

**KUÇURADI'NİN ONTOLOJİK YAKLAŞIMI IŞIĞINDA
FELSEFEDE VE YAŞAMDA “SORUN” SORUNU**

Muhammed Furkan SOLTEKİN
191108103

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. İoanna KUÇURADI

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Aralık, 2024

**KUÇURADI’NİN ONTOLOJİK YAKLAŞIMI IŞIĞINDA
FELSEFEDE VE YAŞAMDA “SORUN” SORUNU**

Muhammed Furkan SOLTEKİN
191108103
ORCID: 0000-0001-9951-7322

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. İoanna KUÇURADI

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Aralık, 2024



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

MUHAMMED FURKAN SOLTEKİN'in "Kuçuradi'nin Ontolojik Yaklaşımı Işığında Felsefede ve Yaşamda "Sorun" Sorunu" başlıklı tezi 20.12.2024 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezi oy birliğiyle/oy çokluğuyla, başarılı/başarısız olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	Prof.Dr.İoanna KUÇURADI (Danışman) Maltepe Üniversitesi	
Üye	Doç.Dr.Dilek ARLI ÇİL Maltepe Üniversitesi	
Üye	Prof.Dr.Yusuf ÖRNEK Antalya Bilim Üniversitesi	

Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge” ile bildirilen 6698 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.



TEŞEKKÜR

Tezimin sorununu belirlemeye çalıştığım sırada, “sorun”un kendisinin ne olduğunu bilmediğimi bana fark ettiren, böylece “sorun”u sorun edinmemin yolunu açan; tezin ilk bölümlerini okuduktan sonra bu tezde yapılan *ἀπολογία φιλοσοφίας* (felsefenin savunması) şeklinde nitelendirerek beni yüreklendiren Hocama, yazdıklarıyla değerlere bin yıllar geçse de kararmayacak bir ışık tutan Prof. Dr. İoanna Kuçuradi’ye çok teşekkür ederim.

Tezin gerek yazma, gerekse savunma aşamalarında, yol göstericilikleri ve dostça önerileriyle bana destek olan Prof. Dr. Yusuf Örnek’e ve Doç. Dr. Dilek Arlı Çil’e, benden ufuk açıcı sohbetlerini ve dostluğunu hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Sevgi Şahintürk’e, çalışmalarında ontolojik bir yaklaşımla felsefe yapmanın önemine sıkça parmak basan ve yaygınlaşması için çabalayan Prof. Dr. Harun Tepe’ye, beni bu felsefe yapma tarzıyla lisans yıllarımda tanıştıran, kendisini her fırsatta sorularıyla uğraştırmama karşın beni bir kere bile geri çevirmeyen Doç. Dr. Muttalip Özcan’a ve çalışmada başvurduğum kaynaklar konusunda önerilerinden çokça faydalanmakla kalmadığım, aynı zamanda bu çalışmada *sorun sahibi* şeklinde nitelendirilen kişilerden biri olan Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy’a teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, hem tezde, hem de günlük yaşamda karşılaştığım zorluklarda, her düştüğüm yerde kendisini yanı başımda bulduğum eşime, dünyanın insan öğüten bir bataklık olduğunu bana arada sırada unutturabilen biricik dostum Esra Nur Erşahin Soltekin’e duyduğum minneti ifade etmek isterim.

M. Furkan SOLTEKİN

Aralık, 2024

ÖZET

KUÇURADI'NİN ONTOLOJİK YAKLAŞIMI IŞIĞINDA FELSEFEDE VE YAŞAMDA “SORUN” SORUNU

Muhammed Furkan Soltekin

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı

Danışman: Prof. Dr. İoanna Kuçuradi

Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2024

Bu çalışmada, günlük yaşamda aynı şeyde bazı kişilerin sorun görmesine karşın, bazı kişilerin sorun görmemesi olgusu ve bu olguyla ilişkilendirilen, bir şeyde görülen sorunun öznel olduğu, şeyin kendisinde bulunmadığı, her durumda gören tarafından görülene atfedildiği savı araştırılmaktadır. Bu savın sınanabilmesi ve söz konusu olgunun bilgisel bir şekilde açıklanabilmesi için, “sorun” denilenin varlık yapısı ve hem araştırmada –özel olarak da felsefi araştırmada–, hem de yaşamda aldığı anlamlar, Kuçuradi’nin ontolojik yaklaşımı ışığında ortaya konulmuştur. *Var olan sorunlar* ile *sözde sorunların* birbirinden ayırt edilebilmesi için bilgisel bir zemin oluşturacak olan “sorun” kavramının bu şekilde kavramlaştırılmasında, Kuçuradi’nin değerlendirmenin ve değerlerin yapısına ilişkin getirdiği bilgilerden oluşan değer görüşüne ve bu görüşün arka planını oluşturan varlık, bilgi ve insan görüşlerine başvurulmuştur.

Gerek felsefi araştırmada, gerekse yaşamda kişileri olan veya olmayan sorunları görmeye götüren ana etkenin, kişilerin o soruna yaklaşımlarını oluşturan kabulün bilgisel niteliği olduğu ve bu kabulün ontolojik bir kabul olmasının var olan sorunları saptamadaki işlevi belirlenmiştir. Bu belirlemeden önce ise, yaygın bir şekilde benimsenen, felsefenin, var olan sorunları nesne edinen, temelini olgularda bulan ve doğru bilgiler getiren *bir araştırma alanı* olmadığını, bunun yerine, onun, mantıksal bakımdan tutarlılığı gözetilen ama doğruluğu sınanamayan önermeleri *speküle eden bir alan* olduğunu savunan, böylece *felsefi araştırmanın “sorununu” yitirmesine* yol açan “spekülatif felsefe” anlayışıyla hesaplaşmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ontolojik Yaklaşım, Sorun/Problem, Felsefe Sorunu, Yaşam Sorunu, Felsefenin İşlevi, Felsefi Araştırma, Metafelsefe.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF “PROBLEM” IN PHILOSOPHY AND LIFE IN THE LIGHT OF KUÇURADI’S ONTOLOGICAL APPROACH

Muhammed Furkan Soltekin

Master Thesis

Philosophy Department

Philosophy Master Programme with Thesis

Thesis Advisor: Prof. Dr. İoanna Kuçuradi

Maltepe University Graduate School, 2024

The aim of this study is to inquire into a fact we see in daily life and a claim related to this fact: the fact that the same thing is considered as a problem by some, while not by others and the claim that the problem seen in something is subjective, doesn’t exist in the thing itself and is always ascribed to what is seen by the person who sees it. In order to test this claim and explain this fact epistemologically, the ontological structure of what is called “problem” and its meanings that are indicated both in inquiry –especially in philosophical inquiry– and in life are determined in the light of Kuçuradi’s ontological approach. In this conceptualization of the term “problem” which will constitute an epistemological ground in order to distinguish between *existing problems* and *pseudo problems*, Kuçuradi’s view on axiology which consists of the knowledge she brings about the structure of evaluation and of values, as well as her views on ontology, epistemology and anthropology that constitute the background of this view, are taken into account.

It is put forward that the main factor that leads people to see existing or non-existent problems, both in philosophy and in life, is the epistemic quality of the acceptance that constitutes peoples approach to the problem and that being an ontological acceptance, it has a function in spotting existing problems. But before, the widespread conception of “speculative philosophy” which claims that philosophy is not *an area of inquiry* that deals with existing problems, finds its foundation in the facts, and provides true knowledge, but is *an area that speculates on* propositions those logical consistency is looked after but those truth cannot be verified, and by doing so, leads *philosophical inquiry to lose its “problem”*, is tackled with.

Keywords: Ontological Approach, Problem, Philosophical Problem, Life Problem, Function of Philosophy, Philosophical Inquiry, Metaphilosophy.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
1.1 Problem	1
1.2 Amaç	2
1.3 Önem	2
2. FELSEFİ ARAŞTIRMA VE “SORUNU”	4
2.1 Felsefede “Araştırma” Sorunu	6
2.2 Felsefî Araştırmanın “Sorunu”	18
3. FELSEFİ ARAŞTIRMANIN “SORUNUNU” YİTİRMESİ	28
3.1 Varlık Tarzlarının Teke İndirgenmesi.....	29
3.2 Bilginin Nesnesinin Yitirilmesi.....	32
3.3 İnsanın Yüzünün Silinmesi	40
3.4 Değer Subjektivizmi ve Değerler Relativizmi	45
4. FELSEFİ ARAŞTIRMADA ONTOLOJİK YAKLAŞIM	57
4.1 Ontolojik Yaklaşımın Kavramlaştırılması	57
4.2 Kuçuradi’nin Ontolojik Yaklaşımı.....	65
4.2.1 Kuçuradi’nin varlık ve bilgi görüşü.....	66
4.2.2 Kuçuradi’nin insan ve değer görüşü	72
4.2.2.1 Kuçuradi’nin etik görüşü	81
4.2.2.2 Kuçuradi’nin toplum görüşü.....	89

5. SORUN VE ÇEŞİTLERİ.....	98
5.1 Felsefede “Sorun” Sorunu.....	100
5.2 Yaşamda “Sorun” Sorunu	102
6. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	107
KAYNAKÇA.....	114
ÖZ GEÇMİŞ.....	123



1. GİRİŞ

1.1 Problem

“Sorun” sözcüğü¹, günlük yaşamda insanların dilinden düşmeyen sözcüklerden biridir. Bu sözcükle adlandırılan şeyler kişileri bazen kısa, bazen uzun süreler boyunca uğraştırır ve yaşamlarını etkiler. Sorunlar, mümkünse daha ortaya çıkmadan önce önlenmeye, önlenememiş ve ortaya çıkmışsa da bir an önce çözülmeye çalışılan, istenmeyen şeylerdir. “Sorun” denilenlere, kendisinde “sorun” görülen şeylere bakılınca ise, epey kapsamlı bir varlık grubuyla karşı karşıya gelinir: bazen bir kişinin bir eylemi, bir değerlendirmesi, bir kararı, hissettiği bir duygu, yaşadığı bir olay, karşılaştığı bir durum; bazen toplumsal bir düzenleme, işlemeyen bir kurum, çıkarılan bir yasa, tanınmayan bir hak; bazen bozulan bir alet, işlevini yerine getirmeyen bir organ ya da bir hastalık; bazen de ortaya koyulan bir bilgi, geliştirilen bir düşünce, yazılan bir kitap, çizilen bir resim veya bestelenen bir türküdür kendisinde sorun görülen. Bunların çoğu “pratik”, bir kısmı da “teorik” denilen sorunlardır.

İster araştırmada karşılaşılan teorik bir sorun, isterse yaşamda karşılaşılan pratik bir sorun olsun, bir kişinin sorun gördüğü bir şeyde, başka bir kişinin sorun görmemesi, sık rastlanılan ve kişiler arasında pek çok çatışmaya yol açan bir olgudur. Bu olgu gerekçe gösterilerek benimsenen, bir şeyde görülen sorunun öznel olduğu, şeyin kendisinde bulunmadığı, her durumda gören tarafından görülene atfedildiği savı da, popülerliğine karşın, bu çatışmaları dindirmek bakımından yetersizdir. Çoğunlukla, kendisine etki etmeyen bir soruna bakarken bu sav aklına gelir kişinin; fakat kendisine etki eden bir sorunla karşılaştığında, sorun gördüğü şeyde başkasının da –en azından, çözümüne katkı sunabileceğini düşündüklerinin de– sorun görmesini bekler.

Hem söz konusu savın sınanabilmesi, hem de bahsedilen olguya bir açıklama getirilebilmesi için “sorun” denilen bu şeyin kendisinin ne olduğunun ve çeşitlerinin

¹ Günlük dilde birbiri yerine sıkça kullanılsalar da, “problem” sözcüğünün teorik konularda, “sorun” sözcüğünün ise pratik konularda daha sık tercih edildiği görülmektedir. Bu çalışmada, aralarındaki bağlantının görülebilmesi için tek bir sözcük kullanılmış, “yaşam”la ilgisini vurgulamak ve kelime kökleriyle bağlantısını kurmak için “sorun” sözcüğü tercih edilmiştir.

araştırılması ve bu araştırmadan hareketle bir şeyde *var olan bir sorunu* görmeye götüren etkenler ile bir şeyde olmayan, *sözde bir sorunu* görmeye götüren etkenlerin neler olduğunun saptanması gerekir. Böyle bir saptama, kişilerin kendilerinin “sorun” olarak gördükleri şeyleri değerlendirmeleri için *bilgisel bir temel* oluşturabilir.

1.2 Amaç

Bu çalışma, söz konusu temeli oluşturabilmek için Kuçuradi’nin ontolojik yaklaşımına başvurmayı önermekte ve filozoflarca geliştirilen ontolojik yaklaşımların önemine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu önerinin gerekçesi, Kuçuradi’nin getirdiği görüşlerin biricikliği ya da yaygınlığı değil; bu görüşlerin, felsefi bilginin ilerlemesine katkı sunan bir araştırmanın ürünü olmaları ve bu çalışmanın konu edindiği sorunla yakından ilişkili olmalarıdır.

Ne var ki, “felsefe” ile “araştırma”, “bilgi”, “doğruluk”, “ilerleme” gibi kelimelerin yan yana getirilmesinin bile garipsendiği ve felsefenin ne işe yaradığının soru konusu edildiği çağımızda, bir filozofun yürüttüğü felsefi araştırmanın ürünlerinden ve bunlara dayanarak belirli sorunları ele almaktan bahsetmek, suya yazı yazmak gibi, sonuç vermeyecek, anlamsız bir iş olarak görülebilir. Bu nedenle, “sorun” denilenin varlık yapısına, ontolojik yaklaşımların önemine ve Kuçuradi’nin ontolojik yaklaşımına değinmeden önce, felsefenin, diğer bilgi alanları gibi, var olan sorunları nesne edinen ve doğru bilgiler getiren bir araştırma alanı olup olmadığı sorusu yanıtlanmalıdır. Bu soruya, “evet” yanıtını, bilgisel bakımdan temellendirilebilir bir şekilde vermek mümkündür; ancak, bunun için, ona “hayır” yanıtını veren anlayışın, felsefeyi bir araştırma alanı olarak görmeyen ve böylece felsefi araştırmanın “sorununu” yitirmesine neden olan “spekülatif felsefe” anlayışının, bu anlayışı ortaya çıkaran etkenlerle beraber ortaya konulması gerekir.

1.3 Önem

“Sorun”un kendisi, onun varlık yapısı ve çeşitleri hakkında bu araştırmanın sonucunda getirilen bilgiler, kişilerin gerek felsefi araştırma sırasında, gerekse yaşamda gördükleri sorunların var olan sorunlar mı, yoksa sözde sorunlar mı olduğunu değerlendirmeleri için bilgisel bir zemin oluşturabilir. Bir yandan da, bu bilgiler, felsefe sorunları ile yaşam

sorunları arasındaki yakın ilgiyi görmeyi sağladıkları için, bugün hem akademi içinde, hem de akademi dışında sıkça tartışılan “felsefenin yaşamdaki işlevinin ne olduğu” sorusunu yanıtlamayı kolaylaştırabilir.



2. FELSEFÎ ARAŞTIRMA VE “SORUNU”

“Öyleyse bu kimseleri bilgi dostları [filozoflar] diye değil de, sanı dostları [filodokslar] diye adlandıırırsak, uygunsuz bir şey mi yapmış oluruz? Onları böyle tarif edersek bize çok kızarlar mı sence?”
-Platon²

Felsefe zaman kaybıdır. Günlük yaşamda felsefe üzerine yapılan konuşmalarda, çeşitli televizyon programlarında, sosyal medya içeriklerinde ve bunlara yapılan yorumlarda, hatta felsefe seminerleri ve konferanslarında çoğu kez yankı bulan bu cümle ve onun çeşitlemelerinin, yalnızca akademi dışında değil, akademi içinde, bilim insanları tarafından da uzun bir süredir yüksek sesle dile getirildiği görülmektedir. En bilinen örneklerinden biri, Stephen Hawking’in *Büyük Tasarım* başlıklı kitabında yaptığı belirlemedir: “(...) felsefe öldü. Felsefe bilimdeki ve özellikle fizikteki modern gelişmelere ayak uyduramadı. Bilgi arayışımızda keşif meşalesinin taşıyıcıları, [artık] bilim insanları haline gelmiştir” (Hawking ve Mlodinow, 2010, Bölüm I).

Kozmos: Bir Uzay Serüveni isimli belgeselin sunucusu, astrofizikçi Neil deGrasse Tyson, evrimsel biyoloji alanında pek çok uluslararası ödüle layık görülen Richard Dawkins’le yaptığı bir söyleşide, 1920’lerden sonra fizikte geline nokta ile beraber, laboratuvar deneyleri ve empirik gözlem dışında bir yolla, söz gelimi, filozofların koltuklu sandalyelerinde oturarak yaptıkları şekilde türetilmeyecek bilgiler içeren bir alanın oluştuğunu, böyle bir alan karşısında bütün felsefe topluluğunun “eskimiş” hale geldiğini söyler (Dawkins ve Tyson, 2010). Bilimsel bilgiye, özellikle fiziksel bilimlere bir şeyler katmaktan uzaklaşan felsefecilerin, bundan böyle, din felsefesi, etik ve siyaset felsefesi gibi alanlarda katkı sunabileceklerini dile getirir (Dawkins ve Tyson, 2010). Bunun üzerine biyolog Dawkins, filozoflar hakkında “çok tuhaf” bulduğu bir noktaya parmak basar. Doğal seçilime dayalı evrim fikrinin bile bir filozoftan değil, 19. yüzyılda iki gezgin bilim insanından gelmiş olmasını ilginç bulduğunu ifade eder: “Bu, geçmiş Yunanlılara kadar herhangi bir filozofun koltuklu sandalyesinin derinliklerinde düşünebileceği ölçüde basit bir fikirdi, ama hiçbiri bunu yapamadı” (Dawkins ve Tyson,

² Bkz.: Plato, *The Dialogues of Plato Volume III: “Republic”*, Çev.: B. Jennet, 1931, s. 179; 480a’dan alınmıştır.

2010). Dawkins sözlerini, günümüzde gerçekten saygı duyduğu felsefecilerin biraz bilim öğrenme çabasını gösteren bilim felsefecileri olduğunu, ancak, onların da aslında felsefeci değil, felsefeyle uğraşan bilim insanları olduğunu söyleyerek tamamlar (Dawkins ve Tyson, 2010).

Tyson, başka bir röportajında, fizikçiler filozofların sorularıyla uğraşsaydı, modern fiziğin dünyayı tamamıyla değiştiren keşiflerinin hiçbirinin ortaya çıkamayacağını dile getirir ve felsefî soruların pratik zihinli fizikçiler için faydasını ve değerini sorguladığını belirtir (Tyson, 2023). Felsefenin bilimin ön cephelerinde sorular soran ve bilgimizi genişleten fizikçiler için artık eskisi kadar yararlı olmadığını ifade eden Tyson, felsefecilere şöyle seslenir: *“Biz kendi yönümüzde gitmeyi sürdüreceğiz ve yapacak başka bir şey bulacağız”* (Tyson, 2023).

Felsefeyi “yumuşak” ve “doğrulanamaz” bulan, felsefecileri ise *“felsefî spekülâtörler”* olarak niteleyen Nobel ödüllü fizikçi Richard Feynman, *“bilgiyi başıboş bırakan felsefeyle”* değil, *“bilgiyi gerçekliğe demirleyen fizikle”* uğraşmayı tercih ettiğini söyler (akt. Gleick, 1992, “Prologue”, “Socializing the Engineer”). Üniversite yıllarında dinleyici olarak katıldığı bir felsefe dersinde, dersin hocası tarafından anlatılanların ve derste yürütülen sonuçsuz tartışmaların kulağına şöyle geldiğini itiraf eder: *“wugga mugga mugga wugga”* (Feynman, 1997, s. 47). Yıllar sonra oğlunun katıldığı bir felsefe dersinin metnini okurken gördüğü terimler karşısında oğluyla beraber kahkaha attığını ifade eden Feynman, bu metindeki önermeler ile bunların karşıt önermeleri birlikte ele alınarak dünyaya bakıldığı zaman, bunlardan hangisinin doğru olduğunu söyleme imkânının bulunmadığını, bunların “çocuksu” akıl yürütmelerden ibaret olduğunu dile getirir: *“Beni şaşırtan şey felsefe değil, kendini beğenmişlik. Keşke [felsefeciler de] kendilerine gülebilselerdi”* (Feynman, 1999, s. 195).

Bilim insanı ve bilim anlatıcısı Lawrence Krauss ise, akademide dillendirilen bu tür düşüncelerin felsefecileri tehdit altında hissettirdiğini, bunun alanda bir gerilim yarattığını belirtir ve ekler: *“kendilerini tehdit altında hissetmeleri çok doğal, çünkü bilim ilerliyor, felsefe ilerlemiyor”* (Krauss, 2023).

Başka bir Nobel ödüllü fizikçi, Steven Weinberg ise, kafa karıştırıcı bulduğu bir fenomenin, “felsefenin akıl almaz faydasızlığının” nedenlerini açıkladığı “Felsefeye

Karşı” başlıklı kitap bölümünde, “*felsefenin doruklarında*” doğruluğa ulaşan bir yol olup olmadığı hakkında şüphe duyduğunu vurguladıktan sonra, felsefi relativizm fikrinin bilimin nesnel doğruluk iddiasına radikal bir biçimde *zarar verdiğini* öne sürer (Weinberg, 1994, Chapter VII: “Against Philosophy”). Örnek olarak, Feyerabend gibi filozofların, kilise ile devletin ayrılması gerektiği gibi, bilim ile toplumun da ayrılması gerektiğini savunduğunu hatırlatan Weinberg, Feyerabend’in bu iddiayı “*bilim, toplumu yönlendiren pek çok ideolojiden sadece biridir ve öyle muamele görmelidir*” düşüncesiyle temellendirdiğini aktarır (Weinberg, 1994, Chapter VII). Bu noktalar hesaba katıldığında, filozofların çalışmalarının kendilerine çoğu zaman faydalı olmadığını, hatta zararlı olduğunu, bunların nadiren fayda gösterdiği örneklerde ise, bu faydanın, yalnızca başka filozofların hatalarından korunmayı sağladığını dile getirir (Weinberg, 1994, Chapter VII).

2.1 Felsefede “Araştırma” Sorunu

Buraya kadar görüşlerine yer verilen bilim insanlarının –en hafif ifadeyle– indirgeyici ve yer yer fazla pozitivism yanlısı görülebilecek bu belirlemelerinde ortak olarak “felsefenin işlevi” konusuna temas ettikleri söylenebilir. Felsefenin ne işe yaradığı, hatta bir işe yarayıp yaramadığı konusunda yapılan bu negatif belirlemelerin altında felsefenin ne olduğuna, nasıl bir etkinlik olduğuna –veya nasıl bir etkinlik olmadığına, neleri gerçekleştir(e)mediğine– dair ortak bir anlayışın olduğu görülmektedir: Bu anlayışa göre, felsefe, bilimler gibi “var olan sorunları” ele alan ve “doğru bilgiler” getiren bir araştırma alanı değildir; daha çok, aynı konuda birbirini deviren farklı önermelerin speküle edildiği, speküle edilen bu önermelerin, yani “spekülasyon”ların, arkalarına dizilen çeşitli temellendirmelerle beraber birbirleriyle çarpıştırıldığı, fakat bu çarpışmaların sonucunda doğru bilginin bir türlü ortaya çıkarılamadığı bir alandır. Mademki felsefe böyle bir alandır, yani bilgiler getiren bir araştırma alanı değil, bir spekülasyon³ alanıdır –hakkı yenmesin, mantıksal bakımdan tutarlılığı denetlenebilir önermelerin, önerme sistemlerinin speküle edildiği bir alandır–, o halde felsefe “bir işe yaramaz”, ya da en

³ Burada “spekülasyon” teriminin bugün yaygın şekilde kullanılan anlamda, “*bilinmeyen bir şey hakkındaki düşünce ya da tahminler*” anlamında kullanıldığını vurgulamak gerekir (Britannica Dictionary, 2024). Kelimenin Latince etimolojik kökeni hesaba katıldığında, ifade ettiği anlamın, “*gözlemleme, seyre dalmak, bakma, görme*” anlamının günümüzde ona yüklenen anlamla taban tabana zıt olduğu görülmektedir (Online Etymology Dictionary, 2024).

azından gerçeklikle bağlantılı sorunları araştıran ve onlara çözümler getiren, bilgi üzerine bilgi inşa eden, böylece durmadan ilerleyen bilimlerin yaradığı türden bir işe yaramaz.

Akıl yürütme bu biçimde ortaya konulduğunda, iki soru akla gelir: (1) Felsefenin ne olduğu, nasıl bir etkinlik olduğu hakkında böyle bir anlayışı ifade eden bilim insanları –ve bu yaygın anlayışı benimseyen, günlük yaşamda karşılaştığımız pek çok insan– bu iddiayı öne sürerken *nereye* bakıyorlar? (2) Bakılan yer doğru mudur, yani ele alınan örnekler, felsefe etkinliği hakkında sonuç çıkarabilmek için elverişli örnekler midir?

Bu soruları yanıtlamadan önce, akademi içinde, söz konusu belirlemelerin muhatabı olan grubun, felsefecilerin, konuya ilişkin görüşleri serimlenmelidir. “Metafelsefe”⁴ tartışmaları içerisinde önemli bir yer tutan felsefenin neliği, nasıl bir etkinlik olduğu ve işlevi konusunda, literatürde son zamanlarda öne çıkan ve çokça atıf alan bazı çalışmalarda yapılan saptamalar dikkat çekicidir.

Örneğin, felsefe profesörü Eric Dietrich son yüzyılda mantık ve dil alanındaki bazı çalışmalar dışında, felsefenin geçmişte ne ise, şimdi de aynı olduğunu ve hiçbir ilerleme kaydetmediğini öne sürer: “*Biz felsefeciler Pre-Sokratiklerin uğraştıkları sorunların aynısıyla uğraşıyoruz*” (Dietrich, 2011, s. 330). Bu durumun en temel nedeni ise felsefede getirilen hiçbir görüşün doğru olmaması veya en azından kayda değer ve geniş bir felsefeci çoğunluk tarafından doğru bulunmamasıdır (Dietrich, 2011, s. 336). Felsefe, bilimlerdeki gibi üzerinde anlaşılabilen doğru bilgiler getiren bir alan olarak görülmemelidir; her şeyden önce, felsefe tarihi boyunca birbirlerine şiddetle karşı çıkan filozoflar bunun kanıtıdır (Dietrich, 2011, s. 331). Bu durumdan daha “*şok edici*” olan şey ise, böyle bir olgu yokmuş gibi işlerini yapmaya devam eden ve bu apaçık hakikati “*küstahça*” reddeden felsefecilerdir. Fakat Dietrich bunun nedenini de açıklar: “*Dünya genelinde filozoflar “anosognozya”dan⁵ mustarıptır.*” (Dietrich, 2011, s. 337). Bu da gayet anlaşılırdır: asla ilerlemeyen bir alanda çalışmalarına rağmen, çoğu felsefeci devletten maaş almaktadır. Bu aykırılıkla yüz yüze kendileriyle yaşayabilmek için, belki farkında bile olmadan anosognozya geliştirmiş ve felsefenin hiçbir zaman

⁴ “Felsefenin felsefesini yapan felsefe dalı” şeklinde ifade edilen, felsefe etkinliğinin yapısı ile ilgili sorun alanına verilen isimdir.

⁵ “Anosognozya, bir kişinin mustarip olduğu temel rahatsızlıktan mustarip olduğunu kabullenmediği mental bir hastalıktır” (Dietrich, 2011, s. 337).

ilerlemediği hakikatine gözlerini kapatmışlardır (Dietrich, 2011, s. 337). Bu reddedişin altında yatan mental rahatsızlıklar anosognozyayla sınırlı kalmaz; felsefecilerin çoğu “*hayali üstünlük*” (*illusory superiority*) rahatsızlığından da mustarıptirler. Böyle kişiler pozitif niteliklerini abartılı bir şekilde görürken, negatif niteliklerini gör(e)mezler. Felsefeciler de kendilerini ortalamanın üzerinde görürler: yalnızca kendi görüşleri istisnai olarak doğrudur. Oysa hakikat tam tersidir: onlar “*düşün dünyasının Vandalları ve Vizigotlarıdır*” (Dietrich, 2011, s. 338).

“Felsefe, bir görelilik isyanı”dır, der Dietrich; onda, “*taban tabana çelişkili olan görüşler, eşit düzeyde inandırıcıdır*” (2011, s. 342). Kişi aynı soruna uygulayacağı iki farklı yaklaşımla/bakış açısıyla, birbiriyle çelişen iki ayrı görüş oluşturabilir. Bu da şunu gösterir: “*felsefede doğru olan tek şey, birbirini deviren bakış açılarının kaçınılmazlığıdır*” (Dietrich, 2011, s. 342). Eğer bir “yaklaşımlar denizi” olan felsefenin sorunlarının herhangi bir çözümü yoksa, çözüme ulaşmaya çabalamak da anlamsızdır: “*Gerçekten de felsefe alanında hiçbir yön yoktur, sadece ebedi bilmeceler vardır*” (Dietrich ve Hardcastle, 2004, s. 99). Felsefe hakkındaki hakikat buysa, önce felsefecilerin bu hakikati cesurca kucaklaması gerektiğini söyleyen Dietrich şöyle devam eder: “*Felsefe her birimizin kendisiyle sürdürdüğü bir diyalogdur. Yani, öyleyse ne olmuş? Bel altı şakalar da öyledir. Felsefeyi övülesi, bel altı şakaları yerilesi kılan nedir? Bilmiyoruz. Felsefenin övülesi olduğundan bile emin değiliz*” (Dietrich ve Hardcastle, 2004, s. 101).

David Chalmers ise, metafelsefe literatüründe “*felsefede doğru bilgide buluşma/doğrulukta görüş birliği*” (*convergence/consensus on truth*) şeklinde adlandırılan sorunu⁶ incelemek için, Bourget’le beraber yürüttükleri, Kuzey Amerika, Avrupa ve Avustralya-Asya’da bulunan 99 felsefe bölümünün üyelerini kapsayan sosyolojik bir araştırmanın verilerine başvurur (Chalmers, 2014, s. 5). Yaklaşık 1000 felsefecinin yanıtlarına yer verilen, “Felsefeciler Neye İnaniyor?” başlıklı bu çalışmada, felsefe tarihinde çokça tartışılan varlık, bilgi, bilim, zihin, özgürlük, etik, estetik ve siyasetle ilgili 30 soru belirlenmiş ve katılımcıların cevaplarında, istatistiksel bakımdan diğer bilim alanlarında beklenen şekilde, “*doğrulukta kolektif bir buluşmanın*”

⁶ “Doğru bilgide *buluşamama*” kastedilmektedir. Literatürde “felsefî anlaşmazlık” (*philosophical disagreement*) ve “felsefe hakkında skeptisizm” şeklinde de adlandırılır.

gerçekleşip gerçekleşmeyeceği araştırılmıştır (Bourget ve Chalmers, 2013, s. 465). Araştırmanın sonucunda, felsefede doğrulukta görüş birliğini elde etmenin geçmişte olduğu kadar zor olduğu, istisnai örneklerin ise geçmişte olduğu kadar nadir olduğu saptanmıştır. Bu araştırma 2020’de kapsamı genişletilerek tekrarlandığında da benzer bir bulguya ulaşılmıştır (Bourget ve Chalmers, 2023, s. 1). Bu bulgunun, kendisi için “felsefeyle uğraşmada en büyük hayal kırıklığı” olduğunu dile getiren Chalmers, bir süre felsefeyle uğraşan herkesin alandakilerle anlaşma beklentisiyle değil, ürettiği argümanın diyalektik bir gücü olması beklentisiyle iş yapmayı öğrendiğini, fakat bunun sadece “moral bozucu bir gerçekliğe karşılık olarak beklentilerin ayarlanması”ndan ibaret olduğunu belirtir (Chalmers, 2014, s. 21). Felsefeyle uğraşmak için akademiye adım atanların içerisinde, doğru bilgilerden beslenme ve başka yeni doğru bilgilere götürecek araştırmalar yapma isteğiyle yola çıkan genç felsefecilerin de benzer bir hayal kırıklığı yaşaması olasıdır.

Chalmers, felsefe alanında bilimlerde olduğundan daha çok anlaşmazlık bulunması olgusunun nedenlerinden bazılarını şöyle sıralar: *Anti-realizm*: bilimlerin getirdiği önermelerde olduğu gibi, önermelerin sınanabileceği nesnel bir gerçekliğin olmaması; *sözlü anlaşmazlıklar*: kavramlara farklı felsefeciler tarafından yüklenen farklı anlamların ortak sonuçlara varmaya engel olması; *sosyolojik faktörler*: araştırmacının içinde olduğu topluluğun etkilerinden bağımsızlaşamaması; ve son olarak *psikolojik ve evrimsel açıklamalar*: tür olarak insanın felsefenin sorunlarıyla hesaplaşabilecek bilişsel kapasiteye sahip olmaması.

Bu açıklamalardan sonuncusunun savunucuları, kendileri de felsefede karşılaşılan “doğrulukta buluşamama” olgusunu benimseyen üç felsefeci, Inwagen, Nagel ve McGinn’dir. Inwagen sorar: “Neden felsefî bilgi diye bir şey yok? Neden üzerinde anlaşılan bir felsefî olgular bütünü yok? Neden felsefî keşif diye bir şey yok?” (Inwagen, 2009, s. 11). Üstelik felsefe tarihi boyunca her filozof kesin felsefî olgular keşfettiğini, var olan sorunlarla uğraştığını düşünmüşken... Fakat “tarihin yargısı başka türdür. İşin sonunda [ortaya koydukları] felsefe eserleri kimseyi ikna edememiştir” (Inwagen, 2009, s. 12). Filozofların üzerinde anlaşılabildiği hiçbir felsefî tez öne sürülmemiştir, olsa olsa “negatif” tezlerde, yani bir şeyin nasıl olmadığı üzerinde belirli bir anlaşma sağlanmıştır (Inwagen, 2004, s. 335).

Inwagen’a göre felsefe tarihinde, felsefenin araştırdığı sorunlara çözüm getirememesi olgusunu açıklayan iki görüş vardır: biri felsefenin doğasına, diğeri ise insanın doğasına göndermede bulunur. İlk görüşün yaratıcısı olan mantıksal pozitivist okul, felsefe sorularının kusurlu olduklarını –“metafizik” nitelikte oldukları, başka bir deyişle, pozitif yollarla bilinebilen bir varolana göndermede bulunmadıkları için anlamsız birer “gürültüden” ibaret olduklarını– bu nedenle de cevaplandırılmayacaklarını savunur. Böyle anlamsız sorun ve soruların, üzerinde anlaşılan, doğrulanabilir çözüm ve yanıtlarının olmaması doğaldır (Inwagen, 2009, s. 13).

Nitekim önde gelen mantıksal pozitivistlerden Moritz Schlick, iki bin yıldan uzun süren felsefe tarihi serüveni, felsefede yükselen hareketlerin, “*sistemler kaosa son vermek ve felsefenin kaderini değiştirmek bakımından artık ciddiye alınamayacağını bize öğretmiştir*” der (Schlick, 1979, s. 155). Felsefenin mevcut haliyle asla gerçek bir sorun ortaya koyamayacağından emin olduğunu ifade eden Schlick, felsefedeki bu çatışma ve kaosu bitirecek olan son büyük değişimin muştucusu olduğunu ilan eder: Her bilim doğru ve empirik önermelerden oluşan bir bilgi sistemidir; “*felsefe bir önermeler sistemi ve bir bilim olmadığına göre felsefi doğru bilgilerden oluşan ayrı bir alan yoktur*” (Schlick, 1979, s. 156). Felsefe, kendi sorunları olan bağımsız bir araştırma alanı olarak değil, başka bilimlerin getirdiği “*önermelerin anlamını belirleme ve keşfetme etkinliği*” olarak görülmelidir: “*felsefe önermeleri açıklığa kavuşturur, bilim ise onları doğrular*” (Schlick, 1979, s. 156). O zaman, filozofların şimdiye kadar tartıştığı *bütün sorunları* bir kenara itmek ve artık felsefi önermelerden, felsefi bilgilerden, felsefi araştırmalar, sorular ya da sorunlardan söz etmeyi bırakmak gerekir. “*Felsefenin işlevi*” der Schlick, Wittgenstein’in da ortaya koyduğu gibi, yalnızca “*düşüncelerin mantıksal bakımdan açıklığa kavuşturulmasıdır*” (Schlick, 1979, s. 172). Fakat Inwagen, Schlick ve diğer mantıksal pozitivistlerin benimsedikleri bu görüşü ve getirdikleri eleştirileri çok önemli bulmakla beraber, onların da kendilerinden sonra gelen felsefecilerin çoğunu ikna edemeyerek, eleştirdikleri düşünürlerle aynı kaderi paylaştıklarını, “*sadece daha fazla felsefe*” yapan bir okul olarak felsefe tarihinde yerlerini aldıklarını söyler (Inwagen, 2009, s. 13).

Inwagen, felsefe tarihinde, araştırmaların çözüme ulaşmaması olgusunu insan doğasına göndermede bulunarak açıklayan ikinci görüşten yanadır. Aynı görüşü paylaşan Nagel,

eserinin girişinde yer verdiği “*Kendimi bu kitapta ele aldığım sorunlara denk hissetmiyorum. Benimkinden tamamıyla farklı bir zekâ düzenini gerektiriyorlar sanki*” (Nagel, 1986, s. 12) sözleriyle, insan zihninin, sorduğu felsefî soruları yanıtlayabilecek şekilde evrimleşmediğini; böyle bir bilişsel kapasiteye –en azından şimdilik– sahip olmadığını dile getirir (Inwagen, 2009, s. 15). Bilimler ele aldığı sorunlara çözüm getirirken, felsefenin sorunlarının tamamının çözümsüz kalması olgusu bunu destekleyen bir veri olarak görülebilir (Inwagen, 2009, s. 15).

Eğer “neden bir şeylerin olduğunu”, “düşünme ve hissetmenin nasıl mümkün olduğunu”, “özgür irademizin olup olmadığını”, zaman ve felsefe, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi bilemiyorsak, bu bizi niçin şaşırtıyor? Düşünsel yeteneklerimizin bu soruları yanıtlamaya yetecek düzeyde olduğunu düşünmemiz için nasıl bir nedenimiz var, nasıl bir nedenimiz olabilir? (Inwagen, 2009, s. 245)

Ancak, Inwagen bu açıklamanın da, tıpkı mantıksal pozitivistlerin açıklaması gibi “sadece daha fazla felsefe” olduğunun farkında olduğunu teslim eder. Felsefede neden bir olgular, sorunlar bütünü olduğunu bilmediğimizi itiraf etmek gerektiğini söyler. Bir felsefe öğrencisi şunu asla aklından çıkarmamalıdır: bir felsefe eseri, hiçbir zaman bir biyoloji ya da jeoloji eseriyle aynı durumda değildir. Öğrenci, bir jeoloji eserinde geçen bir ifadeye katılmazsa, iddiası basitçe “yanlış” olur. Ancak, bir felsefe eserinde yapılan herhangi bir belirlemeye veya bir felsefe hocasının herhangi bir görüşüne –filozofların neleri söyleyip, neleri söylemedikleri hakkında olanlar hariç– katılmamakta sonuna kadar özgürdür (Inwagen, 2009, s. 15). Felsefe, çözümsüz sorunlar hakkında tutarlı spekülasyonların türetildiği bir alan olarak görüldüğünde, Inwagen’ın felsefe öğrencilerine yaptığı bu uyarı da gayet anlaşılır olur.

Bertrand Russell da, Inwagen gibi, insan zihninin yetilerinin felsefenin sorduğu soruları yanıtlamak için yeterli düzeyde olmadığını savunur. Ona göre, filozoflar sordukları sorulara kendilerince belli başlı yanıtlar verseler de, bunların hiçbirinin doğruluğu kanıtlanabilir nitelikte değildir (Russell, 2001, s. 90). Ama Russell, cevapları verilemese bile bu sorularla uğraşmayı, felsefe yapmayı önemli bulur. Felsefenin değeri ve işlevi, bu sorulara verilecek doğrulanabilir cevaplarda değil, aksine, felsefenin belirsizliğinde, kesin olmamasındadır (Russell, 2001, s. 91); bu değer, verdiği yanıtlarda değil, sorduğu

sorulardadır. Bu sorular sayesinde kişinin “*düşünsel hayal gücü*” gelişir ve “*zihni spekülasyona*⁷ kapatan dogmatik güven” hafifler (Russell, 2001, s. 93).

