoloji" son nesneler öğretisidir, -büyük felaketler, eğer "radikal" veya "sonuncu" ise felsefeyle irtibatlandırılır. "Son" üzerine düşünürlerin derin nutukları, şayet onlar yalnızca radikal yeterliyse, yani filozofluk adını taşımaya hak kazanmışlarsa, yabancı sayılmaz. Radikaller, Marx'a göre, bir konuyu kökünde, yani onun kavramsal kaynağında kavrayan insanlar demektir. Felsefi radikal olmak her bir iddianın, eskatolojik ifade dışta tutulmaksızın, kavramsal bazda denenmesi anlamına gelir. Buna göre sormak lazım: felsefenin modernizme geçişle çöktüğü nasıl bilinebilir? Veya farklı şekilde ifade edilirse; bir tarih a priori olarak nasıl mümkündür? Kant ile birlikte söylemeyi denersem. eğer falcı gaipten verdiği bilgileri, bizzat kendisi uyduruyor ve aktarıyorsa.

Her ne kadar felsefenin zamansal bir son buluşu teşhisi, ampirik-tarihsel kanıtsal kabullerle uygunluk arzetsede, bu girişime karşı durmak ve bunun yerine Kant ile birlikte müteakiben sormak istiyorum: burada bilinmek *istenen* nedir? Gerçekte, felsefe yapmanın şu veya bu zamansal yapısının sona erdiğinin ve tamamlandığının, felsefenin bir "başkada" kendi kendine dönüşüp dönüşmediğinin bilinmesi yeterli değildir. Bizim bilmek istediğimiz, her zamanda son buluşun veya başka bir yapıda, bilim ve teknikte, sanatta, din ve siyasetteki gerçekleşimin felsefe kavramına ait olup olmadığıdır. Ancak biz burada bilmek istediğimiz nasıl şeyi bilebiliriz? Keza felsefenin bilim çağında nasıl mümkün olduğunu sormak, felsefe yapmamızdan başka bir şey değildir. Aporiyi bu şekilde förmüle ederek tebliğimizin konusunu belirlemiş oluyoruz. Her halükarda onun imkanına dair soru bizzat felsefi söylemedir; hatta o, belli açıdan, felsefenin temel sorusudur.

II

Konunun "imkanının koşulları"na dair soru soran kişi, ilk önce gerçekliğin hesabını vermek zorundadır. Bununla ben burada, felsefi bir sistemin cümle yapısını veya geçmişte olduğu gibi günümüzde de katlanılmaz şekilde birbirine karşı duran fark-

lı felsefî istikametlerin olgusal yapısını kastetmiyorum. Daha ziyade, felsefî eylemlerin çerçeve şartlarındaki değişikliklere işaret eden olgular kastediliyor. Değişen şey *habitus cogitandı*'dir, felsefenin dış yapısıdır. Böylece biz öncelikle, felsefe yapmanın kurumsal koşulları veya kısaca kurum olarak felsefe üzerine konularak her halûkarda bir tür yer belirlenimiyle işe başlıyoruz.

Felsefe-yapma -ne şekilde adlandırılırsa adlandırılırsın- bugün, *bilimin büyük organizasyonları* ve böylece de bilimin Marx ve Comte'un teşhislerine göre, gerçekte *en önemli üretim gücü olduğu bir toplumun çerçeve şartları* altında, *esasen kurumsal olarak icra olunmaktadır. Bilim çağının sosyal bir kurumu olarak felsefe* -ilk tezim bu şekilde dile geliyor- *bilimler yanında bir bilim, diğer branşlar yanında bir branş ve aynı şekilde yüksek seviyede işbölümüne gitmiş toplumda diğer meslekler yanında da bir meslektir.*

Tez, önce burada yalnızca ana hatlarıyla değerlendireceğim -maalesef Almanya' da daha fazla takip edilmeyen M. Weber ve Scheler'in çalışmalarıyla bağlantısı içinde-, bir bilgi sosyolojisi ve bilim sosyolojisi problemiyle ilgilidir. O ampirik olarak sonuna dair teşhislere bütünüyle karşıt olan, bilimin organizasyonu ile paralel olarak gerçekleşmiş olan felsefenin sosyal bir kurumsallaşmasının uzun süreli tarihi bir sürecine dayanmaktadır. En göze çarpan belirti, 1917'deki Ekim Devriminden beri Sovyetler Birliğinde ve daha sonra Çin ve diğer doğu ülkelerinde, bugün de Afrika ve Latin Amerika ülkelerinde ortaya çıkan, pek çok ve genelde resmi taraftarlarıyla birlikte Marksistik bir okul felsefesinin planlı bir şekilde oluşturulan yapısıdır. Ona batı ülkelerinde öncelikle Amerika'da, İngiltere'de ve İskandinavya'da analog olan, ancak çok daha doğal gelişen kurumsallaşma süreci karşılık gelir. Buna karşın burada devrimci Marksist düşünce ironik tarzda geleneği çok yönlü olarak daha da muhafaza ederek (Oxford filozofları tarafından, birkaç aşırılıkla, hoş bir şekilde "felsefede devrim" olarak gösterildi) arka plandaki katı bir Hegel karşıtı tutumuyla kendince bir durum-değişikliğine varır.⁵

5 Krş. G. RYLE (Ed.), *The Revolution in Philosophy* (Felsefede Devrim), London 1960, S. 3f.

S. Mill ve diğerlerine kadar, Q. Ryle sosyolojik görüş tarzını bu şekilde tasvir ediyor, felsefeciler normal dergilerde geniş bir kamuoyu katılımına itina gösterdiler; buna karşın Moore ve Russell'den sonra felsefi dergilerde yazdılar veya akademi ve kongre toplantılarında bildiriler sundular -bu, felsefi düşünceleri fizikçilerin veya arkeologlarınki gibi usta eleştiriyle ortaya koyan ve buna ek olarak felsefe yapmayı artan bir şekilde tartışma- ve kanıtlama teknikleri standardında ve de özel problemleri vardığı sınıra değin diğer brans bilimlerine yönelten bir alışkanlık. Bu devrim bugün, felsefenin toplumda bilim olarak kurumsallaşması olarak, dünya çapında yürürlüktedir. Bu, a) felsefenin geleneksel yapısıyla birlikte karşı konulmaz *profesyonellik*, b) rutin çalışmaların ayrıntılarına değin (yayın, yorum, dosyalama vb. gibi) zengin bir *ayrışma*, ve c) daha şimdiden oldukça gelişmiş bir düşünce *kullanımı* (*instrumentalisierung*) anlamındadır.

Belirtiler önce, eğer biz bir tarihi niteliği: *bilim çağını* daha geniş bir şekilde tamamlarsak teşhis edilebilir. Bizim çağımız yalnızca bilimin büyük organizasyonları devri değildir, ya bir tür büyük teknik zamanı değildir. Özünde o, "*büyük politika*" çağıdır. Bu nitelik ile ben, yüzyılımızdaki büyük iktidar organizasyonlarını, "*küçük politika*"nın sonunda, lokal devletlerin kıtalar arası özgürlük garantisini ve iç savaşları varsayan yeryüzü hakimiyeti savaşını kastediyorum. Çağımız büyük politikasının temel taşıyıcısı, kendisinden yeniçağın halk devrimleri doğmuş ve bugün bir karar aşamasına varmış olan dünya çapındaki demokratikleşme sürecidir. Görünürdeki rekabetçi güç merkezlerinin iktidar savaşlarının arka planında bu "demokrasi" ilkesi yatmaktadır; deyim yerindeyse o, birbirleriyle savaşanların "felsefesi"yle aynıdır. Şimdi, Nietzsche yeni durumu şöyle ifade ediyor: "bu Zyklopen inşası çağı mıdır? Temelin sonlu emniyeti, böylece tüm gelecek onlar üzerine garanti aranmaksızın bina edilebilir."⁶

Bir çağın politik konteksi tarafından baskı altına alınan felsefe yapma durumuyla karşı karşıyayız. Hegel'in de çoktan belirttiği gibi, Avrupa kültür çevresinin filozofları asıl olarak ba-

6 Menschliches, Allzumenschliches (İnsancıl, Tümünden-insancıl) 1886, Bd. 2, in: Werke, hrsg. v. K. SCHLECHTA, Bd. 1, München 1954, S. 981f.

ğimsız kişiliklerdir ve toplumda kendi sınıflarını oluşturmuşlardır, buna karşın sonraki zamanlarda felsefedeki ferdî bağımsızlık hayat formunun birliği, sınıfların meslekî farklılaşmasıyla birlikte kaybolur. Yeniçağ filozofları sivil hayatın kuruluşlarında iş, kurum ve meslek hayatından bağımsız olarak yaşarlar veya onlar, özel hayatları kendilerini aynı derecede toplumsal bütünden soyutlamış olan özel kişiliklerdir. Hatta Hegel daha da ileriye giderek, felsefe yapan bireylerin alt oldukları dünyanın dışsal sabitlenmiş bağlantısının bu tür bir güç olduğunu ve aynı şekilde, "sistemin refleksiyon formunda", bu kusursuz içkin dünyanın oluşmasından sonra filozofların dünyasındaki kopukluğun artacağını düşünür. Nihayet bizi devlet memuru olarak mücadeleye sokmadıysa, o ya basit bir seyirci (Schopenhauer), bir başka meslekte çalışan (F. D. Langer), ek meslek olarak başka bir meslek dalını deneyen (Fechner und Lotze, Dilthey ve Stumft gibi) yeni kapitalist ekonominin bir emeklisidir, ya da Nietzsche ve ondan sonrakiler gibi bağımsız bir yazardır.⁷ Bugün felsefi hayat tarzı kısmen başıboş "entelektüeller"den dolayı daralmakta, kısmen de bilimsel işletmelerin zorlamaları altında bütünüyle yok olmaktadır.

Bilim ve politikanın birlikteliğinde sosyal kurum olarak felsefe modern dünyaya geçişle birlikte eskiden gelen hakim konumunu kaybetti ve yerini "bilim" kurumuna terk etti. Tek başına bilimsel ilerleme mantığı değil, aynı zamanda demokratikleşme süreci de değişimi hızlandırdı. Bugün bizim "deneysel bilim" diye adlandırdığımız şey, 17. yüzyılın eşliğine kadar genelde meraklıların, amatörlerin ve maceracıların ek işiydi. Etkin demokrasi çağında deneysel bilgi Yeniçağ biliminin ilkesel yöntemiyle, önce aydınlanma akademilerinde, sonra da 19. yüzyılın üniversitelerinde ve teknik yüksek okullarında kurumsallaştı. O "büyük politika" üzerinden teknik ve bilimle toplumsal-tarihsel zengin bir bağlantıya girerek, M. Weber'in de kabul ettiği gibi, "meslek" halini aldı.⁸ İkinci tezim şudur: *Önceden hiç görülmediği öl-*

7 Krş. M. SCHELER, Probleme einer Soziologie des Wissens (Bir Bilgi Sosyolojisinin Problemleri), in: Gesammelte Werke, Bd. 8, Bern 1960, S. 175f.

8 Wissenschaft als Beruf (Meslek Olarak Bilim), 1918, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Aufl., Tübingen 1951, S. 566ff.

cüde, demokratikleşme süreciyle çağımız, felsefe yapmanın doğrudan meslek tarzda kurumsallaştığı meslek kuruluşu olarak bilimin etkisi altındadır. Bugünkü durumun aporisi, gerçekte "felsefe yapma" veya "felsefi" olarak adlandırılan etkinliğin nasıl oluştuğunu bilmeden veya yalnızca emin bir şekilde sormaksızın, devamlı artan felsefi bir ilgi ve artmakta olan meslek filozofları çağında yaşamamızdan kaynaklanıyor.

Her şeyden evvel meslek kavramı yalnızca filozofların etkinliklerindeki kullanımında değil, aynı zamanda diğer sahalarda da oldukça dikkate değer bir kavramdır. Bu etkinliği yakından analiz etmeden evvel, olguyu mümkün merteye formüle etmeye çalışalım! M. Weber'in politika üzerine iddia ettiği şey aynı şekilde felsefeyle de örtüşüyor. İnsan onu ya yardımcı branşta vesile-filozofu (Gelegenheitsphiloph) olarak ya da asıl branşta denebilir. Biz hepimiz, pek çok vesileyle vesile-filozofuyuz [hukuk-felsefecisi, tarih-felsefecisi gibi]: ağır bir hastalık halinde veya ölümle yüzyüze kalındığında, yeni bir hayatın doğuşunun şahidi veya bir sanat eserinin gözlemcisi olarak, 19. yüzyılın fabrika varoşlarının veya 20. yüzyılda endüstrileşen bölgelerin neden olduğu göçmenlikte, insan yığınlarını veya bir siyasi partinin seçimin mahalini ziyaret ettiğimizde. Yardımcı meslek-filozofları –sayıları bu aralar sürekli artmaktadır– eksperliğin sınırlarını bilmek durumunda olan "eksperler"dir: yalnızca fizikçi, biolog, tarihçi ve arkeologlar değil, aynı zamanda, yüksek seviyede sivilleşmiş toplum biçimlerinin ortasındaki hayat şeklinin kayıp ve tehdit edici donukluğu gibi özel vesile tecrübelerle, teknik ve mimarlardır da. Ana meslek olarak bilimsel-kurumlarda felsefe yapılmaktadır. İşin garibi şu, tam da meslek filozofları felsefe yapmanın bir meslek olmadığına inanmaktadırlar.

Her ne kadar resmi istatistiklerce desteklense de,⁹ bu kanaat bana şu sıralarda yalnızca dogmatik olarak bir gedik değil,

9 Krş. Klassifizierung der Berufe (Mesleklerin Sınıflandırılması), Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 1961, S. 119. Burada felsefeciler, 'Diğer Bilimsel Meslekler' adı altında tarihçiler ve filologlarla birlikte verilmesine karşın, Federal İstatistik Merkezinin, Wiesbaden 1960, mesleklerin uluslararası standart sınıflandırmasında hiçbir şekilde hesaba katılmazlar.

aynı zamanda pratik olarak da tehlikeli gözüküyor. Kim bugünkü işbölümünü ve bilimsel kurumlarda icra edilen felsefenin gerçekliğini soğukkanlı bir şekilde göz önünde bulundurursa, benim üçüncü tezimi en azından tartışmalı (kontrovers) bulacaktır: *kurum olarak felsefenin ya geleceği yoktur veya ileride diğer branşlar arasında bir branş, felsefi bir branş disiplini olacaktır. Branş disiplini olarak kurumsallaşmış felsefe, bizzat tikel (kismi) felsefe olarak evrensel temellendirme iddiası ve buradan türetilen düşünce ilkeleri olmaksızın, konu itibariyle tikeldir. Ben, branş bilimleri için hazırlayıcı branşlar göstergesi altında esas olarak uzun zamandır branşlaşmış bir şekilde kullanılan mantığı, güvenilir yargı ve çıkarsamaların öğreti sanatı ve aynı şekilde, daha henüz olgunlaşmış güvenilir anlama ve yorumlama öğretisi sanatı olarak hermeneutik branşı diye anlıyorum. İç içe geçmiş çok yönlü branş bilimleri içerisinde bundan başka bilimsel yöntem öğretisini ve felsefe tarihini tercih ediyorum.*

III

Mantık ve hermeneutik geleneksel tarzda dama felsefi bir branş disiplininden daha fazla bir şey olmak için çabaladı. Bununla irtibatlandırılan sınır aşmaların oldukça uzağında kısa bir süredir etkin olan bir disiplin var: bizim yüzyılımızın başlangıcında G. Frege ve B. Russel tarafından yeni oluşturulan mantık ki branş-bilimsel önerme bağlantılarının analizine başarılı bir araç olarak hizmet etmektedir ve *bilim teorisi* adı altında bir konuma sahiptir. O, Anglo-sakson dil sahasında, mütevazı bir şekilde, "Bilim Felsefesi" (Philosophy of Science), keza "Bilgi Kuramı" (Theory of Knowledge) diye adlandırılır. Ülkemizde ise kamusal bilinçte kehanet (probhezeiung) olarak tasdik edilir. Bazıları için o temel, bazıları içinse felsefenin halefi bir disiplin olarak geçerlidir. Bilim teorisi felsefenin temel sorusunu cevaplandırmayı başardı: felsefe bilim çağında yalnızca bilim teorisi olarak mümkündür.

Bu kabul bilim sosyolojisi açısından bir sonuca vardırılamaz. Şimdi biz bu şekilde sorumuzun içerdiği aporiyi radikalleştirilmiş oluyoruz, yani onun kavramsal kaynağını araştırmamız gerekiyor. Bilim çağında düşüncenin konusuna dair soru yönelterek,

felsefenin bilim ve teorisiyle ilişkisini sorguluyoruz. "Felsefe nedir?" tarzındaki sorular, niçin-sorularından daha az çift anlamlı değildir. Onlar öncelikle, hangi birey ve/veya önermelerin "felsefe" kelimesini adlandırdığını gösterir, -tekrar ikircikli bir soru, ya onun geleneksel olarak nasıl kullanıldığını ya da bizim hangi kelime kullanımını önerdiğimizi kastedebilir, -son olarak da, "bilim teorisi" kelimesi vasıtasıyla ikame edilen veya "gizli bilimler (Okkultismus)", "mistik" vb. gibi herhangi bir yer işgal eden bir tanımlama sorusu. Ne-Dir-Sorusu aynı zamanda kavram tarihçeleri gibi, saf terminolojik belirlemeler üzerinden hareket etmeyi zorunlu kılar. Eğer biz zaman veya insan nedir şeklinde bir soru soraruyorsak, "zaman" veya "insan" kelimelerinin ne demek olduğunu bilmeyi arzuluyor değiliz; daha ziyade konu bilgisini talep etmekteyiz. Keza kim böyle sorarsa, felsefe yapmakla ilgili olan konu üzerine bir şey bilmek istemektedir.