Felsefenin barındırdığı güçlüğü “*öznel ve tedavi edilemez*” olarak niteleyen Colin McGinn ise, geliştirdiği “*transandantal natüralizm*” tezi çerçevesinde, felsefeyi “*zihnimizin aslî yapısının dışına çıkma girişimi*” şeklinde tanımlar (McGinn, 1993, s. vii, 2). Yalnızca nesnel dünyanın gerçek doğasının bilgisine erişebilecek bir epistemik mimariye sahip olan zihnimizin, bilişsel sınırları nedeniyle felsefe sorularını yanıtlamayadığını ileri sürer (McGinn, 1993, s. vii, 2). Bu belirlemesini açıklamak için, McGinn “*sorun*”, “*gizem*”, “*yanılsama*” ve “*mesele*” kavramlarını birbirinden ayırt etmek gerektiğini ifade eder. Bir “*sorun*”, ilkesel olarak cevaplanabilecek bir soruya, onu konu edinen varlığın bilişsel sınırlarını aşmayan sorulara karşılık gelir; bilimlerde ve günlük yaşamda bu anlamda pek çok sorun çözülür. Bir “*gizem*” ise, sorunla aynı formda olmasına karşın, onu konu edinen varlığın bilişsel kapasitesinin yetersizliğiyle ilgisinde ortaya çıkan bir adlandırmadır. Böylece aynı şey, bilişsel kapasite düzeyi bakımından farklı olan iki düşünen canlıdan birisi için sorun, diğeri için ise gizem olabilir. “*Yanılsama*” bir sahte-soruyu, nesnel olarak var olmayan bir şeyle ilgili yanıtlar gerektiren soruları; “*mesele*” ise gereklilik kipinde dile getirilen normatif soruları, bilimsel bir teoriye dayanarak yanıtlanamayacak olan etik ve politikanın sorularını ifade eder (McGinn, 1993, s. 3). Ona göre, felsefenin sorunlarının büyük bir kısmı, yanılsamalar değil, gerçek sorular olmalarına karşın, insan için gizemlerdir. Onları yanıtlayabilmek için erişilmesi gereken nesnel varolanları kavrayamaz insan; yalnızca varlığını sezer, ama felsefî doğru bilgilere duyarlı olmayan bir akla sahiptir (McGinn, 1993, s. 142, 150). Bu nedenle, “*felsefenin geleceği de büyük ölçüde geçmişi ve şimdisi gibi olacaktır*” der McGinn: “*kronik olarak tartışmalı*” ve ortak bir görüşte buluşmaktan uzak (McGinn, 1993, s. 152). Ona göre, felsefe sorunlarını çözmeye veya felsefî bilgiler üretmeye çalışmanın anlamı olmadığı gibi, felsefenin bir değeri varsa da, bu değer, bilgi üretmekten gelmez. Bilimlerin sunduğu türde bir entelektüel tatmin sunamaz felsefe. Onun değeri, kişinin sınırlarının farkına varmasının mütevazılığında yatabilir sadece. Bir teselli olarak, bilinebileceklerin sınırlarına dair çok önemli bir bilgi edinilebilir ondan, böyle bir işlev görebilir (McGinn, 1993, s. 153).

⁷ Vurgu eklenmiştir.

“Felsefede doğrulukta/doğru bilgide buluşamama olgusu”, “anlaşmazlık olgusu”, şeklinde ifade edilen bu konuyu yakın dönemde ele alan başka felsefecilerin de, felsefenin ne olduğu, nasıl bir etkinlik olduğu ve ne olmadığı, nasıl bir etkinlik olmadığı hakkında söz konusu olgudan çıkardıkları sonuçlar buraya kadar anılan felsefecilerle benzerdir. Coliva ve Doulas “*felsefe doğru bilgiye ulaşmak için epistemik bakımdan güvenilir ve istikrarsız bir yol gibi görünüyor*” derken (Coliva ve Doulas, 2024, s. 2); Gutting bu durumun nedeninin felsefenin sorularının bilimden farklı olarak sırf “*olgusal*” değil, daha çok “*yorumsal*” olmasından kaynaklandığını, bunun da felsefenin değerini azaltmak bir yana, ona değer katan bir şey olduğunu öne sürer (Gutting, 2016, s. 325). Koertge’nin felsefenin eski bilmecelerin aynısını daha süslü bir dille yeniden gündeme getirmekten başka bir şey yapıp yapmadığını sormasına karşın (Koertge, 2018, s. 41); “*felsefede anlaşmazlığın her yerde bulunmasına (omnipresence)*” ve onun asıl değerinin bu anlaşmazlıklarda yattığına dikkat çeken Jones, felsefenin bir etkinlik olarak bile görülemeyeceğini, çünkü kullanılan belirli bir metodun olmadığını söyler. Ona göre felsefe bir çeşit sohbetir ve her sohbette olduğu gibi, onda da önemli olan şey anlamaktan çok dikkat çekmek, ilginç iddialarda bulunmaktır (Jones, 2018, s. 229-232, 236). Jaksland ise, felsefede çözülemeyen anlaşmazlıklara karşı en rasyonel yanıtın felsefi sorular karşısında “*yargıyı askıya almak*” olarak görüldüğünü ifade eder (Jaksland, 2022, s. 44)

Brennan, felsefede nedensellik, temellendirme, doğruluk ya da adalet gibi kavramların doğasına ilişkin bilgi edinmek isteyen bir öğrencinin hayal kırıklığına uğrayacağını ve amaçlanan doğru bilgiye ulaşmaksa, felsefenin uğraşmaya değer olmadığını dile getirir (Brennan, 2010, s. 1-2). Hannon ve Nguyen felsefeye böyle bir amaç konursa, filozofları güvenilir ilan etmekte hiçbir sorun bulunmayacağını, şimdiye kadar alanda yazılan binlerce kitaba karşın çözülmeyen sorunların “*tam bir skandal*”dan, disiplinin de “*utanç verici bir başarısızlık*”tan ibaret olacağını söyler (Hannon ve Nguyen, 2022, s. 1-2). İlerlemeyen bir disiplin olarak felsefeyle ilgili “*skandal*” nitelmesini destekleyen Lovejoy, felsefe tarihinde ve yakın dönemde öne çıkan felsefi görüşlerin “*spekülatif modalar*” olduğunu ve her moda gibi, sonraki nesilde terk edildiğini vurgular (Lovejoy, 1917, s. 126, 129). Durum böyle olunca, Lewis, bilginin ilerlemesi için var olan ve kararlarını buna katkı sağlayacak doğrultuda alması beklenen üniversitelerde, araştırmayla bağıni koparmış olan ve herhangi bir doğru bilgi üretmeyen bir disiplinin

bulunmasının soru işaretleri doğurduğunu belirtir. Sözgelimi, felsefe bölümlerine alınacak akademik personelin kim olacağı konusunda karar verilirken, başvuranların görüşlerinin doğruluğuna bakılamayacağına göre, neye bakılabileceği sorusu ortaya çıkmaktadır (Lewis, 2000, s. 187-188).

Cherry, Lewis'in parmak bastığı noktayla ilgili kişisel deneyimlerinden hareketle bir örnek vererek, üniversite genelinde, başka alanlardan akademisyenlerle beraber konuşmacı olarak katıldığı etkinliklerde tuhaf hissettiğini belirtir. Kanserin tedavisi üzerinde çalışan tıp alanından arkadaşlarının veya Latin kimliği üzerine çalışan insan bilimleri alanından arkadaşlarının yanında, sunum sırası kendisine geldiğinde söyleyeceklerinin yabancı, önemsiz ya da onlarla ilgisiz görünmesinden duyduğu endişeyle, *“beni gerçek dünyadan kopuk görecekler mi acaba?”* diye sormadan edemez. Böyle multidisipliner çalışmalara katılan bir felsefeci için *“dünyadan, en azından dünyadaki gerçek insanlardan ve gerçek sorunlardan kopuk görünmenin”* kaçınılmaz olduğunu dile getirir (Cherry, 2018, s. 21).

Lewis ve Cherry'nin belirlemeleri temele alındığında, şu soru akla gelir: Felsefeciler üniversitedeki meslektaşları gibi “araştırma” görevini yerine getirmediklerine ve alanın yapısı elvermediği için de getiremeyeceklerine göre, onların görevleri nedir, ne yapmaktadırlar? Dennet bunu anlatabilmek için bir metafora başvurur. *“Satranç”*, insan realitesinin bir parçası olan ve kuralları herkesçe kabul edilmiş olan, yüzyıllardır oynanan bir oyundur (Dennett, 2006, s. 39). *“Matranç”* ise, aynı oyunun, kurallarından yalnızca birinin değiştirilmiş ve kimsenin bu değişiklikten haberinin olmadığı bir versiyonudur. Dennet bazı felsefecilerin yaptıklarını, realiteden kopuk bir biçimde yaratılmış olan matrancın hakikatlerinin peşinden koşmaya benzetir. Elbette, matrancın hakikatlerini keşfetmek çocuk oyunu değildir, onun da pek çok *“yüksek mertebeli”* hakikatleri olacaktır. Hatta kimilerinin bunları keşfetmekte yüksek bir beceri gösterdiği bile olur. Ancak Donald Hebb'in sözü burada devreye girer: *“Bir şey yapmaya değer değilse, iyi yapmaya da değmez”* (Dennett, 2006, s. 40).

Boghossian ve Lindsay, Dennet'in bu benzetmesine başvurarak, *“akademik felsefenin, matranç-benzeri düşüncenin bütün alanlarını kurumsallaştırdığını ve meşrulaştırdığını”* öne sürerler. Bu alanlar diyalektik bir saklambaç oyunu oynamaya istekli felsefecilerin ciddiye alınmaya değmeyecek fikirleriyle genişletilmektedir. Çoğu felsefeci *“matranç-*

benzeri spekülasyonlara içtenlikle bağlanır, ardından destekleyici argümanlarının ayrıntılı sınırlarını oluşturur” (Boghossian ve Lindsay, 2017, s. 64). Hakemli yüzlerce dergide basılan felsefe makalelerinin büyük bir kısmı, felsefecilerin kendilerinin yarattığı, dünyanın geri kalanının ise umursamadığı bir oyunun, “*realiteden kopuk bir realitenin*” örneğini sunar (Boghossian ve Lindsay, 2017, s. 70)⁸.

Felsefecilerin, araştırma yerine hangi görevi yürüttüğü, hatta yürütmesi gerektiği hakkında Sorgner’in de bir fikri vardır. Felsefeyi “*düşünsel değerler savaşı*” olarak gören Sorgner, felsefecinin görevinin kendi düşünsel pozisyonunu güçlendirecek argümanlar üretmek olduğunu ifade eder. Felsefede iyi bir argüman, iyi bir *reklam* gibi iş görür: “*İzleyicileri cezbedici olması gerekir ve eğer iyi bir reklamsa, onların bakış açısını değiştirebilmelidir*” (Sorgner, 2017, s. 196). İzleyicinin ikna edilmesi amacına hizmet eden bütün etkili araçlar devreye sokulmalıdır: “*zekâ, nükte, retorik beceriler, stratejik ittifaklar, kurumsal güç oyunları ve çokça başka unsur felsefî savaşta rol oynar*” (Sorgner, 2017, s. 196). Önemli olan, en iyi reklam tekniklerini uygulamaktır, savaşı bunu yapanlar kazanır (Sorgner, 2017, s. 198).

Felsefenin nasıl bir etkinlik olduğuna ve nasıl bir etkinlik olmadığına ilişkin literatürdeki tartışmalarda öne çıkan bilim insanları ve felsefecilerin⁹ yukarıda sunulan görüşleri incelendiğinde çok dikkat çekici bir durum ortaya çıkar. Felsefenin, var olan sorunları –gerçeklikle, olan bitenle, olgularla bağlantılı sorunları– nesne edinen ve bu sorunlarla ilgili doğru bilgiler getiren bir araştırma alanı olmadığı; bunun yerine, çeşitli konularda ele aldığı önermeleri mantıksal bakımdan çelişki içermeyecek şekilde speküle eden ve bu yolla düşünce sistemleri üreten bir spekülasyon alanı olduğu konusunda felsefeciler ve bilim insanları *görüş birliği* içerisinde; yani, “felsefe anlayışları” *aynıdır*. Farklı düşüncelerin ortaya çıktığı yer ise, “felsefenin işlevi” konusudur. Bilim insanları ve

⁸ Boghossian ve Lindsay, felsefenin bu durumdan kurtulabilmesi ve bir işe yaraması için, öncelikle, bilimlerin, insanlığın gerçekliği anlayabilmesindeki en etkili epistemolojik araç olduğu gerçeğini kabul etmesi, ardından her alt dalının temeline bilimi yerleştirmesi (Boghossian ve Lindsay, 2017, s. 69-70) ve metafizik/ontoloji gibi, bilgi getiremeyeceği alanlarda susması gerektiğini söyler (Boghossian ve Lindsay, 2017, s. 66).

⁹ “Bilim insanları” ve “felsefeciler” şeklinde yapılan bu ayrım, felsefecilerin bilim insanı olup olmadığına ilişkin bir sav öne sürmek için değil, sadece tartışılan konuyu ele alan grupları ifade edebilmek için yapılmıştır.

felsefecilerden bazıları (Dietrich, Inwagen, Schlick, Boghossian ve Lindsay)¹⁰ bir araştırma alanı değil, spekülasyon alanı olarak görülen felsefenin yaşamda bir işlevi olmayacağını, pek de bir işe yaramayacağını düşünürken, felsefecilerin çoğu (Russell, Sorgner, Koertge, McGinn, Coliva ve Doulas, Gutting, Jones vd.) böyle bir alanın da yaşamda bir işlev görebileceğini ve değerli olduğunu, hatta asıl değerini böyle bir alan olmasına borçlu olduğunu öne sürer. Mevcut haliyle felsefe etkinliğini değerli görmeyenlerin bir kısmı ise (Schlick, Boghossian ve Lindsay), felsefenin bir işe yarayabilmesi için, onunla, doğru bilgiler getiren ve var olan sorunları araştıran bilimler arasında yapısal bağlantılar kurmak gerektiğine işaret eder.

Bugün felsefenin işlevi hakkında yalnızca akademide değil, akademi dışında, günlük yaşamın her kolunda dile getirilen negatif belirlemelerin altında yatan yaygın anlayış, aynı felsefe anlayışı gibi görünmektedir. Ancak, durumun dikkat çekiciliğini oluşturan şey, felsefeyi bir araştırma alanı değil, bir spekülasyon alanı olarak gören bu anlayışı felsefecilerin de benimsemesidir¹¹. Bu durumda, daha önce bilim insanlarına yöneltilen iki soruyu felsefeciler için de yinelemek gerekir: (1) Felsefenin ne olduğu, nasıl bir etkinlik olduğu hakkında böyle bir anlayışı ifade eden felsefeciler bu savı öne sürerken *nereye* bakıyorlar? (2) Bakılan yer doğru mudur, yani ele alınan örnekler, felsefe etkinliği hakkında sonuç çıkarabilmek için elverişli örnekler midir?

İlk sorunun yanıtı şimdiden verilebilir: Felsefeciler de bilim insanlarıyla aynı yere bakıyorlar, fakat onlar buna ek olarak, baktıkları yeri adlandırıyorlar. “Felsefede doğru bilgide buluşamama” ya da “felsefî anlaşmazlık” adını verdikleri sorun, baktıkları yere ışık tutar: Felsefenin bir araştırma alanı değil, bir çeşit spekülasyon alanı olduğu önermesi ortaya atılırken bakılan yer, yani *bu önermeyi getirenlerin nesne edindikleri şey*, felsefe tarihinde, ama daha ağırlıklı olarak yakın dönemde, felsefe akademisyenleri tarafından yapılan, aynı konuyu ele alan, fakat birbiriyle çelişkili sonuçlara varan çalışmalar ve bu

¹⁰ Bu düşünürlerin her biri, bir spekülasyon alanı olarak anlaşıldığında felsefeyi tamamen işlevsiz bulmamakla beraber, belirgin bir olumlu yargıda bulunmaktan da kaçındıkları için burada anılmıştır.

¹¹ Burada söylenenlerle dolaylı bir şekilde bağlantılı olan dikkat çekici bir diğer nokta ise, bahsedilen felsefecilerin felsefenin işlevi ve nasıl bir etkinlik olduğu hakkındaki görüşlerini içeren yazılarında, hemen hemen istisnasız ve oldukça sistemli bir biçimde *birbirlerinin söyledikleri hakkında* savlar ileri sürmeleri, konuya ilişkin söz söyleyen çoğu meslektaşının görüşüne atıfta bulunmaları, ancak, neredeyse hiçbirisinin savlarını oluştururken *hakkında konuştukları şeye*, yani bir insansal etkinlik alanı olarak felsefenin kendisine referans vermemeleridir. Belirlemelerin temelinde, bu belirlemelerin hakkında olduğu şeyin kendisi değil, o şey hakkında başkaları tarafından yapılan güncel-popüler belirlemelerin bulunduğu göze çarpmaktadır.

Çalışmaların hangisinin doğru olduğu hakkında görüş birliğine –ya da en azından çoğunluğuna– varamayan felsefecilerdir. Felsefenin bir spekülasyon alanı olduğu hakkında yapılan bu saptamanın “doğru” olup olmadığını sınavabilmek için ikinci sorunun yanıtlanması gerekir.

İkinci soruyu yanıtlamak düşünüldüğünden daha güçtür. Bu soru, felsefenin ne olduğu sorusuna bilgisel bir yanıt verilmesi isteniyorsa, *nereye bakılabileceğini* sorar. “Felsefe nedir?” sorusu yanıtlanırken bu ikinci soru hesaba katılmadan bir yanıt verilirse, sorunun doğru yanıtlanması rastlantılara kalacaktır. Aynı şey felsefenin neliği ile ilişkilendirilen diğer konular için de geçerlidir. Onun bir araştırma alanı olup olmadığı, ona özgü bir metodun ya da yaklaşımın bulunup bulunmadığı, var olan sorunları ele alıp almadığı, doğru bilgiler-görüşler getirip getirmediği, getirdiklerinde bir ilerleme olup olmadığı hakkında sorulan soruların yanıtlanabilmesi, önce bazı “nedir” sorularının yanıtlanmasına bağlıdır: “Araştırma nedir?”, “Sorun nedir?”, “Metot nedir?”, “Yaklaşım nedir?”, “Bilgi nedir?”, “Görüş nedir?”, “Doğruluk nedir?”, “İlerleme nedir?” gibi. Grleebileceği üzere, felsefenin ne olduğu hakkında bir sonuca varmak için bakılacak yer, onun yakın kavramlarının neliği araştırıldığında bakılacak yerlerle doğrudan ilişkilidir. Oysa, felsefede anlaşmazlıkların her yere sindiğini ne süren, ancak, nasıl oluyorsa, felsefenin bilgi getiren bir araştırma alanı olmadığı konusunda “kolektif bir biçimde anlaşan” felsefecilerin yukarıda değinilen görüşlerine bakıldığında, felsefe hakkında kendilerinden emin bir şekilde vardıkları sonuca ulaşırken, felsefeyle ve yakın kavramlarıyla ilgili incelikli herhangi bir “nelik” araştırması yürütmeden, *parçalı olgusal gözlemleri temele alarak* savlarını oluşturdukları grlmektedir.

Felsefenin ne olduğuna, dolayısıyla onunla yakından ilgili olan diğer varolanların ne olduklarına, onun bir araştırma alanı olup olmadığına ilişkin sorulan soruyu yanıtlamak birkaç açıdan önemlidir. Bu soruya açık-seçik bir yanıt verilmeden felsefenin “vakit kaybı olup olmadığına”, genel anlamda yaşamda ve kamu yaşamında bir yeri olup olmadığına, ne işe yaradığına, nasıl bir işlev gördüğüne karar vermenin mümkün olmadığı söylenebilir. Bu açıdan bakılırsa, *felsefenin ilk sorusu* olarak görülebilir “felsefe nedir?” sorusu. *Eğer* felsefenin yaşamda bir işlevi varsa, bu soru yanıtlanmadıka, o işlevi gerçekleştirmesi de zorlaşacak, hatta rastlantılara kalacaktır. Çünkü bir işlev görmesi beklenen şey, ancak ona *başvurulduğunda* işlevini yerine getirebilir; fakat o şey, ne

olduğu bilinmediği veya yanlış bilindiği için işlevsiz görülüyorsa, ona başvurmayı denemek de anlamsız olur.

Felsefeden mahrum kalmanın yaratacağı güçlüklerden sakınmak ve *varsı* felsefenin nimetlerinden faydalanabilmek için, Inwagen'ın dediğı gibi “sadece daha fazla felsefe” yapma çıkmazına düşmeden, “biraz daha fazla felsefe yapmak” ve felsefe etkinliğinin yapısını açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Felsefenin ne olduğı sorusu yanıtlanırken Kuçuradi'nin baktığı yere bakılarak, bu bölümde görüşlerine yer verilen felsefecilerin ve bilim insanlarının ulaştığı sonuçlardan daha farklı bir sonuca ulaşma olanağının olup olmadığı araştırılmalıdır.

2.2 Felsefi Araştırmanın “Sorunu”

Kuçuradi'ye göre felsefe denilen alana ve tarihine bakılırsa, çok genel bir şekilde onun, *“kendine özgü –onu diğer insan uğraşlarından ayıran, farklı– bir nesneleştirme yapan bir bilme etkinliğı ve bu etkinlik sonucu ortaya konan bilgilerden oluşan bir alan”* olduğı söylenebilir (Kuçuradi, 2006, s. 116). Felsefenin sorduğı en tipik soru olan “nedir?” sorusu, bazen bir terimin anlamını sorduğı gibi, bazen de *“bir şeyin varlıksal özelliğini, yapısını sorar: bir şeyi o şey yapan ve benzerlerinden ayıran ana özelliklerinin, türce özelliklerinin ne olduğunu”* sorar (Kuçuradi, 2006, s. 116). İnsanın, adaletin, varlığın, bilginin, devletin ve daha pek çok şeyin nelliğini sorar felsefe.

Bir şeyin ne olduğı sorulmadan, yani onun varlıkça yapısı ortaya konulmadan, onun “şöyle mi, yoksa böyle mi” olduğına dair sorulan soruların bilgisel bir biçimde yanıtlanması mümkün değildir. Kuçuradi, felsefe tarihinde buna bilinçli bir şekilde işaret eden ilk eserin, Platon'un *Menon* diyalogu olduğunu söyler. Diyalogda, Menon erdemin yapa yapa edinilen bir şey mi, eğitimle kazanılan bir şey mi, yoksa doğa vergisi olan bir şey mi olduğunu sorduğunda, Sokrates'in ona yanıtı *“erdemin ne olduğu bilinmedikçe buna karar verilemez”* şeklindedir. Erdemin ne olduğu hakkında Menon'un verdiği yanıtları teker teker çürüten Sokrates, bu yanıtlarda neyin eksik olduğunu, neyin gerektiğı şekilde yapıl(a)madığını ve ardından verdiği “şekil” örneğıyle, bir nelik sorusunun nasıl yanıtlanabileceğini gösterir (Kuçuradi, 2006, s. 116).

Ne var ki, Kuçuradi'ye göre bu “nelik” sorusu nedensiz bir şekilde, ezbere sorulacak bir soru değildir. Yaşarken ya da bilgisel bir faaliyette bulunurken, bir “sorun”la karşılaşıldığında, yani bir “araştırma” esnasında sorulabilecek bir sorudur. Herhangi bir sorunla karşılaşılmadan sorulduğunda, aynı “nedir?” sorusuna bambaşka cevapların verilmesi kaçınılmazdır.

Sorun görmek, “*bir aykırılığı yakalamaktır*”. Ancak, yakalanan bu aykırılık ne ile ne arasındadır? Kuçuradi, bunu yanıtlamak için iki ayrı alandaki sorunları ayırmak, “*yakalanmalarında her ne kadar birbirlerini şart koşarlarsa da ayırmak*” gerektiğini belirtir. Bunlar, araştırma sorunları ve yaşam sorunlarıdır (Kuçuradi, 1977b, s. 10). Bilgi alanları söz konusu olduğunda, bir sorun “*yeni farkına varılan bir olgu ile aynı konuda mevcut bir bilgi ya da açıklama arasındaki*” bir aykırılıktır¹². Böyle bir aykırılık, “araştırma” adı verilen etkinliğin nesnesi ve aynı zamanda başlatıcısıdır. Araştırma etkinliğinin varlık nedeni, bir yandan da bir etkinlik olarak iç amacıdır “sorun” yakalamak ve çözümler getirmek. Araştırmacı, yakaladığı sorun sayesinde yeni bir açıklamanın veya yeni bir doğru bilgi getirmenin ilk adımını atmış olur. Böyle bir sorun yakalanmadan ne bilimsel, ne de felsefî araştırma yapmaktan söz edilebilir; yapılan, olsa olsa hazır bilgilerin uygulamaları olur (Kuçuradi, 1977b, s. 10).

Yaşananlara, insanların yaşadıklarına –kişilerin ve grupların yaşadıklarına– bakıldığında ise, sorun görmek, “*yapılanlar ile değer bilgisi arasında bir aykırılığı görmektir*” (Kuçuradi, 2006, s. 117). Yaşamdaki aykırılıklar, araştırma alanındaki sorunlardan farklı olarak gerçek, tarihsel, *bir defalık* aykırılıklardır (Kuçuradi, 2019a, s. 44). Böyle, var olan bir aykırılığı görmek, “*doğru veya değerli bir eylemde bulunabilmemizin yeterli olmasa da onsuz olamayacak bir koşuldur*” der Kuçuradi (Kuçuradi, 2006, s. 117).

¹² Buradaki “aykırılık”, Sokrates’in anladığı ve Platon’un çoğu diyalogunda örneklerinin görüldüğü anlamda bir “çıkılmaz”dır (*aporia*). Ancak, “çıkılmaz” ile bilmeceyi (*puzzle*) ya da “sofizm”i birbirine karıştırmamak gerekir. Yer yer paradoks formunda sunulan bilmeceler veya sofizmlerle (örneğin, Gorgias paradoksu) kişi “*bir akıl yürütmeye öncüllerinin ‘doğru’luğuna inandığı, ama öncüllerden çıkan mantıksal sonucu kabullenmeye pek istekli olmadığı*” zaman karşılaşır. Oysa kişi bir sorunla/çıkılmazla karşılaştığında, “*o ana dek bildiğini sandığı şeyi bilmediğini fark eder*” (Kuçuradi, 2023, s. 17). Bir çıkılmazla karşılaşmak araştırmaya götürürken, bir bilmeceyle karşılaşmak araştırmacıyı nesnesinden uzaklaştırarak araştırmayı sekteye uğratar ve araştırmacıyı şüphecilğe götürür. Araştırmada oynadığı taban tabana zıt rollere rağmen, felsefe yapmanın bazen sofizmler üretmekle ve bilmeceler kurgulamakla aynı şey olarak görülmesi düşündürücüdür.

Araştırma sorunlarında aykırılığın bir ucunu olgular oluşturduğu için, bir araştırma sorunuyla ancak yaşarken, gerçekliğe, olan bitene, çağa bakarken karşılaşılabilir. Felsefi araştırma söz konusu olduğunda, onun tarihi, filozofların bir süreklilik içinde ve birbirleriyle diyalogunun ürünü olarak ele aldıkları yeni sorunlardan, “çoğu zaman yeni, ama bazen de yeni bir çerçeve içinde daha önce sorulmuş bir soruyla sözel olarak aynı olabilen sorulardan” ve bu sorulara getirilen yanıtlardan, yani filozofların “karşılaştıkları sorunlarla didişmelerinden” oluşur (Kuçuradi, 2016b, s. 129).

Araştırma sorunlarının *nasıl* ele alınacağı, araştırmanın “metot” adı verilen ögesiyle ilgilidir. “Metot” (methodos), “bir hedefe doğru yürünen yol” anlamına gelir (Kuçuradi, 2010, s. 146). Yürünen yolun kim tarafından, nereye doğru, nasıl yüründüğü, bir metodun içeriğini oluşturur. Bu yönüyle her metot bir tür sistemli etkinliktir. Çeşit çeşit metottan, araştırma, düşünme, eğitim ve uygulama metodlarından bahsedilir. Metodun “nasıl”ı ise, onun yapılma tarzını, yani çeşitli teknikleri oluşturur. Kimin, neyi yaptığıdır metodu – “yapma tarzını” – belirleyen (Kuçuradi, 2010, s. 146). Bir araştırma metodu, “araştırmacının bir fenomeni açıklamaya çalışırken yaptıkları, yani yürüdüğü yoldur” (Kuçuradi, 2013b, s. 22). Felsefi araştırmada yürünen yolun kim tarafından, nereye doğru ve nasıl yüründüğünü konu edinen ilk filozof olan Platon, ustası Sokrates’in günlük yaşamda kullanılan sözcükleri nasıl kavramlaştırdığını gözlemleyerek, felsefe etkinliğinin metodunu “diyalektik” şeklinde adlandırır. Bir bilme yolu olarak diyalektik, filozof tarafından yürünen, idelerin bilgisine doğru yürünen ve bir şeyi o şey yapan şeyi gören, yani tekte ideyi gören, “başka bir deyişle tek tek şeylerin ayırıcı özelliklerini ve onlarda ortak olanı gören; diğer yandansa varolanı bir bütün olarak gören ve bu bütünü meydana getirenler arasındaki ilgiyi –ideaların temelini– gören, gördüklerini de temellendirerek gösterebilen” bir şekilde, böyle bir tarzda yürünen bir yoldur (Kuçuradi, 2010, s. 102-103). Kuçuradi, Platon’un tarif ettiği bu yola “Sokratik araştırma metodu” adını verir. Felsefi araştırmanın “yapma tarzı” ya da “nasılı” olarak Sokratik araştırma metodu, “herhangi türden bir akıl yürütme değildir, özel çeşitten bir nesneleştirmedir: belirli türden bilgi nesnelerinin, düşünülür şeylerin neliğinin –özünün– nesneleştirilmesidir” (Kuçuradi, 2023, s. 19). Bu nesneleştirmenin hedeflediği şey, insan düşünmesinin ürünü olan bir şeyin, örneğin bir fikrin ya da bir fenomenin varlıksal özelliğini, “yani sadece herhangi bir ortak özelliğini değil, bütün o tek tek şeylerde özce aynı olan ve onların hepsine aynı adı vermemizi mümkün kılan şeyi” bulmaktır

(Kuçuradi, 2023, s. 19). Kuçuradi, Sokratik araştırma metodu üzerine daha fazla kafa yormak gerektiğine, çünkü kavramları açık hale getirmek için çok elverişli bir yol olduğuna parmak basar. Yaşamda karşılaşılan sorunların çözülebilmesi için, kişilerin kararlarının temelinde yatan fikirlerin açık kavramlarına ihtiyaç vardır (Kuçuradi, 2023, s. 19).

“Metot”un sıkça, araştırmanın bir diğer öğesi olan “görüş” ile karıştırıldığı görülür. Kuçuradi’nin, bir araştırma sorununu, dolayısıyla çoğu zaman bir olguyu ya da fenomeni açıklayan bir bilgiler bütünü “*ve çok defa bu bilgilerin temellendirilmesini de kapsayan açıklayıcı bir bilgiler bütünü*” şeklinde kavramlaştırdığı “görüş”, araştırmada gerçekleştirilen bilme etkinlikleri örgüsünün bir ürünüdür (Kuçuradi, 2010, s. 147). Bu durumda “bilgi”nin ne olduğu üzerinde durmak gerekir.

Kuçuradi, “bilgi”nin ne olduğunu araştırırken “bilgi denilenlere” ve onların ortaya konulduğu sırada nelerin yapıldığına bakar. İnsanın gerçekleştirdiği etkinliklerden biri olan bilme, i içe örülü birçok edimin –“*algılama, kavrama, anlama, bütün çeşitleriyle akıl yürütme-düşünme gibi etkinliklerin ve yorumlama, bütün çeşitleriyle açıklama, doğrulama, temellendirme gibi*” edimlerin– genel adıdır (Kuçuradi, 2013a, s. 219). Bilme etkinliğinin ürünü olan bilgi, hep bir şeyin bilgisidir; yani hakkında olduğu bir şey, bir nesnesi vardır. Bu nesne, varlığı onu bilen kişiden bağımsız olan, dolayısıyla başka kişilerin de bilme konusu edebileceği bir şeydir. Burada “*nesne*” ile kastedilen, sadece “*dış dünya*” denilen yerde bulunan şeyler değil, bilme edimlerinin konusu *yapılabilecek* her şeydir: cisimli-cisimsiz varolanlar, olaylar, eylemler, fikirler, düşünceler, bilgiler, bağlantılar-ilışkiler vb. (Kuçuradi, 2018, s. 18-19). O halde bilgi denilen şey, “*nesneli önermeler*”dir¹³. Doğruluk ya da doğrulama ise, nesnesi olan “*bir önermenin dile getirdiği aynı bağlantıyı bağımsız bir şekilde keşfedip kurma etkinliğine işaret eder*”; bunun yapılabildiği önermeler, “*doğru bilgiler*”dir (Kuçuradi, 2013a, s. 222).

Araştırmanın sonucunda ortaya çıkan görüşün barındırdığı doğru bilgi miktarı ne kadar çoksa, görüşün araştırmada ele alınan soruna çözüm getirme seviyesi o kadar yüksektir; araştırma o ölçüde “i amacına” –araştırılan sorunun, diğer bir ifadeyle, olgular ile

¹³ Bilginin eşitleri ve bilme etkinliğinin farklı yapıdaki nesneleri çalışmanın “4.2.1. Kuçuradi’nin Varlık ve Bilgi Görüşü” bölümünde detaylı bir şekilde incelenmiştir.

alandaki mevcut bilgi arasındaki aykırılığın ortadan kaldırılması amacına– ulaşmış olur. Ancak, araştırmada bir sorunun ele alınabilmesi için, her şeyden önce *yakalanması, görülmesi* gerekir. Bu da konuyu, araştırmanın iç amacına ulaşmasında belki de en kritik rolü oynayan araştırma ögesine, “bakışa” ve “yaklaşım” getirir.

Araştırma, özellikle felsefî araştırma söz konusu olduğunda, “*sorun gören bakış*”, yani bir filozofu sorun yakalamaya götüren bakış *ontolojik bakış*tır. Buna “*felsefî bakış*”¹⁴ adını da takan Kuçuradi, bu bakışı şöyle tanımlar: “*bu, olana yönelen ve olanı ilişkileri-bağlantıları içinde görmeye ve aynı zamanda onun ilişkilerini-bağlantılarını görmeye çalışan bir bakıştır*”; başka bir deyişle, “*nesne edinilenin varlıkça yapısına veya neliğine yönelen ve bağlantılarını olduğu kadar diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını gören bakıştır*” (Kuçuradi, 2010, s. 167). Bilme konusu yapılan şeyin ne olduğunu, varlıksal bağlantılarını görmeye çalışan bu “*bağlantısal bakışa*” ontolojik bakış denir. Felsefî bilgiye katkı sunan, böylece kişilerin dünyayı görme imkânlarını artıran, hemen hemen her filozofta ortak olan bu bakışla “*bir bütün olarak varolan*” sonra da “*varolanın farklı alanları*” araştırılabilir; bunların varlıksal yapısı hakkında bilgiler, görüşler ortaya konulabilir (Kuçuradi, 2010, s. 167).

Eğer böyle bir görüş, yani “*nesne edinilenin ait olduğu alanın varlıkça yapısına ilişkin bir görüş*” araştırılacak sorunları yakalamaya, sonra da yapılan araştırmayla bir fenomeni ya da olguyu açıklamaya götürecek şekilde bir işlev görürse, *ontolojik yaklaşım* adını alır (Kuçuradi, 2010, s. 168). Fark edileceği üzere, ontolojik yaklaşım, ontolojik bakışı içeren, ancak, ondan daha fazlası olan bir şeydir. Ontolojik bakış, yalnızca, bakılanın görülebilmesi için *nasıl* bakılabileceğine dair bir yol önerirken, ontolojik bakışın ürünü olan ontolojik yaklaşımlar, taşıdıkları görüşlerin gücü ölçüsünde, *nasıl* bakılabileceğinin yanında, bakılanın daha açık görülebilmesi için *neyle* ve *nereye* bakılabileceği hakkında yol gösterirler. Buradan çıkan bir diğer sonuç, ontolojik bakış bir taneyken, ontolojik yaklaşımların çeşit çeşit olabileceğidir (Kuçuradi, 2010, s. 168). Her ne kadar çeşit çeşit olması mümkünse de Kuçuradi, ontolojik yaklaşımlara sık rastlanmadığını vurgular: “*olana bakmak, sanırım, çağımız felsefesinde pek az rastlanan bir tutum değildir. Ama bağlantılarıyla ve bağlantıları içinde olana bakma, dolayısıyla ontolojik yaklaşım*

¹⁴ Bkz.: Kuçuradi, “Felsefî Bakış”, 1977a.

ürünleri olan araştırmalar, gerçekten azdır” (Kuçuradi, 2010, s. 172). Ontolojik yaklaşımın ne olduğunu anlamak için, “yaklaşım” kavramı açıklığa kavuşturulmalıdır.

Kuçuradi, “*yaklaşım*” sözcüğünün günümüzde moda haline geldiğini dile getirerek, sorunların kendisinden çok “*sorunlara yaklaşımların*” konuşulur olduğunu belirtir. Felsefenin çeşitli dallarında ve insan bilimlerinde aynı konuya farklı yaklaşımlar ile yaklaşan aydınlar, bilgisel konularda bunun söz konusu olup olmadığını düşünmeksizin çoğulculuğun savunuculuğunu yaparlar. Acaba nedir bu “yaklaşım” denilen şey? Kullanıldığı bağlamlara bakılırsa, yaklaşım, “*olguları saptarken, ya da onları açıklamaya-yorumlamaya çalışırken, insanların (bilinçli-bilinçsiz) dayandıkları kabuller anlamına gelir*” (Kuçuradi, 2010, 163-164). Araştırmalarda dayanan bu kabuller çok çeşitlidir: doğru-yanlış bilgiler, doğru-yanlış açıklamalar getiren varlık-bilgi-insan-değer görüşleri, bilgisel bir temeli olan veya olmayan inançlar, düşünceler, ilkeler ve hatta yaşantılar/duygular. Bunların içinden, yalnızca doğru bilgiler/görüşler hareket noktası olarak alındığında araştırmada önemli bir rol oynayabilir (Kuçuradi, 2010, 163-164). Fakat şu şartla: doğru bilgilerden oluşan bu kabulün ortaya konulduğu bilgi alanındaki bir olguyu nesne edinmesi, varlıkça farklı özellikler gösteren bir alana taşınmaması gerekir. Aksi takdirde, yapılan şey, kendi alanında yeni sorunlar görmeye ve yeni doğru bilgiler getirmeye yaramış bir görüşün, yabancı bir alanın olgularına uygulanması, söz konusu olguların onu almayacak bir görüşün kalıbına girmeye zorlanmasıdır. Böyle bir uygulama, dayanan görüşün “*geçerliliğini kanıtlama*’ çabasından başka bir şey değildir; rastlantıları bir yana bırakırsak, olguları saptırır, dolayısıyla yeni, doğru bilgiye götüremez” (Kuçuradi, 2010, s. 165). Bu şekilde uygulanan yaklaşımlar birer “*açıklama tarzı*”dır: nesne edinilende “*neyin görüleceğini*” ve onun “*nasıl açıklanacağını*” önceden belirlerler (Kuçuradi, 2010, s. 167). Bunun sonucu ise, araştırmanın hareket noktasını oluşturan görüş ile araştırmanın sonucunda ortaya konan görüşün “*aynı*” olmasıdır (Kuçuradi, 2019a, s. 36). Gerek felsefede, gerekse insan bilimlerinde etkili olan bazı -izmler bu yolla ortaya çıkarlar (Kuçuradi, 2010, s. 165).

Bir yaklaşımı ontolojik yapan şey ise, araştırmada hareket noktası olarak alınan şeyin, konu edinilenin varlıkça yapısına, ne olduğuna ilişkin doğru bilgilerden oluşmasıdır. Böyle olduğu için, ontolojik yaklaşımlar herhangi bir olguya “uygulanmazlar”, aksine, olgular ile alandaki mevcut bilgiler arasındaki bir aykırılığı, yeni bir sorunu yakalamaya

ve o sorunla ilgili fenomenleri doğru bir şekilde açıklamaya götürürler. Araştırmada neyin görüleceğine değil, nereye bakılacağına işaret eden ontolojik yaklaşım, bu yönüyle, bir açıklama değil, bir “bakma tarzı”dır. Bu türden yaklaşımları diğerlerinden ayıran en önemli fark, ontolojik yaklaşımların bilgisel değeridir: doğrudan veya dolaylı olarak yeni doğru bilgilere götürmeye sundukları katkı bu değeri oluşturur. Araştırmanın sonucunda getirilen yeni doğru bilgiler, ele alınan sorunun “çözülmesini”, yani olgular ile alandaki mevcut bilgi arasındaki aykırılığın ortadan kalkmasını sağlayabilir. Kendileri de felsefi bilgilerden oluşan böyle kabuller, aynı anda hem felsefe ve diğer araştırma alanlarında, hem de günlük yaşamda olgulara, olaylara, eylemlere elverişli başka yaklaşımlar sağlarlar, “gerçeğe felsefi bir bakışla bakmaya götürürler” (Kuçuradi, 2010, s. 168).

Bu yaklaşımların “ontolojik” sözcüğüyle adlandırılmasının, onların yalnızca varlık felsefesi görüşlerinden oluştuğu anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Felsefe pek çok farklı fenomen alanının neliğinin, varlıkça yapısının bilgisini ortaya koyar. Örneğin, varlık fenomenlerinin neliğini araştıran varlık felsefesinin yanında, en genel anlamda, bilgi felsefesi bilginin, insan felsefesi insanın, değer felsefesi ise değer varlıkça yapısına ilişkin bilgiler getirir. Başka bir deyişle, doğru bir insan felsefesi görüşünden oluşan, “antropolojik” bir yaklaşım da, ilişkili bir varlık alanını konu edinen bir araştırmada kullanıldığında ontolojik bir yaklaşım olur; çünkü “insanın varlıkça yapısına” ilişkin doğru bir kabuldür¹⁵. Aynı şey bilgi fenomenlerinin neliğine ilişkin doğru bir görüşten oluşan “epistemolojik” bir yaklaşım veya değer fenomenlerinin neliğine ilişkin doğru bir görüşten oluşan “aksiyolojik” bir yaklaşım için de söylenebilir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, felsefenin ana sorun demetleri ve bunlar arasındaki ilişkilerdir. İç içe olan varlık ve bilgi sorunları bir çözüme kavuşturulmadan, yine iç içe olan insan ve değer sorunları hakkında bilgi ortaya koymak zorlaşır. Ontolojik yaklaşımların sağladığı bir diğer şey de bu noktayla ilgilidir: varlık ile bilgi fenomenlerinin ve insan ile değer fenomenlerinin varlıkça yapısını konu edinen ontolojik –bir başka adlandırmayla epistemolojik, antropolojik, aksiyolojik– yaklaşımlardan faydalanmak, sorunları adım adım çözerek felsefedeki değer sorunlarına, yani insan yaşamıyla doğrudan bağlantılı olan etik ve toplumsal sorunlara uzanmayı olanaklı kılar. Fakat, felsefedeki insan ve değer sorunlarını çözebilmek, “insan” denilen, “değer” ve

¹⁵ Bunun bir örneği olarak, Kuçuradi’nin “antropolojik yaklaşım” hakkında söyledikleri için bkz.: Kuçuradi, 2013b, s. 17-22.