Bu noktada bütünüyle basit ve bu yüzden de kolayca sıradanlaşan tehlikeyi, felsefe yapmanın bir etkinlik, yani düşünme olmasını belirtmek gerekir. Eğer Hegel nükteli bir şekilde *kafa üstü durmayı denemeden söz ediyorsa*, aynı şeyi kastediyor, -ve belki de bu yüzden, durumun tam tersi nedenlerinden dolayı, bütünüyle uygun değildir-. Düşünme, diğer etkinliklerle benzer ve aynı zamanda onlardan ayrılan, bir "yapabilmeyi" aktüelleştiren bir etkinliktir. Bazı şeyleri, mesela baş üstü durma, ayakları hareket ettirme, hazım yapma gibi, düşünmeden de yapmamıza karşın, bazılarını düşünmeksizin ya hiç veya en azından "iyi" yapamayız, mesela bir şiir yazma, bir bina inşa etme, yemek pişirme gibi. Her ne kadar, bina inşa etme veya yemek pişirme için gerekli düşünceyi "felsefi" olarak adlandırmak kimsenin aklından geçmese de, felsefe yapmayı diğer tüm etkinlikler gibi benzer şekilde analiz edilen ve felsefenin tanımına uygun tarzda temele alınan, bir "olgu" türü olarak gözlemlenme akla yatkın görünüyor. Felsefenin önemli özelliklerinden biri de keza sorunun ne olduğunun, ne olması gerektiğinden bağımsız bir şekilde cevaplandırılmayacağı gerçeğinde yatar. Pişirme sanatında geçerli olan şeyin -bu daima, "iyi pişirme" standartıyla uyumlu olmaya çalışan, bir yapabilirliğin aktüelleştirilmesi denemesidir-

felsefe yapmayla en küçük bir ilgisi yoktur. Bîçimsel olarak o, varolan ve olması gereken arasındaki gerilimden hareket eden her bir aktüelleştirme adımı anlamında bir yapabilirlik olarak tanımlanabilir. Böylece bizim, ön bir kavrayışla *radikal* refleksiyon olarak gösterdiğimiz, bu tür düşüncenin özel bir tarzına, *modus cogitandiye* soru yöneltilmiş olur. Kim radikal bir refleksiyonda bulunursa, bunu daima bilgi "dahilinde" yapar, o bir şey bildiğini ve aynı zamanda bilmediğini, ancak bilmek istediğini, daha doğrusu, bilmek zorunda olduğunu da bilir. Biz burada *birlikte-bilme* veya *içkin refleksiyondan söz ediyoruz.*

Felsefe yapma etkinliği daima –dördüncü bir tezde bu şekilde iddia ediyorum– oluşturulmuş olan kuruluştan bağımsızdır, o esaslı olarak içkin bilgi-refleksiyonu modusunda meydana gelir. Refleksiyon olarak felsefe diğer bilimler arasında bir bilim değildir, bilim teorisi, branş bilimlerinin veya hakım temel bilimlerin sentezi de değildir, aksine o aynı refleksif birlikte-bilmenin aydınlanması ve gerekçelendirilmesidir, farklı yapılarla analog olarak oluşur ve bu toplumsal-tarihsel kültürün birliğini sağlar.

Metodik-bilimsel yapısında öznelararası deneme ve genel uyuşmaya elverişli olan bilimin elemanları: 1. gözlem, 2. deney, 3. sembolik yapı ve 4. gelenektir (Überlieferung). Onlara 5. olarak refleksiyon katılır –bilim için, mümkün olduğu ölçüde daima hariçte tutulması gereken "son" element, felsefe için bilimsel yapıda verili olarak aranması gereken "ilk" elementtir– daima sonuçsuz, hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmeyen girişim olarak.

Hegel'in zamanında ve takriben 1910'larda Yeni-Hegelerci'de zamanında eleştirel olarak görülen "refleksiyon" kelimesi şu sıralarda moda oldu, onun görünmez subjektif kaynağındaki dilsel öze has derece artırımında "öz-refleksiyon", diyalektikçi ve hermeneutikçilerin, –pozitivistler ve eleştirel rasyonalistlerden başlamak üzere günlük dilin analitikçilerine kadar– "bilimciler"i'n tüm mümkün nüansları karşısında, bir tür ayırt edici vasfıdır. Biz onu esas olarak, öznel-psişik sorunsalla mukayeseli şekilde, Almanca "derin düşünce (überlegen)" kelimesinin geniş anlamına paralel kullanmaktayız, ki bu Kant'ın "Yargı Gücünün Eleştirisi"ndeki latince deyim karşılık gelir. O, Sokratik-Platon-

cu felsefenin başlangıcındaki Grekçe "Phronesis"le aynı anlamdadır: ön-veya temel bilgi değil, aksine "bilimin" kesin ve aynı zamanda kuşatıcı yapısı istikametindeki birlikte-bilme, -herşeyden önce 'birlikte-bilmeyi-arzulamayan kanaate, nihayet bilimi de karşıt olan felsefi bilgi.

Felsefe ve bilim arasında sistematik olduğu kadar tarihsel belli ölçüde kompleks karşılıklı ilişki üzerine bu biraz global iddialardan hareketle, günümüzdeki yanlış anlamaları da gözönünde bulundurarak, üç tezi aşağıdaki gibi açıklamak istiyorum:

a) Felsefe ve bilim Avrupa'daki felsefe yapma geleneğinde asla sorunsuz olmamıştır.¹⁰ Her ne kadar neden ve kanıtlara dair talepler baştan itibaren bilimle bağlantılı olsa da, Thales'ten Epikür'a, aynı şekilde Descartes'tan Kant'a ve Hegel'den Whitehead'a kadar, felsefi birlikte-bilmenin temellendirme problemleri daima başka şekilde ortaya konulmuştur. Onların ilişkilerinin sorunsallığına dair klasik örnekleri Platon'un geometrinin hipotetik yöntemi üzerine eleştirisi ve Kant'ın, bilimler ancak matematikten pay aldıkları ölçüde bir bilim olabilirler şeklindeki diktumudur, -yani kavram örgüsü sürekli olarak refleksif olan ve böylece de kesin bilimin sınırları dışında yol alan bir felsefe tarzında değil. Bu bağlamda, analitiği bilimlerin tümüyle sistematik olarak oluşturulan ve uygulanan yöntem öğretisi olarak geliştiren Aristoteles'i de anmak gerekir, ancak buna (onun tarafından icra edilen düşünce yöntemi açısından) Aristotelesci felsefe dahil değildir.

b) Bilimin öğelerinden hareketle tesis edilmesine, yöntemsel olarak deneme yollarının fazlalığının, aynı şekilde konu itibarıyla bilgi elementlerinin türsel farklılığının doğurduğu işbölümsel çokluk aittir. "Belirli bir" bilim değil, yalnızca *bilimler* yaratıcıdır.¹¹ Bu nedenle "bilim teorisi" adı altında verilebilecek asla bir-

10 Bu J. HABERMAS'ın, Wozu Philosophie? (Niçin Felsefe?), in: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/M. 1971, S. 23'deki varsayımdır.

11 Krş. M. SCHELER, Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungsetzung (Dünyagörüşü Öğretisi, Sosyoloji ve Dünyagörüşü Oluşturma), in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bd. I, Leipzig 1923, S. 9.

leştirci-bilimler olmadığı gibi, tam tersi tüm bilimler için geçerli bir felsefi branş disiplini de yoktur. Buna karşın tek tek bilimler ve birbirleriyle bağlantılı bilim grupları üzerine refleksiyonlar mümkündür ve belli bir çerçevede de daima "gerçektir", -branş bilimsel yöntem öğretilerinden hareketle bu meşgale, daima yalnızca birleşebilir teorileri sınırlı bir geçerlilik alanına taşır ve gerek felsefe yapan bilimciler gerekse bilimsel olarak eğitilmiş filozoflarca ciddiye alınır.

c) Refleksif-olmayan bilimlerin aksine, kendi üzerine refleksiyonu felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır, -kendi tarihiyle karşılaşmalı tarzda yoğun meşgalenin nedenlerinden biri olarak. Heisenberg gibi bir fizikçi, branşının tarihi ve teorisi üzerine derin düşünerek fizik teorisine bir şeyler kattığında, bunu o hâlâ bilimci kimliğiyle yapmaz, filozof olarak yapar. Aynı şekilde tarih teorisi tarih biliminin değil felsefenin problemidir, -tarihçinin felsefi branş disiplininin hazırlayıcı (giriş) ödevlerini tamamlamasına ve ek branş olarak tarih teorisi çalışmasına mani olunmaz. Buna karşın felsefenin teorisi ve tarihi bizzat kendisi için bir problemdir, gerçi diğerleri yanında yalnızca biri olarak değil, aksine felsefenin başlangıcından itibaren çözmeye çalıştığı temel bir problem olarak.

d) Kim bilim teorisi altında felsefenin ardılı bir disiplini anlarsa, hem bilimleri hem de felsefeyi yanlış anlamış olur. Bizzat felsefeden kaynaklanan sor. temellendirme konsepti kısmen, evrensel bir bilimin tarihi olarak değişen yapısında "metafizik", "fenomenoloji", "ontoloji" -adı altında, kısmen - bilimlerin bünyesinde, matematik, psikoloji, tarih, sosyoloji ve -son zamanlardakil gibi felsefi düşünceci evrensel branş disiplinlerine yönelimlerinde, daha az yanlış anlaşılmalara içermez. Orada kesin bilimin elementleri sıkça gözden düşmesine veya öznel refleksiyonunun girdabında çözülmesine karşın, burada bilgi temelleri tikel kavram oluşumuna bağımlı kalınarak oluşturulur. Her iki açıdan netice tatmin edici değildir: ya bilinçli kavram spekülasyonuna değin düşünceci refleksif aşırı-çabası, ya da bir bilime -genelde o an için moda olan- saplanıp kalan, kavram-körsel refleksiyon.

Yüzyılımız temel krizlerinde bilimler bizzat refleksif olduktan sonra, bu bünyeler desteksiz olarak ve bu yüzden de gerçekte bilim çağında felsefenin nihai yapısı olarak ortaya çıktılar. Bunlarda kendini gösteren bilime bağımlılık alternatifi, gerçil bilim düşmanlığında anarşist bir çıkış veya mitolojiye kaçış değildir, aksine "son" durumunda tekrar onun başına ve böylece –belki de– bilimlerin olgusal yapabilirliklerine yönelen özel bir yetenek olarak felsefe yapmanın rehabilite edilmesidir. Bu bakış tarzı altında beşinci tez ortaya çıkar: *felsefeyi bilim ile irtibatlandıran ne yöntem baskısı ne de ilkelerin sonlu güvenirliliğidir, aksine bilimi yalnızca geçici olarak sahiplenene ve onu daima öncelikle araması gereken bilgi anlamında yöntemsel şüphedir. Bilimi elde etmeye çalışma "araştırma" demektir. Bu aynı zamanda içkin refleksiyonun praksisini ifade eder.*

"Araştırma", bilim çağında en sık kullanılan, ama üzerine en az düşünölen kavramlardan biridir. "Büyük politika"nın içine çekilmiş olan modern devlet , bilimsel organizasyonlarca belirlenen büyük araştırmalar yürötmektedir. "Temel araştırma" ve "uygulamalı araştırma", "yüksek okullardaki araştırma" ile "araştırma ve öğretim birliğini"nin ilkelerinden söz ediliyor. Felsefe tarihi üzerine günümüz araştırmalarının standart çalışmalarına varıncaya kadar, düşüncesizlik alabildiğince yaygın "form-değişikliği" ve "ilerleme" arasında, "üreme" üzerine bir makale "araştırma" kavramını hesaba katmıyor. Onun tarihinin buraya taşınması gerekmiyor, ama hatırlatmada fayda var, daha Humbolt devrinde "araştırma", "bir şeyi bütünöyle bulmaya çabalama" karşılığında kullanılıyor.¹² "Araştırma". diyor Humbolt, nesnelerin özüne, veya aklın sınırlarına erişecekse, derinliğin haricinde, çok yönlü bir zenginlik ve ruhun içsel sıcaklığını, insanların birleşen güçlerinin bir çabasını şart koşar."¹³ Sürek-

12 Krş. J. RITTER (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie (Tarihsel Felsefe Sözlöğü), Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972 (D-F).

13 Werke, hrsg. v. W. FLINTER/K. GIEL, Bd. 1, Darmstadt 1960, S. 137f. "Araştırma" kavram kontekstini krş. J. A. EBERHARD'ın, Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik in einem kritisch-philosophischen Wörterbuch, 1795. 2. Auflage Leipzig 1826, Bd. 1, S. 312-415; Bd. 2, S. 470

li olarak temel-bilgi ve de bilgi-olmayanın uzağında hareket ettiğinden, kısmi olarak insanı olan veya insanın bütünüyle buluşan bir "yapabilme" söz konusudur. Araştıran kimsse, daha fazlasını bilmek istediğini bilir, her bilimin bilgi-olmayan vasıtasıyla sınırlandırmış olduğunu bilir. Sınırlandırmaları asla görmeyen ve hiçbir zaman sınırları belirleyemeyen kişi, bir bilimi ortaya koyamaz ve bu bakımdan da yalnızca öğretici olur, araştırmacı değil, -eğer biz bundan, bilineni sorgulayan ve de henüz bilinmeyen mûteakip sorularla keşfedebilen yeteneği anlarsak.

Araştırma yalnızca yöntem disiplini ile değil, -fantezi ve mantığın yanında- yöntemsel şüphe ile de ilgilidir. Şüpheci, mutlak güvenilir bir temele -ya bilginin (Descartes) ya da bilgi içermeyen şüphenin- erişmek için olağan şüphe alıştırmalarını bütüne ve tek tek şeylere yöneltirken, araştırmacı köklü olarak şüphe eden kişidir. Yalın şüpheciden farklı olarak o, şüphe ettiğinde ne yaptığını, bizzat şüphede radikal olup olmadığını, neden şüphe ettiğini ve o anda yaptığı şeyi gerçekte nasıl "yapabileceğini" sorarak, şüpheyi de sorgular. Araştırmaya yönelik, ancak şüphe ve ya eminliğe yönelmemiş soru-sorabilme olarak yöntemsel-şüphecilik, tarihsel olarak Antik felsefenin başlangıcında olduğu gibi Yeniçağ biliminin başlangıcında da kendini gösteren, tutarlı şüpheçiliktir. "Araştırma" kavramı, hiçbir şeyi araştırmadan bırakmamayı ve araştırmada sürekli olmayı şüpheçiliğe borçludur. O, bilim ve felsefeye ortak olan bir praksise işaret eder.

Buradan hareketle altıncı tez ortaya çıkar: *felsefe yapan ne skeptik veya tüm iddiaları sorgulayıcı ne de doketik veya her bir iddiayı temellendirici olarak hareket eder, aksine zetetik veya araştırmacıdır: iddiaları araştıran. Araştırma olarak felsefe, her zaman anlaşıldığı gibi, bilimsel gerçekliğe, "bilimsel faktuma" işaret etmez, o mümkün bilgiye ve bilimsel statüsü söz konusu olduğunda bütünüyle problematik bilgi idesine yöneliktir.*

IV

Felsefe bizzat bilim değil, aksine asıl anlamıyla "araştırma"dır, yani mümkün bilim olarak henüz daha araştırılması gereken, -bu felsefe yapmanın Grekçe kaynağında anlaşılır, buna

rağmen Yeniçağda tartışmalıdır, ya zaman zaman bütünüyle unutulmuş bir varsayımdır. O aporik bir durumdan dolayı, yani farklı bilimlerin ve bilim sahalarının ayrışmasında çok yeni ortaya çıkmasından veya her halükarda bir bilimin sahipliğinde değil, aksine kendi başına yolda olan ve bu yüzden de daima zor yerlerde olmasından kaynaklanıyor. "Felsefe" kavramı ondan oluşuyor. Bu kavram Platon öncesi, pek çok yan anlamla bağlantılı olarak, Platoncu felsefenin akışı içerisinde, insan ne bilgisiz şekilde hayatını sürdüren ne de hayatını idame ettirmek için gerekli bilgiyi tam olarak kullanan kişidir, şeklindeki Sokratçı görüşü niteler.¹⁴ Kim, Tanrı mısali, bizim için mümkün olan tüm bilgiyi gerçekten biliyor veya her şeyi bilen Tanrı benzetmesinde olduğu gibi, gerçekliği tümüyle bilmeyi kastediyorsa, sınırlı bilgisine tamamen hakim olan bir uzman gibi felsefe yapmaktadır. Tanrı veya bir uzman veya bilindik kültür insanı değil, insan felsefe yapar.

O herşeyden önce, eğer doğru görüyorsak, bugünkü durumu bilim ve "büyük politika"nın birlikte etkisi vasıtasıyla belirlenen, daima tarihsel bir kültürün kültürsüzlüğünün ortasındaki insandır. Felsefe niçin bu durumda?

Bu sorunun cevaplanması için bana, felsefeyi "metafizikle" ve onu da bilim ve teknikle "ortadan kaldırılmakla" aynileştiren¹⁵ Heidegger'den farklı, ama yalnızca uzlaşa ve tanımlama sorularında hemfikir gibi görünen Popper ve bir kısım "bilim teorisi" taraftarlarına da karşıt olarak,¹⁶ felsefe kelimesinin kesin-kavramsal taslağını ve onun tarihi kültür yapısı içindeki insanın aporisiyle bağlantısını içeren bir düşünce tarzı zorunlu gibi geliyor.

"Kültür" formel olarak, doğayı ve onun tarafından gösterilen yetenekleri amaca yönelik kullanmayı içeren insana özgü yapabilmenin (becerinin) tümü anlamına gelir. Eğer biz "felsefe yap-

14 Krş. Platon, Lysis, 218 a-b; Symposion 204 a

15 Zur Sache des Denkens (Düşüncenin Konusu Üzerine), a.a.O., S. 61f.

16 Krş. K.R. POPPER, Logik der Forschung (Araştırma Mantığı), 3. Aufl., Tübingen 1969, p. XVIII-XIX.

maktan" düşünme-bilmeyi anlarsak, düşünme, yemek yeme ve üremeden farklı bir şey olmayan doğal bir yetenek gibi görünmektedir. Beslenme ve cinsiyet güdüsüne analog olarak insanın bir de bilgi güdüsünden söz ediliyor. Antropolojik sığıllıklarda kaybolmaksızın, Kant'a atıfta bulunursam, burada bir "bilgi yeteneğinden" söz edilebilir. Düşünen kişi, aynı anda daima daha iyiyi araştırabilmeye "muktedirdir", o özel bir konuyla, *düşünmenin konusu* ile ilgilidir. Böylece bizim düşünce tarzımız bu zamana kadar verilen kavram belirlenimleriyle uyuşur. Söylemiş olduğumuz gibi, bilim ve felsefede araştırma olarak ortaya konulan düşünce, içkin refleksiyon modusunda meydana çıkar. Bilim çağında araştırma, söylemiş olduğumuz gibi, bilimsel-kurum ve onun vasıta, aygıt ve ödevlerinin çerçevesinde organize olur. Onun konusu tartışılmazdır: bu temelde yöntemsel olarak müteakip araştırmalara temel olarak hizmet edeceği herkesce kabul edilen kontrol edilmiş bilgiyi sunar, bu nedenle insanın bizzat kendisine ve dünyaya ait bilgisini çoğaltır ve böylece de onun açıkçası tümüyle problemsiz bir manada, bilgi güdüsünü doyurabilir. Buna karşın, felsefenin konusu nedir?