“değerler” denilen *varolanlarla* ilgili *bilgiler* getirebilmek için, doğal olarak öncelikle “varlık” ve “bilgi” –“var olma” ve “bilme”– sorunları çözülmelidir. Kuçuradi bu nedenle varlık felsefesi ve bilgi felsefesi alanındaki sorunlar için *“bu alanlardaki felsefe sorunları kendi başına amaç haline getirilmemelidir”* der ve insan felsefesi ile değer felsefesi sorunlarıyla aralarındaki kritik ilgi unutulurken varlık ve bilgi sorunlarıyla uğraşılsa *“birçok indirgemelerle –dolayısıyla yanlış bilgilerle–”* karşılaşılacağını vurgular (Kuçuradi, 2018, s. 16).

Felsefî araştırmanın iç amacının ne olduğu unutulurken felsefenin ana sorun demetleri arasındaki bu ilişkiler görmezden gelindiğinde, felsefenin getirdiği bilgilerde herhangi bir “ilerleme” görülmemesi doğaldır. Gerek felsefe tarihinin parçası olan çalışmalara, gerekse yakın dönemde felsefecilerin çalışmalarına, felsefî araştırmanın ve öğelerinin neliklerinin bilgisiyle bakılarak, bu amacı gerçekleştiren ve gerçekleştirmeyen çalışmalar arasında bir ayrım yapılmadığı ve bütün felsefe çalışmaları eşdeğer görülerek aynı torbaya koyulduğu sürece, felsefî araştırmanın ilerlediğini düşünmek elbette yersiz olacaktır. Ancak, bu ayrım yapıldığında, “ilerleme” tartışmasında da yeni bir söz söylenmesi olanaklıdır. Nitekim bu ayrımı yapan Kuçuradi, felsefe tarihi boyunca dönüp dolaşıp aynı konulara geldiği düşünülen filozofların görüşlerinin böyle görülmesinin, *“filozofların görüşlerini ardarda dizmekten”* kaynaklandığını dile getirir ve ekler: *“Eğer felsefeyi sadece görüşler değil de, filozofların ortaya koydukları bilgi taşıyan görüşler olarak (...) kabul edersek, onlarda böyle bir gelişme –görüşlerde değil, ama felsefî bilgide bir gelişme görmek mümkündür”* (Kuçuradi, 1977c, s. 345). Kuçuradi, bu anlamda ilerlemeyi, yukarıya doğru dönüp duran bir spirali boylamasına düz bir biçimde kesen bir çizgiye benzetir.

Bu nokta hesaba katıldığında, felsefenin de tıpkı diğer araştırma alanları gibi, sözgelimi fizik gibi ilerlediği görülecektir: *“nasıl ki, fizik tarihi yazılırken ve anlatılırken yanlış ve doğru bilgiler içiçe olmakla birlikte, doğru bilgilerin adım adım nasıl birbirinin üstünde kurulduğu gösterilebiliyorsa, böyle bir şeyin felsefe tarihinde de yapılması mümkündür”* (Kuçuradi, 1977c, s. 345). Fakat, bu ayıklamanın daha kolay yapılabildiği fizikten farklı olarak, felsefede getirilen bilgiler, ayıklama konusu olamayacak, bütünlük arz eden görüşler olarak ortaya konur. Bir filozof anlatılırken, görüşünün bütünü ifade edilmedikçe o görüşün herhangi bir parçası da anlaşılamaz. Her filozofun, *araştırmasına “en baştan*

başlıyormuş gibi” görünmesinin nedeni de bu bütünlüğün kurulması gerekliliğinden ileri gelir. “Fakat,” der Kuçuradi, “bu görüşün içinde filozoftan filozofa meselelerde nasıl bir adım atıldığını da göstermek mümkün”dür (Kuçuradi, 1977c, s. 345). Bunun yapılabilmesi için felsefenin bir bilgi alanı olarak, felsefe tarihinin de genel anlamda düşünce tarihi ve kültür tarihinden ayrı bir tarih olarak görülmesi gerekir. Kuçuradi, bazı değişikliklerin olmamasını da normal karşılamak gerektiğini, çünkü felsefenin değişme göstermeyen varolanları nesne edindiğini hatırlatır; ama bu değişmeyen şeyler hakkında filozofların yakaladıkları ve ortaya koydukları önermelerin ilerleme gösterdiğini ifade eder (Kuçuradi, 1977c, s. 346). “Felsefi bilgiyi çıkardığımız yer etrafımızda olan bitenlerdir,” der Kuçuradi, “sonra çıkardığımız bu felsefi bilgi gerçekliği aydınlatır ve bu böyle sürüp gider. Yirmi beş yüzyıldan uzun süredir böyle devam ediyor. Ve belki de felsefi bilginin ilerlemesi, böyle bir şeydir” (Kuçuradi, 2016a, s. 152).

Genel olarak felsefe literatüründe böyle bir ilerlemenin gözlemlenmesini mümkün kılan filozoflar, eserlerinde, felsefe okurlarına ontolojik yaklaşımların veya ontolojik bakışın çok zengin örneklerini sunarlar. Ne var ki, böyle bir nitelik taşımamasına karşın, taşıdığı iddiasıyla ortaya çıkan eser sayısı daha fazla görünmektedir. Bu da, ontolojik nitelikte olmayan yaklaşımların araştırmaya nasıl bir etkide bulunduğunu incelemeyi gerekli kılar.

Felsefi araştırmada hareket noktası olarak benimsenen kabulün ontolojik nitelikte olmaması, doğru bilgiler bir yana, söz gelimi, yanlış bilgilerden veya bilgi olmayan şeylerden oluşması, doğal bir şekilde, var olan bir sorunun yakalanamamasına, gözden kaçırılmasına yol açar. Araştırmacı sahip olduğu yanlış bilgileri, “modelleri”, çeşitli -izmleri, temelli-temelsiz düşünceleri, inançları ya da ona yön veren duyguları araştırmada hareket noktası olarak benimseyebilir. Felsefi araştırmanın bugünü söz konusu olduğunda, ontolojik olmayan yaklaşımların alanda önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. “2.1. Felsefede ‘Araştırma’ Sorunu” bölümünde yer verilen felsefecilerin felsefenin nasıl bir alan olduğuna ve olmadığına ilişkin görüşleri, bir yandan felsefenin alandaki uygulayıcıları tarafından *nasıl görüldüğüne*, fakat daha önemlisi, bir yandan da alanda felsefenin *nasıl yapıldığına* ışık tutmaktadır. Bu düşünürlerin felsefeyi *var olan* sorunları –olgularla, olan bitenlerle, gerçeklikle bağlantılı sorunları– konu edinen ve doğru bilgiler getiren bir araştırma alanı olarak değil de, bir spekülasyon alanı olarak görmelerine neden olan şey, alanın gerçekliğinin bir parçası olan felsefe çalışmalarıdır:

yeni doğru bilgiler getirmeyen ve var olan araştırma sorunlarıyla, olgularla, olan bitenlerle bağlarını koparmış çalışmalardır. “Sorunsuz felsefe” ya da “spekülatif felsefe” şeklinde adlandırabilecek böyle çalışmaların yaşam için çıkardığı fatura giderek büyümektedir. Bir araştırma alanı olan felsefenin sorunları, yaşam sorunlarıyla *dürülü bürülüdür*. Felsefeyi bir speküle etme alanı olarak gören “spekülatif felsefe” anlayışı ve onun icrası, bu bağlantıyı görmeyi neredeyse olanaksız hale getirir.

Felsefî araştırmanın günümüzde içinde olduğu bu durum, yani bu çalışmanın bir sonraki bölümünde araştırılan *sorun*, Kuçuradi’nin burada değinilen görüşlerinden faydalanılarak, “felsefî araştırmanın ‘sorununu’ yitirmesi” şeklinde adlandırılmıştır. Felsefî araştırmanın bu noktaya nasıl geldiğinin anlaşılabilmesi için, felsefe tarihinde bu durumu ortaya çıkaran nedenler, Kuçuradi’nin belirlemeleri doğrultusunda incelenmiştir. Ancak, söz konusu nedenlerin bağlantıları içerisinde takip edilebilmesi için, şu düşünceye bir olasılık tanınması gerektiği unutulmamalıdır: Yaşamı, yaşayan insanları ve insanların yaşadıklarını zenginleştirmeyen, *var olan sorunları ele almayan* bir felsefe, belki de gerçekten *zaman kaybıdır*.

3. FELSEFİ ARAŞTIRMANIN “SORUNUNU” YİTİRMESİ

“Yanlış olan, felsefeyle uğraşanların kendilerini ona adamamalarıdır, daha önce söylediğimiz gibi, felsefenin gözden düşmesinin nedeni budur: onun elinden gayrimeşru değil, öz evlatları tutmalıdır.”

-Platon¹⁶

Kuçuradi'nin belirlemelerinden hareketle felsefenin, iç amacı kendi nesne edindiği alandaki varolanlar hakkında doğru bilgiler, görüşler getirmek olan bir araştırma etkinliği olduğu söylenebilir. Felsefi araştırma, böyle doğru bilgiler getirebilmek için, var olan sorunları nesne edinir. Ancak, “2.1. Felsefede ‘Araştırma’ Sorunu” bölümünde gösterildiği üzere, günümüzde gerek akademi dışında, gerekse akademi içinde yaygın olan felsefe anlayışı bunun tam tersi bir anlayış, felsefeyi, belirli konular hakkında savlar getiren önermelerin mantıksal bakımdan tutarlı bir biçimde speküle edildiği bir alan, “bir spekülasyon alanı” olarak gören bir anlayıştır. Halihazırda “felsefe” adı altında yapılan çalışmalara bakıldığında ise, bu iddianın alanda göz ardı edilemeyecek oranda karşılık bulduğu, aynı konu hakkında birbirini deviren savların felsefeciler tarafından savunulduğu ve felsefe disiplinlerinin çok temel sorunlarında bile çatışan savların hangisinin doğru olduğu hakkında herhangi bir görüş birliğinin oluşmadığı görülmektedir (Bourget ve Chalmers 2014; 2023).

Felsefi araştırmanın içinde olduğu bu durum, “felsefi araştırmanın ‘sorununu’ yitirmesi” durumu, birdenbire ortaya çıkmamıştır. Felsefe tarihinde, felsefenin araştırdığı dört ana sorun alanının –varlık felsefesi, bilgi felsefesi, insan felsefesi ve değer felsefesi alanlarının– her birinde *sorunlu*, söz konusu fenomenlerle uyum olmayan, yanlış bilgiler içeren bazı varlık, bilgi, insan ve değer anlayışları egemen olmuş ve felsefi araştırmayı yolundan saptırmıştır. Bu sapma ile her bir anlayışın arasındaki bağlantıları ve bunların sapmada oynadığı rolü analiz etmek için uygun bir yol, felsefenin temel alanlarında egemen olan yaklaşımları *yeniden düşünmektir*. Felsefi araştırmada birer yaklaşım olarak benimsediklerinde var olan sorunların nesne edinilebilmesini zorlaştıran, böylece araştırmada “sorunun” yitirilmesine yol açan anlayışlar, Kuçuradi'nin çeşitli yazılarında dile getirdiği adlandırmalarla ifade edilecek olursa, sırasıyla (1) varlık tarzlarını teke

¹⁶ Bkz.: Plato, *The Dialogues of Plato Volume III: “Republic”*, Çev.: B. Jennet, 1931, s. 239;535c'den alınmıştır.

indirgeyen varlık anlayışı, (2) nesnesi yitirilmiş bilgi anlayışı, (3) yüzü silinmiş insan anlayışı ve (4) değeri subjektif, değerleri relatif gören değer anlayışıdır.

3.1 Varlık Tarzlarının Teke İndirgenmesi

Kuçuradi'ye göre felsefe tarihinin geçirdiği en büyük ve talihsiz değişim olan “*büyük indirgeme*”, yani farklı tarzlardaki varolanların tek bir tarza, “gerçekliğe” indirgenmesi, varlık felsefesinde ortaya çıkmıştır (Kuçuradi, 2004, s. 16). Hâlbuki “gerçeklik” ya da “gerçek var olma”, Hartmann'ın tanımıyla “*zamanda, mekânda var olma, dolayısıyla teklik ve değişim gösterme*”, var olma tarzlarından yalnızca biridir. Bu tarzda olmayan, ama yine de bilme konusu yapılabilen varolanlar da *vardır* (Kuçuradi, 2018, s. 17; Kuçuradi, 1996).

Her ne kadar var olma tarzları arasındaki farka Antik Yunan döneminde Platon ve Aristoteles tarafından dikkat çekilmiş ve onların yaptığı ayrımlar, kendilerinden sonra gelen bazı filozoflar tarafından kullanılmışsa da, bunlar zamanla unutulmuştur. Ortaçağda “*ruhun varlığı*” gibi konularda yapılan kanıtlamalar veya günümüzde “*meleklerin varlığının radyo dalgaları aracılığıyla kanıtlanması*” gibi varlık kanıtlamaları aynı indirgemeci varlık anlayışına dayanır. Çünkü bu örneklerde “*kanıtlanmaya*” çalışılan şey, gerçek olmayan –belirli bir zamanda ve mekânda olmayan– bir şeyin, yani insan zihninin tasarımı olan bir şeyin, sözgelimi, bir fikrin/idenin “*gerçek varlığı*”dır. Oysa “gerçek var olma” kanıtlama konusu değildir; olsa olsa algılama, hissetme gibi edimlerin konusu olabilir. Kanıtlama, “*bir şey hakkındaki bir iddiayı/bir savı, bir akıl yürütmeyeyle temellendirmek veya deneysel deliller/kanıtlarla ispat etmektir*” (Kuçuradi, 2018, s. 20). Öyleyse, şu ya da bu tarzda var olan bir şeyin “varlığının”, “gerçekliğinin” değil, onun hakkında ortaya konan bir savın kanıtlanması mümkündür. Aksi durumda yapılanlar, kanıtlamanın söz konusu olamayacağı bir durumda kanıtlama yapma girişimleri olmaktan öteye gidemez.

Kuçuradi, felsefe tarihinde bu indirgeyici varlık anlayışının yerleşmesine neden olan düşünürün Plotinos olduğunu öne sürer. Antik dönemden sonra, Platon ve Aristoteles'in getirdiği bilgilere rağmen, Parmenides'ten beri görülmeyen “*varlığı kanıtlama*” girişimiyle ilk kez onda karşılaşılır. Plotinos “*diyalektik*” adını verdiği düşünme yeteneğini şöyle anlatır: “*bir şeyin ne olduğunu, başka şeylerden farkının ve onlarla ortak*

yanının ne olduğunu; neler arasında yer aldığını ve bunların yerini; varlığını; varolanların ve varolmayanların niceliğini, varolanlardan farklı olanları temellendirerek (logos’la) gösterebilme yeteneğidir” (akt. Kuçuradi, 2018, s. 22; Plotinus, 2018, s. 66). Plotinos, “gerçekliğin” düşünülür şeylerin bir özelliği olduğunu iddia etmektedir: “Bütün ilk ilkeler, birer gerçekliktir. Çünkü sahip olmaları gerekene kendiliklerinden ve her zaman sahiptirler. Ve Ruh da tam olarak böyledir. (...) Düşünülür dünyadaki her şey gerçekten vardır ve birer gerçekliktirler” (Plotinus, 2018, s. 187). Düşünülür ve duyulur varlıkların tek kaynağı olan ve adına “Bir” dediği şey, “**her şeyin üretici gücüdür**”¹⁷ (Plotinus, 2018, s. 541). Her şeyin kendisinden geldiği ama kendisi “bir şey” olmayan “Bir”den “taşma” yoluyla “Akıl”, “Akıl”dan “Ruh”, “Ruh”tan da tek tek varlıkların ruhları ortaya çıkar (Plotinus, 2018, s. 548-549).

Plotinos’un varlık görüşünün temelini oluşturan bu sıralama hesaba katıldığında, varlık tarzlarının teke indirgenmesinin onun görüşünde ne kadar kritik bir rol oynadığı daha açık bir biçimde görülebilir. Bir’den taşan Akıl’ı “gerçek varlık” olarak görmesi ve “[Akıl] varolanları düşünür, böylece var olmalarını sağlar” belirlemelerini temellendirebilmesi için, bu indirgemenin yapılması zorunludur (Plotinus, 2018, s. 630). Aklın düşünmekle var ettiği şeyler düşünülür şeylerdir; fakat başka türden varolanların arketipleri olan, onlardan önce gelen ve değişme veya yıpranma göstermeyen bu şeyler “gerçek varolanlar”dır (Plotinus, 2018, s. 631). Plotinos’un aslında çelişkili bir ifade olan “cisimsiz gerçeklikler”den bahsedebilmesini mümkün kılan da aynı indirgeyici varlık anlayışıdır (Plotinus, 2018, s. 499). Bir şeyin hem değişme, yıpranma göstermemesi, “zaman ve mekânın üstünde” olması, hem de gerçek anlamda var olması, “üretme”, “düşünme” gibi etkinliklerde bulunması, bir yandan da duyulara verilen varolanların varlık nedeni olması, böyle bir anlayışın girdiği çıkmazların göstergesidir.

Plotinos’tan sonra, Ortaçağ döneminde düşünce türünden şeylere gerçek var olma atfedilmesinin, sonra da bunların varlığını kanıtlama yolları aranmasının pek çok örneği görülebilir. Eğer bir düşünür, gerçeklik dışındaki varlık tarzlarından habersizse veya gerçekliğe olumlu bir değer yüklemişse, onun gerçek olmayan şeylere gerçeklik atfetmeye, sonra da bu gerçekliği kanıtlamaya çalışması anlaşılır olur. Fakat şaşırtıcı olan nokta, hem Plotinos’un, hem de Ortaçağ düşünürlerinin, bu görüşlerine dayanak olarak

¹⁷ Vurgu eklenmiştir.

Platon'un bazı metinlerini göstermeleridir. Felsefe tarihinin ilerleyen dönemlerinde de bu indirgeyici varlık anlayışının Platon'a dayandırıldığı görülür. Bunun nedenlerinden biri, Platon'un metinlerinde geçen mitosların işlevlerinin anlaşılamaması, onların Ortaçağ düşünürlerinin anladığı şekilde, Kuçuradi'nin deyişiyle “Ortaçağın gözlükleriyle” okunmasıdır (Kuçuradi, 1996).

Platon'un “düşünülür varolanlar” olarak adlandırdığı ve “duyulur varolanlardan” dikkatle ayırdığı “idealar” hakkında söyledikleriyle ilgili bu yanlış anlama, literatürde “anımsama teorisi” şeklinde adlandırılan bir görüşüyle ilgilidir. Kuçuradi, bunun en rafine örneklerinden biri olarak, felsefe tarihçisi Eduard Zeller'in belirlemesini aktarır:

İdealar kendi başına var olan bir dünya oluştururlar; sonsuz ve değişmezdirler; yalnız düşünceyle anlaşılabilirler. Bu saf (*pure*) ve bağımsız varoluşlarıyla, ruhun önceki bir varoluşunda onları gördüğü “göküstü” alanda bulunurlar (*have their abode*). Bütün öğrenme ve bilgi, duyuşal olanları gördüğü gibi ideaları da gören ruhun ideaları anımsamasından başka bir şey değildir. (akt. Kuçuradi, 1996)

Oysa Kuçuradi, Zeller'in söylediğinin aksine, Platon'un idealara öte dünyalarda bir yer aramadığına, onlara herhangi bir gerçeklik atfetmeye çalışmadığına işaret eder. Platon'un *Menon* diyalogunda Sokrates, “anımsama” ile ilgili olan bu mitosunu, o sırada ideaları bilmenin olanaksız olduğunu ve hatta genel olarak nesnel araştırma yapmanın olanaksız olduğunu savunan Menon'u, bunun gerçekten olanaksız olup olmadığını araştırmaya *ikna etmek* için anlatır; kendisi *inandığı* için değil. Kendisinin buna inandığı varsayıldığında, Sokrates'in ideaların bilgisinin nasıl ortaya konulabileceği hakkında tüm diyalog boyunca Menon'a göstermeye çalıştığı şey –bugün “Sokratik metot” şeklinde adlandırılan felsefi araştırma metodu– bir mitosa bağlanmış ve kurgusal bir hikayenin uzantısına indirgenmiş olur. Durum böyle olunca, Kuçuradi sormadan edemez: “Bütün bu Platon uzmanları *Phaidon*'da Sokrates'in yeryüzü ve *Tartaros*'la ilgili mitosunu anlattıktan sonra söylediği bir sonraki cümleyi okumamışlar mı acaba? ‘Konunun benim anlattığım şekilde olduğunu iddia etmek, akli başında olan insana yakışmaz’ (114d)” (Kuçuradi, 1996). Bu örnek, yalnızca “anımsama mitosunda” değil, Platon'un diyaloglarında Sokrates'in ağzından anlatılan diğer mitoslarda da, o mitosun anlatılma amacının ne olduğunu *uyanık gözlerle takip etme* gerekliliğine işaret eden bir örnektir. Platon'un her metnini diyalog formunda

yazdığı; çoğunlukla görüşlerini Sokrates aracılığıyla ifade ettiği; fakat diyaloglarda usta bir felsefe eğitimcisi olarak ortaya çıkan ve asıl amacı bir görüşü ifade etmek değil, karşısındakini eğitmek olan Sokrates'in, bu amaç doğrultusunda, her zaman doğru olduğunu düşündüğü şeyleri söylemeyebileceği unutulmamalıdır.

Ancak, felsefî araştırma ve onun ana sorun alanlarından biri olarak varlık felsefesi söz konusu olduğunda, varlık tarzlarının teke, yalnızca gerçekliğe indirgenmesinin yarattığı tek sorun, düşünülür şeylere gerçeklik atfedilmesi değildir. Bir diğer sorun, yalnızca gerçek varolanların, felsefe tarihinde sıkça anlaşıldığı şekliyle “duyulara verilen şeylerin” bilme konusu yapılabilir olduğunu; düşünülür varolanların ise yalnızca birer sözcükten ibaret olduğunu, dolayısıyla kavramsal düzeyde bilme nesnesi yapılamayacağını öne süren görüşlere dayanak olmasıdır. Bu görüşlerin savunduğu şey şudur: mademki tek varlık tarzı gerçekliktir, yani sadece gerçek şeyler vardır, o halde *yalnız onlar bilme konusu yapılabilir*. Böylece, yukarıda dile getirilen, felsefenin bilme nesnesinin düşünülür şeyler olduğuna ilişkin yapılan belirlemeler hatırlanırsa, felsefe tarihinin erken dönemlerinde yerleşen bu sorunlu varlık anlayışının, *felsefî araştırmayı olanaksız hale getiren bir bilgi anlayışını* doğurduğu görülecektir.

3.2 Bilginin Nesnesinin Yitirilmesi

Kuçuradi, günümüzde bilgi felsefesinde egemen olan görüşlerin içinde olduğu duruma “bilginin nesnesinin yitirilmesi” adını verir. Nesnesi yitirilmiş durumda olan bilgi anlayışının ortaya çıkmasında en önemli rolü, 20. yüzyılda etkili olan iki felsefe okulu oynamıştır: pragmatizm ve mantıksal empirizm. Bu iki felsefe okulu da bilgiye ilişkin ana görüşlerini, çağlarının “*acil psikolojik ihtiyaçlarını*” karşılayabilmek için ortaya attıkları dünya görüşlerinden hareketle oluşturmuştur. Her ikisi de kendisine “*yaklaşım*” anlamında “*metot*” adını verir ve her ikisi de bilgi hakkında saptama yaparken bilgiyi ortaya koyana değil, “*bilginin seyircisine*” bakar (Kuçuradi, 2021, s. 149).

Çağın “acil psikolojik ihtiyacı”, 19. yüzyılın ortalarında bilimlerdeki gelişmelerin yarattığı hakikatlerin dinin hakikatleriyle aykırılığının sonucunda ortaya çıkan kargaşaya bir “çözüm” getirilmesidir. Pragmatizm bu kargaşa içinde şaşkınlıkla etrafına bakınanlara bir çıkış yolu açtığı inancını yerleştirmiştir: “*Pragmatik metod [yaklaşım], her şeyden önce başka türlü son bulmayacak metafizik çekişmeleri ortadan kaldırma metodudur*”

der William James ve ekler: *“Bu çekişme ciddi olduğu zaman, bir ya da diğer tarafın haklı olması durumunda çıkması gereken pratik sonuçları gösterebilmemiz gerekiyor”* (akt. Kuçuradi, 2021, s. 150; James, 1908, s. 45-46). Görüleceği üzere bu, aynı konuda farklı önermelerin karşısında bulunan seyircinin tutumudur. Seyircinin söz konusu “pratik farkları” görmesi için öncelikle pragmatizmin olağan sorusunu sorması gerekir: *“Bir fikrin veya inancın doğru olduğu kabul edilirse, (...) onun doğru olması herhangi bir kişinin fiili yaşamında hangi somut değişikliğe yol açacak,”* ya da *“inanç yanlış olsaydı elde edilecek olan tecrübelerden farklı hangi tecrübeler olacak? Kısacası, bu doğruluğun **tecrübi anlamda getirisi** nedir”*¹⁸ (James, 1908, s. 200)? Bilgi ile fikir ya da inanç kategorileri arasında herhangi bir ayrım gözetmeyen James, bu soru ışığında pragmatizmin doğruluk kriterini şu şekilde belirler:

Doğru fikirler benimseyebileceğimiz, onaylayabileceğimiz, destekleyebileceğimiz ve sınavabileceğimiz fikirlerdir. (...) Bir fikrin doğruluğu, onun kendisine ait, sabit bir özelliği değildir. Doğruluk, bir fikrin başına gelir. Bir fikir doğru haline gelir, olaylar tarafından doğru hale getirilir. (James, 1908, s. 201)

Doğruluk da, tıpkı sağlık, servet ya da güç gibi elde edilecek bir faydadır (James, 1908, s. 218, xiii). Bilim söz konusu olduğunda doğru bir fikir, *“bize olanaklı en fazla miktarda tatmini sağlayandır”*, ama önceden getirilen doğru fikirle ve yeni keşfedilen olguyla tutarlı olması da her zaman beklenen bir şeydir (James, 1908, s. 217). O halde bir fikir “faydalı olduğu için doğrudur” demekle, “doğru olduğu için faydalıdır” demek arasında anlamca hiçbir fark yoktur; çünkü *“doğru, sınama sürecine giren fikrin adı, faydalı ise onun tecrübede yerine getirmiş olduğu işlevinin adıdır”* (James, 1908, s. 204).¹⁹

¹⁸ Vurgu eklenmiştir.

¹⁹ James’in bilgi ve doğruluk hakkındaki bu belirlemeleri hesaba katıldığında, kitabının girişinde ifade ettiği *“felsefe tarihi büyük ölçüde insan mizaçlarının belirli bir çatışmasıdır”* düşüncesi de anlaşılır hale gelir (James, 1908, s. 6). Bu düşünceye göre, filozofun getirdiği görüşün temelinde, kurduğu “tam anlamıyla nesnel” önermelerden daha çok, ne kadar dibe itmeye çalışırsa çalışsın, yine de onu güçlü bir şekilde belirleyen “mizacı” vardır. Filozof, bulduğu bütün kanıtları mizacıyla işler, ona uyacak bir dünya görmeye eğilimlidir. Zıt mizaçtaki düşünürleri ve görüşlerini ise, dünyanın yapısıyla uyumsuz ve felsefi uğraş konusunda yetersiz görür (James, 1908, s. 7). Felsefe tarihinde ortaya çıkan rasyonalizm-empirizm, idealizm-materyalizm, optimizm-pesimizm, dindarlık-dinsizlik, monizm-pluralizm, dogmatizm-skeptisizm gibi -izmler, doğrulanabilecek veya temellendirilebilecek görüşler değil, dayandıkları bütün akıl yürütmelere rağmen, aslında birbiriyle çarpışan zıt insan mizaçlarının örnekleridir (James, 1908, s. 12).

Mantıksal empirizmin ya da neopozitivizmin, çağın “acil psikolojik ihtiyacını” giderebilmek için üstlendiği ana kaygısı ise, “*yanılmama konusunda emin olmanın yolunu*” bulmaktır. Ama bunu bir türlü başaramaz, çünkü sonunda her önermeyi “*hipotezler ve teoriler*” olarak görmek zorunda kalır. Bilginin ne olduğuna ve kriterine –önce doğrulanabilirliği, sonra da yanlışlanabilirliğine– ilişkin anlayışını dünya görüşünden türetir. Bu dünya görüşünün en açık ifadesi Viyana Çevresinin –Kuçuradi’nin deyişiyle– “*manifestosunda*”, yani Moritz Schlick’e 1929 yılında ithaf edilen metinde bulunur (Kuçuradi, 2021, s. 150). Metinde “*bilimsel dünya görüşü*” şeklinde ifade edilen görüşü karakterize eden şey, araştırmaları yöneltmek istediği yöndür. Hedef, “*birleşmiş bilim*”, diğer bir ifadeyle, farklı alanlardaki bilim araştırmacılarının başarılarının ilişkilendirilmesi ve uyumlu hale getirilmesidir. Bu hedef için, kolektif bir çabanın ve *öznelerarası* bir şekilde yakalanabilecek olan şeylerin ön plana çıkarılması gerekir. Böylece “*tarihsel dillerin döküntülerinden kurtulmuş bir sembolizme*” erişebilmek için gereken içeriksiz bir formüller ve kavramlar sistemi oluşturulabilir. Çünkü bilimde “*derinlikler*” yoktur, sadece yüzey vardır: “*Her şey insan için erişilebilirdir ve insan her şeyin ölçüsüdür*” (Hahn, Neurath ve Carnap, 1973, s. 8).

Bilimsel dünya görüşünde çözülemez bir bilmeceye yer bırakılmaz. Filozofların şimdiye kadar uğraştıkları, çözülemez görünen geleneksel sorunlar açıklığa kavuşturulursa, onların tamamının “*sahte-sorunlar*” olduğu anlaşılır. Yapılması gereken, bu sorunları empirik sorunlara dönüştürerek deneysel bilimlerin sularına taşımak ve çözülebilir hale getirmektir (Hahn, Neurath ve Carnap, 1973, s. 8). “*Metafizik felsefe*” adını verdiği şeyi tamamıyla reddeden bilimsel dünya görüşüne göre “*temel ya da evrensel bilim olarak felsefe diye bir şey yoktur; hakiki bir bilgiye giden deneyden başka bir yol yoktur; deneyin ötesinde duran bir idealar alanı yoktur*” (Hahn, Neurath ve Carnap, 1973, s. 18). Deneysel olarak verili olan şeyleri konu edinmeyen bütün belirlemeler metafizik belirlemelerdir, dolayısıyla *anlamsızdırlar*. Buna “*dış dünyanın gerçek olup olmadığı*”, veya “*başka zihinlerin varlığı*” gibi sorular da dahildir; çünkü bunların yanıtları da sinanamaz ve anlamsızdırlar. “*Bizim için,*” der “manifesto”nun yazarları, “***bir şey, deneyin bütünsel yapısına dahil olmakla gerçek olur***” (Hahn, Neurath ve Carnap, 1973, s. 9-10). “*Gerçek olan*”ın tam karşısında duran “*metafizik ve teolojik enkaz*” bilimden temizlenmedikçe, araştırmayı *kesinlikten uzaklaştıran* yanılgılardan kurtulmak mümkün olmayacaktır. Çeşitli duygulanımları ifade etmek bakımından bir işlevi olabilen metafizik

önergelerin teolojide, sanatta bir yeri olsa bile “birleşmiş bilimde” yoktur (Hahn, Neurath ve Carnap, 1973, s. 9-10). Bilimsel dünya görüşünün iki ana özelliğinden ilki, onun “deneyci (*empiricist*) ve pozitivist” olmasıdır. Bilginin tek kaynağı deney, yani doğrudan verili olan şeylerdir. “Meşru bilimin” sınırlarını çizen de budur. İkincisi ise, onun kullandığı metot, yani “mantıksal çözümleme”dir. “Birleşmiş bilim” hedefine ulaşmak için o, mantıksal çözümlemeyi deneysel verilere uygular. Her kompleks belirlemenin ya da kavramın anlamı deneysel olarak verilenleri konu alan basit bir belirlemeye ya da kavrama indirgenebilmelidir; bu indirgemeyi gerçekleştiren metot “mantıksal çözümleme” adını alır. Bütün kavramların bu şekilde ele alınmasıyla yaratılacak ve anlamlı olan önermeleri anlamsız olanlardan ayıracak indirgeyici bir sistem, bilimsel dünya görüşü tarafından uygulanan mantıksal çözümlemenin kurucu bir teori olarak rol oynayacağı bir çerçeveyi oluşturabilir (Hahn, Neurath ve Carnap, 1973, s. 11).

Mantıksal empirizm bunu hedefler. Ancak, Kuçuradi bilimlerde bir değil, birçok çerçevenin, birçok modelin geliştirildiğine, hatta bilimlerin ana işinin modeller, teoriler kurmak haline geldiğine dikkat çeker ve Arendt’in “çağdaş bilim”le ilgili işaret ettiği sorunu aktarır:

Sıkıntı şudur ki, hemen hemen her aksiyom, tutarlı türetimler yapmaya elverişli görünüyor ve bu öyle bir dereceye varıyor ki, sanki insanlar, benimseyebilecekleri herhangi bir hipotezi, bu ne olursa olsun, ispat edebilecek durumda imiş gibi görünüyor; bu durum, hepsi olgular tarafından aynı derecede iyi desteklenen tarihin toptan yorumlarında olduğu gibi yalnızca saf düşünsel konstruksiyonlar alanında değil, aynı zamanda doğa bilimlerinde de karşımıza çıkıyor. (akt. Kuçuradi, 2021, s. 151; Arendt, 1961, s. 86)

Arendt’in dikkat çektiği bu nokta, Nietzsche’nin yıllar önce gözlemlediği bir durumun sonuçlarıdır: “On dokuzuncu yüzyılın ayırt edici özelliği, bilimin zaferi değil, bilimsel metodun bilime karşı zaferidir” (Nietzsche, 1910, s. 3). Kuçuradi bu durumu çağın biliminin ana özelliği olarak görür ve “nesnenin yitirilmesi” şeklinde adlandırır. Bu sözde metot, bilimselliğin ölçütü olarak benimsenince, “bilim” bir hipotezler bütününe ya da onunla eş anlamlı tutulan bir teoriler bütününe indirgenmiş ve aynı konu için oluşturulan ve yan yana duran modellerden ibaret sayılmaya başlanmıştır.

Bilim felsefesinde egemen olan anlayışın konuya yaklaşımının bu şekilde olduğu Popper üzerinden de görülebilir. O, bilimi bir “*bilgiler bütünü*” olarak görmenin hata olacağını, bunun yerine onu bir “*hipotezler sistemi*”, yani bir “*temellendirilemez tahminler ve öngörüler sistemi*” olarak görmek gerektiğini ileri sürer. Bu öngörüler, sınamalar karşısında ayakta durduğu sürece onlarla iş görür bilim, ama onları “*doğru*”, “*olası*” veya “*az ya da çok kesin*” şeklinde nitelemeye hakkı yoktur (Popper, 2002, s. 318). Doğru bilgilerden değil, henüz yanlışlanmamış hipotezlerden, teorilerden söz edilebileceğini belirten Popper, bu görüşü savunduğu *Bilimsel Keşfin Mantığı* başlıklı kitabına Novalis’ten alıntılacağı “*hipotezler ağlardır: yalnızca onları atan yakalayacaktır*” sözüyle başlar (Popper, 2002, s. xiv). Kuçuradi Popper’in benzer bir saptamasına dikkat çeker: “*‘Teori’, ‘dünya’yı yakalamak –rasyonalize etmek, açıklamak ve ona egemen olmak– için attığımız ağıdır*” (akt. Kuçuradi, 2021, s. 151; Popper, 2002, s. 37-38). “Dünyayı yakalamak” ise, deneysel olarak sınanabilir tahminlerde bulunmaktadır.

Teoriler hipotezlere indirgenerek, onlara böyle bir işlev yüklendiğinde, bilimsel araştırma yapmak demek, önermeler kurmak ve onları sistematik şekilde –yanlışlanana dek– sınamak demek olur; “bilim” de deney ve gözlem alanında ortaya konan ve sınanan hipotez/teori sistemleri olarak görülür. Böylece, mantıksal empirizmin bilimsel dünya görüşünün etkisiyle beraber, eskiden “*bilimlerin ideali*” olan “*nesnellik*”, yerini “*bilimin*”²⁰ ideali olan “*öznelararası geçerliliğe*” bırakır (Kuçuradi, 2016b, s. 151-152): Bourget ve Chalmers’in dediği gibi, “*bilimsel görüşlerin uzmanlar arasındaki yaygınlığını, sıklıkla, bilimde hangi görüşlerin doğru (correct) olduğu hakkında güçlü kanıtlar olarak sayarız*” (Bourget ve Chalmers, 2013, s. 466). Bilim insanları arasında yaygın bir biçimde kabul görerek öznelararası anlamda geçerli olduğunu kanıtlayan hipotezleri/teorileri –modelleri ya da yaklaşımları– tek durumlara uygulamak da “bilimsel metot” olmuştur²¹. Fakat Kuçuradi, aynı konular için geliştirilen teori veya

²⁰ “Bilim” sözcüğü bilinçli bir şekilde tekil kullanılmıştır. Mantıksal empirizm “bilimler”den değil, “bilim”den, “birleşmiş bilim”den bahseder. Oysa insan realitesinin parçası olan “bilim” adında bir etkinlik yoktur; çeşit çeşit bilme etkinlikleri, bilimler vardır. Bu nedenle Kuçuradi, mantıksal empirizmin “bilimsel dünya görüşü” adını verdiği dünya görüşünü “bir dünya görüşü olarak *bilim*” şeklinde yeniden adlandırır.

²¹ Kuçuradi, buna örnek olarak bazı disiplinlerarası araştırma alanları –informatik-kibernetik, fütüroloji gibi alanlar– ile çeşitli araştırma alanlarında yapılan ve aynı alanda farklı yaklaşımlar olmalarına rağmen alt dallar olarak görülen görüşlerle –psikolojide deneysel psikoloji, ekolojik psikoloji gibi görüşlerle– yapılan uygulamaları verir. Ne var ki, “gerçekle olgusal saptamaların ötesinde ilgisi olmayan açıklamalar veren”, hazır modellerin uygulamaları olan böyle araştırmalara, dayandıkları olgusal saptamalar, “veriler” doğal olarak doğru olduğu için kolayca kanılır ve onlar temel alınarak toplumsal düzenlemeler yapılır. Toplumsal-

modellerin sayısının giderek arttığına, hepsinin de ilk bakışta “doğru” veya “olası” denemese bile, “dünyayı yakalamış” ve temellendirilebilir nitelikte görüldüğüne işaret eder. Bu kargaşa, dışarıdan bakan çoğulcular tarafından “fikir zenginliği” şeklinde görülerek övülse bile, olan, bilgi alanlarına olmuş, yeni sorunlar keşfetmek ve bilgiler getirmek güçleşmiştir. Kuçuradi’nin deyişiyle, “nesnesi bir defalık olan”, yani tarihsel, insan ürünü olan şeyleri, ilişkileri, olayları, eylemleri vb. konu edinen insan bilimlerinde hipotez kurup uygulamak veya hazır bir modeli uygulamak, “dünyayı yakalamayı” ve yeni bilgiler getirmeyi sağlamak bir yana, ele alınan modele veya kurulan hipoteze göre tarihsel gerçeklikte *“bir modele göre olgular yaratmaya”*, yani “dünyayı değiştirmeye” götürür (Kuçuradi, 2016b, s. 151-152). Bu olanlar, *“ontolojik temellere dayanan bir bilgi felsefesinin eksikliğinin belirtilerinden ve olana yönelen bir bakışın eksikliğinin ‘bilimleştirilmesi’nden başka bir şey değildir”* (Kuçuradi, 2010, s. 147).

Mantıksal empirizmin/neopozitivizmin bilgi ve bilim anlayışının doğurduğu hipotezler/teoriler kargaşasının farkına varan Feyerabend, bilimin temeline yerleştirilmesi gerektiğini savunduğu ve adına *“anarşist epistemoloji”* dediği görüşünü –bu sırada postmodernizmin bilgi görüşünü– oluştururken bu anlayışı mercek altına alır. Feyerabend’a göre hiçbir teorinin kendi alanındaki bütün olgularla uyuşmadığı açıktır. Ancak, bu her zaman teorilerin değil, bazen de olguların suçudur, çünkü olgular eski ideolojiler tarafından *oluşturulurlar*. Olgular hiçbir zaman sanıldığı kadar “çıplak” değil, daima onu saptayandan gelen pek çok –kültürel, toplumsal vb.– unsurla karışık bir şekilde vardır. Teoriler ve olgular arasındaki kavga bu nedenle asla bitmez, hep farklı olgu yorumlarına, dolayısıyla yeni teorilerin doğumuna yol açar. Ancak, Feyerabend’e göre bu kavga bilim için bir ayıp değil, aksine onun *“ilerlediğine”* işaret eden bir yönüdür (Feyerabend, 1993, s. 5). Böyle bir teoriler zenginliği yerine, genel anlamda kabul gören sınırlı sayıda teorinin olması, eskileriyle çelişse bile yeni ilerlemelere kapı açabilecek olan yeni hipotezlerin ortaya atılmasının önünü tıkar. Ne kadar fazla teori bulunursa, o kadar fazla yeni hipotez kurma olanağı, dolayısıyla bilimin ve bilginin o ölçüde gelişmesi imkânı ortaya çıkar. O halde, kendisi de anarşist bir yapıda olan bilimin ilerlemesi isteniyorsa, onun temelini oluşturacak olan anarşist epistemolojinin biricik ilkesi şu

tarihsel oluşturma böyle yön vermeler “birer deney –ama doğurduğu sonuçlar laboratuvarında kalmayıp yeni sorunlar yaratan birer deney–; yapılan değişiklikler de bir yap-boz işlemi olur” (Kuçuradi, 2010, s. 147).

olmalıdır: “*hepsi olur*”²² (Feyerabend, 1993, s. 5). Bu “hepsi”nin içine yalnızca bilim-içi teoriler değil, bilim-içi ve bilim-dışı bütün yaklaşımlar –çeşit çeşit dünya görüşünün, ahlâkların, dinlerin, daha kapsayıcı bir ifadeyle *kültürlerin* sağladığı her yaklaşım–dahildir, çünkü “*ne kadar eski veya absürt olursa olsun, bilgiyi ilerletmeyecek hiçbir fikir yoktur*” (Feyerabend, 1993, s. 5). Ne bilim, ne de rasyonalite ilerlemenin ölçüsü olduğuna göre, bu ikisi, yalnızca var olan pek çok *gelenekten* bazılarıdır ve bunların en iyi gelenekler olduğunu öne sürmek için hiçbir mantıklı zemin yoktur. Feyerabend bu nedenle bilim “*bir demokraside, kiliselerin şimdi olduğu şekilde devletten ayrılmalıdır*” demiştir (Feyerabend, 1993, s. 8). Bunun gerekliliğin anlaşılabilmesinin yolu ise, siyaset felsefesi açısından pek de çekici bir fikir olmayan anarşizmin bilgi ve bilim felsefesi için çok faydalı bir ilaç olacağının fark edilmesinden geçer (Feyerabend, 1993, s. 9). “*Nesnellik*, “*doğruluk*” gibi terimlere takılarak “*aşağılık içgüdülerini tatmin etmek*” ve “*entelektüel güvenlik krizlerini dindirmek*” isteyenler dışında herkes tarih boyu ortaya çıkan çeşit çeşit kültürün sağladığı fikir zenginliğini korumak için bu ilacın –formülü “hepsi olur”dan oluşan bu ilacın– neler sağlayabileceğini görebilir (Feyerabend, 1993, s. 18-19).

Kuçuradi, Feyerabend’in bu eleştirilerinin hedefinde bilimlerin kendisinin değil, bir dünya görüşü olan “bilim”in, yani mantıksal empiristlerin bilim anlayışının olduğunu söyler (Kuçuradi, 2016a, s. 229). Fakat bu eleştiriler, aslında hem pragmatizmin, hem de mantıksal empirizmin benimsediği, ortak bir bilgi anlayışına dayanır. “Bilgi nedir?” sorusuna pragmatizm çok geniş –insan zihninin bütün ürünlerine: inançlara, fikirlere, düşüncelere vb. bilgi diyen– bir bilgi anlayışıyla, mantıksal empirizm ise çok dar – yalnızca kaynağını deneyde bulan önermelere bilgi diyen– bir bilgi anlayışıyla yanıt verir (Kuçuradi, 1995, s. x). Postmodernizm, bilgi denilenler bakımından pragmatizmin izinden yürümekle beraber, bunlar arasında herhangi bir değer farkı gözetmemesi ve “doğruluk” söz konusu olduğunda susması bakımından pragmatizmden ayrılır; fakat “doğruluk” konusunda susmak “teoride” mümkün olsa da, yaşamda değildir. İnsan zihninin bütün ürünlerini eşdeğer gören bir kişi, bunlar arasında bir tercihte bulunmak

²² “Anything goes” ifadesi Türkçe’de, günlük dilde, karşılaşılan seçenekler arasında bir farklılık görmemeyi ifade ederken kullanılan deyişler hesaba katılarak “hepsi olur” şeklinde çevrilmiştir.

zorunda kaldığında –ki yaşam kişiyi adımbaşı böyle tercihlerde bulunmak zorunda bırakır–, pragmatizmin doğruluk kriterini benimsemesi pek şaşırtıcı olmaz.

Epistemolojide bilginin nesnesinin yitirilmesinde bu üç anlayış da farklı ama önemli roller oynamıştır. Bilgi ile bilgi olmayan –nesnesiz– önermeler arasındaki farkı kaldırarak ve doğruluğu önermenin nesnesi dışında şeylere dayandırarak pragmatizm; bilginin nesnesini yalnızca deneye verilenlere indirgeyerek ve aynı konuya ilişkin birbirini deviren önermelerin/teorilerin önünü açan bir doğruluk anlayışı benimseyerek mantıksal empirizm; bilgi ile bilgi olmayan önermeleri eşdeğer görerek ve bunların doğruluğu konusunda –en azından bilme düzeyinde– susmayı tercih ederek postmodernizm bilginin nesnesinden koparılışının kademe kademe nasıl gerçekleştiğini görmek için elverişli örneklerdir. Dikkat edilirse, bu üç -izm’in de paylaştığı “nesnesiz bilgi” anlayışının ortak bir varlık anlayışına, varlık tarzları arasında ayrım yapmayan (pragmatizm ve postmodernizm) ya da onları teke, yalnızca gerçekliğe indirgeyen (mantıksal empirizm) bir anlayışa dayandığı görülebilir.

Varolanların çeşitleri arasında ayrım yapılmayınca, bilgi ile fikir, bilgi ile inanç, bilgi ile düşünce arasında bir farklılık görmemek de, bilmenin yalnızca gerçek şeyleri nesne edinebileceğini düşünmek ve doğruluğu önermenin nesnesi dışındaki şeylerde aramak da anlaşılır olur; çünkü, varlık tarzları, aynı zamanda bilginin nesnesinin, yani bilme konusu yapılan varolanın tarzlarıdır. Buna karşın, anlaşılması güç olan, yakın bir dönemde bilim felsefesiyle birlikte felsefenin –insan felsefesi, değer felsefesi, etik gibi alanlarına göre– en fazla ilgi gören alanlarından birisi olan bilgi felsefesinin, varlık ve tarzları ile ilgili sorunlara çoğunlukla gözünü kapatarak iş görmesidir. Bu bağlamda, özellikle mantıksal empirizmin yanılığa düşmemeye ilişkin kaygısı ile bu kaygının bir ürünü olan, deney alanında karşılığı olmayan şeyleri bilme nesnesi olarak görmeyen tutumu mercek altına alındığında, felsefe tarihinde varlık tarzları arasında ayrım yapan az sayıdaki filozoftan birisi olan Aristoteles’in yüzyıllar önce söylediği şu sözlerini hatırlatmak gerekir: “*herbir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak, eğitim görmüş kişinin özelliğidir*” (Aristoteles, 1988, s. 7; 1094b, 23).

Bilgi felsefesi, bu -izm’lerin örneğinde görüleceği şekilde, bilgi ile nesnesi arasındaki varlıksal bağlantıları göz ardı ederek düşünce ürettiğinde, böyle bir epistemolojik atmosferin çağın düşünürlerinin insana bakışını nasıl etkilediği sorusu ortaya çıkar.

Varlık ve bilgi felsefesinde yerleşen indirgemeci anlayışların yakın dönem insan felsefesinde nasıl sonuçlar doğurduğunu incelemek için, Kuçuradi'nin “yüzü silinmiş insan” şeklinde adlandırdığı insan anlayışını ele almak gerekir.

3.3 İnsanın Yüzünün Silinmesi

İkinci Dünya Savaşından itibaren öne çıkan siyasal olayları oluşturan eylemlere, kararlara ve moda olan düşünce-sanat akımları ile toplumsal-ahlâksal akımlara, gitgide yaygınlaşan terörizme ve buna karşı çıkmak için yapılanlara bakıldığında, Kuçuradi, çağımız kültürünün en belirgin özelliği olarak “*insanın yüzünün unutulmasının/silinmesinin*” görülebileceğini söyler (Kuçuradi, 2016b, s. 144). Aynı zamanda çağdaş insan felsefesinde bir şeylerin yolunda gitmediğine işaret eden bu durumun ve tür olarak insanın değerini “*sıfır*”, insan tekleri olarak kişileri de birer “*sıfırlar toplamı*” olarak gören “yüzü silinmiş insan anlayışı”nın, yakın dönem düşünce tarihindeki temellerinin Comte'un pozitivizmi tarafından atıldığı söylenebilir (Kuçuradi, 2010, s. 23-24).

Bir önceki bölümde bilgi anlayışı sunulan mantıksal empirizmin de temeline aldığını açıkça ifade ettiği, hatta bu nedenle “mantıksal pozitivizm” veya “neopozitivizm” şeklinde adlandırılmasına neden olan pozitivizmin ne olduğunun anlaşılabilmesi için, öncelikle Comte'un insan zihninin ve insanlık tarihinin ilerleyişinin “yasaları” dediklerine bakmak gerekir. İnsan bilgisinin her dalı ve insanlığa yön veren her anlayış üç farklı teorik durumdan geçer: “*Teolojik veya kurgusal; Metafizik veya soyut; Bilimsel veya pozitif*” (Comte, 1896, s. 2). İnsan zihni, birbirine radikal bir biçimde karşı olan bu üç “felsefenin”, yani fenomenlere üç farklı bakma tarzının ilki olan teolojik durumda varolanların doğaüstü varlıklarca yaratılan özsel yapılarını, olup biten her şeyin ilk ve nihai nedenlerini, kökenlerini, amaçlarını, “*kısaca mutlak bilgiyi*” arar durur. Bu durum aşıp metafizik duruma geçildiğindeyse, zihin ilk durumda aradığı şeylerin aynısını bu kez doğaüstü bir varlıkla bağlantı kurmadan, soyut güçlerden, şeylerin –aslında yine kişisel soyutlamalar olan– *asıl varlıklarından* hareketle aramaya devam eder. Fakat bu da aşıldığında ve “pozitif felsefe” durumuna geçtiğinde artık zihin “akıllanmıştır”: neyin aramaya değer olup olmadığını kavramış ve mutlak kavramların, soyutlamaların peşinden koşmayı ve köken, amaç ve neden soruları sormayı bırakmıştır.

Bilginin araçları olarak yalnızca deney-gözlem ve akıl yürütmeyi benimseyen *pozitiv(ist) zihin*, gelişimini tamamlamış zihindir (Comte, 1896, s. 2). Bacon'ın zamanından beri bütün büyük kafalar gerçek bilginin daima gözlemlenen olgulara dayandığını hatırlatarak pozitif durumun örneklerini vermişlerdir. Bu üç aşama, aynı zamanda her bilimin geçirdiği aşamalardır. Bir anlayış ya da kavramlar sistemi, ancak teolojik ve metafizik aşamaları başarıyla geçtiğinde “*pozitif bilim*” adını almaya hak kazanır. Bir pozitif bilimin ana karakteristiği, onun ele aldığı bütün fenomenlere, onların değişmez doğa yasaları tarafından belirlendiğini hesaba katarak bakmasıdır (Comte, 1896, s. 5).

Comte yalnız bilimlerin değil, bir bütün olarak insanlık tarihinin bu gelişme aşamalarından geçtiğini, hatta her bir insanın kendi kişisel tarihinde, geçmişinde bile bu aşamaların bulunabileceğini öne sürer. Her insan hayata, çocukluğunda bir teolog, gençliğinde bir metafizikçi, yetişkinliğinde ise –bu gelişimi gösterebilmişse– bir pozitif bilimci gibi baktığını görecektir (Comte, 1896, s. 3). Pozitivizm, insan yaşamında gördüğü bu gelişme çizgisi nedeniyle “*bilimsel kavrayışlarımızı genelleştirme*”nin yanında, “*sosyal yaşama sanatını sistematize etme*”yi amaçlar (Comte, 2009, s. 3). Bunun için, genel olarak insan yaşamını ve insan fenomenlerini “pozitif metotla” ve geçirdiği üç temel aşamayla ilgisinde ele alacak gözlemsel bir bilime gereksinim duyan Comte, “*insanlığın en büyük ihtiyacı*” olarak gördüğü bu bilimi “*sosyal fizik*” şeklinde adlandırarak, “*sosyoloji*”nin temellerini atmış olur (Comte, 1896, s. 8).

Ne var ki, hangi bilim ya da anlayış tarafından yapıldığı bir yana, bir bütün olarak insan realitesi bu üç yasayla açıklandığında ve onda pozitif karakterde, başka bir ifadeyle gözlemlenebilir ve doğa yasalarına bağlanabilir nitelikte olmayan her şey –bu sırada değerler, anlamlar, fikirler/ideler, normlar ve ilkeler de– “teolojik” ya da “metafizik” görülerek aynı torbaya atıldığında “insan”dan geriye neyin kalacağı, soru konusu olur. İşte, Kuçuradi bu kalana *sıfır* ya da *yüzü silinmiş* “insan” adını verir. Bu insan, doğal itilimleri tarafından zorunlu bir biçimde belirlenen, kaba veya incelmış içgüdülerinin tutsağı olan ve yalnız bunlar arasında “özgürce” tercihte bulunabilen, yaptığı en karşılıksız görünen şeyi bile bir ihtiyacını gidermek için yapan ve edinebileceği –daha doğrusu, edinmiş rolünü oynayabileceği– en yüksek erdemi, bir toplum içinde başkalarıyla didişmeden yaşayabilmek için sergilemeye mecbur olduğu

“diğererkâmlık/özgecilik” (altruizm)²³ olan insandır. Bilim anlayışında küçük farklar olmasına karşın, aynı varlık, bilgi ve insan anlayışını benimseyen neopozitivizm/mantıksal empirizm, bu anlayışın dünya düzeyinde ve her alanda etkili olabilmesi için bütün imkânlarla başvurmayı kendisine görev edinmiş ve teorisyenlerine göre başarılı da olmuştur. *Bilimsel Dünya Görüşü* başlıklı bildirinin son cümlelerinde Hahn, Neurath ve Carnap pozitivist anlayışın ruhunun eğitimden mimariye, çocuk bakımından ekonomiye, kişisel ve kamusal yaşamın her kolunda etkinliğini hızla arttırdığını ve böylece sosyal yaşamın “rasyonel” ilkelerle şekillenmesine tanıklık ettiklerini söyler: “***Bilimsel dünya-görüşü yaşama hizmet ediyor, ve yaşam onu kabul ediyor***” (Hahn, Neurath ve Carnap, 1973, s. 20).

Kuçuradi, pozitivistin, bu insan anlayışını, kendisinden önce egemen olan ve insana Tanrıya bakarak değer biçen Hristiyan insan anlayışına son vermek amacıyla getirdiğine dikkat çeker (Kuçuradi, 2010, s. 25). Fakat pozitivistin, karşı olduğu dinsel anlayışla ortak bir özelliği vardır: her ikisi de insanın olanaklarını dengesiz bir biçimde değerlendirir; biri “ahlâk” dediği, diğeri “bilim” dediği insan başarısını diğer bütün başarılarından üstün, “baş değer” olarak görür ve sadece onu beslemeyi amaç edinir. Böylece “*insana Tanrıya göre değer biçilmesine son veren pozitivism, ona hayvana göre ya da ‘toplum’a göre değer biçilmesine yol açmıştır*” (Kuçuradi, 2010, s. 26). Yaygın psikolojist veya sosyolojist yaklaşımlar ve felsefeyi sırf mantıksal çözümleme sayan (mantıksal empirizm gibi) veya sırf mantık ve “diyalektik”ten ibaret sayan (marksizm gibi) görüşler bunun araştırma alanlarındaki yansımalarıdır.

20. yüzyıl “veri” olarak görülen şeylerin sadece nedensel açıklamalarının önemsendiği bir çağ olmuştur. Bunun yanında, 18. yüzyıl filozoflarının insanın bilme yetilerine sınır çizme çabası, özellikle etik kaygılarla buna yönelen Kant’ın çabası pozitivistle beraber bir “metafizik düşmanlığı”na dönüşmüştür. Üstelik pozitivism yalnızca bilgisel temeli olmayan inançları ve varlıksal temeli olmayan kavramları değil, “*kendi aklıyla*

²³ “Altruizm” teriminin yaratıcısı olan Comte, ilkesini “sevgi”, temelini “düzen”, amacını ise “gelişme” olarak belirlediği “pozitif-evrensel insanlık dini”ni anlatmak için kurguladığı, pozitivist bir rahip ile bir kadın arasında geçen diyalogda pozitivistin ahlâklılık anlayışını şöyle tarif eder: “(...) ***başkaları için yaşa. İnsan ahlâklılığının bu kesin formülü, özellikle mutluluk ve ödevin ortak kaynağı olan yardımsever içgüdülerimizin önünü doğrudan açar. (...) Altruizmden başka bir zeminde ahlâki varlıklar olarak uyum bulmamız imkânsızdır. Dahası, en yüce ve hakiki anlamda yaşamamızı yalnızca altruizm mümkün kılar***” (Comte, 1858, s. 310, 313).

temellendiremediği verileri de (ve bu arada değer sorunlarını da)” “metafizik” olarak görmüş ve bunların “temellendirilemez” olduğuna inanarak araştırmanın dışına itmiştir (Kuçuradi, 2010, s. 25). İnsanla ilgili her şeyin sadece “bilimsel” metotla açıklanmasına sanayileşme, teknolojik gelişmeler ve hızlı haber alma araçlarının artması gibi tarihsel koşullar da eklenince bu bakış dünya düzeyinde yayılmıştır –ancak, “pozitivizm” adını arkada bırakarak.

Pozitivist insan anlayışı bu tarihsel koşulların ortaya çıktığı iki dünya savaşı arasındaki dönemde, önce pragmatizmin, sonra da Marksist öğretilerin temelini oluşturmuştur. Daha önce belirtildiği gibi, bilgi ve doğruluk anlayışına kısaca değinilen pragmatizmin ana kaygısı “bilimin hakikatleri” ile “dinin hakikatleri”ni bağdaştırmaktır. Pragmatik metot bunu, dikkati, ilk bakılan şeyler olan prensipler, kategorik ayrımlar gibi şeylerden, son bakılan şeylere, olgulara, sonuçlara, ürünlere çeviren bir tutum kazandırarak sağlayabileceğini öne sürer (James, 1908, s. 54-55). Bu tutum, her karşılaştığı sorun karşısında “bunun bana getirisi nedir?” sorusunu sorduran tutumdur. Ne var ki, bu bağdaştırma çabasının sonunun çıkmaz olması bir yana, samimi de değildir. Pozitivizm ile dinsel ahlâkın bir uzlaşısı gibi görünmeye çalışan pragmatizm, “*aslında pozitivizmin yol alması*”dır (Kuçuradi, 2010, s. 26). Amerika’nın öncülüğünde Batıya, yer yer de Doğuya yayılan bu dünya görüşünü benimseyenler, başkalarının yaptıklarına bakarken dinsel insan anlayışına ve onun ahlâkına sığınır; oysa kendileri eylemde bulunurken pozitivizmin yüzü silinmiş insan anlayışı işbaşındadır. Kuçuradi, pragmatist insanın en tipik örneği olarak savaş dönemindeki “*dindar atom fizikçisi*”ni verir. Bu, “*Sovyetler Birliğinin Macaristan’a ve Çekoslovakya’ya saldırmasını şiddetle kınayan, ama bir Vietnam, bir Guatemala, bir Küba, bir Dominik Cumhuriyeti, bir Şili olayında Sovyetler Birliğini çok geride bırakanların*” en iyi şekilde temsil ettiği insan tipidir. Kişileri *sıfırlar toplamı* olarak gören, fakat kendisini *bu toplamın dışında* tutan, böylece çıkmaza girmekten kurtulamayan bir insan anlayışıdır (Kuçuradi, 2010, s. 20-21).

Pragmatizmin bu ikiyüzlü tutumu ve onun dünya düzeyinde güçlenmesinin yarattığı yıkıcı sonuçlar bir karşı dünya görüşünü, ama yine de *düşmanıyla aynı insan anlayışını paylaşan* bir görüşü, “Marksizm”i yaratmıştır. Marx’ın toplum felsefesi görüşünden, ontolojik bir bakışın ürünü olarak görülebilecek bu görüşten farklı olarak Marksizm, temeline Engels ve Lenin’in “metafizik düşünüş”ün karşısına koydukları “*diyalektiği*”

alır. Marx'ta toplumsal ilişkilerin değişmesiyle ilgili bir görüş olan diyalektik, Engels'te bir bütün olarak varlığı ve tarihsel oluşu açıklayan bir görüşe genellenir; Lenin'de ise, her çeşit bilginin yasası haline getirilir (Kuçuradi, 2010, s. 136-137). Engels ve Lenin bunu yapmakla, belirli bir dönemdeki toplumsal değişmeyi teşhis etmek için getirilen bir görüşün, bütün insan, varlık ve bilgi fenomenlerini *açıklamaya nasıl zorlanabileceğinin* ve bu fenomenlere *nasıl zorla uygulandığının* örneklerini verirler. Bu anlayış, Marksizmin, pragmatizmin ikiyüzlü tutumunun dünya çapında yarattığı düzene *“başkaldırma isteğiyle”* –yarattığı toplumsal-ekonomik ilişkiler nedeniyle kapitalizme başkaldıran Marx'inkinden daha farklı bir istekle– bir araya gelebilmek için, pozitivist bilim ve insan anlayışına tutunmak zorundadır. Özlem duyulan bir toplum düzeni için şart olan “devrim”e giden yolda her şeyin mubah olması gerekir; bu da ancak, devrimi gerçekleştirecek kişilerin gözünde insanın –insanların– yüzünün silinmesiyle mümkündür. İnsanın değerini sıfıra indiren, pozitivism tarafından getirilmiş ve üstelik “bilimsel olarak temellendirilmiş” böyle bir insan anlayışını önünde hazır bulan Marksizm, ona sıkıca sarılmış ve siyasi görüşünü oluştururken onu mihenk taşı haline getirmiştir. Böylece bu görüş, *“kendi durumlarına dayanamayanların, ama bu durumun değiştiğini göreceğinden umutlarını yitirenlerin”* başkaldırısı haline gelmiştir (Kuçuradi, 2016b, s. 146).

Pragmatizmle aynı insan anlayışını paylaşmasına karşın, Marksizmin ondan farkı, destekçilerinin hedeflenen toplum düzenine ulaşma yolunda gerektiğinde *kendilerini yok etmeye gönüllü olmalarını* talep etmesi nedeniyle, kimseyi –kendi destekçilerini de– *“sıfırlar toplumu”* olarak gördüğü insanların dışında tutmamasıdır (Kuçuradi, 2016b, s. 144-145). Bununla birlikte, her ikisinin temelinde bulunan ortak insan anlayışı, iki ideolojiye de amaçlarına ulaşmak bakımından oldukça elverişli bir eylem ilkesi sağlamıştır: *“her şey yapılabilir”*. Elverişli bir ilkedir, çünkü bir insanın bu ilkeye inanması ve davranışlarına buna göre yön verebilmesi için,

(...) kendisinin bir yüzü olduğunu unutması, kişi olduğunu ve karşısında kişilerin bulunduğunu unutması gerekir: kendi yüzünü silmesi ve insanların yüzünün onun gözünde silinmesi gerekir. Bir insanın siyasal bir dava uğrunda kendine herşeyi yapmaya izin vermesi için, kendisini bu davanın sahibi değil, –lider bile olsa– aracı sayması; insanları kişiler olarak değil, sayılar, artı-eksi

sayılar olarak görmesi gerekir. Kişilerin yüzleri silinince, etik değerler de silinir ortadan ve yüzü olan kişiler için değerli eylemlerde bulunmak zorlaşır. (Kuçuradi, 2010, s. 16)

“Her şey yapılabilir” ilkesi yalnızca eylem alanıyla sınırlı kalmamış, her çeşit insansal etkinlik alanını etkilemiştir. Felsefede ortaya çıkan meta-etik tartışmaları, sanat dergilerinde sorulan “*şarap bir sanat objesi midir?*” gibi sorular, insan ve toplum bilimlerindeki araştırmacıları egemenlik altına alan bilimcilik (diğer adıyla bir dünya görüşü olarak bilim): bunların her biri yüzlerin silinmesinin, “*insanın yüzüyle yüz yüze gelme yetersizliğinin*” sonuçlarıdır (Kuçuradi, 2010, s. 17).

Ne var ki, yakın dönem felsefe tarihine bakılırsa, yüzü silinmiş insan anlayışından “her şey yapılabilir” ilkesine ulaşmak için arada –mantıksal bakımdan zorunlu olan– bir basamağın daha olduğu görülür. Her pratik ilke, önce bir insan anlayışına, sonra onun üzerinde yükselen bir değer anlayışına dayanır. Postmodernizm, bilgi ve bilim görüşünde başvurduğu “hepsi olur” ilkesinin diğer yüzünü çevirerek, onu değer felsefesi alanına taşımış ve “her şey eşdeğerdir” ilkesiyle bu ara basamağı doldurmuştur.

3.4 Değer Subjektivizmi ve Değerler Relativizmi

Bugün yalnızca felsefecilerin değil, kamusal ya da kişisel yaşamın her alanındaki insanların büyük bir kısmının zihninde egemenliğini ilan eden postmodernizmin yaygınlaştırdığı değer anlayışının iki boyutu vardır: bunlar, “bir şeyin değeri” ve “nelerin değer olduğu” hakkında benimsediği görüşlerdir. Kuçuradi, bunların ilkinde “değer subjektivizmi”, ikincisine ise “değerler relativizmi” adını verir.

“Değer subjektivizmi”, bir şeyin değerinin kişiden kişiye değişiklik gösterdiğini, dolayısıyla *değerlendirmelerin öznel olduğunu* savunur. Ekonomide bir malın değerini belirleyen şeyin onun sağladığı fayda –karşılıdığı ihtiyaç– olduğunu ileri süren değer görüşü ve psikolojizmin kişinin her davranışının nedenini egoizmle, yani tatmin olma ihtiyacıyla ilişkilendiren görüşü de değer subjektivizmini desteklemekten geri kalmaz. Her kişi için faydalı ve tatmin edici olan şeyler değişken olduğuna göre, bir şeyin değeri kişiden kişiye değişmelidir. Değer subjektivizmi ile kol kola yürüyen “değerler relativizmi” ise, değerlerin neler olduğunun topluluktan topluluğa, kişiden kişiye ve aynı

toplulukta ya da kişide dönemden döneme değişiklik gösterdiğini, bu nedenle de *değerlerin göreceli olduğunu* öne sürer. Değerler ile değer yargıları arasında herhangi bir fark gözetmeyen bu görüş, değerleri bazı soyut davranış biçimleri –merhamet etme, bacak bacak üstüne atma, dayanışma, büyüklere saygı gösterme, sabretme vb. davranışlar– olarak görür. Sonra da bunlara her kültürde ayrı bir değer biçilmesini –kimisinde iyi görülürken kimisinde görülmemesini– gerekçe göstererek değerlerin göreceli olduğu sonucuna ulaşır. Sosyolojist değer görüşleri bunun örnekleriyle doludur (Kuçuradi, 2013b, s. 9-11). Postmodernizmin değer anlayışının ve onun mottosu olan “hepsi olur”un ya da “her şey eşdeğerdir”in zeminini, değerlendirmeleri öznel, değerleri göreceli gören bu görüş oluşturur.

Postmodernizm bu değer anlayışını “modernite” adını verdiği döneme yönelttiği eleştirilerle temellendirir. Tarihsel olarak, Ortaçağda yayılan insan anlayışından kopuşu simgeleyen bir dönem olarak görülen modernite, çoğu zaman rasyonel olmayla (rasyonaliteyle) ve aydınlanmayla eşleştirilir (Lyotard, 1984, s. xxiii). “*Şeyleri metafizik olmayan bir şekilde açıklama ve temellendirme*” olarak anlaşılan rasyonalite, daha sonra “*Batı rasyonalitesi*” şeklinde adlandırılmıştır (Kuçuradi, 2015b, s. 3; Feyerabend, 1987, s. 297). Postmodernizmin moderniteyi eleştirirken sıkça başvurduğu bu eşleştirmeleri anlamak için, öncelikle aydınlanmanın ne olduğu üzerinde durmak gerekir.

1784’te, “Aydınlanma Nedir?” başlıklı yazısında Kant, aydınlanmayı “*insanın kendi kendisinin neden olduğu ergin olmama durumundan çıkması*” şeklinde tanımlar (Kant, 1999, s. 17). Ergin olmama, kişinin kendi düşünme yetisini başkasının rehberliği olmadan kullanamamasıdır. “*Bilme cesaretini göster (sapere aude)!*”, başka bir ifadeyle, “*kendi düşünme yetini kullanmaya cesaret et!*” bu nedenle aydınlanmanın çağrısı haline gelmiştir (Kant, 1999, s. 17). Fakat çoğu insan, tembelliğe ve korkaklığa düşerek bu çağrıya kulaklarını tıkar; çünkü “*ergin olmamak çok rahattır! Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerine geçen bir dini rehberim, beslenme düzenime karar veren bir doktorum ve dahası varsa, kendimi hiç de zora sokmam gerekmez*” (Kant, 1999, s. 17). Düşünme yetisini kullanmayan kişi, ücret ödemeye de hazırsa, bu sıkıcı işleri onun yerine yapmaya istekli olan başkalarını her zaman bulur. Bu sıkıcı işleri “nazikçe” üstlenenler, çıkarlarına en yüksek seviyede hizmet edebilsinler diye, rehberlik ettikleri insanlardaki ergin olmama durumunu *derinleştirecek* her şeyi yapar ve düşünme yolunda yalnız

yürümenin tehlikeleri konusunda takipçilerini korkuturlar. Öyle ki sonunda bu durum onlarda bir çeşit doğa haline gelir. Kant bu durumda olan kimseleri “*ahmaklaşmış evcil hayvanlara*” benzetir (Kant, 1999, s. 17).

Kuçuradi, böyle anlaşıldığında, aydınlanmanın yaşamla ilgili her konuda, bu arada değerlendirme ve değerler konusunda da toyluktan/cahillikten kurtulmaya ve bilgiyi işbaşına getirmeye karşılık geldiğini söyler. Laiklik, çağdaşlaşma, insan onuru, insan hakları gibi fikirler, aydınlanmanın getirdiği veya yolunu açtığı fikirlerden birkaçıdır (Kuçuradi, 2004, s. 13).

Görüleceği üzere, rasyonalite ya da Batı rasyonalitesi denilen ile aydınlanma pek de uyuşmamaktadır. Rasyonaliteden –şeyleri metafizik olmayan bir şekilde açıklama ve temellendirmeden– bahsedilirken aslında kastedilen aydınlanma değil, Comte’un pozitivizmidir. İnsan düşüncesinin en “ergin” düzeyinin, şeylerin gözlem ve deneyle, pozitif bilimle açıklandığı düzey olduğunu söyleyerek, bunun dışındaki bütün bilme ve açıklama yollarını teolojik veya metafizik şeklinde adlandıran pozitivizm ve onun devamı olan neopozitivizm, yani bir dünya görüşü olarak “bilim”dir kastedilen (Kuçuradi, 2004, s. 13). 20. yüzyıla damgasını vurarak çağdaş kültüre yön veren iki ideoloji –pragmatizm ve Marksizm– de Kant’ın anladığı anlamda aydınlanmaya değil, Batı rasyonalitesi anlamında ve ayağını bastığı indirgeyici varlık, bilgi ve insan anlayışlarından oluşan zeminle beraber pozitivizme dayanır. Mantıksal empiristlerin “bilimsel dünya görüşü” şeklinde adlandırdıkları dünya görüşüne postmodernistler, onun tek dünya görüşü veya tek rasyonalite olmadığını, başka dünya görüşlerinin, dolayısıyla rasyonalitelerin de olduğunu söyleyerek karşı çıkarlar. Batı rasyonalitesi, “rasyonel olma”dan şeyleri metafizik olmayan bir biçimde açıklamayı ve temellendirmeyi anlıyorsa ve bu yalnızca bir dünya görüşüyse, onun kendisinden daha düşük değerde görülmemesi gereken başka dünya görüşlerinin veya kültürlerin açıklama ve temellendirme yollarını “irrasyonel” ya da “metafizik” görmeye hakkı yoktur; başka kültürlerin de “rasyonel olma”dan başka şeyleri anlaması doğaldır.

Nitekim postmodern anlayışın sistematik hale gelmesinde etkili olan Feyerabend *Akla Veda* başlıklı kitabında “*sıkı empiristlerin*” deneye dayalı olmadığı için astroloji, yaratılışçılık, zekânın ırksal bir kökeni olduğuna inanma vb. şeyleri irrasyonel gördüğünü, ama başka bazı “*sıkı teorisyenlerin*” de kanıtlardaki en küçük değişiklikte

temel ilkelerini yeni baştan oluşturan bilimcilerin irrasyonelliğine gülümsediğini belirtir (Feyerabend, 1987, s. 10). Feyerabend asıl eleştirdiği şeyin bilimler olmadığını, en son ortaya çıkan bilimsel modalardan bütün alanlara uygulanmasına, diğer bir deyişle “*bilimin rasyonalist bir yorumu ve savunusu*”na karşı çıktığını açıkça ifade etmiştir (Feyerabend, 1987, s. 122). Üstelik bu yorum ve savununun bütün bilgiyi sadece doğrudan verilenlere dayanan önermelere indirgeyen ve böylece değerler-anlamlar alanını yok sayan, daha sonraları “değer dışı” (*value free*) şeklinde anılacak olan bir yaklaşımı benimsediği de unutulmamalıdır. “*İnsani olan her şeyden kurtulmayı ana amacı olarak gördüğü için kaçınılmazca insanlık dışı eylemlere yönelen*” ve böylece “*şimdiye kadar en etkili ölüm silahlarını geliştirerek üçüncü dünya ülkelerine büyük acılar çektiren*” bilimdir, *değer dışı bilim* (Feyerabend, 1987, s. 299; 1993, s. 3). Böyle bir bilimin ilerlemesinin ve eğitim aracılığıyla “*rasyonalizmi çocukların beynine aşılmasının*” önüne geçilmesi gerekir, aksi durumda dünya çapında bir “*kültürel cinayet*” –*kültürlere karşı işlenen cinayet*– kaçınılmaz olacaktır (Feyerabend, 1987, s. 90; 1993, s. 4).

Feyerabend’in bu cinayeti durdurmak için önerdiği çözüm yolu, *relativizme* başvurmaktır (Feyerabend, 1987, s. 13). Bu, temeline “anarşist epistemoloji”nin nesnesiz bilgi anlayışını alan bir *değer relativizmi*dir. Buna göre değerler, inançlar, gelenekler veya kozmolojiler kendi başına kutsal, doğru ya da yanlış değildir, “*onlar bazı topluluklar için faydalı, geçerli, doğru, bazıları için faydasız, geçersiz, yanlış, hatta tehlikelidir*”, başka bir ifadeyle, bunların “değeri” *öznel*dir, kişiden kişiye, topluluktan topluluğa değişir; her kişinin ya da topluluğun “doğruları” ise kendisine göre doğrudur, yani “değerler/doğrular” *görelidir* (Feyerabend, 1987, s. 7, 85). “*Nesnel değerler fikri*”nin temelsizliği ortada olduğuna göre, değer konularında benimsenebilecek tek tutum, *çoğulculuktur* (Feyerabend, 1987, s. 319, 69). Bu tutum –postmodernizm her ne kadar temelindeki pozitivist anlayışı sert bir biçimde eleştirse de– pragmatizmin tutumudur.

Pragmatizmin ideal evreni James tarafından bir “*koridor*” metaforuyla betimlenir. Buna uygun olacak bir şekilde James, koridora açılan farklı odalarda, farklı şeyleri değerler olarak gören ve değerlendirmelerinde farklı ölçütleri temel alan insanlar, ihtiyaç duyduklarında koridoru barış içinde kullanabilsinler ve huzur içinde kaldıkları kendi odalarına geri dönebilsinler diye, değer anlayışının temeline çoğulculuğu oturtmuştur. Eğer çoğulcu bir değer anlayışı benimsenmezse ve bu çoğulculuktan türetilen anlamıyla

“tolerans” bir değer olarak kabul edilmezse, “koridorda” –yaşamda– karşı karşıya gelen dindarlar, dinsizler, sosyalistler, liberaller, farklı milletlerden ve kültürlerden insanlar arasında kavgalar çıkmasının kaçınılmaz olacağını düşünmüştür (James, 1908, s. 54-55).

Feyerabend de onun yolundan giderek, “hepsi olur”/“her şey eşdeğerdir” mottosunun zeminine değerler çoğulculuğunu, gelenekler ve kültürler bakımından çoğulculuğu yerleştirir (Feyerabend, 1993, s. 226). Barındırdığı farklı değerlerle “her kültür doğası gereği değerlidir ve onlara dokunulmaması gerekir” der; çünkü “her kültür, potansiyel olarak bütün kültürlerdir” (Feyerabend, 1995, s. 151, 152). Batı kültürünün “bilimsellik” adı altında kendi değerlerini başka kültürlerle dayatması, bu kültürel göreliliği yok saymasındandır. Yapılması gereken, bilimle veya “nesnel/evrensel değerler”, “nesnel hakikat” gibi ifadelerle “ehlileştirilemeyecek” olan “kültürel çeşitlilik” gerçeğini kabul etmektir (Feyerabend, 1987, s. 9)²⁴. Kuçuradi ise, bir olgu olan kültürel çeşitliliğin, çağın modası haline gelen “kültürlere saygı”, “farklılıklara saygı” şeklinde taleplerle desteklenerek savunulan bir -izm –kültürel çoğulculuk (pluralizm)– haline getirildiğini belirterek, bu düşüncüyü “kültürler kültü” şeklinde adlandırır (Kuçuradi, 2016a, s. 107).

Postmodernizmin çoğulcu değer anlayışının felsefede yerleşmesi, farklı türden değer sorunlarını konu edinen sanat felsefesi, etik, toplum felsefesi gibi alanların, sorunlarını ele alışlarını doğrudan etkilemiştir. Sanat felsefesinde bu anlayış, sanat eserleri arasında bir değer farkı gözetmeyi reddettiği için, sanatın varlıksal yapısının ve bir insansal etkinlik olarak iç amacının unutulmasını yol açmış ve sanat eserini doğru anlama ile doğru değerlendirme sorunlarının tartışılmasının önünü tıkamıştır. Kuçuradi bunun sanatlardaki pratik sonucunun “her şey yapılabilir” ilkesinin işbaşına geçmesi olduğuna işaret eder. Söz gelimi, Batı dünyasının modern sanat müzelerinde ve galerilerinde gösterilen

²⁴ Feyerabend ilk baskısı 1970’te –“postmodern” terimini bugün anlaşıldığı şekliyle formüle eden Lyotard’ın eseri *Postmodern Durum*’dan 9 yıl önce– yayımlanan *Yönteme Karşı* başlıklı çalışmasının sonraki baskılarına eklediği “Relativizm Üzerine Not” başlıklı yazısında, görelilik hakkındaki düşüncesinin değiştiğini, artık onun, yaşayan gelenekleri anlamak için ilk adımı atmada kritik bir rol oynasa da yeterli olmadığını düşündüğünü belirtir. Kültürlere dokunulmaması gerektiği düşüncesini ise, geriye baktığında “aptallık” olarak nitelediğini, artık desteklemediğini ifade eder (Feyerabend, 1993, s. 268). “*Hepsi olur*” sloganına yöneltilen eleştiriler karşısında da, bu ifadeyi bir durumu saptama amacıyla kullandığını, yoksa yeni bir genel ilke getirmeye çalışmadığını dile getirir (Feyerabend, 1993, s. vii, 231). Kidd’in de işaret ettiği gibi, bu değişim 90’lardan sonraki yazılarında ortaya çıkmış ve onu epistemik-kültürel relativizm yerine epistemik realizme ve kültürel evrenselciliğe yönelmiştir (Kidd, 2016, s. 58). Fakat *Yönteme Karşı*’nın ilk dört bölümünde ele aldığı, “anarşist epistemoloji” ve onun temeline yerleştirdiği “hepsi olur” ilkesiyle ilgili savlarda değişikliğe gitmemiştir.

birtakım “modern sanat” veya “kavramsal sanat” yapıtları, “*paçavralarla takma dişlerin karmaşasından meydana gelen tablolar*”, teknolojik sanat, minimal sanat gibi akımların ürünleri olan eserler, ya kendi varlıklarıyla ya da kullandıkları malzeme ve “*şaşırtıcı triklerle*” bu ilkenin örneklerini verirler (Kuçuradi, 2010, s. 17).