Hermeneutik olarak dōngüsel veya bütünüyle totolojik bir ifade tehlikesini dikkate almaksızın, bu konuyu cevaplayacak olursam, düşünmenin konusu bu tarzda önce Grek kültürü içerisinde, tam olarak söylemek gerekirse, Platon'un Sokrat diyaloglarında gösterilmiştir. Platoncu deyim pragmadır. O, Sokrates'in itibarını sarsan ve sonunda da onu mahkeme önüne çıkartan şeyi adlandırır¹⁷ ve bu örnek vesileyle Almanca "mahkeme kavgası", "muhakeme", "tartışma" kelimelerinin de ona karşılık geldiklerine hükmedilebilir. Birbiriyle kavga eden taraflardan biri dikkate alındığında konu, bir kişinin içselleştirebildiği, temsil edebildiği veya savunabildiği şey anlamında, sıradan bir ifadeyle "onun meselesidir". Buna karşın o felsefe yapma durumunda taraf olan konulardan değildir, Hegel'den alıntıyla, tartışmalı olan "konunun bizzat kendisi"dir. Araştırmanın durtuluşu felsefeden değil, bizim yüzyılımızın başlangıcında Husserl bu şekilde ilan ediyor, aksine konu ve problemlerden hareket et-

mek zorundadır.¹⁸ Özünde onu harekete geçiren şey, gerçekte ne paralolar ne de etimoloji vasıtasıyla açıklanabilir. Ben şimdi bilim ve felsefe ilişkisi üzerine olan global iddialara, *bilimsel ve felsefi araştırma* arasında var olan birkaç benzerlik ve farklılıkları daha da ayrıştırarak, ama kendimi yukarıdaki sıraya aşırı derecede bağımlı kılmaksızın, bir cevap vermeye çalışacağım.

a) "Araştırma"nın türü, yukarıda da belirtildiği gibi, konu ve problemlerin her biriyle ilgilidir. "Problem" apori yerine kullanılan zayıf bir deyimdir ki, güçlü bir temelden, yani mantıksal-hermeneutik branş disiplininden kaynaklanır. Bir bilimin uzmanı, belirli konuları araştırarak belli problemler için çözümler arayan araştırmacı filozof gibidir. Araştırmacıyı önemli kılan problem bilincidir, bu demektir ki ondan önce kimsenin göremediği yerde problemi görmek ve problemi "doğru", yani bir çözüm açısı kazandıracak şekilde görmektir. Araştırmayı felsefe açısından yanlış yönlendiren şey, felsefenin tüm ile ilgili problemleri istikametinde bizim için mümkün bilginin elde edilmesinde kolayca ortaya çıkabilen yanılgıdır (Schein), -aldatıcı yanılgı, yalnızca aporilerle, bilindik "sonsuz" veya "çözüksüz" problemlerle ve bununla birlikte "bizzat konuyla" ilgili olabilir. Bilim açısından buna, tek tek bilimlerin problem çözümlerinin kavram ve yöntemlerini tüm için geçerli sayan uzman kişinin aldatması karşılık gelir, -gerçekte "branş idiyotu" diye adlandırılan, daha ziyade mantıklı ve hermeneutik açıdan eğitimsiz aceminin, asla branş idiyotu olamayan, gerçekten hakiki branş araştırmacısıyla karıştırılması hata olur.

b) Felsefi ve bilimsel araştırma, bilimi oluşturan elementler açısından daha az farklılık taşır; fark refleksiyona dayalı felsefi araştırmalardaki yöntemde bulunur. Bilimler, varlıkla ilgili şeyleri araştırıp araştıramayacaklarından ve nasıl araştırabileceklerinden bağımsız olarak, tikel nesneler ve nesne sahalarına yönelirler. Mevcut konularla ilişkilendirerek sistematik gözlem, tecrübi kontrol, metrik tasvir ve tarihi kaynak eleştirileri, mantıklı sonuçlamalar ve hermeneutik anlama yöntemlerinin kural-

18 Philosophie als strenge Wissenschaft (Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe), in: Logos I (1910/11), S. 340

larıyla bağlantı içinde, problemleri sınırlandırır ve böylece de denenebilir branş bilgisini üretirler. Buna karşın felsefe, tikel bilim olarak yanlış anlaşılmadığı sürece, ne belli bir nesneye, dolayısıyla nesne sahasına ne de belli bir yöntem veya yöntem kombinasyonuna dayanır. O daima aynı anda bilgi-olmayan ve böylece de özel alanbilimsel sınırlamalar üreten, problem soyutlamaları ve yöntemsel olarak belirlenen bilginin tekrar açınlanması için, çok farklı icra kabiliyeti ve görüş sahasının reflektif yöntemlerine hizmet eder.

c) Nesnelerini daima kendi dışında kanıtlayabilen bilimsel araştırmanın aksine, felsefi araştırmanın nesnesi, ifade etmek gerekirse, bizzat felsefede kendini gösterir: felsefe yapma kelime anlamıyla felsefeyi "oluşturmak" veya bu tarzda ilkin "ortaya koyma"dır, yani bilgi-olmayanı mümkün bilgi istikametinde "tematize etmek"tir. Tam olarak alındığında, felsefe bir nesneye sahip olmadığından, felsefenin bir nesnesine dair soru, eskatolojik-tezle bağlantılı bir şekilde ortaya konulmuş olan, felsefe konusunu modern çağa geçişle birlikte branş bilimlerindeki farklılaşmasıyla "kaybetti" şeklindeki iddia ölçüsünde anlamsızdır. Yanlış anlamalardan sakınmak için felsefenin bir nesnesinden değil, aksine bir konusundan (Thema) söz ediyoruz.¹⁹ Felsefi araştırma ne var olan durum ve şartlar veya mevcut yeni olgular üzerine bilgiye ne de bunlar tarafından düzenlenen bilgiye tabi kılınabilir. Onun teması, *bilginin başka bir tarzı* olarak anlaşılan insan için mümkün olan bilgidir, bu olgulardan değil, aksine *bilgi ve eylem normlarının temel kabullerinin* bakış açısından hareketle inşa edilir. Bu, genelde bilim-öncesi veya bilim-dışı yapılanmış bilgi, geleneksel olarak *pratik bilgi* diye adlandırılır. Mantık, hermeneutik ve bilimsel yöntem öğretisiyle bağlantısı içinde *pratik bilgi*, daima konuların çokluğunu izah etmeye çalışan, *felsefenin müşterek konusudur*. O, dil, tarih ve dinin yanında etik, teknik ve politikada "iyi hayat"a yönelik bir sorudur

19 N. HINSKE'nin aynı ad altındaki çalışmasıyla kırs. N. HINSKE, *Das Thema der Philosophie: Zur Lage der Philosophie in der Gegenwart* (Felsefenin Konusu: Günümüzde Felsefenin Durumu Üzerine), Trier 1975, gerçi "nesne" ve "konu" arasında açık bir ayrım yapmıyor.

ki, bu felsefe yapmanın üzerinde hareket ettiği sürekli bir konudur. Felsefe, bu yüzden ben onu bir defa şu şekilde tanımlama cesareti gösteriyorum, *tarihi bir kültürün multiversumunun birlikte-bilimidir*.

d) Kendi temasının yöntemsel tesisi açısından felsefe tam anlamıyla *a priori-araştırma*dır, -biz bütününü bilim'in imkanının şartı olarak, gözlemler, denemeler, hesaplamalar, karşılaştırma ve ayrımlaştırmalar gibi tüm teorik yönelimlerde, aynı şekilde her bir pratik (ahlaki, teknik veya politik) temel yönelimde daima birlikte-biliriz. Bu yüzden, *a priori-kavramının* sözlük anlamında *önbilgiden* de söz ediyoruz. Felsefi araştırma yapan kimse bilim insanı gibi, önceden bilmediği yeni bir şeyi keşfetmez. Yine bir bilim'in teori bağlamında yapılan ve orada yeterince açıklanan ve temellendirilen keşiflere ve devamında bütününü "son" veya "eksiksiz" açıklama ve temellendirmeye aynı şekilde uzaktır. Varsayılan temellendirme boşluklarını "kapaması" gereken bir son temellendirme konsepti, çoğunlukla yalın refleksif ürünler tek tek bilimlerin bulanık karışımında felsefeyle [birlikte] olduğundan, tarihsel olarak kopuk ve bundan başka yöntemsel olarak tutarsız olan bilimsellik talebiyle bağlantılıdır. Bilimden farklı olarak, yalnızca bilginin ara kademe veya derecesini tanıdığından felsefe için bir konunun "mutlak" bilgisini üzerine topyekün bilgisizliğin bir derecelendirilmesi olamaz. Felsefi *a priori-araştırma*, kısmen kapalı kısmen henüz aydınlatılmış ve kısmen de yeniden bilinmeyen sınırlarına değin gömülü olan bilginin merkezinde başlar. Onun yöntemsel olarak becerebildiği şey, araştırmacının ısrarlı araştırmasıyla, önceden bildiğinden "daha iyisini" bilmeyi sağlayan *birlikte-bilmenin aydınlanması*dır, bununla birlikte "daha iyi" ifadesi bir konu üzerine niceliksel olarak "daha fazla" anlamında değil, aksine onu "başka" bilmektir: gizli yerine açık, içine kapalı yerine aktüel, bununla birlikte kısaca söyleyebilirsek: yöntemsel olarak bilinen veya aydınlatılan.

Muhtemelen tüm bu ayrımlar en sonunda *dile* ait bilimsel ve felsefi araştırmaların farklı ilişkilerine dayanmaktadır, öyle ki ben düşüncenin konusuna dair başlangıç sorumuzun dalma ol-

dukça yetersiz taslağıyla irtibatlandırarak yedinci bir tezi ilave deçeğim: *Bilimler kendi nesne sahalarında dilsel temsilden kaynaklanan problemlerde gelişmemelerine karşın, felsefe yapma için dil, dolaysız bir şekilde konu problemlerine ait olan, yöntemsel bir problemidir.*

Dil, -bu yüzyılın ortalarında felsefe yapmanın "linguistik dönüm noktası"ndan oldukça önce bu durum, daha Wilhelm von Humbolt tarafından teşhis edilir- sıradan günlük gözlemlerden en felsefi-keskin refleksiyona kadar, tüm mümkün bilim elementlerini kavrayan evrensel bir elementtir: bilgi yoksa dil de yoktur, ancak dil olmaksızın ne bilgi ne bilim ne de felsefe vardır. O herşeyden önce, konuşulan ve yazılan sözün ortaya konulmasıyla bir yapıya kavuşan araştırma süreci için şart ve taşıyıcı nedendir. Onun ortaya koyduğu hal ve durumlar için her bir bilim bir branş dili veya terminolojiye ihtiyaç duyar. Branş-bilimsel bir terminoloji ne bizzat bir dil ve ne de bir dilin özel bir bölümüdür, aksine -farklı bir derecede- matematik benzeri bir sembolizmdir. Bir branş dilinin terimleri gerçekte yalnızca tanımlama vasıtasıyla anlaşılır olduğundan sembolizm kendini yorumlayan bir dili şart koşar, ve yalnızca bir terimi tanımlamak için bile dile ihtiyaç duyarız. Dil bundan başka, bizzat genel *linguistik* olarak filolojilerin çokluğunda, *farklı bilimlerin nesnesidir*. O aynı zamanda *felsefenin konusudur*, -belki de bugün büyük politika çağında felsefe yapmanın konusunun sahip olduğu önem bu noktada gerçekte öncelikli olarak gösterilebilmelidir.

Dil tarihsel bir kültürün kuşatıcı genelliğinin elementi olmasına karşın, terminolojik branş dilleri birbirlerini dışarıda bırakır. Karşılıklı dışta bırakma, onların tek tek kısımlarının da mantıksal göstergesidir. Bir kelime, bir konuşmanın devamı için kelimelerin karşılıklı belirlenimlerinde olduğu gibi, eğer diğer kelimelerle karşılıklı kesişmeyi aynı şekilde dışarıda bırakarak kesin ve sabit bir anlama sahip olursa bir bilimin terimi olur. Bilimsel ifadeler bağlamında terimler, onların durum ve şartlarına uygun kesin ayrımlar yapıldığı sürece, birbirlerini karşılıklı olarak dışarıda bırakmak zorundalar. Bu yalnızca, konusu bitki ya da omurgalı veya omurgasız hayvanlar olan biyoloji gibi ampirik

bilimler için geçerli değildir; hassas ölçümde, –ampiri daima geçişleri tanır– geometride olduğu gibi temel bilimler için karşılıklı dışta bırakma kuralı geçerlidir. Çizgi ya doğru ya da eğridir, hiçbir çizgi her ikisi birden veya bir üçüncüsü olamaz. Bilimler daima çok anlamlılıktan sakınan bir terminolojiyi geliştirmek için çabalamalarına karşın, felsefe başından itibaren ayrı bir yoldan yürüdü. O genelde bir terim oluşturduğu sürece, onların anlamı daima yeniden değişti, gerçi bilimlerin yaptığıının tam tarsı olarak gözüken bir tarzda: her seferinde dili kullandığında, yaşayan konuşma diliyle beslenen terminolojilerin eleştürel açılımı veya terimlerin anlam genişlemesi vasıtasıyla.

Bunda bilimlerden bir sapma veya tersine, üstünlük ve kesinlikten bir şey gören kimse, kolayca felsefenin yöntemsel güçlüğünü ve onun kendi konu problemini hafife almaya yatkındır. Bilimlerde –bunu tekrar bir örnekle aydınlatmak gerekirse– bilgi ve mevcut konular için kullanılan dilsel ifadeler farklıdır. "Kütlelerin hareketi için en yüksek hızın, ışık hızı c olduğunu biliyorum" önermesi, "299790 km/s hızı bir sınır hızıdır ve bunu ben biliyorum" demektir. Felsefede durum farklıdır. Örnek olarak, biri "İnsan onurunun en yüksek anayasal değer olduğunu biliyorum" derse, gerçi bu, "İfade anayasanın 1. maddesinde bulunmaktadır ve ben bunu biliyorum" anlamına gelebilir. Ancak hız cümlesinde olduğu gibi onu yapısal olarak aşağı yukarı aynı seviyeye getiren bu yorum doğrudan cümleyi, ne ise o olarak ele almıyor, belli ölçüde daima çoktan bilinen, ancak yalnızca düşünerek, dilsel ifade üzerine bir refleksiyon vasıtasıyla, hatta ortak konu olarak kavranılan ve anlaşılan *temel bir kabul üzerine pratik cümle olarak*. "Değer" kelimesi ne konuşandan bağımsız olarak varolan bir konuya, ne de diğer hukuki iyiler yanında en yüksek bir iyi vasıtasıyla ayrımlaşan bir hukuki iyiye işaret eder. Daha ziyade, kavramsal olarak daima müteakiben açıklanan ve yorumlanan hukuki iyilerin bizzat belirsiz kavramsal bütünlüğü sözkonusudur, –hukuki iyi veya "bizzat konu", felsefi bir ifadeyle: onun kavramı. Eğer konuşmacı, insan onurunu korumanın en üstün anayasa iyisi olduğunu söylüyorsa, o bununla filozof olmaksızın bir kavramdan söz etmektedir. Ama o aynı

zamanda temel bir kabul ortaya koyar, yani o *şahıs* olarak insan ve bu şekilde tarihsel bir kültürün tüm mümkün nesnel ve hukuki iyilerin başlangıç -ve sınır kavramı olduğunu; başka bir ifadeyle onun *insan haklarının öznesi* olduğunu kabul eder. Ve kavramın karşılık geldiği konuyla ilişkili bu temel kabul, bilindiği üzere tartışmalıdır ve her halükarda sürekli tekrar tekrar sorgulanmıştır, bu yüzden de onun dilsel ifadesi, ışık hızı c üzerine olan diğer analog ifade de olduğu gibi, dolaysız bir şekilde anlaşılır ve açık değildir.

Bununla ben gerçekte yeni olan birşeye değil, aksine eskilerin eskisi, felsefede düşüncenin teknik dönüşümüne karşı, öncelikle Sofistika vasıtaıyla başlayan savaşa dayanıyorum; kavram oluşturma ve onun bilim ve felsefedeki yöntemleri problemi. Bugünkü durumda yapısal olarak yeni olan bir başkasıdır: bu problemi ve bununla birlikte branş bilimsel terminolojinin kullanımı altında felsefi konuşma imkanını ivedilikle çözme, veya yöntemsel kesin kavramsal refleksiyon olmaksızın, başka araçlarla araştırma denemesi. Bunun "bilimsel" olarak yanlış anlaşılan felsefenin etkisi mi, karşılıklı olarak birbirini dışta bırakan bilimsel konuşma tarzının etkisi mi veya yoksa, örneğin politikacılar gibi, devrin diğer şartlarının bir etkisi mi olup olmadığına karar vermeye cesaret edemiyorum. Kendimi, anlayışına göre tez formunda geçici belirlemeyle, bilim çağında düşüncenin konusu olan şeyle sınırlıyorum. Bu, sekizinci bir tezle şu şekilde dile getirilebilecek aydınlanma sorunundan başka bir şey değildir: *Aydınlanma olarak felsefe kavramsal bilgidir, -tarihsel bir kültürün temel kabullerinin gerekçelendirilmesi amacına yönelik analitik-hermeneutik kavram refleksiyonudur.*