Etikte ise, eylemin etik değeri konusunda nesnel bir belirleme yapmak mümkün görülmediği için, eyleme yön veren ilke “*hoşnutluk*” olarak belirlenmiştir. Feyerabend, Hitler faşizmi sırasında yapılanların bile kendi başına kötü olarak görülemeyeceğini, yalnızca, belirli bir kişiyi hoşnut etmediğinin söylenebileceğini öne sürer:

(...) ekstrem faşizmi dahi kınamayı reddetmem ve yaşamasına izin verilmesi gerektiğini söylemem konusunda (...) sorun, tutumumun *konuyla bağlantısıdır*: yöneldiğim ve başkalarında memnuniyetle karşıladığım bir eğilim mi; yoksa sadece *beni hoşnut etmediği* için değil, aynı zamanda *kendi başına kötü olduğu* için faşizmle mücadele etmemi sağlayan bir ‘nesnel çekirdek’ mi var? Ve cevabım: yalnızca eğilimliyiz – daha fazlası değil. Bu eğilim, her eğilim gibi pek çok kuru gürültüyle çevrilidir ve bütün felsefî sistemler onun üzerine bina edilir. Bu sistemlerden bazıları objektif niteliklerden ve onları korumak için objektif ödevlerden bahseder. Benim sorum bunlardan nasıl bahsedebildiğimiz değil, bu laf kalabalığımızın nasıl içeriklendirilebileceğidir. Bir içerik saptamaya çalışırken bulabildiğim tek şey de, farklı sistemlerin farklı değerleri öne sürerken onlar arasında karar verme eğilimimizden başka hiçbir şeyin olmamasıdır. (Feyerabend, 1987, s. 309)

Kişi, benimsediği değerlerin nesnel nitelikler taşıdığını, bu nedenle onları benimsediğini öne sürse bile, aslında bu yalnızca böyle bir değerler sistemine *eğilimli olmasından*, onların kendisini *hoşnut etmesinden* kaynaklanır. Dolayısıyla, kişi eylemlerinin belirleyici ilkesi hiçbir koşulda nesnel ya da bilgisel bir şey değil, daima *hoşnutluktur*. Böylece, nasıl pragmatizm, insan anlayışı bakımından pozitivizmin “yol almasını” sağlamışsa, postmodernizm de etik konular için getirdiği “hoşnutluk” ilkesiyle pragmatizmin “yol almasını” sağlamış ve James’in teorik ve pratik her sorun karşısında pragmatizmin yol göstericisi olarak belirlediği “bunun bana getirisi nedir?” sorusunu yeniden işbaşına çağırmıştır. Bir eylemin değerinin bilgisel olarak belirlenebilmesinin önü kapandığı zaman, gerek eylemleri değerlendirirken, gerekse eylemde bulunurken

çıkış yolu arayanlar için pragmatizmin yolunun çekici hale gelmesi doğaldır. Bu da, değer subjektivizmi ve değerler relativizmiyle birlikte, bir eylem ilkesi olan “her şey yapılabilir” ilkesinin teorik altyapısını oluşturmaya yeter.

Toplum felsefesinde de durum farklı değildir. Değer konularında nesnel bir ölçü bulunmadığına göre, toplum düzeni farklı farklı değerleri benimseyen her insanın mensup olduğu kültürlerin birarada yaşamasına olanak verecek şekilde kurulmalıdır. Feyerabend, bu toplumun ana özelliklerinin “*özgürlük ve demokrasiye bağlı*” olması ve “*her geleneğe eşit fırsatlar*” vermesi olduğunu söyler; çünkü “*en tuhaf yaşam tarzının bile sunabileceği bir şeyler olabilir*” (Feyerabend, 1987, s. 39-40). “Özgürlük” ile kastedilen, kişilerin ve grupların kendi istedikleri değer anlayışını, kültürü/geleneği, yaşam tarzını benimseme ve geliştirme konusunda engellenmemeleridir; tersten dile getirilecek olursa, başkalarına kendi kültürlerini dayatmadıkları sürece, *dilediklerini yapabilmeleridir* (Feyerabend, 1987, s. 39-42). Feyerabend, bunun temelinde iki şey bulunduğunu ve bunların Mill’in “aşılması olanaksız” argümanlarını sıraladığı “*ölümsüz eseri*” *Özgürlük Üzerine*’de detaylıca anlatıldığını dile getirir: (1) herkesin kendi doğru gördüğü şeyi yapabilmesi gerekir ve (2) kendisi için doğru veya uygun yolun ne olabileceği konusunda bir yargıya varabilmek için tek elverişli yol “*mümkün olan en geniş alternatifler yelpazesıyla tanışmaktır*” (Feyerabend, 1978, s. 86).

Bu, aynı zamanda “*bilimden ve bilim için özgürlüğü*” gerektirir: demokrasilerde bilimin bilimsel olmayan geleneklerden –Marksizmden, dini geleneklerden vb.– olduğu kadar, bilimsel olmayan geleneklerin de bilimden korunması gerekir (Feyerabend, 1987, s. 41). Oysa günümüzde bilim insanları ve bilim felsefecileri, eskiden Roma Kilisesinin sadece kendi öğretisini doğru sayıp, kalan her şeyi “*pagan saçmalığı*” olarak görmesi gibi, bilimi kutsadıkları ve kalan her şeyi anlamsız gördükleri için, bilim yalnızca belirli bir kurum olmaktan öte, demokrasinin temel yapıtaşı olarak görülmektedir. Feyerabend, kilisenin de Ortaçağ toplumunda böyle bir yeri olduğuna işaret ederek, eskiden nasıl dini kurallar yaygın biçimde kabul ediliyor, okullarda öğretiliyor ve önemli siyasi kararlar onlara dayandırılıyorsa, bugün de aynısının bilimsel yasa ve bilgiler için yapıldığını öne sürer. Okullardaki bilimsel derslerin çoğu zorunludur. Veliler çocuklarına protestan ya da musevi inancına göre ders aldırma konusunda özgür olsa da, bilim konusunda bu

özgürlük sağlanmamıştır: “Fizik, astronomi, tarih öğrenilmek zorundadır; bunların yeri büyü, astroloji veya destanlar ile değiştirilemez” (Feyerabend, 1978, s. 73-74).

Feyerabend bunların, ideolojilerin ne kadar hızlı dogmatikleşebileceğine bir örnek sunduğunu belirtir. 19. ve 20. yüzyıllardaki gelişimiyle insanların, zorbalaşan bir dinin yarattığı korkudan, önyargılardan özgürleşmelerini sağlayan bilim, etki gücü ve başarısı arttıkça yeni bir dogmatik dine dönüşmüş ve insanları kendi çıkarları için köleleştirmeye başlamıştır (Feyerabend, 1978, s. 75). Bilim, zorbalığını “şahane, kullanışlı, yeri doldurulamaz ama çoğunlukla kaba, rekabetçi, pinti köleler” olan, “hem zihniyet, hem konuşma tarzı, hem de sosyal konum” bakımından köleleştirdiği “uzmanları” aracılığıyla gerçekleştirir (Feyerabend, 1999, s. 118). Toplumsal yaşamın her alanında –sağlıktan eğitime, güvenlikten ticarete, eğlenceden siyasete her alanda –sırtını “bilim”e yaslamış bir uzmanla –bir doktorla, bir yargıçla, bir öğretmenle, bir akademisyenle vb.– ya da bir “elit”le karşılaşmak mümkündür ve bu uzman çekinmeden size “nesnel doğrularını” dayatmaya kalkışabilir.

Feyerabend’in, toplumsal özgürlük ilkesini ihlal eden bu yapıya karşı koymak için ortaya attığı “demokratik relativizm” fikri, bilimin otoritesine dayanan “entelektüel elitizm”in tam karşısında konumlanır (Feyerabend, 1999, s. 221). Bir elit “bir bilim insanı, bir siyasetçi, bir Büyük Düşünür, hatta bir Üniversitenin Rektörü” olabilir. Fakat bir demokraside kararlar elitler ya da uzmanlar tarafından değil, “seçilmiş bir yurttaş grubu tarafından” verilmelidir (Feyerabend, 1999, s. 222-223). Temel bir hak olan “insanların uygun gördüğü şekilde yaşamaya hakkı vardır” ilkesinin benimsendiği özgür bir toplumda, uzmanlar/elitler diğer insanlardan farksız bir şekilde kendi geleneklerini temsil eden yurttaşlardır (Feyerabend, 1999, s. 223). Onların geleneği olan “bilim veya rasyonalizm, bu anlamda, **nasil uygun görürlerse o şekilde kullanmaları için kişilerin kullanımına sunulmuş araçlardır; rasyonal olmanın, yurttaş olmanın ya da yaşamının zorunlu koşulları değildir**” (Feyerabend, 1999, s. 223-224). Bu yönüyle bilim insanları ya da felsefeciler “fikir ve alet satıcılarıdır, doğruluk veya yanlışlığın yargıçıları değil. Doğru Yaşamın Başrahipleri de değildir” (Feyerabend, 1987, s. 27-28).

Hangi alanda olursa olsun, bilgiyi yönlendiren şey araştırmacının kültürü ve değerleridir; bu nedenle bilgi herhangi bir konuda insanlık için evrensel bir ölçüt değil, “yerel sorunları çözmek ve yerel ihtiyaçları karşılamak için tasarlanmış yerel bir metadır

(*commodity*)” (Feyerabend, 1987, s. 27-28). Bilimsel bilgi, *bilimsel kültürün* değerlerine dayanarak, bu kültüre mensup insanların ihtiyaçlarını karşılamak için üretilmiştir ve başka kültürlerle mensup topluluklara dayatıldığında yarattığı olumsuz sonuçlar ortadadır. O halde, genel olarak insan ve tek tek insanlar hakkındaki bilimsel olsun veya olmasın, her çeşit bilginin “öznel ve görelî” olduğunu kabul etmek gerekir (Feyerabend, 1987, s. 28).

Feyerabend bu kabul edildiğinde bile bazı istisnai durumların, devletin, geleneklerin işlerine müdahalesini gerektirebilecek bazı durumların olabileceğini kabul eder; ama bu durumların da demokratik relativizmi hareket noktası olarak benimseyen demokratik konsüllerce ele alınması gerektiğini söyler. Böylece demokratik bir toplumda farklı gruplar arasında yaşanan sorunların çözümü için başvurulacak ilke de belirlenmiş olur: “*gelenekler arasındaki temel tartışmalar uzman olmayan kişiler (laymen) arasındaki tartışmalardır ve bu kişilerin otoritesinden, yani demokratik konsüllerden başka hiçbir yüksek otoriteye başvurmadan çözülebilirler, çözümlileridir*” (Feyerabend, 1999, s. 224). Postmodern değer anlayışının doğal bir sonucu olan “her şey yapılabilir” ilkesi burada da kendisini gösterir: mademki toplumsal sorunları ele alırken dayanılabilecek nesnel-bilgisel bir zemin yoktur, o halde *demokratik kararlara dayandırıldığı müddetçe*, her şey yapılabilir. Feyerabend’in demokratik relativizmden anladığı şey de tam olarak bu zeminin yokluğu –her kişi ve grup için farklı zeminlerin olması– ve karar alırken uygulanabilecek tek yolun demokratik yol olması gerekliliğidir. Bu sayede, postmodern toplumun “her geleneğe eşit fırsatlar sunma” idealinin gerçekleştiği “özgür” bir düzen var edilebilir.

Sanat felsefesi, etik ve toplum felsefesi alanlarındaki yansımalarından da anlaşılacağı üzere, postmodernizm, belirli bir kültüre, dünyada küçük bir azınlığa rahat bir yaşam sunan, ama pek çok insanın temel haklarının çiğnenmesine yol açan “modernite” ya da “Batı rasyonalitesi” dediği şeye, başka bir deyişle, pozitivistin yüzü silinmiş insan anlayışı ve onun devamı olan bilimsel dünya görüşüne dayanan kültüre tepki olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu tepkiyi relativist ve çoğulcu bir değer anlayışına dayandırdığından, çözümü *bütün bilgiyi* bir kenara itmede ve *bütün kültürleri*, içerdikleri unsurlar ne olursa olsun eşdeğer görmede ve teşvik etmede bulmuştur. Kenara itilen yalnızca bilimsel bilgi değil, moderniteyle ilişkilendirilen ve şimdiye kadar hakkında

olumlu değer yargıları oluşan hemen hemen her şey ve bu sırada felsefenin de hakkında bilgiler getirdiği insan onuru, insan hakları, laiklik ve aydınlanma gibi fikirlerdir. Nitekim, bunlara adalet ve doğruluğun da eklenebileceğini söyleyen Lyotard, bu fikirlere “*üstanlatılar*” adını vererek, “*postmodern*” durumu “*üstanlatılara karşı inançsızlık*” şeklinde tanımlar (Lyotard, 1984, s. xxiv). Kendisi de bir üstanlatı olan Batı rasyonalitesinin diğer kültürler üzerinde kurduğu egemenliğin kaldırılabilmesi için, kendi yaşam tarzını başkalarına dayatmadıkça hiçbir kültüre dokunulmaması ve farklı kültürlerle mensup insanların aynı şeyi farklı değerlendirmesine ve farklı şeyleri değerler olarak görmesine rağmen bir arada yaşayabilmesinin yollarının bir şekilde bulunması gerekir. Bunun nasıl mümkün olabileceği bir yana dursun, böyle bir yol izlendiğinde, eleştirilen pozitivist-bilimsel dünya görüşüyle aynı değer-dışı anlayış ve bu anlayışın temelini oluşturan varlık-bilgi-insan anlayışları benimsenmiş olur. Değer konularında öznelliği ve göreliliği savunan bu anlayış, gerek felsefede, gerekse yaşamda, pozitivizmin yüzü silinmiş insan anlayışının yarattığı sonuçları azaltacağı yerde, katlayarak arttırmış, “her şey yapılabilir” ilkesinin yayılması için bir ara basamak görevi görmüştür.

Felsefede postmodernizm aracılığıyla değer subjektivizmi ve değerler relativizminin yerleşmesi, değer felsefesinde –ve bu sırada etik, toplum felsefesi, sanat felsefesi vb. alanlarda– yakalanabilecek değer sorunlarının, dolayısıyla yapılabilecek yeni araştırmaların yolunu kapatmış ve felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi, değer konularını da “spekülatif felsefe”nin malzemesi haline getirmiştir. Ancak, Feyerabend’in belirlemelerinde görüleceği üzere, bu durum yalnızca felsefeyi etkilemekle kalmaz, felsefe aracılığıyla yaşama da yansır. Felsefi değer bilgisinin yolunun kapanması, onun yaşam sorunları karşısında kullanılabilmesini olanaksız hale getirir. Ne var ki, postmodernizmin istediği tam olarak budur: “*Felsefe yerine, yurttaşların inisiyatifi!*” (Feyerabend, 1999, s. 226).

Kuçuradi’nin felsefenin farklı alanlarında yakaladığı “sorunlu” varlık, bilgi, insan ve değer anlayışları ve bunların bu alanlarda köklenmelerine yol açan -izmlerle bağlantıları burada ele alındığı sırayla izlendiğinde, *felsefi araştırmanın “sorununu” nasıl yitirdiği* ve bunda her bir anlayışın üstlendiği rol açıkça görülebilir. Felsefede günümüzde egemen durumda olan bu anlayışlar birbirlerinden şöyle türetilmektedir: Tek varlık tarzı gerçeklik, tek varlık türü gerçek varolanlardır/duyulara-

deneye verilenlerdir; o halde yalnızca deneye verilen şeyler *bilinebilir*. İnsan yaşamının bir parçası olarak görülen değerler, anlamlar, fikirler deneye verilmediğine ya da birer sözcükten ibaret olduklarına göre, bunların bilinmesi de olanaklı değildir. Bilinmeleri olanaklı değilse, tür olarak insanın değerlerin bilgisi tarafından belirlenmesinin de mümkün olmadığını; onun yalnızca doğal itilimleri tarafından belirlenen ve kendisine özgü olanakları bulunmayan, *değeri “sıfır” olan bir varlık* olduğunu kabul etmek gerekir. Eğer tür olarak insan böyle bir varlıksa, tek tek insanların eylemlerini, kararlarını, eserlerini, çeşitli türden ilişkilerini ve kurdukları yapıları değerlendirirken başvurulabilecek nesnel/bilgisel bir ölçüt yoktur: hem tek tek şeylerin değeri, hem de nelerin değer olarak kabul edildiği, kişiden kişiye değişkenlik gösterir; başka bir deyişle, *değerlendirmeler öznel, değerler görelidir*. Bu durumda, belirli bir konuda şeyler arasında tercihte bulunurken “hepsi olur” demekten, yani her şeyi eşdeğer görmekten, –değer farkı gözetmemekten– başka bir seçenek kalmaz. Mademki şeyler arasında nesnel bir değer farkı yoktur, o zaman gerek eylem alanı, gerek toplumsal ilişkiler, gerekse diğer alanlar söz konusu olduğunda, geçerli olan tek bir ilke vardır: “her şey yapılabilir”.

Çeşitli eleştirilerden, yer yer haklı eleştirilerden hareketle ortaya atılan bu anlayışların kendi alanlarında birer indirgemeye dönüşmelerinin temel nedeni, dayandıkları zeminin ontolojik yaklaşımlardan, yani varlığın, bilginin, insanın ve değerlerin varlık yapısını aydınlatan, bunlara ilişkin fenomenleri bütünlüklü bir biçimde verebilen görüşlerden yoksun olmalarıdır. Böyle bir hareket noktası belirlenmeden yürütülen araştırmaların ürünü olarak ortaya çıkan bu anlayışlar felsefede ilgili oldukları, konu edindikleri sorunları azaltacakları yerde daha da arttırmışlardır²⁵. Çünkü bu anlayışlar, felsefe tarihinde ve yakın dönemde yapılan çalışmalarda çokça örneği görülebileceği üzere, yeni araştırmalar için hareket noktası olarak benimsenmiş, felsefede yaygın kabul gören yaklaşımlar halini almış ve araştırmacıları “sözde” felsefe sorunlarını konu edinmeye ve onlarla uğraşmaya götürmüşlerdir. Felsefi araştırmanın “var olan” sorunları, olgularla bağlantılı sorunları nesne edinmesi ve bu sorunları, onlara çözümler getirebilecek bir

²⁵ Asıl önemli olan şey, bu anlayışların felsefe için değil, yaşam için doğurduğu sonuçlardır. Bu sorunlu felsefe anlayışları, yaygınlıkları ölçüsünde, yaşarken, eylemde bulunurken, mesleklerini yaparken ve çeşitli insansal etkinlikleri gerçekleştirirken kişiler tarafından da hareket noktası olarak benimsenir. Yaşama, yaşarken olup bitenlere bu anlayışlarla yaklaşmanın gerek etik, gerekse toplumsal düzeyde dünya için nasıl bir fatura çıkardığı, çalışmanın “5.2. Yaşamda ‘Sorun’ Sorunu” bölümünde ele alınmıştır.

biçimde ele alması isteniyorsa, araştırmacının çalıştığı sorun alanında bu anlayışlarla iş görmekten vazgeçmesi gerekir. Kuçuradi, bunun için ihtiyaç olan şeyleri şöyle sıralar:

(...) yeni bir epistemolojiye, ama bilim ile metafizik arasında fark yapan bir epistemolojiye değil, bilgi ile insanın diğer düşünsel ürünleri arasında fark yapan bir epistemolojiye. Fiziksel olan ile metafiziksel olan arasında fark yapan bir ontolojiye değil, var olanları var olanın bir tek çeşidine indirgemeyen bir ontolojiye ihtiyacımız var. İnsan anlayışları ve imgelerimizle uğraşan bir antropolojiye değil, insanın özelliklerinin ve bu arada olanaklarının bilgisini ortaya koyan bir antropolojiye ihtiyacımız var ve ne normatif ne de meta-etik olan ve bu yaklaşımların ötesinde insanın bir fenomeni olarak etik fenomenini bilme konusu yapan bir etiğe ihtiyacımız var. Bunların sağlayabildiği olanaklarla günümüz problemleri bugünkünden farklı bir bakışla ele alınabilir ve çözümler üretilebilir. (Kuçuradi, 2015b, s. 5)

Bu belirlemelerle, felsefenin her sorun alanında ontolojik yaklaşımlara başvurmanın önemine parmak basan Kuçuradi'nin bahsettiği ihtiyaçların karşılanabilmesi için yapılabilecek şeylerden biri, felsefe tarihinde “ontolojik yaklaşım”ın kavramlaştırılmasına katkı sunan ve önemine dikkat çeken görüşleri incelemek ve bunlardan felsefi araştırmanın bugünü için sonuçlar çıkarmaktır.

4. FELSEFİ ARAŞTIRMADA ONTOLOJİK YAKLAŞIM

“Sistematik düşünmenin temel koşulu, felsefi ethosun temizliğidir.”
-Takiyettin Mengüşoğlu²⁶

Felsefe tarihinde, var olan bir teorik aykırılığı nesne edinen ve bu aykırılığa küçük ya da büyük çapta çözümler getiren görüşlerin ortaya koyulduğu her felsefi araştırmada, ontolojik yaklaşımların, dolayısıyla ontolojik bakışın izini sürmek mümkündür. Platon, Aristoteles, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Camus, Hartmann gibi filozoflar başta olmak üzere, benzer araştırmalar yürüten her bir filozofun çalışmalarında, hareket noktası olarak ontolojik yaklaşımların benimsendiği görülebilir. Felsefe tarihinde ilk kez Hartmann tarafından “ontolojik tavır” olarak adlandırılana dek, açık bir şekilde üzerinde durulmayan bu yaklaşımları Kuçuradi “ontolojik yaklaşım” ifadesiyle yeniden kavramlaştırmıştır.

Felsefe tarihinde pek az örneği bulunan ontolojik yaklaşımlardan ve böyle yaklaşımlardan hareketle yürütülen araştırmalardan daha da az rastlanan şey, “ontolojik yaklaşım”ın ne olduğuna ve felsefi araştırmada nasıl bir işlev gördüğüne yönelik getirilen görüşlerdir. Bu çalışmanın “2.1. Felsefede ‘Araştırma’ Sorunu” bölümünde değinilen metafelsefe sorunlarının önemli bir ögesi olan “felsefede hareket noktası/yaklaşım sorunu”nun ele alındığı bu görüşler, ontolojik yaklaşımların felsefe için olduğu kadar yaşam için de önemine parmak basarlar.

4.1 Ontolojik Yaklaşımın Kavramlaştırılması

Adını koyarak üzerinde durmamışlarsa da, sadece ontolojik yaklaşımla felsefe yapmanın ısıltılı örneklerini vermekle kalmamış olan Platon ve Aristoteles, aynı zamanda bir bilme etkinliği olarak felsefenin “niçin”ini ve “nasıl”ını da ele almışlardır. Kendi gerçekleştirdikleri felsefe etkinlikleri üzerine refleksiyon yaparak “metafelsefe” sorunlarını didiklemenin ilk örneklerini veren bu iki filozof, felsefi bilginin hep, “bir şeyi o şey yapan şey”i konu edindiğini ve bu bilginin o şeyin varlıksal özelliği hesaba

²⁶ Bkz.: Takiyettin Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, 2020, s. 70’ten alınmıştır.

katılmadıkça ortaya konulamayacağını açıkça vurgulayarak, bin yıllar öncesinden ontolojik bakışın ve ontolojik yaklaşımların önemine dikkat çekmişlerdir. “*Diyalektik*” adını verdiği metoduyla Platon’un, araştırmacıyı her şeyden önce araştırma konusu olan şeyin “ideasının/neliğinin” bilgisine bakmaya davet ettiği, erdemin, bilginin, adaletin ve başka insan fenomenlerinin soruşturulduğu diyaloglarında açıkça görülmektedir (Plato, 1931, s. 235; 532a). Aristoteles ise bir adım daha atarak, araştırılan şeyin neliğinin ortaya koyulabilmesi için, önce o şeyin ne tarzda var olduğunun belirlenmesi gerektiğine dikkat çekmiş (Aristotle, 1991a, Book IX, Book XII); şeylerin bilme yollarının ve onlar hakkında ortaya koyulan bilgilerin, şeyin varlıksal özelliklerine göre değiştiğine işaret etmiştir (Aristotle, 1991b, s. 86-90; 1139a-1141a).

Aristoteles’ten bin yıllar sonra, metinlerinden onun çok sıkı bir öğrencisi olduğunun anlaşıldığı Hartmann, “felsefede hareket noktası” sorununu ele alırken, “*ontolojik tavır*” terimini ortaya atar (Hartmann, 2019, s. 64). Onun “ontolojik tavır”ı nasıl kavramlaştırdığını anlamak için, onunla eş gördüğü “*doğal tavır*” (*intentio recta*) ile onun karşısına yerleştirdiği “*refleksiyonlu tavır*” (*intentio obliqua*) arasındaki farklılığı incelemek gerekir.

Doğrudan doğruya şu ya da bu tarzda olan *bir varolanın kendisine* yönelmeyi ifade eden ve bilme edimindeki doğal temel ilişki olan “doğal tavır”, “*hem bilim öncesi bilincin, hem birçok bilimin, hem de doğa biliminin tavrıdır*” ve bu tavrın sürdürülmesi “*ontolojik tavrı*” oluşturur (Hartmann, 2010, s. 16). Hartmann’ın doğal tavrı refleksiyonlu tavırdan ayırt ederek ön plana çıkarmasının nedeni, felsefe tarihinde özellikle 17. yüzyıldan sonra giderek yerleşen refleksiyonlu tavrın, fenomenoloji ve özellikle Husserl’in çalışmalarıyla birlikte, felsefedeki hakim tavır haline gelmesi ve Husserl’in fenomenolojik soruşturmanın başlangıcında araştırmacıya doğal tavırdan uzaklaşmayı salık vererek onu “refleksiyonlu tavra” yöneltmesidir. Hartmann refleksiyonlu tavrın, bir varolan olarak *bilme nesnesine* değil, *bilenin kendisine* yönelen tavır olduğunu dile getirir (Hartmann, 2010, s. 57). “Geriye doğru kıvrılma”, “kendi üzerine dönme” anlamını taşıyan refleksiyon, bilgi felsefesinin belirli sorunlarını, bilen öznenin bilme yetisini nesne edinmeyi gerektiren sorunları ele alırken işlevsel olduğu gibi, gereklidir de. Ancak, gerek genel olarak bilgi fenomenlerine, gerekse felsefenin başka alanlarındaki fenomenlere genellendiğinde, refleksiyonlu tavır, nesneye değil, öznenin kendisine yöneldiğinden,

nesneyi kavramayı güçleştirmekle kalmaz, çoğu durumda engeller. Hartmann bu nedenle, çeşitli bilgi ve mantık sorunları ele alınırken başvuru olan *intentio obliqua*'nın yanında, araştırmanın doğru bir sonuca ulaşmasının, başlangıçta *intentio recta*'ya başvurmadan geçtiğini belirtir (Hartmann, 2010, s. 16).

Intentio obliqua'nın karşısında duran ontolojik tavır ise, şöyle ifade edilir:

Nesneye yönelmiş olan tabii durum (*intentio recta*), özneye görünen, onun karşısına çıkan, ona kendisini gösteren bir şeye, içinde yaşadığımız ve bir parçası olduğumuz dünyaya dönüktür. Bu durumu günlük hayatımızdan tanırız ve yaşadığımız sürece içinde kalırız. Bu durum, bize dünyada yolumuzu şaşırmadan hareket etmeyi sağlar; gene onun sayesinde bilgimiz günlük hayatın gerektirdiklerini elde edebilir. (...) Manevi bilimler de nesneldirler. Bu bilimler de doğa bilimleri gibi nesnelere yönelmişlerdir; bunlar da günlük hayatın tabii ve doğrudan yönünü sürdürürler. Çünkü hak, moral [sanat, ethos, din, kültür, dil] vb.'leri günlük hayatta nesnel kuvvetler olarak verilmişlerdir, insanlar bu kuvvetlere karşı doğa kuvvetlerine karşı aldıklarına benzer bir tavır almak zorundadırlar. (akt. Mengüşoğlu, 2020, s. 250-252; Hartmann, 2019, s. 61-63)

Dolayısıyla, günlük yaşam bilgisi ile doğa bilimlerinin veya insan bilimlerinin bilgisinde olduğu gibi, nesnel, yani *nesnesi olan* bilgiler getirmeye çalışan felsefe de yeni doğru bilgiler getirebilmek için ontolojik tavra başvurmak durumundadır.

Varolanın kendisine yönelen ontolojik tavrın sağladığı bir diğer şey ise, araştırmayı, ele alınacak soruna yöneltmesidir. Hartmann felsefi araştırmada bu türlü düşünmeyi “*probleme yönelen düşünme*”, “*sistematik düşünme*” veya “*eleştirel düşünme*” olarak adlandırırken, bunun karşısına “*sistemci düşünme*”yi koyar (Peterson, 2019, s. xix-xx). Sistem kurmaya yönelen ve kurgusal olan sistemci düşünme, çoğunlukla felsefi -izm’ler yaratmaya yönelir ve her -izm’de olduğu gibi, “*bütün problemleri, önceden kurulmuş olan bir sistemin dar şemalarına veya dünya görüşüne uydurmaya çalışır*” (Mengüşoğlu, 2020, s. 62). Böyle bir düşünmede atılan her adım, bu şemaya, dünya görüşüne uygun bir biçimde atılır; bu, “*bazı alanların kategorilerinin mutlaklaştırılması, bazı fenomen gruplarının görmezlikten gelinmesi ile sağlanır*” (Mengüşoğlu, 2020, s. 63). Herhangi bir sorunun soruşturulmasına dayanmayan kurgular oldukları ve dünyanın doğal çeşitliliğini

ihmal ettikleri için sayısız hataya düşme tehlikesi barındıran sistemlerde çoğu kez karşılaşılan şey, belirli bir varlık alanına ait olan bir kategorinin, bütün varlık alanlarına uygulanmasıdır.

Ontolojik tavırdan beslenen “sistematik düşünme” ise, sorunları fenomenlerden hareket ederek ele alır ve bu yolla tabii bir sistematiğe ulaşır. Fakat onun ulaştığı bu tabii sistematik, sistemci düşünmenin spekülatif-kurgusal sistemi değildir. *“Tabii sistematik dünyada her şeyin her şeye bağlı olmasına dayanır. Fakat bu bağlar göz önünde ve elle tutulur bir şekilde değildir. Hatta fenomenler bile bu bağları doğrudan yansıtmazlar. Bu varlık bağları ve bağlılıklarının ilk defa araştırmalarla ortaya konması gerekir”* (Mengüşoğlu, 2020, s. 64). Kurgusal sistemler ise bundan farklı olarak, araştırılmamış ya da sınanmamış varlık bağlantılarını, önceden kabul edilmiş bir şema olarak, kurdukları sistemin temeline yerleştirirler. Sistemler araştırmadıkları, dolayısıyla *bilmedikleri*, yalnızca belirli bir tutarlılık içinde ortaya attıkları bu varlık bağlantılarından hareket ederek, fenomenleri ele alıp incelemeye çalışır; bu nedenle *“kendi çerçevelerine sığmayan, işlerine gelmeyen fenomenleri”* reddeder; *“çerçevelerine sığan, işlerine gelenleri ise”* genelleştirirler (Mengüşoğlu, 2020, s. 65). Bunun doğal bir sonucu olarak, var olan birçok araştırma sorunu görmezden gelindiği gibi, var olmayan birçok sözde sorun da araştırma konusu edinilir.

Hartmann’a göre, sisteme ve probleme yönelen düşünme felsefe tarihinde çoğu kez iç içe geçmiş bir biçimde ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihinde sistem kuran düşünürler, aynı zamanda büyük ana sorunlarda ilerlemelere de katkı sunmuşlardır. Ama *“bir düşünürün fikir dünyasında çok defa bu iki yön, yani sistemci yan ile problem [odaklı] düşünme, birbirinden ayrılabilir”* (Mengüşoğlu, 2020, s. 66). Kurgusal ve sistemci düşünmenin daha ağır bastığı filozoflara *“Plotinos, Proklos, Aquinolu Thomas, Duns Scotus, Hobbes, Spinoza, Fichte ve Schelling”* gibi filozoflar; araştırmaya dayanan ve probleme yönelen düşünmenin daha ağır bastığı filozoflara ise *“Platon, Aristoteles, Descartes, Hume, Leibniz, Kant”* örnek verilebilir. İkinci grupta sayılan filozofların bir sistemlerinin olmaması şaşırtıcı değildir; onlar ele aldıkları sorunları, kendilerinden sonraki araştırmacılara *“bir düşünme mirası”* olarak, açık sorunlar halinde bırakmışlardır (Mengüşoğlu, 2020, s. 66). Hartmann bu filozofların da tasarlanmış sistemlerinin olduğuna; fakat bu sistemlerin onların serbestçe hareket etmelerine ve etraflarına

bakmalarına engel olmadığına dikkat çeker (Mengüşoğlu, 2020, s. 66). Bu sayede onlar sorunları *sistemlerini ilerletmenin bir aracı* haline getirmemeyi ve onları buldukları gibi ele almayı başarmışlardır; *“bunun içindir ki, çalışmalarının daha nesnel bir kıymeti olmuştur”* (Mengüşoğlu, 2020, s. 66). Hartmann’ın bu belirlemelerini aktarırken, tarihin kurgusal sistemleri aştığını, onların zamanla bir kenara atılıp unutulduğunu, yalnızca geçmiş düşünme tarzlarının bir örneği ve belgesi olarak, tarihte bir yer edindiklerini söyleyen Mengüşoğlu, ilerleyen araştırmaların onlara dokunmadan geçip gideceğini hatırlatır (Mengüşoğlu, 2020, s. 66).

Probleme yönelen düşünmede ise, bu düşünmenin ana karakteristiği, ortaya çıkan güçlüklerle katlanmak, bu noktalarda dayanmak ve alınacak sonuçlara bakmadan sorunları geliştirmek olduğundan, durum daha farklıdır. Böyle bir düşünmenin yolunda yürürken, araştırmacı çok kez, önceden tasarladığı dünya görüşüne aykırı düşen durumlarla karşılaşır. Bu çelişkileri ortaya çıkartması bile sorununu ilerletir. Eğer karşılaştığı güçlükleri *“uydurma”*larla örtbas etmezse, sistemi bir gün yıkılsa bile, sorunu düşünmenin elde ettiği sonuçlar yıkılmadan kalır. Mengüşoğlu’nun da dediği gibi,

Genel olarak sistem, daha düşünürün çalışmaları sırasında problemler için dar gelmeye başlar. Problemler sistemin dar çerçevesini kırarlar. Bu, sistemin felsefi düşünmeye yetmediğini gösterir. Bir düşünürden sonra gelenler bunu daha açık ve kolay fark ederler. Onlar için bir düşünürün fikir malzemesi, geçici ve sürekli, tarihi ve tarih üstü, ölü ve canlı iki kısma ayrılır. Sistemci yan ölü, probleme yönelen yan ise canlıdır. Fikir tarihinin gerçek kazançları, probleme yönelen düşüncede aranabilir. (Mengüşoğlu, 2020, s. 67)

O halde, felsefi araştırmada hareket noktasının önceden tasarlanmaması ve fenomenlerin kendisinin işlenmesiyle elde edilmesi gerektiği açıktır. Bu gerçekleştiğinde, yani ontolojik tavırdan beslenen sistematik düşünmeyle, soruna yönelen araştırmalar yürütüldüğünde, kaostan ve şemalardan ibaret olan kurgusal sistemlerden sıyrılan felsefe, *“romantik ve zayıf ruhların teselli aradığı bir alan olmaktan kurtularak, öteden beri varmak istediği hedefin hiç olmazsa yoluna koyulur”* (Mengüşoğlu, 2020, 76). Hartmann, var olan sorunları nesne edinen felsefi araştırmanın tecrübesinden öğrenilecek şeyi şöyle dile getirir: *“Tanrılar her kavrayış ve başarıdan önce emeğin terini yerleştirmişlerdir. Bağımsız bir düşünmede olduğu gibi okumada da, her yerde olduğu gibi, burada da,*

öncelikle yerine getirilmesi gereken emektir bu. O [sistematiik düşünme] olmadan tüm felsefe spekülasyona dönüşür”²⁷ (Hartmann, 2019, s. 3).

Ontolojik yaklaşıma tıpkı Hartmann gibi önem veren ve onun görüşlerinden beslenen Mengüşoğlu, ontolojik yaklaşımı yeniden kavramlaştırmaya girişmemiş olsa da, geliştirdiği insan felsefesi görüşüyle, 20. yüzyılda felsefi araştırmaya yeni yollar açacak *bir ontolojik yaklaşım* örneğini kazandırmıştır (Tepe, 2017, s. 104). Bu çalışmanın “4.2. Kuçuradi’nin Ontolojik Yaklaşımı” bölümünde ortaya konulduğu gibi, açılan bu yollardan birini yürüdüğü görülen Kuçuradi, ontolojik yaklaşımın kavramlaştırılmasını Hartmann’ın bıraktığı yerden teslim alarak, bu konuda önemli katkılar sunmuştur.

Kuçuradi’nin “ontolojik bakış”a ilişkin belirlemelerinde, felsefe tarihinde ontolojik yaklaşımın kavramlaştırılmasına büyük katkı sağlayan Hartmann’ın ileri sürdüğü “ontolojik tavır” teriminin bir paralelini görmek mümkündür. Doğrudan doğruya varolan olarak varolana yönelen ontolojik tavır gibi, ontolojik bakış *“olana yönelen ve olanı ilişkileri-bağlantıları içinde görmeye ve aynı zamanda onun ilişkilerini-bağlantılarını görmeye çalışan bir bakış”* olmakla birlikte, *“nesne edinilenin varlıkça yapısına veya neliğine yönel[meyi] ve bağlantılarını olduğu kadar diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını gör[meyi]”* hedeflemektedir (Kuçuradi, 2010, s. 167). Hartmann’ın ontolojik tavrın karşısına yerleştirdiği refleksiyonlu tavra karşın, Kuçuradi de “ontolojik bakış” ile “gnosioolojik bakış”ı birbirinden ayırt eder. Ona göre hem felsefe tarihinde hem de çağımızda, ele alınan fenomenlere çoğu zaman gnosioolojik bakışla yaklaşılmaktadır. Felsefede “bilimsel” olduğunu ileri sürerek ortaya çıkan bu bakış, *“var olanı sadece ‘obje’, insanı (kişiyi) da sadece ‘süje’ olarak görmekten; yani her ikisini de içinde bulundukları varlık bağlantılarından veya real ilişkilerinden kopararak bakmaktan başka bir şey değildir”* (Kuçuradi, 2013b, s. 20). Hartmann’ın refleksiyonlu tavrın belirli bilgi sorunlarını ele alırken işlevsel olduğunu söylemesi gibi, Kuçuradi de gnosioolojik bakışı bilginin çeşitleri ve doğru bilgi gibi bilgi sorunlarının araştırılmasında, *“yerinde bir yol”* olarak görür. Ne var ki, bu bakış başka alanların fenomenlerine, sözelimi insan fenomenlerine uygulandığında, bazı çıkmazlara girilmesi kaçınılmazdır. Felsefe tarihinden ve yakın dönem düşünürlerinden *“Kant, Schopenhauer, Scheler, Gehlen, kısmen Cassirer v.d.’nin insan görüşleri, insan fenomenlerine gnosioolojik açıdan*

²⁷ Vurgu eklenmiştir.

bakmanın ne gibi çıkmazlara sürüklediğine birer örnek olabilir” (Kuçuradi, 2013b, s. 20). Diğer yandan, bakılan şeyi varlık bağlantılarından sıyıran bu bakma tarzı, her varlık alanına genellendiğinde, çeşitli -izm’lerin ortaya çıkmasına yol açar. “Realiteye değer biçme açıları” olarak karşılaşılan -izm’ler, bazen bir düşünürün veya takipçilerinin kurduğu bir sistem, felsefî bir -izm; bazen sosyal bir görüş, bir ideoloji; bazen de bir dünya veya hayat görüşü görünümünü alır (Kuçuradi, 2013b, s. 71).

Hartmann’ın “sistemci düşünme”ye ilişkin belirlemelerine benzer bir şekilde, Kuçuradi de her -izm’in “*bir sınır aşma, bir toptan açıklama ya da bir soyutlama*” olduğunu dile getirerek, bilimlerde ve felsefede, belirli bir varlık alanı, bir fenomen grubu için doğru olarak saptanmış bir ya da birden fazla ilkeyi, bütün varlık alanlarına veya ilgisi olmayan bir başka alana uygulamakla, yani “*bütün fenomenleri ya da başka bir alanın fenomen ve problemlerini onunla açıklamaya kalkışmakla*” ortaya çıktığını ifade eder (Kuçuradi, 2013b, s. 72). Kişilerin eylemlerinin ana özelliklerinden biri olan amaçlılığın tarihsel oluşa uygulanmasına karşılık gelen teleolojizm, bütün varlık türlerinin maddi olandan veya onun herhangi bir çeşidinden oluştuğunu ileri süren materyalizm veya insanın bütün yapıp-etmelerinin psikik fenomenlerden hareketle açıklamaya çalışan psikolojizm buna örnek gösterilebilir. Filozofların kurdukları sistemler olarak kendisini gösteren felsefî -izm’ler ise, bir düşünürün realitede yeni bir fenomeni doğru bir şekilde kavramasının ve ona, ilişkili olduğu araştırma sorununu ortadan kaldıracak bir çözüm getirmesinin etkisiyle, “*yeni bir şeyi kavramanın verdiği heyecan içinde kendisine bir sınır çizmesi[nin], durması[nın] kolay olmama[sından]*” kaynaklanmaktadır (Kuçuradi, 2013b, s. 72). Eğer bir düşünür doğal bir şekilde, bazen farkına bile varmadan, doğru kavradığı bir şeyi geneller ve bununla herhangi bir bağlantısı olmayan şeyleri açıklamaya kalkışırsa, diğer bir ifadeyle, temelini fenomenlerde bulmayan bir kavramlar sistemi kurarsa, *realiteyi zorlamış olur*. Nitekim felsefe tarihinde çoğu kez karşılaşılan da budur: üzerinde durulan, var olan araştırma sorunları değil, “*sadece kavramlardır. Fenomen analizi yerine, kavram analizleri yapılır çoğu zaman*” (Kuçuradi, 2013b, s. 8).

“Felsefede hareket noktası” sorunu hakkında Hartmann’ın ortaya koyduğu görüşü, “ontolojik bakış”a ilişkin bu belirlemeleriyle geliştiren Kuçuradi’nin “ontolojik yaklaşım”ın kavramlaştırılmasına sunduğu en büyük katkı, “ontolojik yaklaşım”ı “ontolojik bakış”tan dikkatle ayırmasıdır. Bu noktaya dek, felsefî araştırmanın var olan

bir sorunu nesne edinebilmesi ve ona çözüm getirebilmesi için hem Hartmann tarafından “ontolojik tavır”, hem de Kuçuradi tarafından “ontolojik bakış”la ilgili dile getirilenler, araştırmada nasıl bir “bakma tarzı”nın benimsenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Oysa Kuçuradi, “ontolojik bakışın” –nesne edinileni bağlantıları içinde ve bağlantılarıyla birlikte görmeye çalışan bakma tarzının– yanı sıra, bir de, yalnızca *nasıl* bakılacağını değil, *neyle* bakılacağını belirleyen “ontolojik yaklaşımdan” bahseder.