V

Felsefe yapan, dolaysız olarak bilimsel veya politik etkinlikte bulunamaz, o daima ancak kavramsal olarak etkinlikte bulunabilir. Felsefe yapma tesadüfi değil aksine dil sahasında ve onun tarafından sunulan kavramlarla hareket eder, esaslı olarak ikincil bir etkinliktir. Kavram analizi ve kavram yorumu onun başlangıcında bulunur. Ancak dilsel refleksiyon, felsefi etkinliğin bizzat amacı değildir. O daha ziyade onun gerçek amacına

erişmek için, "temel kabullerin" gerekçelendirilmesi için araçtır, felsefi olarak ifade edildiğinde, tarihsel bir kültürün bilgisel ve davranışsal yönelimlerini taşıyan temel kavramlar veya ilkelere erişmek için bir araçtır. Günümüzde her iki ödev de ihmal edilmiştir. Anglo-saksoncu-analitik felsefe kavram analizini prensipte bizzat o iş için yapıyor, buna karşın diyalektik felsefe ekolleri genelde ön bir aydınlatma olmaksızın gerekçelendirme denemesindeler, bununla birlikte bunlar daima yeniden felsefeden hareketle ve bilim ile büyük politika çağının kültürel tarihsel temel ideolojilerinin dahilinde fıkır yürütürler. Ayıncı hat bizzat felsefeden geçer: kavramlarını analitik ve yorumsal olarak aydınlanmamış bırakan tarihsel bir kültürün temel kabullerinin gerekçelendirmeleri ideolojilerdir, -kendi açısından felsefenin konusu olan, toplumsal olarak zorunlu olan yanılı (Schein)

Felsefe, ne doketik ne de septik -inkar edici değil de, aksine zetetik anlaşıldığı sürece, bir kültürün muhafazası işleviyle doğrudan ortadan kaldırılmaz. Her ne kadar "gerekçelendirme (haklılaştırma)" kelimesi bu tür yorumlarla yakınlık arz ediyorsa da felsefe yapma, muhafazanın yanında daima yenilikçi ödevleri de yerine getirir. Bu bilhassa bizimki gibi, kültürsüzlüğün kültür içerisinde sürekli ilerlediği bir çağ için geçerlidir. Geleneksel veya genel onay gören temel kabullerin eleştirisiyle kültür kavramının yeni belirlenimi neticede felsefenin santral bir problemi olmaktadır.

Felsefe problemleri, tarihsel olarak farklı zamanlarda oluşmuş ve tarihsel olarak yeni bir durumda birbiriyle birleşen temel kabullerin kavgacı, yorum kaldırmaz tiplerinden kaynaklanmaktadır. Buradaki paradigmatik durum yine, bir yandan insanın yaratılışı ve kurtuluş umutları gibi Yahudi-Hristiyan geleneğinin belirli temel kabulleriyle çelişen, ama diğer yandan insanın değeriyle ilgili pratik ilkeler gibi, asli kabulleri sorguluyormuş gibi görünen Yeniçağ biliminin doğuşudur. Her ne kadar insanın, Kopernikus ile Darwin arasında kendi gözlerinde değerini düşürmüş, gerçekte "küçülmüş" olması²⁰ şüphe götürmez bir şekilde modern çağın "en genel göstergesi"ne alt olsa da, bu

nedenle geleneksel-pratik temel kabuller etkisiz kılınmamalıdır. Bunlar, sıkça yenilikçik taraftarının kanıtlamalarına dayanan bilimlerin temel kabulleri gibi, daima tekraren yenilenmekte ve aynı şekilde eleştirel olarak denenmektedirler. Felsefi gerekçelendirmeye yönelik talep her halükarda daima, eğer tarihsel bir kültürün temel kabulleri birbirlerini dışarıda bırakırsa, eğer biz teorik veya pratik bir kabulü onamak için iyi nedenlere sahip olduğumuza inanırsak veya nedenleri değiştirmek ya da bütünüyle yadsımaya yönelirsek ortaya çıkar.

Temel bir kabul öncelikle ancak, eğer o en azından üç şartı yeterince taşıyorsa gerekçelendirilmiş sayılır: Birincisi mantığın temel kabulleri açısından oluşturulan *çelişkisizliktir*. Hem temel kavramlar hem de bir temel kabulün kullanım konteksti çelişki-den uzak olmalıdır. Kim, mesela insan hakları kavramını belirli gruplar için hariçte tutar veya insan haklarını dışarıda savunur ama kendi ülkesinde savunmazsa, kendi kendisiyle çelişir. İnsan hakları meselesi –kapsamlı bir genellemeyle– kısımlaştır ve böylece de kolayca politik olarak gerekçelendirilen temel bir kabulden hareketle ideolojiye varır. Gerekçelendirilmiş temel kabulleri toplumsal yanılığdan ayırabilmek için bundan başka, kavramların *hermeneutik içeriklerini* veya *kavram tarihçesini* bilmek zorundayız. Dil üzerine refleksiyonla biz, politik-hukuki temel kavramların hangi anlama sahip olduğunu, onlarla esaslı olarak veya halihazırdaki eylem bağlamında neyin kastedildiğini ve gerektiğinde bir anlam değişikliği sunulup sunulamayacağını anlamaya çalışırız. Anlam sorularında karara varmak için nihayet varolan konuların denenmesine gerek duyulur.

Filozof ilk iki şart için iyi donanmış olmasına rağmen, konu araştırması bilimlerin ana görevi olduğundan, burada o daha fazla hatırı sayılır bir konumda gözüküyor. Bilim çağında, bu şekilde yargıya varmıştık, filozof branş-bilimsel işbirliğine ihtiyaç duyar; ancak bununla o evrensel bilim talepleri vasıtasıyla yapılan gerekçelendirmenin özel yöntemini de gözardı etmemelidir. Bilimin ödevi, ilkesel kabuller vasıtasıyla ortaya konulan konuların *açıklanması* ve onların ampirik olarak denenilen teoriler çerçevesinde *yorumudur*, buna karşın felsefe konuları, temel ka-

bullerin önemli ampirik olgularla mukayesesı için, ana ödevinin sınırları çerçevesinde açıklar ve yorumlar. Gerekçelendirmeler açıklamalar değildirler, aynen diğer yandan olguların açıklamalarının henüz temel kabullerin ve de bir bilimin gerekçelendirmeleri olmadığı gibi.

Bilimin araçları –genelde sık sık gözardı edilir– kendi açılarından metodik olarak daima sınırlıdır. Onlar ne pratik temel kabullerin bir yanlışlamasına ne de uygun bir tasdıkne izin verirler. Nasıl insan hakları türündeki normlar, mesela tüm insanlar eşit ve özgür olarak dünyaya gelirler gibi, olgusal ifadelerden hareketle türetilemezse –ampirik bilimlerin sonuçları daha ziyade insanlar arasındaki doğal ayırım ve eşitsizliklerden söz ederler– dolayısıyla tam tersinden, normlar olgular vasıtasıyla da reddedilmezler. Teorik ve pratik önermeler onların mantıki formuna bağlı olarak ayrılırlar. Bununla birlikte temelde ayrı değildirler, onlar "bizzat hayatın" içkin olduğu refleksiyondan kaynaklanırlar.

Bu ayrımların ışığında bilim çağında düşüncenin konusu, "felsefenin sonu" tezinde ısrarla vurgulanandan farklı bir şekil alır. Bu, bilimlerin herşeye gücü yeter sayıldığı pozitivist batıl anlayıştan kaynaklanmadığı sürece, Almanlara özgü bir tarih inancına dayanır –Adorno gibi Heidegger tarafından da paylaşılan bu inanca göre, Hegel ve Marx'ın felsefesiyle ortaya çıkan durum bir "kader" olmuştur, yani tarihsel olarak aşılabilir olma. Bu temelde, ontolojik-tarihsel-diyalektik düşüncenin geç-romantizm vasıtasıyla modern dünyaya geçişe olan etkisiyle daha da güçlenmiş olan tarihsel tez (küçümsenecek bir Alman tarih fenomeni değil bu) gerek tarihsel gerekse içeriksel olarak sorun-saldır. Bilimlerde veya toplumda "felsefenin ortadan kaldırılması" sözü, bizzat yeniden, bilimler ve eylem temelleri üzerine gerekçelendirilemeyen kabuller içermektedir. O, doğrudan analitik ve hermeneutik tarzda aydınlatılamayan, felsefi olarak mutlaklaştırılan belli bir tarihsel durumun bilimsel-politik devrinin her bir düşünce tarzına aittir.