Bir yaklaşımı “ontolojik” yapan şey, araştırmada bir fenomeni ya da olguyu açıklamaya götüren görüşün “*nesne edinilenin ait olduğu ya da ilgili olduğu alanın varlıkça yapısına ilişkin bir görüş*” olması, diğer bir ifadeyle, bu nitelikte bir görüşün o araştırmanın sorunu ele alınırken hareket noktası olarak kullanılmasıdır (Kuçuradi, 2010, s. 167). Böyle yaklaşımlar bir şeyin varlıkça yapısına ilişkin görüşler ya da bilgiler olmaları nedeniyle; ontolojik bakış ya da ontolojik bakma tarzı *tek* iken, hem böyle bir bakma tarzının ürünü olan, hem de onunla birlikte giden ontolojik yaklaşımlar *çeşit çeşittir* (Kuçuradi, 2010, s. 168). Belirli bir filozofun bir fenomenin ya da fenomen alanının varlıkça yapısına ilişkin getirdiği her bir görüş, felsefî araştırmada dayanan bir ontolojik yaklaşım olarak kullanılabilir: Platon’un insan görüşü, Aristoteles’in toplum görüşü, Kant’ın özgürlük görüşü, Schopenhauer’in sanat görüşü, Nietzsche’nin değer görüşü, Hartmann’ın varlık görüşü gibi. Kendileri de felsefî bilgilerden oluşan ve içerdikleri doğru bilgi oranınca araştırmada işlev gören bu türden görüşler, yeni bir felsefe sorununu yakalamayı, dolayısıyla yeni doğru felsefî bilgiler getirmeyi mümkün kılar. Felsefî bilginin ilerlemesine küçük ya da büyük çapta katkı sunmuş her filozofta doğal bir şekilde bulunan ontolojik bakışın yanında ontolojik yaklaşımlar, gerek ele alınacak araştırma sorununun –olgularla mevcut felsefî bilgi arasındaki bir aykırılığın– yakalanması, gerekse yakalanan aykırılığın giderilmesi için teorik bir zemin oluşturur.

Görüleceği üzere, araştırma adımları bakımından diğer bilgi alanlarıyla benzer durumda olan felsefî araştırmanın iç amacına ulaşabilmesi, başka bir deyişle, sözde sorunlar yerine var olan sorunları nesne edinebilmesi ve onlara çözümler getirebilmesi için, ilk kez Platon ile Aristoteles tarafından işaret edilen ve ancak 20. yüzyılda Hartmann ile Kuçuradi tarafından kavramlaştırılan ontolojik yaklaşım çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmada ele alınan sorunun, felsefede ve yaşamda “sorun” sorununun araştırılmasında,

Kuçuradi'nin ontolojik yaklaşımı, –geliştirdiği varlık, bilgi, insan, değer görüşleri ve bunların uzantıları– hareket noktası olarak benimsenmiştir.

4.2 Kuçuradi'nin Ontolojik Yaklaşımı

Bir filozofun görüşlerini doğru bir şekilde anlayabilmenin yolu, o filozofun yürüttüğü ana araştırmanın ve bu araştırmanın yöneldiği ana sorunun bütünlüğünde kavranabilmesinden geçer. Filozof, yarattığı farklı eserlerde yürüttüğü her bir farklı araştırmayla, ele aldığı birbiriyle bağlantılı sorunlara çözümler getirmeye çalışır. Yürüttüğü her bir araştırmada, filozofu araştırmaya yönelten sorunları saptamak, bu sorunları ele alırken hareket noktası olarak benimsediği yaklaşımları ortaya çıkarmak, bu yaklaşımların felsefe tarihindeki temellerini göstermek, bu sorunların giderilmesi için çözümlediği fenomen ve ideler hakkında getirdiği bilgilerin doğruluğunu sınamak, temellerini yoklamak ve filozofun bunların her biri arasında kurduğu bağlantıları gün yüzüne çıkarmak, o filozofu *doğru anlamamanın* koşullarını oluşturur. Bu koşullar, özellikle filozofun açık ya da örtük bir biçimde ortaya koyduğu, felsefenin ana sorun demetlerine ilişkin görüşleri, diğer bir ifadeyle, benimsediği varlık, bilgi, insan ve değer görüşleri saptanırken yerine getirilmelidir. Felsefi bilginin ilerlemesine katkı sunmuş her bir filozofun yürüttüğü araştırma için böyle “sorun” odaklı bir çözümleme yapılmadıkça, gerek tek tek filozofların görüşlerinde, gerekse felsefe tarihinde, sorunların nasıl birbiriyle örülü bir şekilde ele alındığının görülmesi zorlaşır. Bu nedenle Kuçuradi, “*bir filozofun bir cümlesini anlamak, onun öteki söyledikleriyle bağlantı kurabilmek*”tir demiş, o filozofun görüşleri içerisinde bağlanmamış bir şey bırakmamak gerektiğine dikkat çekmiştir (Kuçuradi, 1986, s. 257).

Kuçuradi'nin araştırma konusu edindiği sorunların belirlenmesinde, bu çalışmanın “3. Felsefi Araştırmanın ‘Sorununu’ Yitirmesi” bölümünde ele alınan dört anlayış –varlık tarzlarını teke indirgeyen varlık anlayışı, nesnesi yitirilmiş bilgi anlayışı, yüzü silinmiş insan anlayışı, değerlendirmeleri öznel değerleri görelî sayan değer anlayışı–, zemin oluşturmaktadır. Onun yürüttüğü felsefi araştırma bu zemin hesaba katılarak incelenirse, getirdiği varlık, bilgi, insan ve değer görüşlerini ve onları getirirken başvurduğu yaklaşımları anlamak ve araştırmasının yöneldiği *ana sorunu* saptamak kolaylaşacaktır.

4.2.1 Kuçuradi'nin varlık ve bilgi görüşü

Kuçuradi “varolana” ilişkin bilgiler getirmesi beklenen varlık felsefesi/ontoloji ile “bilgiye” ilişkin bilgiler getirmesi beklenen bilgi felsefesinin/epistemolojinin, felsefenin biri diğerine öncelenemeyecek iki temel alanı olduğunu ve bu alanların sorunları belirli bir açıklığa kavuşturulmadıkça, hem felsefenin diğer alanlarında, hem de başka bilgi alanlarında doğru bilgiler ortaya konulmasının rastlantısal olacağını ifade eder (Kuçuradi, 2018, s. 17). Bu iki alanda ele alınan sorunların araştırılmasının kendi başına birer amaç haline getirilmesi, birçok indirgemelerle, dolayısıyla yanlış bilgilerle karşı karşıya kalınmasına yol açar. Bu nedenle, söz konusu alanların sorunlarına, ancak insan ve değer sorunları ile bağlantısı kurularak ele alındığında çözümler getirilebilir.

Kuçuradi'yi varlığın yapısına ilişkin görüşünü oluşturmaya götüren sorun, *varlık tarzlarının teke –gerçekliğe– indirgenmesi* sorunudur; başka bir deyişle, yakaladığı aykırılık, varlık felsefesinde yaygın olan, *varlık tarzlarını yalnızca gerçek var olmaya indirgeyen* mevcut varlık anlayışı ile *varolanların farklı tarzlarda var olması* olgusu arasındaki aykırılıktır. Kuçuradi bu aykırılığı ele alırken, “varolan” ifadesinin günlük dildeki kullanıldığı bağlamları göz önünde bulundurarak, öncelikle var olmanın/varlığın ne olduğunu kavramlaştırmaya girişir. Hangi türden bir varolan olursa olsun ve ne tarzda var olursa olsun, belirli bir varolana işaret etmek için kullanıldığında var olma, “*bilme konusu yapılabilir olma*”dır (Kuçuradi, 2018, s. 18). Var olan bir şeyden her bahsedildiğinde, insanın bilme yetisine sunulmuş ya da sunulabilecek bir şeye işaret edilmektedir. Ne var ki, bilme konusu yapılan şeylere bakıldığında, farklı türde ya da farklı tarzda varolanlar ile karşılaşılır: “*siz, ben, şu kalem, çevremizde bütün gördüklerimiz, vardır; ama çeşitli türleriyle ilişkiler-bağlantılar da –örneğin sizin annenizle ilişkiniz de– vardır; çeşitli türleriyle kavramlar, çeşitli türleriyle fikirler, sayılar, değerler de vardır*” (Kuçuradi, 2018, s. 18). Kısacası, doğal olarak varolanlar – bu arada insanlar– ve yapay olarak varolanlar, insan ürünü olan her şey –cisimli-cisimsiz insan ürünleri: “*evler, yollar, kişi eylemleri, fikirler, kavramlar, buluşlar, bilgiler, değerler, ilişkiler/bağlantılar*” vb. *her şey*–, bilme konusu yapılabilir ve bunlar hakkında bilgi ortaya koyulabilir. Burada insan zihninin ürünü olan fikirler ya da kavramlar gibi cisimsiz varolanların nasıl bilme konusu yapılabildiği, dolayısıyla varolan olarak görülebileceği sorusu akla gelebilir. Her fikri, her kavramı bir insanın getirdiği, ancak

sonra da bu getirilenin başka insanlar tarafından bilme konusu yapılabildiği unutulmamalıdır. Başka bir deyişle, böyle “cisimsiz” varolanlar, insandan bağımsız olarak var olmayacak şeyler olsa da; tek tek insanlardan, yani *kişilerden bağımsız olarak vardır*lar ve bu sayede, onların ifade edildiği eserler ve yapıp-etmeler aracılığıyla bilme konusu yapılabilirler.

Kuçuradi insan zihninin ürünü olan fikirlerin bir kısmını “*su perisi, cin, şeytan*” gibi *tasarımlar* olarak, bir kısmını ise adalet, insan hakları gibi *düşünceler* olarak sınıflandırdıktan sonra, önemli bir noktaya dikkat çeker: İnsan zihninin tasarımıladıklarına gerçeklik atfedilirse, insan zihninin “*bu ürünlerine mekân aranır. Böylece bir var olma tarzı, başka bir var olma tarzına indirgenir*” (Kuçuradi, 2018, s. 19). Varlık tarzlarının teke indirgenmesinin bir diğer yüzü ise, yalnızca duyulara verilen cisimsel şeylerin var olduğunu, dolayısıyla bilme konusu yapılabileceğini öne süren ve “3.2. Bilginin Nesnesinin Yitirilmesi” bölümünde değinilen “bilimsel dünya görüşü”nün yükselişiyle yayılan düşüncedir. Yapılan bu indirgemenin, felsefeyi bir araştırma etkinliği olarak sürdürmeyi olanaksız kılması bir yana; böyle bir indirgeme yapılması, cennetten arsa satın almaktan, din adına yapılan savaşımlara, canlı bomba saldırıları başta olmak üzere çeşitli terör eylemlerinden, öldürülen her kişinin kazanılan bir puana dönüştüğü bilgisayar oyunlarına kadar, yaşam için birtakım sonuçlar doğurur (Kuçuradi, 2018, s. 27).

Kuçuradi bu indirgemeyle hesaplaşırken, Aristoteles ve Hartmann’ın varlık görüşlerine başvurur. Felsefe tarihinde varlık tarzlarının farkına ilk kez açık bir şekilde dikkat çeken Aristoteles olsa da; ondan önce Platon varolanların var olma tarzları arasında fark gözeterek, bilinenleri “*duyulara verilenler (aistheta)*” ve “*düşünülenler (noeta)*” olarak iki grupta ele almıştır (Kuçuradi, 2018, s. 21). Varolanları ilk kez varlıksal yapıları arasındaki farklar bakımından ayırt eden Platon’dan sonra Aristoteles, varolanların “*üç farklı tarzda: olanak halinde (dynamei), amacını kendi içinde taşıyarak (entelekheia) ve etkin halde (energeia) varolduğunu söyler*” (Kuçuradi, 2010, s. 152). Bunlardan ilki maddenin, ikincisi türlerin, neliklerin, erdemlerin, üçüncüsü de tek tek şeylerin var olma biçimidir.

Kuçuradi, Aristoteles’ten yüzyıllar sonra, 18. ve 19. yüzyıllarda Kant, Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozofların, herhangi bir varlık sorununu araştırmamakla ve varolanların tarzları arasındaki farklara değinmemekle birlikte, ontolojik bakışları sayesinde “bilgi-

değer-sanat felsefesi gibi sorunlarla uğraşırken, doğal bir şekilde” böyle bir indirgemeyi yapmadıklarına dikkat çeker (Kuçuradi, 2018, s. 23). Ancak, Aristotelesçi anlamda varlık felsefesi çalışmaları ile ilk kez 20. yüzyılda Hartmann’da karşılaşılır. Hartmann, iki farklı tarzda var olduklarını ileri sürdüğü varolanları, gerçek/real varlık ile ideal/irreal varlık olarak sınıflandırır. Belirli bir zamanda-mekânda olmayı ve değişme göstermeyi ifade eden gerçek varlık, dört ana katmandan –anorganik katman, organik katman, ruhsal/psşik katman ve tinsel (*geistig*) katmandan– meydana gelir. Kuçuradi, bu katmanlara dahil olan varolanların, her bir katmanda bulunan kategoriler tarafından belirlenmesinin söz konusu olduğunu belirten Hartmann’ın, hem bu kategorileri hem de onlar arasındaki ilişkileri düzenleyen yasaları detaylı bir biçimde analiz ettiğini dile getirir (Kuçuradi, 2018, s. 23). Diğer yandan ideal varlık, Hartmann’a göre, gerçek varlığı tanımlayan özelliklerden yoksun olan, başka bir ifadeyle, “*zamanda-mekânda olmayan, teklik göstermeyen, oluş içinde olmayan*” varlık olup; kavramlar, fikirler, sayılar ve değerler bu varlık grubunda yer alırlar (Kuçuradi, 2018, s. 24).

Kuçuradi, Hartmann’ın bu iki varlık türü arasında yaptığı ayrımı benimsemekle beraber, görüldüğü üzere, onun alt türleri arasında daha farklı ayrımlar gözetmektedir. Onun, insan zihninin ürünü olan fikirlerin çeşitleri olarak dile getirdiği tasarımlar ve düşünceler arasında yaptığı ayrım, Hartmann’ın ideal varlığın çeşitlerine ilişkin yaptığı sınıflamalardan farklıdır. Ayrıca Kuçuradi’nin geliştirdiği değer görüşünün doğal bir sonucu olarak, değerleri ideal varlığa dahil etmediğini belirtmek gerekir. Ancak, Kuçuradi de zamanda, mekânda ve oluş içinde olup olmamaları ve teklik gösterip göstermemeleriyle ilgisinde, varolanların “gerçek” ve “ide” türünden varolanlar şeklinde ayrılabilceği düşüncesini benimser.

Varlığın varlıksal yapısına, neliğine ve çeşitlerine ilişkin yaptığı bu belirlemeleri, bilgi sorunlarını araştırırken hareket noktası olarak kabul eden ve böylece bu sorunlara ontolojik bir yaklaşımla çözüm getirmeye girişen Kuçuradi’nin yürüttüğü bilgi felsefesi araştırmasında ele aldığı sorun, *bilginin nesnesinin yitirilmesi* sorunudur. Başka bir deyişle, yakaladığı aykırılık, bilgi felsefesinde egemen olan ve *bilgi ile nesnesi arasındaki yapısal ilişkiyi yok sayan* mevcut bilgi anlayışı ile *her bilme etkinliğinin bir varolana yöneldiği* olgusu arasındaki aykırılıktır. Bilgi felsefesi araştırmasını yürütürken benimsediği yaklaşım ışığında Kuçuradi, ilk olarak “bilgi nedir?” sorusunu sorarak,

kelimenin günlük dilde kullanıldığı bağlamlara bakar. Bu bağlamlarda “bilgi” hep “bir şeyin bilgisi” olarak, “bilme” ise kişilerce gerçekleştirilen ve “bilgiyi” ortaya koyan bir etkinlik olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan etkinliklerinden biri olan bilme etkinliği, iç içe örülü “algılama, kavrama, anlama, bütün çeşitleriyle akıl yürütme-düşünme gibi etkinliklerin ve yorumlama, bütün çeşitleriyle açıklama, doğrulama, temellendirme, değerlendirme gibi etkinliklerin” genel adıdır (Kuçuradi, 2013a, s. 219). Bu etkinliklerinin farklı kombinasyonlarının, kişilerin her günkü tek tek bilme edimlerinde rol oynadıklarını dile getiren Kuçuradi, her bilme ediminin ister yalın ister karmaşık olsun, yönelimsel olduğunu, yani bilen kişinin “ediminden ontik olarak bağımsız olan bir şeye yönelip kendisini onunla ilişkiye soktuğu”nu, yani şu ya da bu tarzda var olan bir şeyi bilme nesnesi/konusu yaptığını belirtir. O halde bilgi, kendisinden bağımsız bir varolanı konu edinen, yani nesnesi olan bir önermeye karşılık gelir. Buna karşın her bilme ediminin nesnesi, çoğunlukla zannedildiği gibi gerçek şeyler veya “dış dünya” denilen şey değildir (Kuçuradi, 2013a, s. 220).

Nesneli önermelere nesnelerinin varlıksal özellikleri arasındaki farklılıklar bakımından ayırt ederek bakan Kuçuradi, bilgiyi beş grupta ele alır. Bunlar,

- a) varlıksal bakımdan zorunlu bir bağlantıyı dile getiren önermeler (örneğin doğa yasası denilen bir yasanın formülü), b) niceliksel ya da mantıksal olarak zorunlu bağlantı olanaklarını dile getiren önermeler, c) tek tek şeylerle, olaylarla, eylemlerle v.b. ilgili bağlantılar dile getiren önermeler, d) varlıksal bakımdan koşullu ya da yalın olasılıklar dile getiren önermeler (örneğin Aristoteles’in ἐνδεχόμενον [beklenen] dediği), e) tarihsel varlıkla ilgili açıklayıcı bağlantılar dile getiren, tekil, ya da Aristoteles’in ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν [çoğu zaman, genellikle] olanı dile getiren önermelerdir. (Kuçuradi, 2013a, s. 221)

“Bilgi”den “nesneli önerme” anlaşıldığında ve bilginin çeşitleri bu şekilde saptandığında, doğrulanabilirlik-yanlışlanabilirlik, kesinlik ve geçerlilik gibi kategorilerin yeniden değerlendirilmesi mümkün olur. Kuçuradi doğrulanabilirliğin, bir önermenin bilgi olmasının bir kriteri ya da özelliği değil, bir sonucu olduğuna, dolayısıyla yanlış bilgilerin de söz konusu olabileceğine dikkat çeker. Varlık tarzı ne olursa olsun, onu ortaya koyan bilme ediminden bağımsız bir nesnesi olan her önerme, çeşitli şekillerde ve farklı kriterlerle doğrulanabilir (Kuçuradi, 2013a, s. 221). Bir önermeyi doğrulamak, o

önermenin “*dile getirdiği aynı bağlantıyı bağımsız bir şekilde keşfedip kurma*”ya işaret ederken, yanlışlamak “*yanlış kurulmuş bir bağlantıyı ya da yanlış bir nesneleştirmeyi keşfetme[k]*” anlamına gelir (Kuçuradi, 2013a, s. 222). Yalnızca bilgilerin özelliği olan yanlışlık ya da doğruluk/hakikat, ele alınan önermenin dile getirdiği bağlantıda bir *yanılmayı* ya da *uygunluğu* ifade eder. Kesinlik ise, bir önermenin dile getirdiği bağlantının nesnesine uygun düşmesiyle, yani doğru olmasıyla kalmayıp, aynı zamanda *nesnesini tüketmesiyle* –önermenin dile getirdiği bağlantıya ilişkin “yeni” bir bilgi getirilememesiyle– ilgilidir (Kuçuradi, 2019b) ve Aristoteles’in de dediği gibi, yalnızca belirli konularda, başka bir deyişle, bilgi önermesinin nesnesinin varlıksal yapısının izin verdiği konularda söz konusudur (Aristoteles, 1988, s. 7; 1094b, 23). Böylece kesinlik, yalnızca bu koşulları karşılayan doğru bilgilerin bir özelliğidir. Diğer yandan geçerlilik –bu sırada genel-geçerlik ve öznelarası geçerlilik de–, bilgiyi nitelendiren bir kategori olmaktan çıkarak, yalnızca normların, gereklilik bildiren önermelerin belirli bir zamanda ve belirli bir yerde bulunan bir topluluk tarafından *uygulanıp uygulanmadığını* ifade eden bir kategori olur.

İnsan zihninin ürünü olan şeylerin sınıflandırılmasında Kuçuradi, bilgilerin yanında düşüncelerden de bahseder. Düşüncelerin özelliği, onların *nesnesiz* önermeler olmaları, dolayısıyla doğrulanıp-yanlışlanması söz konusu olmayan önermeler olmalarıdır (Kuçuradi, 2013a, s. 222). Düşünce türünden olan, yani düşünme/akıl yürütme etkinliğinin ürünü olan bu önermeler türetim yoluyla ortaya konur ve hem bilgi önermeleriyle, hem de bilgi olmayan önermelerle temellendirilebilirler (Kuçuradi, 2011, s. 109). Çeşitli pratik gereklilikleri dile getiren normlar (her çeşit değerlendirme ve davranış ilkesi, yani değer yargısı ve davranış kuralı), neyi yapmaya izin verilip verilmediğini dile getiren imkân önermeleri, tarihsel varlığa belirli bir zamanda katılan ve belirli bir süre boyunca etkili olan adalet, özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi fikirler ile onlara ilişkin olarak yapılan kavramlaştırmalar, çeşitli hayat anlayışları ya da dünya görüşleri, kişisel kanaatler ve dinî olsun olmasın her çeşidiyle inançlar, çeşitli akıl yürütmeler/çıkarımlar yoluyla türetilen, dolayısıyla temellerinin yoklanması söz konusu olan düşüncelerin örnekleridir.

Düşüncelerin bir türü olan normların, nesnesiz önermeler olmaları sebebiyle, bir çeşit inançlar –*gereklilik inançları*– olduklarını dile getiren Kuçuradi, normların, bütün

inançlarda görüldüğü şekilde, bir bilgi temeli üzerinde kurulmuş olabilecekleri gibi, olmayabileceklerini de vurgular (Kuçuradi, 2010, s. 179). Normlarda temellendirilmesi söz konusu olan, onların gerekliliğidir, geçerliliği ya da genel-geçerliliği değil. Bu gereklilik, belirli bir kişi ya da grubun çıkarını koruyabilmesi için, induktif çıkarımlar yoluyla istatistiksel olarak temellendirilebileceği gibi, insanın değerinin korunması amacıyla felsefi değer bilgisinden hareketle, “*absürde indirgeme*” yoluyla da temellendirilebilir. Normların tür bakımından farklılıklarını oluşturan şey, onların böyle farklı türetilme yolları ve türetildiği kaynaklar, yani türetildikleri öncüllerinin *epistemolojik nitelikleridir* (Kuçuradi, 2023, s. 45-48). Gereklilik inançları olarak normlar şu ya da bu yoldan türetildiklerinde, günlük yaşamda çoğu kez bilme konusu değil, yalnızca inanma konusu olurlar. Oysa inançlar bilme konusu yapılmaksızın inanma konusu yapıldığında, aralarındaki farklar görülemez olur (Kuçuradi, 2013a, s. 223). Bu farkları görebilmek için, öncelikle düşüncelerin bir türü olan inancın ne olduğu belirlenmelidir.

Bilgiden farklı olarak inancın, *kişisel* bir şey olduğunu, hep “*birisinin inancı*” olduğunu dile getiren Kuçuradi, inanma ile inanılan şey/inanç arasında ayırma gitmek gerektiğine değinir. Bir kişi, bir şeye inandığından söz ettiğinde, “*inanılanla doğrudan bağlantı kuramadığını –epistemolojik bir ifadeyle nesneleştirme yapamadığını–*”, o şeyi *bilemediğini* dile getirmiş olur. Diğer yandan, kişilerin herhangi bir konuda “kendi inançları”ndan bahsederken kastettikleri, “*ya inanma etkinliğinin bir ürünü –yani bu etkinlik tarafından yaratılan, bu etkinliğe bağımlı ‘nesneler’– (...); ya da bilgisel bakımdan nasıl olursa olsun, bir başkası tarafından ortaya konmuş ve sorgulamadan ‘doğru’ olarak kabul edilen önermeler*”dir (Kuçuradi, 2013a, s. 223). Böylece inanma etkinliği, bilgisel değil, *psikolojik* bir kategoriye ifade eder.

İnanma inananın ötesine gitmez; oysa inanan, inanılanın, ne olursa olsun, kendisinden bağımsız olduğunu farz eder: inandığı şeyin varolduğuna [gerçek olduğuna] ya da öyle olduğuna inanır; inanılan bir önerme olduğu zaman da bu önermenin ‘doğru’ olduğuna, yani önerme ister nesneli, ister nesnesiz bir önerme olsun, onun nesnesine uygun olduğuna inanır. (Kuçuradi, 2013a, s. 223-224)

Burada, Kuçuradi’nin inanma etkinliği ile onun ürünü olan inancı ayırt ederek, iki farklı görme imkânı sağladığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, bir önermenin

doğruluğuna-gerekliliğine inanmadır. Bu önerme, doğru ya da yanlış bir bilgi önermesi veya bilgisel temeli olan ya da olmayan bir düşünce, hatta saçma bir önerme de olabilir. Bir önermenin doğruluğuna-gerekliliğine inanmada önemli olan şey, doğruluğuna inanılan önermenin bilgisel niteliği, yani doğru olup olmaması; gerekliliğine inanılan düşüncenin ise, öncüllerinin bilgisel niteliği, yani doğru bilgilerden türetilip türetilmediğidir. İkincisi ise, nesnesini yaratan ve inanma etkinliğinin ürünü olan inançtır. Bununla kastedilen, inananın inanma etkinliğinden bağımsız bir varlığı olmayan, dolayısıyla inananın *uydurduğu, kurguladığı, tasarımladığı* bir şeye, gerçek tarzda var olma atfetmesi sonucunda ortaya çıkan önermelerdir.

Açık kavranılmış bir varlık görüşünden hareketle, çeşitli bilgi fenomenlerine ilişkin yapılabilecek bu tür ayrımların, günümüz bilgi felsefesinin bilginin nesnesini hatırlayıp, yeniden canlandırabilmesine yardımcı olabileceğini öne süren Kuçuradi, şuna dikkat çeker: “*bu canlandırma olmadan, günümüz epistemolojisi, doğru teşhisler, açıklamalar, değerlendirmeler yapmak için ve toplumsal-siyasal eylem için önerilen ilkeler ve idelerin içeriğini bilgisel olarak temellendirebilmek için ihtiyaç duyulan zorunlu araçları, büyük bir olasılıkla, edinemez*” (Kuçuradi, 2013a, s. 224). Bu araçlar edinilmedikçe, felsefi araştırmanın insan ve değer sorunlarını konu edinmesi ve bu sorunlara çözüm sağlayabilecek bilgiler ortaya koyması zorlaşacaktır.

4.2.2 Kuçuradi’nin insan ve değer görüşü

Ancak belirli bilgi ve varlık sorunlarıyla hesaplaşıldıktan sonra ele alınabilecek olan insan ve değer sorunları, yapıları gereği iç içe geçmiş sorunlardır. Kuçuradi’nin çalışmalarına bakıldığında da bu durum açık bir biçimde kendisini gösterir. Onun, insan görüşünü izole bir şekilde ortaya koyduğu bağımsız bir çalışması olmadığı için, herhangi bir insan sorununu araştırmadığı veya değer sorunlarını ele alırken herhangi bir insan görüşüne dayanmadığı sanılabilir. Fakat Kuçuradi’nin değer görüşünü ortaya koyduğu *İnsan ve Değerleri* ve bunu takip eden *Etik ile İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları* başlıklı eserleri, *Schopenhauer ve İnsan* ile *Nietzsche ve İnsan* başlıklı eserleriyle bağlantı içerisinde okunursa, değer görüşüyle iç içe olmasına karşın, ondan ayırt edilebilecek bir insan görüşünün ortaya konulabileceği görülür.

Kuçuradi’yi insan görüşünü oluşturmaya götüren sorun, *insanın yüzünün silinmesi* sorunudur; başka bir deyişle, yakaladığı aykırılık, yalnızca günümüz insan felsefesinde değil, aynı zamanda insan bilimlerinde, çağdaş kültürde, ulusal ve uluslararası politikalarda egemen olan, *insanın değerini yok sayan* mevcut insan anlayışı ile *tür olarak insanın yapısında ona özgü olan ve kişiler tarafından gerçekleştirilen olanakların bulunması* olgusu arasındaki aykırılıktır. Bu sorunu ele alırken, geliştirdiği varlık ve bilgi görüşlerini hareket noktası olarak benimseyen Kuçuradi, insanın varlık yapısını, yaşayan, var olan insandan hareketle analiz edebilmek için, bu yönde adımlar atmış olan bazı filozoflardan beslenmiştir.

Kuçuradi, felsefe tarihinde insan sorununu ele almanın iki ana tarzı olduğunu saptamıştır. Bunlardan biri, insan sorunlarını *insandan* hareket ederek araştırma, diğeri ise *tek insandan, kişiden* hareket ederek insan sorunlarına bakmadır (Kuçuradi, 2013c, s. 1). İnsanı kavrama çabasında her iki bakma tarzı da insan felsefesine birbirinden farklı şeyler kazandırmıştır. İnsanın varlık yapısı tür olarak insandan hareket edilerek incelendiğinde yapılan ve felsefe tarihinde çağlar boyu yapılmış olan şey, insana sadece doğayla ilişkilerinde bakmak ve fenomenlerini sırf insan-hayvan karşılaştırmalarına dayanarak analiz etmektir (Kuçuradi, 2017, s. 113). Oysa insanın varlık yapısı kişiden hareket edilerek araştırılırsa, insana yalnızca doğayla ilişkilerinde değil, “*insanlararası ilişkilerinde ve insanın kendi ürünü olan tarihsel varlıkla ilişkilerinde*” bakmanın ve böylece bütün insanlarda ortak olan fenomenlerin dışında, belirli bütünlükteki kişilerde ortaya çıkan ve yine belirli bütünlükteki kişilerde ortaya çıkmayan fenomenlerin ele alınmasının yolu açılır (Kuçuradi, 2017, s. 113).

Çok az rastlanan ve kişiden hareket eden bu bakma tarzına “*verilebilecek tek örnek, Nietzsche’dir*” (Kuçuradi, 2013c, s. 1) ve neredeyse bilinçli olarak yalnızca kişi fenomenleriyle uğraşmasıyla “*o, kişi fenomenleriyle uğraşan antropolojinin öncüsü sayılabilir. Camus’ü de bu çizginin üzerinde görebiliriz*” (Kuçuradi, 1986, s. 234). Diğer bazı düşünürlerde kişi araştırmalarına rastlansa da, bu araştırmaların bile bile değil, o düşünürlerin keskin –ontolojik– bakışlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Nietzsche’nin görüşlerini etkilemiş olan Schopenhauer, kişi fenomenlerinin ele alınabilmesi için gereken zemini böyle bir bakışla oluşturmuştur (Kuçuradi, 1986, s. 234). Bu bakıştan yoksun düşünürlerin, insan hakkında “*kimi zaman tür olarak insan*

fenomenlerine, kimi zaman kişi fenomenlerine bakmakta” oldukları, “sonunda da ya bir tek insan özelliğini ya da bir tek insan olanağını genelleyen bir görüş” ortaya koydukları görölmektedir (Kuçuradi, 2017, s. 107). Bu nedenle Kuçuradi, çağımızın insan felsefesi araştırmacılarına düşen işin, kişi sorunlarını insan sorunlarından ayırarak ele almak ve tek insanı, kişiye araştırmak olduğunu ifade eder (Kuçuradi, 2013c, s. 1)²⁸.

Kuçuradi Nietzsche’nin bir insan fenomeni, yani insanın bir yapı özelliğı olan değerdendirmeyi, bir kişi fenomeni perspektifinden nasıl ele aldığını şöyle anlatır: Nietzsche’ye göre,

(...) insanlar arasındaki yapı farkı, onların, insanın realitesini farklı değerdendirmelerine dayanır. İnsanları birbirlerinden ayıran şey, onların realiteyi görmeleri veya görmemeleri ve görme dereceleri; ve bunun sonucu olarak yaptıkları değerdendirmeler ve ortaya koydukları yeni değerler, yani kendi başarılarıdır. İnsanlar arasındaki yapı farkı, onların görmelerine bağı olan yaratıcılık farklarına; olanı değerdendirme ve yorumlama, bunu yaparken de “değerler koyma” demek olan yaratıcılık farklarına dayanır. (Kuçuradi, 1966, s.7)

Nietzsche’nin insan görüşü, kişilerin realiteyle farklı şekillerde bağ kurmaları, onu farklı şekillerde değerdendirmeleri sonucunda ortaya çıkan, birbirinden farklı yapılarıdaki kişi tiplerinin –“sürü insanı”, “özgür insan”, “üst insan” şeklinde adlandırılabilir olan kişi tiplerinin– çözümlenmesinden meydana gelir (Kuçuradi, 2016b, s. 20).

Kuçuradi’nin insan görüşünün oluşmasında, Nietzsche’den sonra en büyük etkisi olan filozof Mengüşoğı’dur. İnsan sorunlarına Hartmann’ın varlık görüşünü ontolojik bir hareket noktası olarak benimseyerek yönelen Mengüşoğı, “bir bütün olarak insana, yani gerçeklikteki insanların yapıp ettiklerine ve yarattıklarına –‘başarılarına’– bakar; ve görünüşleri ne olursa olsun, insanlarda –her insanda– **gördüğü** özellikleri ve her insanın şu veya bu biçimde gerçekleştirdiğini **gördüğü** etkinlikleri saptayarak analizini yapar” (Kuçuradi, 2017, s. 116). Mengüşoğı’nun böyle fenomenlerin

²⁸ Kuçuradi’nin eserleri dikkatle okunursa, onun insan sorunlarından titizlikle ayırt ederek ele aldığı kişi sorunlarının, *değer sorunları* olduğu; insan fenomenlerinden ayırt ettiği “kişi fenomenlerinin” ise, “değer fenomenleri” şeklinde adlandırılabilir.

çözümlemesinden oluşan antropolojisinde insan bilen, yapıp-edem, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, isteyen, özgür, tarihsel, ideleştiren, kendisini bir şeye veren/seven, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, devlet kuran, inanan, sanatın yaratıcısı olan, konuşan, biyopsişik bir varlık olarak ele alınır (Mengüşoğlu, 2017, s. 5-8). Kuçuradi'ye göre, insanın varlık yapısını, fenomenlerinin bütün zenginliğiyle ortaya koymaya çalışan Mengüşoğlu'nun insan görüşü, *indirgemeci olmaması*, yani insanın tek bir özelliğinin genellenmesiyle ortaya konulmaması; *açıklığı*, yani insan fenomenlerini tükettiğini iddia etmemesi ve geliştirilmeye açık olması; ve çözümlediği fenomenlerin çoğunun *insana özgü etkinlikler* olması bakımından önemlidir. Ona göre Mengüşoğlu'nun "*en önemli özelliği –özgünlüğü–, insanı, tür olarak insana özgü etkinliklerden yakalamaya çalışmasıdır*" (Kuçuradi, 2017, s. 116).

Bahsi geçen insan fenomenlerini tek tek çözümleyen Mengüşoğlu, bu çözümlemelerinde "*tür olarak insanın özellikleri olduğu kadar tür olarak insanın **olanaklarını** da*", dolayısıyla insan fenomenlerinin yanında, kişi fenomenlerini de –kişiler tarafından gerçekleştirildiğinde *kişi özelliği* haline gelen, ama tür olarak insan için *olanaklar* olan kişi fenomenlerini de– ele almıştır (Kuçuradi, 2017, s. 117). Kuçuradi bu fenomen çözümlemelerinin, Mengüşoğlu'nun yapmadığı bir ayrımı, insanın özellikleri ile insanın olanakları arasındaki ayrımı yapmasını sağladığını belirtir. Bu ayrım onu "*insanın çeşitli olanaklarının farklılık gösteren değerinin bilgisine*" götürmüş; bu bilgi de daha sonra "*insan hakları fikrinin türetildiği öncüllerden birinin insanın bazı olanaklarının değerinin bilgisi olduğunu*" görebilmesini mümkün kılmıştır (Kuçuradi, 2017, s. 117).

"İnsan nedir?" sorusunu sorarak, insanın diğer varolanlar arasındaki yerini belirlemeyi amaçlayan ve bu soruyu, insanın doğayla ilişkisinde değil, insanlararası ilişkilerinde yapıp ettiklerine ve ortaya koyduklarına bakarak yanıtlayan Kuçuradi, insanın yapı özelliklerini meydana getiren öğelerin *insanın etkinlikleri* olduğunu dile getirir: "*bilme, değerlendirme, eylemde bulunma, çalışma, yaratma ve diğer etkinlikleri. Kişilerce çeşitli tarzlarda gerçekleştirilen bu etkinlikler bize insanın olanaklarını tanıtır*" (Kuçuradi, 2015a, s. 178). Böylece, Kuçuradi'ye göre insanın varlık yapısını oluşturan şey, onun *kişilerce* farklı tarzlarda gerçekleştirilen böyle olanaklarıdır.

İnsanın yapısal olanaklarını insanlararası ilişkilerin üç ayrı çeşidini belirleyerek sınıflandıran Kuçuradi, dünyaya gelen her insanın çeşitli varlık bağlantıları içinde

bulunduğunu dile getirir. Bu varlık bağlantılarının bir bölümü, her insanın doğal ve tarihsel çevresiyle kurduğu bağlantılarından, bir bölümü de diğer insanlarla ilişkilerinden oluşur. Temelini insanın doğal yapısında bulan, anne-çocuk, baba-çocuk gibi insanlararası zorunlu ilişkiler bir yana bırakılırsa; diğer insanlararası ilişkilerin bir bölümü doğrudan veya dolaylı olarak *istenerek* kurulan ilişkiler, bir bölümü de *rastlantısal* olarak –kişilerle rastlaşarak– kurulan ilişkilerdir. “Birincileri kurulmakla varlanır; ikincileri ise yaşanarak varlıkta yer alır” (Kuçuradi, 2015a, s. 5).

Kuçuradi yaşayan her insanın bir başka insanla kurduğu her ilişkide, belirli bir bütünlükteki bir kişi olarak eylemde bulunduğuna dikkat çekerek; insanlararası ilişkilerin ilk türü olan “etik ilişki”nin, en temelde bulunan ilişki olduğunu belirtir. *Etik ilişki, “belirli bir bütünlüğü olan bir kişinin başka insanlara yönelen eylemleriyle yaşayarak var kıldığı ilişkiler türüdür”* (Kuçuradi, 2015a, s. 5).

Kişilerarası ilişkiler olan etik ilişkilerden farklı olarak *toplumsal ilişkiler*, “bir grup üyesi olarak kişinin –bireyin– içinde bulunduğu, girdiği ya da kurduğu ama kişiden bağımsız olan ilişkiler: yurttaş-devlet, başbakan-bakanlar kurulu, cumhurbaşkan-meclis, karı-koca, öğretmen-öğrenci, yönetilen-yönetici, işveren-işçi, kral-mühürdar ilişkisi gibi ilişkilerdir” (Kuçuradi, 2015a, s. 5). En geniş anlamda hukuk ilişkileri olan ve kurularak varlanan bu ilişkiler ile bu ilişkiler arasındaki ilişkiler, bir toplumun yapısını oluştururlar. “Hak-ödev ya da rol ilişkileri” (Kuçuradi, 2011, s. 42) olan toplumsal ilişkilerin ana özelliklerinden biri, etik ilişkilerde olduğunun aksine, onların sadece ilişki olarak var olmalarıdır; “başka bir deyişle karı veya koca diye birer varlık yok, **yalnızca** karı-koca ilişkisi vardır; yöneten veya yönetilen diye birer varlık yok, **yalnızca** yöneten-yönetilen ilişkisi vardır” (Kuçuradi, 2015a, s. 6).

İnsanlararası ilişkinin üçüncü türü olan *tarihsel ilişkiler* ise, kişinin insan türünün bir üyesi olarak tarihsel varlık ile, diğer bir deyişle, “insanların birbirine bağlı olarak her türlü yapıp ettiklerinden ve ortaya koyduklarından oluş[an]”, “insanlara bağımlı olmakla birlikte, tek tek kişilere karşı, oldukça yüksek bir bağımsızlık göster[en]” ve

“*tabiata karşılık bir varlık alanı olarak tarih*”le²⁹ kurduğu ilişkilerdir (Kuçuradi, 1977a, s. 236-237).

İnsana, insanlararası ilişkilerin bu üç çeşidi açısından, yani kişi, birey ve tür olarak insan açısından bakıldığında, onun, kişilerarası ilişkilerde eylemde bulunurken gerçekleştirebileceği birtakım *etik olanakları*, toplumsal ilişkiler düzenlenirken ve yürütülürken gerçekleştirebileceği birtakım *toplumsal olanakları* ve tarihsel varlık alanıyla kurduğu ilişkide gerçekleştirebileceği birtakım *insansal olanakları* yapısında barındırdığı söylenebilir. Bu noktada, Kuçuradi’nin insan görüşü kaçınılmaz bir biçimde değer görüşüne bağlanır. İnsanlararası ilişkilerin üç çeşidiyle de ilgili olan insansal etkinliklerin, kişilerce farklı tarzlarda, dolayısıyla değer bakımından farklılık gösterecek şekilde gerçekleştirilmesi, değerlendirme fenomeninin “*yalnızca bir insan fenomeni olarak değil, ondan da öte bir kişi fenomeni olarak*”, değer sorununun da “*yalnızca etiğin bir problemi olarak değil, insanın bütün yapıp ettikleri ve ortaya koyduklarıyla ilgili bir problem olarak*” ele alınmasını zorunlu hale getirir (Kuçuradi, 2013b, s. 22).

Kuçuradi’yi değer görüşünü oluşturmaya götüren sorun, *değer subjektivizmi ve değerler relativizmi* sorunudur; diğer bir deyişle, yakaladığı aykırılık, yalnızca günümüz değer felsefesinde değil, aynı zamanda insan bilimlerinde, çağdaş kültürde, ulusal ve uluslararası politikalarda egemen olan, *değerlendirmeleri öznel, değerleri görelî sayan* mevcut değer anlayışı ile *her değerlendirmenin değil, bazı değerlendirmelerin öznel olması ve değerlerin değil, değer yargılarının görelî olması* olgusu arasındaki aykırılıktır. Bu mevcut anlayışın egemenliği ise, aynı şeyin –aynı kişinin, aynı eylemin, aynı eserin vb.– *farklı kişiler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmesi*, o şeyin değerinin kişiler arasında değişiklik göstermesi olgusunu yaratmıştır.

Kuçuradi, değerlendirmenin insanın bir varlık şartı ve bir insan fenomeni olduğunu; kişinin insanları ve kendisini, olayları ve durumları, en azından kendisinin dahil olduğu olayları ve durumları değerlendirmeden yaşayamayacağını söyler (Kuçuradi, 2013b, s. 25). Verilen her kararın, söylenen her sözün ve gerçekleştirilen her eylemin temelinde bir değerlendirme bulunur. Bunun için Camus, “*soluk almak yargılamaktır [değerlendirmektir]*” demiştir (Camus, 1985, s. 6). Bir insansal bilme etkinliği olan

²⁹ Vurgu eklenmiştir.

değerlendirmenin iç amacı, değerlendirilen şey her ne ise, onun değerinin bilgisini ortaya koymaktır. Bunun yapılabilmesi için, öncelikle “bir şeyin değeri” ile kastedilenin ne olduğunun ve onun “değerler”den farkının saptanması gerekir. Kuçuradi bir şeyin değerinin, o şeyin bir çeşit özelliği, “*kendisiyle aynı türden olan şeyler arasındaki özel yeri*” olduğunu dile getirir (Kuçuradi, 2013b, s. 41). Bir şeyin değeri anlamında “değer” nötrdür, bir şeyin “değerliliği” bağlamında olduğu gibi olumlu bir yük taşımaz. Örneğin, insanın değeri, “*insanın, tür olarak insanın diğer varlıklarla (insan olmayan herşeyle) ilgisi bakımından özel durumu, başka bir deyişle, insanın varlıktaki özel yeri*”dir (Kuçuradi, 2013b, s. 40).

Değerlerin ise, var olan şeyler, var olan *imkânlar* olduğunu söyleyen Kuçuradi, onları insan görüşüyle paralel bir şekilde, üç farklı grupta ele alır: tür olarak insanın değerleri, kişinin değerleri ve bireyin değerleri. *İnsanın değerleri*, tür olarak insanın kişilerce *belirli tarzlarda* gerçekleştirilen felsefe, bilimler, teknik gibi olanaklarıyken; *kişinin değerleri* olan “etik değerler”, bazı kişiler tarafından gerçekleştirilen “yaşantı ve eylem olanakları” olup, gerçekleştiklerinde “*başka bir kişiye ilişkin değerlilik yaşantıları tortuları ve kişi özellikleri olarak karşımıza çıkarlar*”: sevgi, güven ve dürüstlük, saygılılık gibi (Kuçuradi, 2015a, s. 180). *Bireyin değerleri*, diğer bir ifadeyle *toplumsal değerler* ise, toplumsal ilişkileri belirlediğinde değer koruyan ideler ve ilkelerdir: adalet, insan hakları, temel haklarda eşitlik, laiklik gibi (Kuçuradi, 2015a, s. 179-180).

Tür olarak insanın tarihsel varlığa kattığı bütün başarılarla karşılık gelen insanın değerleri, “*ampülü yapan bilim, bilginin ya da adaletin ne olduğunu göstermeye çalışan felsefe, Calais Burjualarını yapan sanat, ombudsman’ı getiren hukuk, insan haklarını korumaya yönelik ilkeleri etkili kılmaya çalışan siyaset*” gibi etkinliklerdir (Kuçuradi, 2015a, s. 178). İnsanın yapısal özelliğini meydana getiren etkinlikler “*belirli bir şekilde, o etkinlikler olarak amaçlarının bilincinde ve işlevleri yerine gelecek şekilde kişilerce gerçekleştirildiğinde (...) insanın değerlerini oluştururlar*” (Kuçuradi, 2015a, s. 178). O halde “*‘insanın değerleri’ amaçlarına uygun şekilde gerçekleştirilen insan etkinlikleridir. Kişilerce bu şekilde gerçekleştirilen insanın etkinlikleri bize insanın bazı olanaklarının bilgisini sağlarlar. Bu olanakların bilgisi de bize insanın değerinin bilgisini sağlar*” (Kuçuradi, 2015a, s. 178). Buradan anlaşılan, insana varlıktaki özel yerini, yani değerini sağlayan şeyin, (1) onun tarihsel varlıkla ilişkisinde belirli bir tarzda

gerçekleştirdiği etkinlikleri, (2) toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde belirleyici kıldığı bazı ilkeler ve (3) kişilerarası ilişkilerde hayata geçirdiği bazı etik olanakları olduğudur. Tür olarak insanın nesnel olan değerinin içeriğini oluşturan “değerler” bunlara karşılık gelir.

Hem felsefi araştırmada, hem de günlük yaşamda, kişileri değerlerin *görelî* olduğu ve bu nedenle onların nesnel bir biçimde araştırılamayacağı veya haklarında bilgi ortaya koyulamayacağı savına götüren şey, “değerler” ile sıkça karıştırılan “değer yargıları”dır. Değer yargıları, “*yüklemleri iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, doğru-yanlış, günah-sevap*” gibi sıfatlardan oluşan ve hem farklı topluluklarda, hem de aynı toplulukta farklı zamanlarda değişkenlik gösteren *değerlendirme normlarıdır* (Kuçuradi, 2013b, s. 29). Çeşitli kültürlerin, ahlâkların, dünya-hayat görüşlerinin veya ideolojilerin ham maddesi olan ve topluluğa ya da zamana *göre* değişen, dolayısıyla *görelî* olan, değer yargılarıdır; tür olarak insanın kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı imkânları olan değerler değil.

Hem felsefi araştırmada, hem de günlük yaşamda, kişileri değerlendirmeleri *özel* saymaya ve bu nedenle “doğru değerlendirme” yapmayı olanaksız görmeye götüren şey ise, yaşamda çoğu kez karşı karşıya gelinen değerlendirmelerin, Kuçuradi’nin “ezbere değerlendirme” adını verdiği tarzdaki değerlendirmeler olmasıdır. Onun böyle bir adlandırmaya gitmesinin nedeni, ezbere değerlendirme tarzları olan “değer atfetme” ve “değer biçme”de, doğru ve yanlış değerlendirmelerden farklı olarak, değerlendirme etkinliğinin, iç amacından sapmış bir şekilde, diğer bir ifadeyle, değerlendirilen şeyin değerinin bilgisini ortaya koyma amacı taşımaksızın gerçekleştirilmesidir.

Bunun yaşamda en sık karşılaşılan çeşidi olan *değer atfetme*, değerlendirenin, değerlendirdiği şeyin değerini, onunla arasındaki özel ilgiden, kendi özel koşullarıyla ilgisinden hareketle belirlemesidir (Kuçuradi, 2013b, s. 27). Burada değerlendirilmesi söz konusu olan şey, *değerlendiren için doğurduğu sonuçlar* açısından ele alınır; o şeyin değerlendirene sağladığı yarara ya da yol açtığı zarara bakılır (Kuçuradi, 2015a, s. 19). Yaşamda değer atfetmeye oranla daha az rastlanan *değer biçme* ise, değerlendirenin, değerlendirdiği şeyin değerini, kendisini üyesi olarak duyduğu grubun benimsediği değer yargılarından hareketle belirlemesidir (Kuçuradi, 2013b, s. 27). Oysa tek tek şeyleri değerlendirmek, onlarla ilgili değer yargıları ortaya koymak –onlara değer biçmek– değil; onları anlamak ve değer bakımından durumlarını görmektir (Kuçuradi, 2013b, s. 43). Bu

olanak gözden kaçırılarak, değerlendirme etkinliği, ezbere değerlendirme tarzları olan değer atfetme ve değer biçmeye indirgendiğinde, nesnel bir temeli olan ve değerlendirilenin değerinin bilgisini veren doğru değerlendirmelerde bulunmanın imkânsız görülmesi şaşırtıcı değildir. Ne var ki, bu ayrımlar yapılıncaya, öznel olan değerlendirmelerin kişiden kişiye değişiklik gösteren yarar-zarar hesaplarına ve değer yargılarına dayalı değerlendirmeler olduğu görülür. Bir şeyin yapı özelliği olan nesnel değerini saptamaya yönelik doğru³⁰ değerlendirme ise, bilgisel bir temele, insanın değerinin bilgisine dayanır.

“Değer” insanın varlığa kattığı bir boyut olduğu için, değerlendirme konusu olan şeyler, dolayısıyla değeri söz konusu olan şeyler, insanlar ve insanlararası ilişkilerde onlar tarafından var edilen her şeydir: kişiler, kararlar, eylemler, olaylar, durumlar, eserler, fikirler, normlar... Nesnesi her ne olursa olsun, doğru bir değerlendirmede üç temel adım bulunur: a) *anlamak* –değerlendirilen şeyi oluşturan varlık bağlantılarını bütünlüğü içerisinde görmek–, b) *değerini belirlemek* –değerlendirilen şeyin, onu benzerlerinden ayırt eden özelliğini saptamak– ve c) *değerliliğini belirlemek* –değerlendirilen şeyin özelliğinin tür olarak insanın değerine, bu değer korunması ya da harcanması bakımından nasıl bir etkiye bulunduğunu ortaya koymak (Kuçuradi, 2013b, s. 26-27). Değerlendirilenin çeşidi ne olursa olsun, onun değerinin bilgisini ortaya koyma amacını taşıyan her değerlendirmede bulunan bu üç adım, değerlendirilen şeyin yapısının bilgisine göre, her bir adımda özelleşir; sözcelimi, bir eylemi, bir normu veya bir eseri “anlamak” için farklı yollar izlemek gerekir. Kuçuradi’nin bilgisel bir etkinlik olarak değerlendirmenin üç temel adımına ilişkin yaptığı belirlemeler, doğru değerlendirme olmayan, ancak, değer atfetmeler ve değer biçmeler gibi ezbere değerlendirme de olmayan bir diğer değerlendirme çeşidinin yerini görebilmeyi sağlar. Ezbere değerlendirmelerden farklı olarak değerlendirilenin değerinin bilgisini ortaya koymaya yönelmesine karşın, değerlendirmenin üç adımından herhangi birinde yapılan bilgisel bir hata –bir *yanılma*– nedeniyle, bu amacı gerçekleştiremeyen *yanlış değerlendirmeler*, değerlendirenin felsefi değer bilgisine sahip olduğunu, değerlendirmesini yaparken yarar-zarar hesabıyla ya da değer yargılarıyla hareket etmediğini, ama şu ya da bu nedenle yanılıya düştüğünü gösterir. Doğru değerlendirmenin bilgisine sahip olmasına rağmen,

³⁰ Burada “doğruluk” ile kastedilen, bilginin nesnesine uygunluğu (*true*) değil, bir etkinliğin amacına uygun gerçekleştirilmesi (*right*) anlamında doğrudur.

yanıldığı için yanlış değerlendirmede bulunan kişinin, ezbere değerlendirmelerde bulunan kişiden farkı, yanlışısını ortadan kaldıracak bir bilgi edindiğinde, değerlendirmesinin yanlışlığının *farkına varabilecek* durumda olmasındadır.

Kuçuradi'nin, insan görüşüne –varlık ve bilgi görüşünü de içeren ontolojik yaklaşımına– dayanarak böyle bir değer görüşünü geliştirmesinin, ona, yaşamda kişiler tarafından gerçekleştirilen her insansal etkinliği sorunlaştırabilecek bir teorik zemin sağladığı söylenebilir. Eylemde bulunmadan, çalışmaya, bilmeden, yaratmanın herhangi bir çeşidine kadar, her etkinlik, değer bakımından farklı nitelikler taşıyan tarzlarda gerçekleştirilebilir. Değer fenomenlerini –değerlendirme fenomeni ile tek tek insansal olanaklar/etkinlikler olarak değerleri– bu şekilde ele almakla Kuçuradi, etik ve toplum felsefesi başta olmak üzere, felsefenin alt dalları olarak sayılan sanat felsefesinden hukuk felsefesine, eğitim felsefesinden din felsefesine pek çok alanın sorunlarını değer sorunlarının çatısı altında kuşatan bir disiplin olan değer felsefesini, felsefenin ana sorun alanlarından birisi olarak yeniden şekillendirmiş olur.

4.2.2.1 Kuçuradi'nin etik görüşü

Felsefi araştırmanın konu edindiği değer sorunlarının önemli bir parçasını oluşturan etik sorunlar ya da etik değer sorunları, Kuçuradi'nin insanlararası ilişki türlerinin en temelinde bulunduğunu belirttiği etik ilişkide ortaya çıkan sorunlardır. Bu tür ilişkilerin özelliği, belirli bütünlükte olan bir kişinin, belirli bütünlükte olan başka bir kişiyle, yüz yüze geldiği ya da gelmediği kişilerle girdiği, eylemde bulunarak kurduğu ve bu nedenle, gerçek –teklik gösteren ve bir defalık– ilişkiler olmasıdır (Kuçuradi, 2015a, s. 3). “Soyut” şeyler değildir, kurulan bu ilişkiler. Yaşanan ve yaşanmakla kurulan her etik ilişkinin içinde bulunduğu belirli bir olaylar zinciri vardır. Olaylar ile kastedilen, kişilerin eylemleri ve bu eylemler sonucunda oluşan koşullardır. İnsan realitesini, insanların dünyasını, insanlık tarihini oluşturan, kişilerin kurdukları etik ilişkiler ve onların ürünleridir (Kuçuradi, 2015a, s. 12). Bu söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Kuçuradi tıpkı “değer” terimi gibi “etik” terimini de, olumlu bir anlam yüklemeyen, nötr bir şekilde kullanır.

Kuçuradi'yi etik görüşünü oluşturmaya götüren sorun, *eylemin belirleyicilerinin nesnel temelden yoksun etkenlere indirgenmesi* sorunudur; başka bir deyişle, yakaladığı

aykırılık, felsefenin bir alanı olarak etikte, insan bilimlerinde, çağdaş kültürde ve günlük yaşamın her uzantısında egemen olan, *kişi eylemlerinin belirleyicilerini sadece biyopsişik ihtiyaçlara ve değerlerden ayırt edilmemiş değer yargılarına, yani öznel ve görelî kaynaklara indirgeyen* mevcut eylem anlayışı ile *kişi eylemlerinin etik değer bilgisi tarafından da belirlenebildiği* olgusu arasındaki aykırılıktır. Bu mevcut anlayışın egemenliğinin yarattığı olgu ise, *değerler –ya da onlarla karıştırılan değer yargıları– adına değer harcanması* olgusudur. Bu aynı olgu, Kuçuradi’yi “büyük etikçi” olarak adlandırdığı Kant’ın iyi istemeye kayıtsız şartsız bir şekilde verdiği önemde sorun görmeye ve eylemin yalnızca istemeden ibaret olmadığını göstermeye götürmüştür (Kuçuradi, 2015a, s. vi-vii).

Eylemin belirleyicilerinin öznel ve görelî kaynaklara indirgenmesi sorununu, değerlendirmenin ve değerlerin varlık yapısına ilişkin ontolojik yaklaşımıyla ele alan Kuçuradi, bu aykırılığı giderebilmek için, öncelikle bir insansal etkinlik olan eylemde bulunma etkinliğinin yapısını çözümlemeye yönelir. Ona göre eylem, yalnızca bir “yapma”dan ibaret değildir; “*her kişi eylemini oluşturan ve bu yapmadan önce gelen, eylemin daha iki tane ögesi: değerlendirme ve ilgili yaşantı aşamaları vardır. Her eylem bu üç ana ögenin bütünüdür*” (Kuçuradi, 2015a, s. 13). Eylemin kendi içinde karmaşıklık gösteren bu üç ögesinin her birinde o eylemin değerini doğrudan etkileyen farklı belirlenme olanakları bulunur. Şemalaştırmaların yaşamın karşısındaki yetersizliğini hiç unutmamak gerektiğini vurgulayan Kuçuradi, çözümlemesine eylemin ilk adımı olan değerlendirmeyi ele alarak başlar.

(a) Kişi ile kişi ilişkisinde eylem söz konusu olduğunda, eylemin ilk adımını oluşturan *değerlendirme*, değerlendirenin, ilişkide olduğu kişinin bir eylemini ya da tutumunu değerlendirdiği aşamadır. Bu değerlendirmenin doğru bir şekilde yapılması, kişinin (1) karşıdaki kişinin eyleminin nedenlerini-niçinlerini anlamasına, bunun için de karşısındaki kişiyi bütünlüğü içerisinde olabildiğince tanımasına; (2) karşısındaki kişinin eyleminin başka eylem olanakları bakımından özelliğini görmesine; (3) son olarak da, eylemin özelliği ile insanın değeri arasında bağ kurarak, bu eylemin doğruluğunu-yanlışlığını, değerliliğini-değersizliğini saptamasına bağlıdır (Kuçuradi, 2015a, s. 17-18). Doğru-yanlış değerlendirmelerde takip edilen bu üç adım, karşıdaki kişinin eylemine değer atfedildiği ya da değer biçildiği durumlarda değerlendirilen şeyin kendisi bilme konusu

yapılmadığı için izlenemez ve bir insansal etkinlik olarak eylemde bulunmanın iç amacına ulaşması, yani değer koruması veya en az değeri harcaması, daha ilk adımdan engellenmiş olur. Bu şekilde ezbere yapıldığında, eylemin ilk ögesi olan değerlendirmenin, etik değer bilgisi tarafından değil, biyopsişik ihtiyaçlar ya da değer yargıları tarafından belirlendiği görülür.

(b) Kişi ile kişi ilişkisinde değerlendirilenin değerliliği-değersizliği belirlendikten sonra, değerlendiren kişi *bir yaşantı duyar*. “Yapılan her değer atfetmeden önce, her doğru-yanlış değerlendirme ve değer biçmenin de hemen arkasından”, bazen yalın bazen karmaşık bir yaşantı yaşanır (Kuçuradi, 2015a, s. 39). Yaşandığı sırada kişinin hücrelerine yayılan, gerçek bir şey olan ve gerçek her şey gibi doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu olmayan yaşantı, hep “*bir şeyin yaşantısı*”dır. Bir kısmı adlandırılmış, bir kısmı ise adlandırılmamış, bitmez tükenmez yaşantı imkânlarının örneklerini edebiyat eserlerinde bulmak mümkündür. Etiği doğrudan ilgilendiren, değerlilik-değersizlik yaşantılarıdır; “*çünkü bir kişinin bir kişiyle ilgili, bütünlüğüne yönelik tortu bırakan değerlilik yaşantıları bir grup etik değerleri: kişilerarası ilişkilerde yaşanan değerleri: sevgiyi, saygıyı, güveni, minneti v.b. değerleri meydana getirir*” (Kuçuradi, 2015a, s. 41). Etik değerlerin bir çeşidi olan bu yaşantı tortuları, “*kişilerin başka kişi bütünlüklerine yönelik yoğunlaşarak birikmiş değerlilik yaşantılarıdır*” (Kuçuradi, 2015a, s. 41). Kişi-kişi ilişkisinde yine birikmelerle ortaya çıkan değersizlik yaşantısı ise, bir kişinin bir başka kişiye karşı tutumu olarak kendisini gösterir. “*Değerlilik-değersizlik yaşantıları dışındaki yaşantılar (: duygular: biopsişik yaşantılar) ise, eylemin oluşturucuları olarak, etiği ancak dolaylı olarak ilgilendirir*” (Kuçuradi, 2015a, s. 41).

Yaşantıları tür bakımından birbirinden ayıran, belirlenme olanaklarıdır: “Benin belirlediği yaşantı”da, kişinin yaşantısını belirleyen, kişinin “*özel ihtiyaçları, (...) biopsişik özellikleri*”dir (Kuçuradi, 2015a, s. 42). Kişi ile kişi ilişkisinde, yaşantıyı kişinin “ben’i”/“biopsişik ihtiyaçları” belirlediğinde, “*şu son derece ilginç olgu ortaya çıkıyor: değerlendirilmesi söz konusu olan eylem, bir yaşantı **uyarıcısı rolünü oynuyor** ve değerlendirende **uyarılan** bu yaşantı, eyleme ondan olmayan bir değer atfedilmesine neden oluyor*” (Kuçuradi, 2015a, s. 42). Burada olup biten, karşıdaki kişinin eyleminin kişide yarattığı etki-tepki ürünü olan psikolojik bir uyarılmanın, kişinin değerlendirmesini doğrudan belirlemesi ve kişiyi değer atfetmeye götürmesidir.

Dolayısıyla, biyopsişik ihtiyaçlar tarafından belirlendiğinde, yaşantı, eylemin başlatıcı ögesi rolünü üstlenir ve kendisinden gelecek olan değerlendirmenin bir değer atfetme olmasına yol açar.

Böyle bir belirlenmenin yanı sıra, yaşantının birtakım inançlar tarafından belirlenme olanağı da bulunur. “Değerlilik inançlarının belirlediği yaşantı”da, belirleyici olması söz konusu olan iki tür inançtan bahsedilebilir: temelini tür olarak insanın değerinin bilgisinde bulan bilgi temelli değerlilik inançları ile bilgisel temelden yoksun olan ve değerlilik tasarımlarına dayanan değerlilik inançları. Bunlardan ilki, tür olarak insana değerini sağlayan olanakların gerçekleşmesinin gerekliliğine inanmanın yaşattığı yaşantılara; ikincisi ise, değer yargılarının –çeşitli kültürlerin veya bilgisel temelden yoksun dünya-insan görüşlerinin, ideolojilerin buyurduklarının– gerçekleşmesi gerekliliğine inanmanın yaşattığı yaşantılara kaynaklık eder (Kuçuradi, 2015a, s. 48-53). Karşıdaki kişinin eylemine ilişkin yapılan değerlendirmenin sonucu olumluysa, kişi bir değerlilik yaşantısı; olumsuzsa, bir değersizlik yaşantısı duyar. Etik değerler olan sevgi, saygı, minnet gibi yaşantılar, karşıdaki kişinin doğru-değerli eylemlerinin kişide yaşattığı bilgisel temeli olan değerlilik yaşantılarının örnekleridir. Görüleceği üzere, yaşantılar söz konusu olduğunda da, değerlendirmede olduğu gibi, üç belirleyici bulunur: (1) kişinin “ben”i/biyopsişik ihtiyaçları, (2) değer bilgisine dayanan inançları ve (3) değer yargılarına dayanan inançları.

(c) Eylemin, felsefe tarihi boyunca yürütülen etik araştırmalarında çoğu kez tek başına ele alınan son ögesi “yapma”dır. Bir ilişkide etki-tepki ürünü olan, benin belirlediği biyopsişik bir yaşantı, bir anda her şeyi silip süpürürse, tıpkı değerlendirmede olduğu gibi, eylemin yapma ögesinde de onu oluşturan diğer öğelerin yapmaya dahil olmadığı, yalnızca bir *tepkiden* oluşan bir davranışla karşılaşılır. Sadece ondan önce gelen yaşantı tarafından oluşturulan bu davranış, “*bir uyarıcıya karşılık verme, kişinin psişik özelliklerine göre olumlu-olumsuz ortaya çıkan bir tepki davranışdır*” (Kuçuradi, 2015a, s. 58). Anlık bir psişik yaşantı ürünü olmayan yapmalar ise, “*farklı türden etkenlerin belirleyebildiği karmaşık bir oluşumun ürünüdür*” (Kuçuradi, 2015a, s. 58). Böyle eylemlerde, yapma ögesi birbiriyle bağlantılı ve her birinde farklı belirlenme olanakları bulunan üç alt öğeden oluşur: “*bunlar yapmanın öğeleri olarak dile getirilirse: amaç-*

hedef-davranış; kişi açısından, dolayısıyla etkinlikler olarak dile getirilirse: isteme-karar verme-gerçekleştirmedir” (Kuçuradi, 2015a, s. 59).

(1) Yapmanın ilk ögesi olan “isteme” ya da “amaç”, kişi ile kişi ilişkisinde yapılan değerlendirme ve duyulan yaşantıdan sonra oluşan, kişinin o koşullarda, içinde bulunduğu durumda istediği şey, yani niyetidir. Kişinin niyeti, diğer bir ifadeyle, belirli bir durumda istediği, üç farklı şekilde belirlenebilir. Bunlardan ilki, kişinin niyetini tatmin bekleyen biyopsişik bir ihtiyacının belirlemesidir. Bu durumda “*istenen, duyulan bir biopsişik ihtiyacın tatmin edildiğini duymaktır*” (Kuçuradi, 2015a, s. 60). Eğer kişinin niyetini belirleyen şey, tatmin bekleyen bir ihtiyaç değilse, kişinin ana amaçlarıdır. Bunlar,

(...) her kişinin her eylemiyle esas var kılmak istedikleri, sürekli gerçekleştirmeleri için çaba gösterdiği, yaşamı boyunca kendisi için ya da kendi katkısıyla dünyada sürekli olarak gerçekleşmesini istedikleridir. Kişinin belirli bir ilişkide ne istediğini (...) belirleyen bu ana amaçlar, genellikle –pek az istisnalarla– bir kişinin yaşamı boyunca pek değişiklik göstermez. (Kuçuradi, 2015a, s. 60)

Kişinin karşısındaki kişiyle ilişkisinde neyin gerçekleşmesini istediğini belirleyen bu ana amaçlar iki grupta ele alınabilir: temelini insanın değerinin bilgisinde bulan “anlamlar” ile kişi ya da kişinin içinde bulunduğu grup tarafından değerlendirilerek “anamlı kılınmış şeyler”. Anlamlar ile kastedilen, “*insana değerini sağlayan bazı olanakların gerçekleşebilirliğinin koşullarıdır. Bunlar “insan hakları” denen haklar ve bunların korunmasını veya dile getirdikleri istemlerin belirleyici olmasını sağlayan etik değerlerdir*” (Kuçuradi, 2015a, s. 61). Bir kişinin yaşamdaki ana amaçları anlamlar olunca, ana istediği, *insan olmayı korumak* olur. Bu türden amaçların gerçekleşmesi veya bunlara ulaşılması söz konusu değildir. Bunlar “*kişinin eylemlerinin niçinlerini sürekli belirle[yerek] ve birbirinden çok farklı yapımlarındaki birliği sağlayarak, bir kişinin etik bir kişi olmasının temel –ama tek başına yeterli olmayan– koşulunu meydana getirirler*” (Kuçuradi, 2015a, s. 61). Gerçekleşmesi söz konusu olan, bu ana amaçlar değil, onların belirlediği, her tek durumda istenen/amaçlanan, yani *niyettir*.

Anamlı kılınmış şeyler ile, “genellikle değer olmayan bir şeye değer atfedilerek anlamlı kılınan, anlamlı kılana –veya gruba– göre değişen, onlarca bağlanılması buyurulan, kişi

ya da grup çıkarlarıyla sınırlanan ve tarihsellik gösteren ilkeler, düşünceler, ideler” ve aynı zamanda “belirli zaman ve mekândaki bir durumun eksiklerini taşımayan ve en yüksek hedef olarak konarak, gerçekleşmesi arzu edilen durumlar” olan “idealler” kastedilir (Kuçuradi, 2015a, s. 62). Temellerinde değişik ve değişken değer yargıları bulunan anlamlı kılınmış şeylere örnek olarak, “vatan sevgisi, aile sevgisi, ödev sevgisi, soy sevgisi, Kudüs’ü kurtarma, nikâh altında ölme, memlekete hizmet, Turan, dünya işçilerinin birleşmesi v.b.” verilebilir (Kuçuradi, 2015a, s. 61).

(2) Bir ilişkide belirli bir durumda istenenin/amaçlananın gerçekleşmesi, ancak yapmanın ikinci ögesi olan “karar verme” ya da “hedef” aşamasında, verilen karara veya konulan hedefe ulaşmakla mümkündür. Amaçlanan ya da istenen şey, kişinin o ilişkide gerçekleşmesini istediği şeyken; konan hedef veya alınan karar, kişinin “diğer kişiyle ilgili gerçekleşmesini istediği şey, varılacak gerçek durumdur; bu, kişinin ‘yapacağım’ dediği, yapmaya karar verdiği, o koşullarda ona ulaşmakla kişinin istediğinin de doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak gerçekleşmesini sağlayacak şey ve davranışlarının yöneldiği sonudur” (Kuçuradi, 2015a, s. 69). Kuçuradi hedefin, aynı zamanda kişinin davranışlar zincirinin “gerçek olmayan” nedeni olduğunu, Sartre’in deyişiyle, “hiç (*néant*)” olduğunu belirtir. Kişinin karar vermesini belirleyen unsurlar, doğrudan doğruya istemenin belirleyicilerinden gelir. İsteneni kişinin bir psişik ihtiyacı belirlediğinde, kişi istediğini mevcut gerçeklik koşullarında gerçekleştirmeye karar verir, hedefini bu şekilde koyar. Hedefine ulaşırsa, gerçekleşen istediği, diğer kişi için değil, kendisi için istediği bir şeydir (Kuçuradi, 2015a, s. 69). İsteneni karşıdaki kişiyle ilgili yapılan değerlendirme ve yaşanan yaşantıyla birlikte bir anlam belirlediğinde, kişinin verdiği karar, diğer kişi için istediğini mevcut gerçeklik koşulları içerisinde gerçekleştirme kararıdır (Kuçuradi, 2015a, s. 70). Kişinin gerçekleştirdiği ile istediği arasındaki ilginin zorunlu olduğu bu tip karar verme, aynı zamanda bir etik kişi değeri olan ve kendisini bu ilginin zorunluluğunda gösteren “dürüstlüğü” görülebileceği noktadır (Kuçuradi, 2015a, s. 185). Bu şekilde karar veren kişinin “gerçekleşen istediği, o kişiye yaptığıdır ya da o kişiye yaptığı, gerçekleşen istediğidir” (Kuçuradi, 2015a, s. 70). İstenenin anlamlı kılınmış şeyler tarafından belirlenmesi ise, kişiyi mevcut koşullar içinde onun için anlamlı olan şeyin zedelenmemesini sağlayacak şekilde karar vermeye, bu yönde bir hedef koymaya götürür (Kuçuradi, 2015a, s. 70).

(3) Kişinin, bir ilişkide “şunu yapacağım” diyerek kararını verdikten sonra, onu hedefine ulaştıran bir davranış ya da davranışlar zincirinde bulunduğu aşama, yapmanın –ve bu sırada eylemin– son ögesi olan “gerçekleştirme” ya da “davranış” aşamasıdır. Bu aşamada çıkan sorunlar, kişinin yapmasının nasılıyla –yaptığını nasıl yaptığıyla– ilgili sorunlardır: “*kişinin, bu yapmada kendine çizdiği –tanıdığı ya da tanımadığı– sınırlarla*” ilgilidirler (Kuçuradi, 2015a, s. 73). Bu sınırları çizen “*davranış ilkeleri*”, kişinin, nelerin yapılıp nelerin yapılmaması gerektiği konusundaki düşünceleri, genel kabulleridir; “*doğru hareket etme*” konusunda gereklilik inançları olan böyle ilkeler, kişinin gerçekleştireceği davranışlarında, yapmasının tarzını belirler.

“4.2.1. Kuçuradi’nin varlık ve bilgi görüşü” bölümünde ifade edildiği gibi, birer bilgi değil, düşünce olan ve bu nedenle her düşünce gibi çıkarım ürünü olan davranış ilkelerinin ya da normlarının iki farklı türü bulunur. Bunların ilki, tek tek davranışların, yapan için çoğu kez doğurduğu sonuçların yarar-zarar bakımından değerlendirilmesiyle yapılan, indüktif çıkarımın ürünü olan davranış ilkeleridir (Kuçuradi, 2015a, s. 74-75). Kişinin yararını koruma olasılığını artıran bu ilkelere, “*göze göz, dişe diş*” normu örnek olarak verilebilir. İkinci tür davranış ilkeleri ise, insanın değerinin bilgisine dayanarak ve absürde indirgeme yoluyla türetilen, kişinin insanın değerini koruyabilme olasılığını artıran davranış ilkeleridir (Kuçuradi, 2015a, s. 75-76). Bunlara örnek olarak, “*işkence yapmamak gerekir*” normu düşünülebilir. Kişilerarası ilişkilerde bu türlü ilkelerin sağladığı şey, kişinin içinde olduğu gerçeklik koşullarına ve karşısındaki kişinin eylemine ilişkin bilgi eksikliği nedeniyle doğru değerlendirme yapamadığı ve ne yapacağına karar veremediği durumlarda, değer harcama ihtimalini azaltmasıdır. Ancak, bunların yapılabildiği durumda, zaman zaman en az değer harcayacak davranış, bu ilkeleri ihlal eden bir davranış da olabilir. Öyleyse, davranış normları olan bu ilkelerin, asla değerlendirme normlarına dönüştürülmemeleri gerektiği unutulmamalıdır.

Buraya kadar değinilenlerle, etik ilişkide eylemde bulunma etkinliğinin yapısını üç ana ögesinden hareketle çözümleyen Kuçuradi, *doğru eylemin*, yani yapılması gerekeni yapan eylemin özelliğini şöyle dile getirir:

(...) sırasıyla, diğer kişiyle ilgili olan doğru bir değerlendirmeye dayanması, yaşıntıyı etik değerlerin ya da insanın değerinin bilgisinden kaynaklanan bir inancın belirlemesi, diğer kişi için isteneni bir anlamın belirlemesi, konmuş

hedefin isteneni o koşullarda gerçekleştiren bir hedef olması ve bu hedefin, en azından, insanın değerini korumaya yönelik ilkelere dayanarak gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bir nceki koşulun yerine gelmemesi, sonraki koşulların da yerine gelebilmesini olanaksız kılar. (Kuçuradi, 2015a, s. 84)

Başka bir deyişle, bir eylemi doğru kılan ve eylemde bulunma etkinliğini i amacına ulaştıran şey, eylemin her üç ana öğesinin de belirleyicisinin, biyopsişik ihtiyaçlar ve değer yargıları değil, insanın değerinin bilgisi olmasıdır. Böyle bir eylemin diğer eylem olanakları içerisindeki yeri, insanın değerini en az zedeleyen eylem oluşudur. Kuçuradi, insanın değerini en az harcamakla –yani, doğru olmakla– kalmayan, aynı zamanda bu değeri *koruyan* eyleme ise, *değerli eylem* adını verir (Kuçuradi, 2015a, s. 84-85).

Eylemde bulunma etkinliğini bu tarzda gerçekleştirerek doğru eylemlerde bulunan kişiler tarafından, belirli özellikteki yaşantı ve eylem olanakları olan *etik değerler* varlığa katılırlar. Etik değerlerin bir çeşidi olan *etik kişi değerleri*, “*etik ilişkilerinde değer koru[yan] –insanın değerini kişilerde koru[yan]– veya bulunduğu durumlarda en az harcanmasını sağla[yan]*”, insanın değerinin bilgisine sahip olan ve bunu hesaba katarak eylemde bulunan kişinin özellikleridir: dürüst olma, saygılı olma, adil olma, zgr olma gibi (Kuçuradi, 2015a, s. 184). Etik değerlerin diğer çeşidi olan *etik ilişi değerleri* ise, “*bazı etik özellikleri –: etik kişi değerleri– olan bir kişi ile bu özellikleri görebilecek gözü olan ve insan için anlamını bilen bir kişinin karşılaşması ve ilişiye girmesiyle*” yaşanan tortulu yaşantılardır (Kuçuradi, 2015a, s. 186). Hem etik kişi değerlerini, hem de etik ilişi değerlerini birer değer yapan şey, onların insanın değerini oluşturan yapısal olanakların, kişiler tarafından sürekli gerekleştirilebilmelerinde oynadıkları roldür. İnsanın değerlerine karşılık gelen bilimler, felsefe, sanat, teknik, hukuk gibi etkinliklerin, amacına uygun bir biçimde gerçekleştirilmesi için gereken koşullar, etik değerlerin taşıyıcısı olan kişilerin eylemleri aracılığıyla yaratılır (Kuçuradi, 2015a, s. 189).

Kendi ontolojik yaklaşımı temelinde insan görüşünü oluştururken insan-birey-kişi arasındaki ayrımları gözetmesi ve değer sorunlarını ele alırken bir şeyin değeri anlamında değer ile değerleri ve değerler ile değer yargılarını birbirinden ayırt etmesi sayesinde Kuçuradi, etik değerleri bazen yapıldığı gibi “‘soyut kavramlar’, ‘ilkeler’, ‘kendi başına nelikler’, ‘material-ideal nitelikler’” şeklinde ele almaktan sıyrılmış; görelilik-mutlaklık tartışmasının dışında kalarak, konuya ilişkin yeni bir görme imknına kapı

aramıştır (Kuçuradi, 2015a, s. 182). Belirli yaşantı ve eylem olanakları olan etik değerler Kuçuradi'ye göre ne görelî ne de mutlaklardır. Görelî olan değerler değil, *değer yargıları*; mutlak olduğu öne sürülenler “iyi”, “güzel” gibi, bazı filozoflar tarafından baş değer oldukları sonuçsuz bir çabayla temellendirilmeye çalışılan *değer yargısı yüklemeleridir*. Etik değerler ise, felsefenin konu edindiği her fenomen gibi, hakkında bilgiler getirilebilecek olan *değer fenomenleridir*.

Eylemin varlık bağlantılarından koparılmadan, etik ilişki içinde oluşan bütünlüğüyle, başka bir deyişle, yalnızca yapmaya, niyete ve davranışa indirgenmeden, arka planıyla beraber çözümlenmesi ve bu çözümlemenin ontolojik bir yaklaşıma, bir değer felsefesi görüşüne dayanması, Kuçuradi'nin eylemin her bir ögesinde ortaya çıkan değer sorunlarını –her üç ögede de görülebilecek, farklı değersel özelliğe sahip belirleyicileri– serimlemesini sağlamıştır.

4.2.2.2 Kuçuradi'nin toplum görüşü

Değer felsefesinin sorun alanının önemli bir parçasını oluşturan toplumsal sorunların belirli bir kısmının, çoğu kez “siyaset felsefesi” başlığı altında ele alınmasına karşın, felsefe tarihini boyunca filozofların çalışmalarında nesne edinilen asıl fenomenin “toplum” fenomeni olduğu, “toplum”, “topluluk”, “devlet”, “kamu” ve “siyaset” arasında yapılacak olan ontolojik ayrımlardan sonra görülebilir. Her ne kadar Kuçuradi'nin kendisi de getirdiği görüşü bir toplum felsefesi görüşü olarak adlandırmasa bile, bu kavramlar hakkında yaptığı ayrımlar ile etik, insan hakları, hukuk ve devlet sorunlarını konu edindiği metinlerindeki belirlemeler bağlantıları içerisinde izlenirse, Kuçuradi'nin kendi bütünlüğü olan bir toplum görüşünden bahsedilmesi mümkün olur.

Toplum görüşünü böyle ayrımlardan hareketle geliştiren Kuçuradi'nin, yürüttüğü toplum felsefesi araştırmasında dayandığı zemin, tıpkı etik araştırmasında olduğu gibi, değer fenomenlerinin varlık yapısına ilişkin ontolojik yaklaşımıdır. Kuçuradi'yi toplum görüşünü oluşturmaya götüren sorun, *toplumsal düzeni oluşturabilecek ilkelerin nesnel temelden yoksun olan topluluk çıkarları ve değer yargılarına indirgenmesi* sorunudur; başka bir deyişle, yakaladığı aykırılık, toplum felsefesinde, insan bilimlerinde, çağdaş kültürde, ulusal ve uluslararası politikalarda egemen olan ve *bir toplumu oluşturan ilişkilerin yalnızca bu ilişkileri yürüten topluluğun çıkarları veya benimsediği değer*

yargılarından hareketle düzenlenebileceğini savunan mevcut toplum anlayışı ile *toplumsal düzenin insanın değerinin bilgisinden türetilmiş ilkeler, insan hakları normları tarafından da belirlenebileceği* olgusu arasındaki aykırılıktır. Bu mevcut anlayışın egemenliği ise, bugün de dünyanın ucunu bucağını saran sosyal/toplumsal adaletsizlik olgusunu yaratmıştır.