Bu durum üzerine, yüzyılımızda bilimlerin gelişmesi ve onların teknik kullanabilirliği dikkate alınmamıştır. Dahası, felsefe-

yi lüzumsuz kılmak için, gerçekten bilgi -ve eylem yönelimlerinin kaynağı daha da tartışmalı olan felsefi araştırmaların bilim-leri yeni sahalara ortaya çıkarmıştır. Tarihsel olarak bakıldığında bilimlerin yükselişi, endüstrileşmiş toplumsal yapılardaki teknik mesleklerin zamanla yüksek seviyede ihtisaslaşmasıyla birlikte işten kurtulmaya [çalışma hayatında özgürleşmeye] yol açmıştır. Dünya çapında demokratikleşme süreci adım adım çalışma sürecinin bilimselleşmesine vardırarak. Yükselen demokrasi yüksek bir bilgi ve eylem seviyesine gereksinim duyar; şüphe etmeyi, bireylerin eleştirel yargı yetisini kullanmayan ve sorumluluğa hazır oluşlarını talep eder. Eğer o gerekli politik istikrara erişmiyor veya başka yönlerden eksiklik arzediyorsa, bu öncelikle 200 yılı aşkın tarihinin ideolojik olarak değişen yapılarında kendisine eşlik eden, bilime karşı yanlış bir inançta bulunmamaktadır. Bugün (bu yanlış inanç), sibernetik ve sosyolojik inter-aksiyon teorilerinde olduğu gibi, bütünlleştirilmiş tikel dillerin bünyesindeki bilimsel terminolojilerin bilim dışı kullanımlarına karışmaktadır; bu kuramlar bilim ile teknik arasında bulunan sahada büyük politika çağının temel ideolojisi olarak tesis edilirler ve böylece konuşulan dili -refleksiyon ve gelenek temelinde(gelişen) ve aynı anda demokratik irade oluşumunun biricik bağlayıcı aracı olan hayatın dilini- baskı altında tutmayı denerler. Bilimin yıkıcı güç halini aldığı çağımızda, ne batıl inançlara sınırlı bir güven temeli var edilebilir ne de farklı dünyalardan modern dünyaya kaçış daha fazla devam edebilir Batıl inançlardan kurtuluş "aydınlanma" demektir. Ancak aydınlanma zamanda son bulabilecek bir süreç değildir. Aydınlanma olarak felsefe, kendi kavramında ihtiva ettiği şeyi gerçekleştirir: bu, felsefi haklılaştırmada olduğu gibi, bilimsel araştırmada kesinlik olarak kendini gösteren, açıklığı elde etmeye yönelik, zamansal olarak sınırlandırılmayan bir çabadır.

DİZİN

■ priori-araştırma 135

Acham 19

Adorno 40, 44, 48, 95, 101, 118, 141, 16

Alman felsefesi 95, 118

Alman İdealizmi 47

Analitik felsefe 53

Anaximandros 9

Apori 115, 119, 123, 124, 133, 131

Araştırma 129, 130, 133, 13

Aristoteles 6, 10, 11, 15, 25, 74, 80, 116, 117, 127, 104

Aristotelesci 29

Aşkınlaştırma 76, 90

Augustin 34, 117

Avrupa nihilizmi 44

Aydınlanma 13, 31, 60, 126, 138, 142

Baumgartner 17, 18, 19, 102

Bergson 16

Bilgelik 9, 10, 19

Bügnin parsellenemezliği 56

Bilin teorisi 32, 124, 125, 126, 127, 128

Bilimsel metafizik 58

Bilimsel şüphe 13

Birlikte yetkililik 63

Birlikte-bilme 126, 127, 135

Bollding 55

Branş ahlaklığı 63

Branş filozofu 90, 91

Branş idiyotu 133

Büyük politika 121, 129, 131

Camap 92

Comte 120, 21

Darwin 139

Deoloji 38

Descartes 72, 73, 74, 83, 92, 127, 16

Diğergamlık etliği 51

Dilthey 122

Diyalektik 37

Diyalogcu felsefe 64

Dünya bilgeliliği 27, 10, 23

Dünya-da-olmak 76

Eberhard 129

Ekolojik denge 50

Eleştirel 14, 31, 39, 40, 78

Eleştirel düşünce 85

Eleştirel refleksiyon 74, 76, 77, 82, 84, 85, 87, 88, 93, 110

Elkana 58

Epikür 127

Epikür 117

Eppler 50

Eskatoloji 119

Etiket felsefesi 45

Faz 42

Felsefe eğitimi 14

Felsefe yapma 14, 15, 17

27, 29, 48, 115, 119, 121, 123, 125, 126, 127, 129, 131, 134, 136, 138

Felsefe-yapma 120

Felsefenin bilimsel işlevi 19

Felsefenin amacı 17, 23

Felsefenin işlevi 17, 19, 36, 37, 38, 54, 56, 80, 96,

Felsefenin ödevi 17, 20, 23, 31, 54,

Felsefenin rehabilitasyonu 46

Felsefi boyut 79, 81, 83, 85, 89

Felsefi refleksiyon 32, 33, 35, 76, 84, 85, 86, 87, 91, 93, 94, 100, 111, 113

Felsefi şüphe 13

Fenomenoloji 128

Feuerbach 117

Feyerabend 58, 19

Fischer 26

Flinter 129

Forrester 50

Frankfurt okulu 46

Fransız devrimi 39

Frege 124

Fritz-thyssen-vakfı 96

Funk 20

Genelin uzmanı 63

Gerekleştirilme 48, 104, 126

Gerekleştirme 25, 60, 83, 138, 139, 140, 141, 13

Giel 129

Gizli bilimler 125

Grek felsefesi 72, 82

Habermas 22, 59, 102, 106, 118, 127

Hegel 26, 28, 35, 36, 38, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 92, 117, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 132, 141, 16

Hegelci ilke 44

Heidegger 40, 117, 118, 131, 141, 18

Heisenberg 22

Heraklit 36, 72, 9

Herder 8

Hermann 59

Hermeneutik 16, 30, 124, 132, 133, 134, 138, 140, 141,

Hristiyanlık 82

Hikmet 10

Hinske 134

Hochkeppel 96, 109, 110

Homeros 8

Honnfelder 19

Honneth 16

Horkheimer 101, 22

Höffe 17, 18, 96

Humbolt 129, 138

Hume 16

Husserl 92, 132, 20

İçkin refleksiyon 126, 132

İdeoloji 46, 88, 139

İnsanlık idesi 110, 111

İslam felsefesi 9, 10

İşlevsel düşünce 51

Jaspers 44

Justin 117

Kambartel 103, 20

Kant 13, 16, 20, 25, 42, 53, 72, 73, 74, 77, 92, 100, 101, 102, 104, 119, 126, 127, 132

- Kaplan 65
Kavramsal refleksiyon 138
Kolakowski 42
Konfüçyüsçülük 61
Kopernikus 139
Körner 113
Kriings 58, 96, 100
Kuhn 19
Küçük politika 121
Kültür 131
- Lakatos 58
Langer 122
Leibniz 47, 92, 16
Lenk 86, 22
Logos 8
Löwith 42
Luhmann 105, 106
Lübbe 16, 44, 48, 47, 63, 107, 106
- Marquard 56, 63, 96
Marx 38, 39, 46, 117, 119, 120, 141
McKeon 42
Meadows 61
Merleau-Ponty 71
Meslek filozofu 86, 91
Meslek filozofları 87
Meslek-filozofu 123
Meşruluk sorusu 27
Meşruluk krizi 25, 26, 29, 30, 36, 86, 87, 88, 89
Meşruluk sorusu krizi 16
Metafizik 131
Mill 121
Mitoloji 129, 8
Mitos 19
Mittelstrass 103
Moore 121
Multiversum 135
Mythos 8, 117
- Natorp 92
Nietzsche 44, 53, 121, 122
- Obskürantizm 38
Oelmüller 19
Oxford filozofları 120
Ozbekhan 49, 50
- Özdeşleştirme 34
- Paraziter meşruluk 58
Parmenides 72
Pieper 100, 112
Piepmeter 19
Plato 25
Platon 8, 9, 10, 15, 20, 36, 74, 104, 117, 127, 131, 132
Popper 131, 16, 19
Pozitivist tarih anlayışı 117
Pozitivizm 32, 59, 22
Pragmatik felsefe 61
Praksis 11, 26, 129
Protagoras 11
Pythagoras 9
- Refleksiyon 14
Riedel 46, 22
Ritter 129
- Russel 121, 124
Ryle 121
- Scheler 12, 120, 122, 127
Schelsky 101, 102
Schlick 92
Schopenhauer 122
Seneca 117
Shakespeare 64
Simmel 61
Sistem baskıları 51, 52
Skolastik 11
Smith 61
Sofistika 138
Sofistler 9, 11
Sokrat 9, 11, 25, 28, 29, 31, 34, 48, 53, 131, 132
Son temellendirme 44, 59, 60, 128
Sophos 9
Speaman 87
Spekülasyon oyunu 109
Spiegel 41
Spinner 19
Staudinger 19
Stegmüller 58
Steinbuch 62
Stolkerler 8
Stumpf 122
- Şüphe etme 13
- Tacizm 61
Tarihsel 29, 32, 33, 34, 74, 75
Tekolojik soru 115, 116
Temellendirilme 105
Temellendirme 13, 31, 49, 50, 56, 56, 103, 104, 124, 127
Teori 10
Thales 9, 116
Transendental refleksiyon 104
Transendentallık idesi 100
Transzendieren 90
Topitsch 96
- Vesile-filozofu 123
Vico 8
- Waelhens 71
Walter schutz 42
Weber 120, 123
Wetzsaecker 22
Welsch 19
Wetz 19
Whitehead 127
Wild 100
Wittgenstein 92
- Yahudilik 62
Yeni pozitivistler 20
Yeni hegelciler 126
Ying-Yang-likeleri 61
Yönelim krizi 46, 47, 107, 106
Yöntemsel şüphe 129
Yunan felsefesi 8
- Zimmer 19