Araştırma konusu edindiği bu aykırılığı giderebilmek için Kuçuradi, öncelikle “toplum” denilenin varlık yapısını, onu “topluluk”tan ayırt ederek çözümlemeye girişir. İnsanların bir araya gelmesinden oluşan insan grupları/insan toplulukları, üstlendikleri roller ve oluşturdıkları kurumlar aracılığıyla farklı bir ilişkiler bütününe dâhil olurlar. Kuçuradi, *“bir grup üyesi olarak kişinin [bireyin] kurduğu ya da içine girdiği işlev ilişkilerinin ve bu ilişkiler arasındaki ilişkilerin –sosyoloji dilindeki ‘roller’ ve ‘kurumlar’ arası ilişkilerin– bütünü”*nün, “toplum” denilen varlık alanını ortaya çıkardığını dile getirir (Kuçuradi, 2015a, s. 7). Kişiler arasında, onların birbirlerine karşı gerçekleştirdikleri eylemlerle kurulan ve gerçek ilişkiler olan etik ilişkilerden ayrılan “toplumsal ilişkiler”, kişilerin üstlendikleri toplumsal roller/işlevler –işler– aracılığıyla var edilir. Kuçuradi, toplumsal ilişkilerin temel özelliklerinden birinin, sadece ilişki olarak var olmaları, ilişkiyi meydana getirenlerin, yani ilişkinin iki ucunun ise, yalnızca bu ilişkiden dolayı, *“toplumsal işlevler belirten göreceli kavramlar”* olarak ortaya çıkmaları olduğuna dikkat çeker. İnsan ürünü olan bu tür ilişkilerin kendisine özgü varlıksal bir yapısı olsa da, bağımsız ilişkiler oldukları söylenemez; gerçeklikte üzerine kuruldukları ayrı bir temele bağımlıdırlar (Kuçuradi, 2015a, s. 6). Diğer bir ifadeyle, belirli bir toplumsal rolü/işlevi üstlenen, yöneten ya da yönetilen, ev sahibi ya da kiracı olan, hep belirli bir kişidir ve toplumsal işlevini gerçekleştirirken hep belirli bütünlükte bir kişi olarak eylemde bulunur.

Kuçuradi, tek tek kişilerin girdiği etik ilişkide, hem kişilerin hem de ilişkinin gerçek olduğunu, bunların belirli bir zamanda başlayıp, belirli bir zamanda bittiğini vurgular. Bu ilişkilerin *tarihsel* bir gerçekliği vardır; oysa, toplumsal ilişkilerin sadece *olgusal* bir gerçekliği bulunur. Ne karı-koca rolü ne de bu roller arasındaki ilişki gerçektir; *“ama, ilişkinin kendisi hukuksal bir düzenlemeyle düzenleni[r] ve düzenleniş tarihinden değiştirilinceye kadar bu ilişki böyle yürütülü[r]”* (Kuçuradi, 1998, s. 27). Kuçuradi’nin, “olgusal gerçeklik” ile kastettiği şey, bu ilişkilerin varlıklarını hep belirli zaman dilimleri içerisinde yapılan belirli düzenlemelere borçlu olmalarıdır. Toplumsal ilişkilerin

kendileri, aslında kavram ilişkileri olmaları bakımından değer dışıdır; fakat onların kurulma tarzlarında, düzenlenmelerinde ve bu ilişkiler içerisine giren kişilerin eylemleriyle ilgisinde pek çok değer sorunu ortaya çıkar. Toplumsal olgular olarak verilen ve toplumsal olay dizilerini oluşturan bu ilişkilerin, belirli bir toplumda izlediği seyir, etik ilişkilerin tarihsel olmasına karşın, toplumsal ilişkilerin yalnızca tarihinin olduğunu gösterir (Kuçuradi, 2015a, s. 10). Belirli bir toplumdaki roller ve kurumlar arası ilişkilerdeki herhangi bir değişiklik, bilimsel olduğu öne sürülen “değer dışı bir yaklaşım”la, örneğin mantıkçı pozitivistin bilimsel dünya görüşünü temel alan bir sosyoloji araştırmasıyla ele alınırsa, olaylara insanların lehine yön verme çabaları sonuçsuz kalır. Böyle bir araştırma, koşullara ilişkin doğru bilgiden başka, felsefi değer bilgisini, etik ve toplum felsefesinin bilgilerini –bu bilgilerin hareket noktası olarak benimsenmesini– şart koşar.

Bir defa kurulunca, kaldırılıncaya kadar *geçerli* olan ve böyle bir ilişkiye girenin davranışlarına sınırlar çizen toplumsal ilişkiler, aynı zamanda “kamu yaşamı” denilenin de oluşturucularıdır. Kuçuradi günlük dilde kullanılan “kamu hizmeti”, “kamu görevlisi”, “kamu malı”, “kamulaştırma” gibi bağlamları göz önünde bulundurarak, “kamu”yu “*bir grupta herkesin ve herbirinin olan herşey*” olarak tanımlar (Kuçuradi, 2011, s. 42). Topluluk halinde yaşayan insanların kamu yaşamında, şu ya da bu şekilde “*kendiliğinden kurulan toplumsal ilişkileri –: hak-ödev ya da rol ilişkilerini–, **hukuk ilişkilerine** –: adalete dayanan ilişkilere– çevirme[yi]*” ve kamuyu bu yönde işletmeyi amaçlayan insan kurumu ise, “devlet”tir (Kuçuradi, 2011, s. 42). Bu amacı bakımından, devlet bir hukuk kurumudur. Devletin bir insan kurumu olmasıyla kastedilen, temelini toplumsal kurumlarda olduğu gibi tarihsel koşullarda değil; tür olarak insanın varlık koşulları olan bazı yapısal özelliklerinde, başka bir ifadeyle onun “*biopsişik, toplumsal, kendine etik istemler getiren v.b. bir varlık olarak yapısında*” bulmasıdır (Kuçuradi, 2011, s. 42). Devletin yapısı böyle ortaya konduğunda, siyasetten de bir “kurum”un değil, devletin yönetiminde “*insan haklarını korumaya yönelik ilkeleri etkili kılma*”yı amaçlayan bir insansal etkinliğin anlaşılması yerinde olur (Kuçuradi, 2015a, s. 178; Kuçuradi, 2023, s. 217).

Hukuksal bir insan kurumu olarak devletin varlık amacının böyle belirlenmesi, bu amaca ulaşılabilmesi için yerine getirilmesi gereken işlevleri saptamayı sağlar. Böylece, bu

işlevleri yerine getirecek olan devlet organları ile kamu kurumlarını oluşturmak ve işletmek için, hem anayasada hem de genel olarak hukukta, ne türden ilkelerden hareketle düzenlemeler yapılabileceği üzerine düşünme olanağı doğar. Toplumsal ilişkilerin devlet tarafından *adaletle dayalı* bir şekilde düzenlenebilmesi için, öncelikle Kuçuradi'nin değerlere ilişkin yaptığı sınıflamada, bireyin değerleri ya da toplumsal değerler adını verdiği değerlerden biri olarak “adalet”in ne olduğunun ortaya konulması gerekir.

Kuçuradi *bir fikir* olan adaleti kavramlaştırmak için, *bir olgu* olan adaletsizliğe ve bu olgunun gerçeklikte ortaya çıktığı *durumlara* bakar. Bir adaletsizlikten söz edilen durumlar, genel olarak hak çiğneme ya da hakları göz ardı etme konusuyla bağlantılıdır. Farklı türden haklardan söz edilebilir olması, adaletsizliğin farklı çeşitleri olduğunun söylenmesine izin verir. İnsan hakları açısından bakıldığında, adaletsizliğin kişi, ülkeler ve dünya olmak üzere üç düzeyde ortaya çıktığı söylenebilir. Kişi düzeyinde, kişilerin bazı haklarının çiğnenmesine yol açan bir muamele biçimi olarak; ülkeler düzeyinde, devlet organlarının bir devletin bazı yurttaşlarının temel haklarının başka yurttaşlar tarafından çiğnenirken müdahale edemediği veya bu hakların korunması için gerekenleri sağlayamadığı bir durum olarak; dünya düzeyinde ise, temel kişi haklarının belirli koşullarda zorunlu sonuçları olan “*grup haklarının, grup çıkarları lehine çiğnendiği ya da göz ardı edildiği*” durum olarak kendisini gösterir adaletsizlik (Kuçuradi, 2011, s. 32). Böyle çeşitli görünümleriyle karşılaşılan adaletsizlikten hareketle, genel olarak adalet, “*kışilerin temel ve diğer haklarının korunması talebi ve mevcut koşullarda gereklerinin sürekli olarak, ülkeler ve dünya düzeyinde gerçekleştirilmesi talebidir*” (Kuçuradi, 2011, s. 34). Başka bir deyişle, onun talep ettiği şey, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesini belirleyen ilkelerin, yani her çeşidiyle yasaların *insan hakları bilgisinin ışığı altında türetilmesidir*.

Tıpkı adalet gibi, bir fikir/ide olan, yani gerçeklikte bir karşılığı bulunmayan ve insan zihni tarafından yaratılan “insan hakları” fikrinin –tek tek insan hakları normlarından farklı bir şey olan ve onların temelinde bulunan bu fikrin– kavramlaştırılması, öncelikle “hak” kavramının içeriklendirilmesini gerektirir. Bunu yapabilmek için, günlük dildeki “haksızlık” ifadesinin kullanımlarından hareket eden Kuçuradi, “hak” ile “*kimin hakkıysa, ona muhakkak verilmesi gereken*” bir şeyin kastedildiğine işaret eder (Kuçuradi, 2023, s. 4). Böyle bir hak kavramıyla insan hakları normları incelendiğinde,

onların temelinde yatan insan hakları fikrinin, kişilere *sırf insan oldukları için* –insan türüne varlıktaki özel yerini sağlayan birtakım olanakların, değerlerin taşıyıcıları oldukları için– sağlanması gereken belirli koşulları, bu olanakları gerçekleştirmeye elverişli koşulları ve onları gerçekleştirecek tarzda muameleleri talep eden bir fikir olduğu görülür. Herhangi bir hakkı insan hakkı yapan özellik de, bu türden bir muameleye ilişkin bir talebi ifade etmesidir (Kuçuradi, 2011, s. 57). Her bir temel hak, her bir insan hakkı, tür olarak insanın değerini oluşturan olanakların gerçekleştirilebilirliğinin nesnel koşullarıdır. Tek tek normlar olarak ortaya konulduklarında, kişilerin insansal olanaklarını gerçekleştirebilmeleri için, *birbirlerinden nasıl muamele görmeleri* ve *birbirlerine nasıl muamele etmeleri* gerektiğini dile getirirler. Bu hakların yalnızca muamele görme ilkeleri değil, aynı zamanda muamele etme ilkeleri olmaları, “insan onuru”nun ne olduğunun belirlenmesiyle açık hale gelir.

Kuçuradi “onur” kavramını “gurur”, “şeref”, “namus” gibi yakın kavramlardan ayırt ederek “*insan onuru*”nu, “*insanın nesnel değerinin, [kişideki] özne karşılığı*”, başka bir deyişle, kişideki farkındalığı şeklinde tanımlar ve onun insanın değerinin bilgisinden oluştuğuna işaret eder (Kuçuradi, 2011, s. 72). Bu bilgi, kişinin insan kimliğinin diğer bütün kimliklerinden önce gelen ve başkalarıyla paylaştığı tek ortak kimliği olduğunu görebilmesini sağlar ve başka insanlara, hatta bu değerin farkında olmayanlara da bu değeri koruyacak şekilde *muamele etmesini* gerekli kılar. Bu nokta dikkate alındığında, tek tek insan hakları normlarının, insan onurunun pratikteki gerektirdiklerini ifade eden muamele etme talepleri, yani *etik ilkeler* oldukları anlaşılır (Kuçuradi, 2023, s. 148-149).

Kuçuradi bu belirlemeyi yapmakla, insan hakları fikrini, geliştirdiği insan felsefesi ve değer felsefesi görüşlerinden hareketle temellendirmiş olur. “Genel anlamda adalet” ve “insan hakları” hakkında bu söylediklerinden yola çıkarak, sosyal/toplumsal adaletsizliğin ne olduğunu araştırmaya, oradan da bireyin değerlerinden biri olan sosyal/toplumsal adalet için sonuçlar çıkarmaya yönelir. Sosyal adaletsizliğin temelinde, belirli bir ülkedeki gelir dağılımı eşitsizliğinin, zengin ile fakir arasındaki uçurumun yattığı, yaygın bir kanıdır. Oysa bu, sosyal adaletsizliğin yalnızca *sonuçlarından biridir*. Soruna açık kavranılmış insan hakları bilgisiyle bakıldığında, sosyal adaletsizliğin çok daha geniş kapsamlı bir olgu olduğu ve yalnızca gelir dağılımıyla değil, pek çok temel

hakla/insan hakkıyla ilgisinin bulunduğu görülür. Bunun anlaşılabilmesi için insan hakları ve insan hakkı olmayan haklar arasındaki tür farkının incelenmesi gerekir³¹.

İnsan hakları denilen haklar,

(...) kişi haklarının bir kısmını: temel kişi haklarını oluştururlar. Temel kişi haklarının bir bölümü, kişilerde insanın yapısal olanaklarının doğrudan doğruya korunmasına ilişkin istemlerdir: kişiler insanın bu olanaklarını gerçekleştirir ve geliştirirken, onlara ‘hiçkimse’ tarafından dokunulmaması isteminde bulunurlar. Kişi güvenliğine ilişkin bütün yasaklayıcı istemler ve/veya ‘temel özgürlükler’ [yaşama hakkı, düşünce ve ifade özgürlüğü hakkı, kanaat özgürlüğü hakkı vb.] bu tür haklardır. Diğer bölümü ise kişilerin insanın yapısal olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmesinin genel önkoşullarıyla ilgili istemlerdir. Beslenme, sağlık, eğitim, çalışma gibi haklar, bu tür haklardandır. Bunlar da her kişinin sırf insan olduğu için sahip olduğu haklar, yani insan hakları ya da temel kişi haklarıdır. Şu farkla ki, bunlar ancak dolaylı olarak: bir ülkede devletçe tanınan haklarla: sosyal, ekonomik ve bazı siyasal haklar ile bazı kurum ve kuruluşlar aracılığıyla korunabilirler. (Kuçuradi, 2011, s. 13)

Sosyal, ekonomik ve siyasal haklar da kişi haklarıdır, fakat temel kişi hakları, başka bir deyişle insan hakları değildir. Temel kişi haklarından farklı olarak, “*tanınan haklar*” olan bu haklar, bir ülkede yurttaşlar için çizilen sınırlardır. Kuçuradi’nin aynı zamanda “*yurttaş hakları*” şeklinde adlandırdığı bu hakların çizdiği sınırlar, ülkeden ülkeye değişiklik gösteren fakat bir ülkede ilgili her yurttaşın eşit olduğu haklardır: asgarî ücret, araba kullanma veya oy verme yaşı, emeklilik için şart koşulan çalışma yılları bu haklara örnek verilebilir. Sosyal adaletsizlik, böyle “*tanınan haklar ile dolaylı korunan temel kişi hakları arasındaki ilgi sorununda ortaya çıkar*” (Kuçuradi, 2011, s. 13).

³¹ Kuçuradi’nin haklar sınıflandırması:

HAKLAR					
Kişi Hakları					Grup Hakları
İnsan hakları/Temel haklar		Yurttaşlık hakları			
Doğrudan doğruya korunan haklar	Dolaylı olarak korunan haklar	Sosyal haklar	Ekonomik haklar	Siyasal haklar	

Günlük yaşamda çeşitli görünümleri bulunan sosyal adaletsizliğe, kişi ve devlet olmak üzere iki perspektiften bakılabilir. Kişi perspektifinden sosyal adaletsizlik, dolaylı korunan insan haklarının, yani korunması devletin işlettiği organları ve kamu kurumlarını –çeşitli eğitim, sağlık, iş bulma, barınma, sosyal destek kurumları– gerektiren hakların hiç korunmadığı bir durum değil, “böyle hakların bir ülkede ilgili **bütün yurttaşlar için korunmadığı durumudur**” (Kuçuradi, 2011, s. 14). Devlet perspektifinden sosyal adaletsizlik ise, “toplumsal ilişkilerin düzenleniş –kuruluş ve yürütülüş– tarzıyla ilgili, başka bir deyişle yurttaşlara devletçe tanınan veya tanınmayan haklarla ve sağlanan veya sağlanmayan olanaklarla ilgili bir olgudur” (Kuçuradi, 2011, s. 14). Bu durumu ortaya çıkaran, bir devletin iki temel varlık nedenini yerine getirmemesidir.

Bu nedenlerden biri, kişilere tanınan sosyal, ekonomik ve siyasal hakların, “sınırları çizilirken, bu hakların dolaylı korunan temel kişi haklarıyla ilgisinin hesaba katılmaması; bu sınırların çizilmesinde bunların dışında etkenlerin –başta bilgisizlik ve çıkarın: kişisel, grupsal, sınıfsal v.b. çıkarların– ağır basmasıdır” veya toplumsal ilişkilerin nasıl kurulacağını belirleyen bu hakların/yasaların, dolaylı olarak korunan insan haklarıyla ilgisi kurulmadan ve bu hakların korunması için doğurabileceği sonuçlar düşünülmeden oluşturulmasıdır (Kuçuradi, 2011, s. 14-15). Oysa toplumsal ilişkilerin, insan haklarına uygun bir şekilde düzenlenmesi devletin temel varlık nedenlerinden biridir.

Sosyal adaletsizliği ortaya çıkartan ikinci neden ise, sıkıntıların, eksiklerin, “yok”ların, yurttaşlar arasında eşitçe paylaştırılmamasıdır. Özellikle devletin yoksul ve refah seviyesinin düşük olduğu ülkelerde gözlenen bu durumda, bu ülkelerdeki yasalar dolaylı olarak korunan hakların korunmasını talep eder nitelik taşımasına rağmen, bu yasaların o ülkeye özgü belirli koşullarda korunmasını sağlayabilecek başka bazı yasaların eksikliği nedeniyle, böyle haklar bütün yurttaşlar için eşitçe korunamamış olur. Bunun bir sonucu olarak, ülkedeki bazı yurttaşların hakları “o ülkenin olanaklarının izin verdiğiinden çok daha fazla korunmakta, birçok yurttaşın hakları ise, çok az derecede korunmakta, bazan da hiç korunmamaktadır” (Kuçuradi, 2011, s. 16). Oysa, yurttaşlar arasında bu eşitliğin sağlanması, hukuksal bir insan kurumu olan ve yönettiği toplumun düzenini insan haklarına dayalı bir şekilde kurmak isteyen devletin temel varlık nedenlerindendir.

Devleti “kendi başına bir varlık” olarak gören, söz gelimi, onun korunması ya da yıkılması gerekliliğinden söz eden veya devletin küçültülmesinden ya da

güçlendirilmesinden bahseden ve böylece onun bir insansal kurum olarak varlık amacını görmezden gelen yaygın devlet anlayışları, gerek ulusal, gerekse uluslararası düzeylerde, çağımızın bir parçası olan sosyal adaletsizlik durumunu pekiştirmektedir. Varlık amacına uygun şekilde işleyen bir devletin –aslında bir kavramdan ibaret olan “devleti”, yerine getirdikleri toplumsal rollerle işleten devlet ve kamu görevlilerinin– yolunu aydınlatan, bireyin değerlerinden biri olan *sosyal adalet* fikri, *“insanın yapısal olanaklarının kişilerce gerçekleştirilebilmesinin genel önkoşulları olan ve ancak dolaylı korunan temel kişi haklarının, devlet tarafından –siyasal yönetimlerin yapıp ettikleriyle– bütün yurttaşlar için eşitçe korunma olanaklarının sürekli sağlanması istemi olur”* (Kuçuradi, 2011, s. 19).

Kuçuradi’nin insana özgü bir varlık alanı olan toplum ile insanlararası ilişkilerin bir çeşidini oluşturan toplumsal ilişkilerin analizine dayanan toplum görüşü, onu devlet fenomeni ile adalet ve insan hakları idelerini bağlantıları içinde ele almaya götürmüş; toplumsal ilişkilerin, bu ilişkilerin yaşandığı topluluğun tamamının ya da bir kısmının grup çıkarlarının veya benimsediği ideolojinin ya da kültürün değer yargılarının yanı sıra, toplumsal değerler veya insan haklarının felsefî bilgisi tarafından da belirlenebileceğini göstermiştir. Bu bölümde ele alınan toplumsal değerlerin ve toplum fenomenlerinin açık kavranılmış bilgisi olmadan, yapılan bütün hukuksal düzenlemelerin ve kamu yönetiminde alınan bütün kararların, kişilerin insanlaşmalarının önünü açıcı bir etkide bulunması, –günümüzde olduğu gibi– ancak rastlantılara kalır.

Bununla birlikte, toplumsal ilişkileri felsefî değer bilgisi tarafından belirleyecek olanların üstlendikleri toplumsal rol ne olursa olsun –yöneten, hakim, öğretmen, öğrenci, doktor, mimar, eş, ebeveyn vb.–, bu rolü onun varlık amacına uygun ve bireyin değerlerini koruyacak bir şekilde gerçekleştirecek olanlar kişilerdir: sahip oldukları etik değerler bakımından şu ya da bu durumda olan, yaşarken her adımda doğru-yanlış ya da ezbere değerlendirmelerde bulunan kişiler. Bu noktada, değer felsefesi araştırmacısı şu ilginç olguyla yüz yüze gelir: araştırma düzeyinde gerek etik sorunların, gerekse toplumsal sorunların giderilmesi, teorik bakımdan birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Kuçuradi’nin felsefenin farklı sorun alanlarında yürüttüğü araştırmalar ve onların ürünü olan görüşler, bu araştırmaların başlatıcısı olan sorunlar ve zeminini oluşturan hareket noktalarıyla bağlantı içinde ele alındığında, onun, sırasıyla varlık, bilgi, insan ve değer

görüşlerinin birbiri için nasıl ontolojik bir hareket noktası sağladığı açık hale gelmektedir. Var olma ile bilinebilir olma arasındaki ilgiyi ve farklı tarzlarda var olan şeyler arasındaki ontolojik yapı farkını gözetken varlık görüşü sayesinde Kuçuradi, bilgi ile farklı tarzlarda var olan nesnesi arasındaki yapısal bağlantıyı saptamış ve buradan hareketle, bilgi ile insan zihninin ürünü olan diğer varlık türleri arasındaki ayrımları ortaya koyabilmiştir. Böyle bir varlık ve bilgi kavrayışıyla insan sorunlarına yönelmesi, onun bu sorunlara öncelikle kişi ve tür olarak insan, ardından birey perspektifinden bakabilmesini; böylece kişi fenomenlerini insan fenomenlerinden ayırt ederek çözümlemesini sağlamıştır. İnsan ve kişi fenomenleri arasında yaptığı ayrım Kuçuradi'yi, değerlendirme fenomenini bir kişi fenomeni olarak ele almaya; böylece farklı değerlendirme tarzlarını keşfetmeye; bir yandan da insana varlıktaki özel yerini sağlayan insansal etkinliklerin her birinin değer bakımından farklılık gösteren tarzlarda gerçekleştirilebileceğini ve bu tarzlardan birinin bilgisel bir temeli olduğunu saptamaya götürmüştür. Bu da değer fenomenlerinin farklı parçalarını konu edinen etik ve toplum felsefesinde, temelini felsefi değer bilgisinde bulan etkinlik ve ilişki olanaklarının araştırılabilmesinin önünü açmıştır. Etik ilişkide eylemde bulunmada olduğu gibi, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde ve yürütülmesinde de, değer bilgisinin belirleyici rol oynayabileceği bu yolla gösterilmiştir. Böylece Kuçuradi, gerek dar anlamda etik ve toplumsal sorunlarda, gerekse genel olarak değer sorunlarında, sadece çıkarlar ve değer yargıları perspektifinden bakmanın olanaklı olduğunu savunan anlayışın felsefi araştırmayı içine soktuğu öznellik ve görelilik çıkmazını aşmayı başarmıştır. Bununla birlikte, onun ana araştırma sorununun da bu çıkmaz olduğu ve geliştirdiği varlık, bilgi, insan ve en nihayetinde değer görüşünü, bu çıkmazdan çıkabilmek için oluşturduğu ileri sürülebilir.

Ontolojik bir yaklaşımı hareket noktası olarak benimseyen ve bu sayede var olan sorunları nesne edinen Kuçuradi, getirdiği bu görüşlerle, felsefi araştırmanın “sorununu” diriltten bir araştırma örneği sunmuş; böylece ontolojik yaklaşımların ışığında yürütülen araştırmalarla felsefi bilginin ilerleyişine nasıl bir katkıda bulunulabileceğini, kendi çalışması aracılığıyla göstermiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, felsefe tarihinde başka örnekleri de olan bu nitelikteki araştırmalar, aynı zamanda felsefi bilginin yaşamdaki işlevinin ne olduğu üzerine düşünebilmek için önemli ipuçları verirler.

5. SORUN VE ÇEŞİTLERİ

*“Ne var ki çoğu zaman üzerinde durulan,
yaşanan hayattaki değer problemleri değil, sadece kavramlardır.
Fenomen analizi yerine, kavram analizleri yapılır çoğu zaman.”*
-İoanna Kuçuradi ³²

“Bir şeyde görülen sorunun öznel olduğu, şeyin kendisinde bulunmadığı, her durumda gören tarafından görülene atfedildiği” savının sınanabilmesi için “sorun” denilenin sorunlaştırılması, varlık yapısının ortaya çıkarılması ve çeşitlerinin serimlenmesi gerekir. Bu savı kanıtlamak için başvuru olan olgunun, aynı şeyde bazı kişilerin sorun görmesi, bazı kişilerinse görmemesi olgusunun açıklanması, “sorun” denilenin aydınlatılmasını şart koşar.

Kuçuradi’nin, “sorun” kavramını Sokrates’in “*aporia*”sına (“çıkılmaz”ına) benzer bir biçimde, bir “aykırılık” şeklinde içeriklendirdiğine, bu çalışmanın “2.2. Felsefede Araştırmanın ‘Sorunu’” bölümünde değinilmişti. Sorunları iki sınıfa ayıran Kuçuradi, “*yeni farkına varılan bir olgu ile aynı konuda mevcut bir bilgi*” arasındaki aykırılıkların “*araştırma sorunları*”na, “*yapılanlar ile değer bilgisi*” arasındaki aykırılıkların ise “*yaşam sorunları*”na karşılık geldiğini dile getirmiştir (Kuçuradi, 2006, s. 117). Bunlardan ilki genel, teorik sorunlarken; ikincisi belirli bir zamanda ve mekânda ortaya çıkan, tarihsel, bir defalık sorunlardır. “Sorun” denilenin yapısal özelliğini ortaya koyan ve onun çeşitleri arasındaki farka işaret eden bu belirlemeler, bu araştırmanın amacı doğrultusunda, Kuçuradi’nin varlık, bilgi, insan ve değer görüşlerinden oluşan ontolojik yaklaşımı ışığında geliştirilmelidir.

Gerek araştırmada gerekse yaşamda sorun, *bir şeyin bir çeşit özelliğidir*, hep *bir şeyin sorunudur*, dolayısıyla bir *bağlantı* olarak vardır: Bir eylemin, bir kişinin, bir kararın, bir bilginin, bir düşüncenin sorunudur; onda bulunan bir şeydir. Vardır, ama kendi başına değildir, hep bir şeye aittir, bir bağlantıyı dile getirir. Bu nedenle sorun hep *bir şeyde* görülür. Araştırma sorunları, araştırmacıların kendi alanlarındaki mevcut bilgilerde ya da düşüncelerde gördükleri aykırılıklardır. Araştırma sorunu, bir bilginin ya da görüşün,

³² Bkz.: İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 2013b, s. 2’den alınmıştır.

olgulara aykırılık gösteren özelliğidir, yani *yanlışlığı* veya *eksikliğidir*. Araştırmacının yakaladığı olgu ile uyuşmayan bilgilerdir “sorunlu” olan, “sorun” barındıran. Yaşam söz konusu olduğunda ise, durum tam tersine döner. Bu sefer sorun en geniş anlamıyla yapıp-etmelerdedir³³. Yapılıp-edilenlerin değer bilgisine aykırılık gösteren özelliği, yani o şeyi meydana getiren insansal etkinliğin –eylemde bulunma, yaratma vb.– *amacına uygunsuzluğu* ve o şeyin *değer harcaması* anlamında *yanlışlığıdır* yaşam sorunu. Yanlış eylemler, yanlış kararlar, değer harcayan yasalar veya değersiz eserlerin hepsi “sorunlu”dur.

Bu belirlemeler, “sorun görme” ile “değerlendirme” fenomenlerinin sırt sırta olduğunu gösterir. İster teorik ister pratik anlamda olsun, görülen her sorun *bir değerlendirmeye dayanır*. Değerlendirilen şeyin değerliliği hakkında varılan yargı *olumsuz* olduğunda, kişi o şeyde bir sorun görmüş olur. Kuçuradi’nin değer görüşü hesaba katılarak bakılırsa, “aynı şeyde bazı kişiler sorun görürken, bazı kişilerin sorun görmemesi” olgusunu ortaya çıkaran şeyin, farklı kişilerin farklı tarzlarda değerlendirmeler yapmaları olduğu anlaşılır. Bir şeyin nesnel bir özelliği olan değeri saptanamadığında, sorun olmayan bir şeyde sorun görmek veya sorun olan bir şeyde sorun görmemek kaçınılmaz olur. İlkini yaşadığı örnekler, bir şeyde *sözde* (*pseudo*) bir sorunun görüldüğü; ikincisinin yaşandığı örnekler ise, bir şeyde *var olan* bir sorunun görülmediği durumlardır. Bir şeyde sözde ya da var olan bir sorunu görmeye götüren ise, hem araştırmada, hem de yaşamda, kişinin o soruna yaklaşımının, başka bir deyişle, hareket noktası olarak benimsediği kabulün *bilgisel değeridir*.

Bununla birlikte, “sorun” denilenler yalnızca görülmekle kalmaz; bir kez görüldükten sonra, artık *çözülmesi*, giderilmesi, ortadan kaldırılması gerekir. Araştırmada ve yaşamda farklı anlamlara gelen “sorun çözme”, görülen sorunun var olan ya da sözde bir sorun olması ve onu çözme sırasında izlenen yollarla ilgisinde, değer felsefesi tarafından araştırma konusu yapılabilecek pek çok değer sorununu barındırır.

³³ Yapıp-etme terimi, bu çalışmada geniş anlamda, “insanların var ettiği her şey” anlamında kullanılmaktadır: eylemler, kararlar, araç-gereçler, eserler, toplumsal ilişkiler-roller-kurumlar...

5.1 Felsefede “Sorun” Sorunu

Felsefî araştırma söz konusu olduğunda, *var olan bir sorun*, diğer bilgi alanlarında olduğu gibi, olgulara aykırılık gösteren yanlış ya da eksik bir mevcut bilgidir. Felsefî araştırmada hareket noktası olarak, araştırılan sorunun ait olduğu alanın varlıkça yapısına ilişkin doğru bir bilgi, yani ontolojik bir yaklaşım benimsendiğinde, araştırmacının mevcut bilgiye aykırılık gösteren olguları keşfedebilmesi olanaklı hale gelir. Böyle bir olgu keşfedildikten sonra araştırma, o olgunun açıklanması –nedenlerine bağlanması– için analiz edilmesi gereken fenomen(ler)in ya da ide(ler)in öncelikle *neler* olduklarının, ardından onların *ne olduklarının/neliklerinin* belirlenmesiyle devam eder. Söz konusu belirlemeler yapılırken, bu çalışmanın “2.2. Felsefî Araştırmanın ‘Sorunu’” bölümünde değinilen Platon’un “diyalektik”, Kuçuradi’nin “Sokratik araştırma metodu” ismini verdiği metoda başvurulur. Araştırmanın bu aşaması, araştırmacının ele aldığı fenomen ya da idenin neliği hakkında ileri sürdüğü hipotezleri, diğer bir ifadeyle, onların “ne olduğu” sorusuna verdiği “geçici cevaplar”ı, konu edindiği fenomene ya da ideye *bakarak* sınıadığı ve temellendirdiği, böylece onları “kavramlaştırdığı” aşamadır³⁴. Bunun sonucunda getirilen doğru bilgiler sayesinde, araştırmayı başlatan sorunla –mevcut yanlış bilgiyle– ilgili olgu açıklanabilir hale gelmiş; böylece, onunla mevcut bilgi arasındaki aykırılık ortadan kaldırılmış olur. Bunlar, felsefede araştırma etkinliğini iç amacına uygun bir şekilde gerçekleştiren ve felsefî bilginin ilerlemesine küçük ya da büyük çapta katkılar sunan, “*sorun sahibi*” *araştırmacıların*³⁵ araştırma adımlarıdır.

Sözde bir sorun ise, çoğu kez farkına varmaksızın, araştırılan varlık alanıyla ilgisi olmayan bilgilerin, yanlış bilgilerin veya bilgi olmayan şeylerin –yanlış varlık-bilgi-

³⁴ Bu aşamada rol oynayan “fenomen” ve “ide” terimleri ile kastedilenin ne olduğunun belirlenmesi önem taşır. “Fenomen”, şu ya da bu tarzda var olan bir şeyin varlık yapısına bakıldığında *görünen şey*, yani o şeyin bir yapı özelliği, “ide”, insan zihninin ürünü olan ve tarihsel varlığa belirli bir zamanda katılan bir şeydir. Fenomenler hakkında getirilen bilgilerin sınanması, ideler hakkında yapılan kavramlaştırmaların ise temellendirilmesi söz konusudur. Kuçuradi ilkinde birer insan fenomeni olan değerlendirme ile bilme fenomenlerini, ikincisine ise adalet ile insan hakları idelerini örnek verir. “Fenomen” terimiyle sıkça karıştırılan bir terim olan “*olgu*” ise “*tasdik edilmiş gerçeklik*”tir (Kuçuradi, 2019b). Sözgelimi “değerlendirme”, insanın değerlendiren bir varlık olmasıyla ilgisinde bir olgu, fakat aynı zamanda insanın bir yapı özelliği olmasıyla ilgisinde bir insan fenomenidir. Buna karşın savaş, hastalık, yoksulluk vb. şeyler de insan dünyasının olgularına örnek olarak verilebilir. Böylece, her fenomenin birer olgu olduğu, ancak her olgunun birer fenomen olmadığı anlaşılmaktadır.

³⁵ Felsefî araştırma söz konusu olduğunda “sorun sahibi araştırmacı”, var olan sorunları konu edinen araştırmalar yürüten, felsefenin bütün sorun alanlarının değer felsefesinin ele aldığı değer sorunlarıyla, onların da yaşam sorunlarıyla bağlantısını görebilen araştırmacıdır.

insan-değer görüşlerinin ya da uzantılarının, bilgisel bir temeli olmayan inançların, düşüncelerin, ilkelerin, normların ve hatta duyguların– yürütülen araştırmada hareket noktası olarak benimsenmesi nedeniyle, rastlantılar dışında yeni bir olgunun keşfedilmesine götürmeyen, iç amacından sapmış felsefe araştırmasının nesnesi olarak kendisini gösterir. Bir sözde sorun, araştırmacı tarafından yakalanmaz, olsa olsa yaratılır. Burada yaratılan şey *bir olgu* olup; araştırmacı bu yaratma için gereken malzemeyi, benimsediği yaklaşımdan edinir. Dayandığı kabulü doğrulamak için olgularla oynayarak onları istediği kalıba girmeye zorlayan araştırmacı, fenomenleri çarpıtır ve buna dayanarak çeşitli ideler türetir. Sonunda böyle fenomenler ve ideler hakkında ortaya koyduğu bilgilerle ele aldığı soruna çözüm getirdiğini, kendi yarattığı olguya yeni bir açıklama getirdiğini öne sürer ve bunu konuyla ilgili mevcut bilginin –doğru da olabilecek bu bilginin– yerine yerleştirir.

Felsefeyi var olan sorunları nesne edinen ve doğru bilgiler getiren bir araştırma alanı olarak görmeyen “spekülatif felsefe” veya “sorunsuz felsefe” anlayışını temele alan her çalışma, iç amacından sapmış felsefe araştırmalarına örnek olarak düşünülebilir. Felsefe tarihinin çeşitli dilimlerinde gündeme gelen “dış dünyanın varlığı” sorununu, yakın dönemde etikteki farklı yaklaşımlardan hareketle tartışılan “tramvay sorunu” gibi ahlâki ikilemleri veya Ortaçağ döneminde farklı semavi dinlerin yaklaşımlarından, günümüzde ise neopozitivizmin “bilimsel dünya görüşü”nden hareketle ele alınan “özgür iradenin varlığı” sorununu konu edinen araştırmalar, sözde sorunları –olguların, fenomenlerin ve idelerin çarpıtılmasıyla yaratılan aykırılıkları– konu edinen araştırmaların örnekleridir. Böyle sözde sorunların ortaya atılmasının nedeni, felsefî bilgi –bu örneklerde, var olmanın, eylemde bulunmanın ve özgürlüğün ne olduğuna ilişkin felsefî bilgi– eksikliğidir; başka bir deyişle, var olan felsefe sorunlarıyla hesaplaşılmamış olmasıdır. Bu hesaplaşma yapılarak söz konusu bilgi eksikliği giderildiğinde felsefî araştırmayı yüzyıllar boyunca meşgul eden bu türden “kadim sorunlar”ın aslında birer sorun olmadıkları, gerçek aykırılıklar barındırmadıkları ortaya çıkar.

Sözde sorunları konu edinen çalışmalarda sıkça rastlanan bir durum da, yeni keşfedilen bir fenomen ya da ide söz konusu olmamasına veya bunların günlük dilde karşılıkları bulunmasına rağmen, *yeni terimlerin-kavramların türetilmesidir*. Spekülatif felsefe anlayışının felsefeyi, Deleuze’ün sıkça referans verilen “*felsefe, kavram üretme, bulma*

ve şekillendirme sanatıdır” (Deleuze, 1991, s. 471) tanımında geçtiği gibi, bir kavram üretme etkinliğine indirgemesinin karşısında, Kant’ın yüzyıllar öncesinde getirdiği eleştiri kayda değerdir: “*Hazır kavramlar için karşılıklar dilde eksik değilken, yeni sözcükler uydurmak çocukça bir çabadır; yeni ve doğru düşüncelerle sivrilemeyince, hiç olmazsa eski giysiler üzerine yamayan yeni parçalarla kalabalığın arasından sivrilmek çabasıdır bu*” (Kant, 2014, s. 11).

5.2 Yaşamda “Sorun” Sorunu

Yaşam –insanların yaşadıkları– söz konusu olduğunda *var olan bir sorun*, felsefi değer bilgisine aykırılık gösteren yapıp-edilenlerdir. Araştırma sorunlarının aksine, gerçek tarzda var olan şeylerde, yani belirli bir zamanda-mekânda olan ve değişme gösteren şeylerde görülür bu türden sorunlar. Var olan yaşam sorunlarının görülmesini sağlayan yaklaşımlar, değer felsefesi alanında getirilmiş doğru bilgiler ve görüşlerdir: değer fenomenlerinin ve bunlardan türetilen idelerin varlıkça yapısını konu edinen ontolojik yaklaşımlardır. Olan bitene ancak böyle bir yaklaşımla bakıldığında yaşamda var olan değer sorunları³⁶ görülebilir. Değeri söz konusu olabilecek her şeyde, başka bir deyişle, insanlar tarafından varlığa getirilen her şeyde görülmesi söz konusu olan bu türden sorunların saptanması ise, doğru değerlendirmeyi şart koşar.

Var olan bir yaşam sorununu çözmek, var olan teorik bir sorunu çözmekten farklıdır. Yaşamakla tarihsel varlığın bir parçası haline gelmiş, var kılınmış bir olayın, durumun, eserin, kararın ya da düzenlemenin “ortadan kaldırması” söz konusu olamaz. Tarihsel varlık alanının parçası haline gelen sorunlu bir yapıp-etme *geri alınamaz*, hep oradadır artık. Yaşam sorununun böyle bir varlıksal özellik göstermesi, bir kere saptandıktan sonra onu ele almak bakımından iki olanak sunar: “önleme” ve “çözme”³⁷.

³⁶ Felsefenin değer sorunları ile aralarındaki sıkı ilgi nedeniyle, varlık tarzlarının farklılığı göz ardı edilmeden, yaşam sorunları için de “değer sorunları” ifadesi kullanılabilir. Kuçuradi, felsefenin bir alanı olan değer felsefesinin ele aldığı değer sorunları ile yaşamdaki değer sorunları arasındaki farkın ve ilginin görülebilmesi için, “*doğru eylem nedir?*” ve “*bu durumda neyi yapmam doğru olur?*” sorularını örnek verir (Kuçuradi, 2019a, s. 30). İlki, felsefi bir değer sorunundan kaynaklanan bir soruyken, ikincisi yaşamda karşılaşılan bir değer sorunundan hareketle sorulabilecek bir sorudur. Ne var ki, ikincisinin doğru yanıtlanabilmesi, ilkinin doğru bir yanıt verilmesini şart koşar.

³⁷ Önleme ve çözme olanaklarının zorunlu koşulu sorunun saptanması olsa bile, sorunu saptayan herkes değil, sorun görülen şeyin içinde olduğu gerçeklik koşullarına *yapıp-etmeleriyle etki edebilecek kişiler* bu olanakları gerçekleştirebilirler.

Önleme, henüz ortaya çıkmamış, ama ortaya çıkabilecek olan sorunun önceden görülmesi ve ortaya çıkmaması için önlem alınmasını, bu yönde yeni yapıp-etmelerde bulunmayı; *çözme* ise, ortaya çıkmış bir sorunun, yeni sorunlara neden olmaması için gerekenin yapılmasını, bu yönde yeni yapıp-etmelerde bulunmayı ifade eder. Başka bir deyişle, bir yaşam sorunu söz konusu olduğunda, önleme ve çözme, değer bilgisine aykırı düşen özellikte bir şeyin tarihsel varlığa katılmaması için gerekenleri, katılmışsa da başka yeni sorunlara yol açmaması için gerekenleri yapmak anlamına gelir. Bu yönüyle, yaşamda sorun çözmeler, yanlış-değersiz yapıp-etmeler karşısında gerçekleştirilen yeni doğru-değerli yapıp-etmelerdir.

İnsanların çoğunun her günkü yaşamını meşgul eden *sözde sorunlar* ise, kişilerin biyopsişik ihtiyaçlarıyla veya benimsedikleri değer yargılarıyla aykırılık gösteren yapıp-edilenlerdir. Çok daha sık rastlanan ve “çıkar sorunları” şeklinde adlandırılabilir olan ilkinde sorun görülen şey, en yalın haliyle “istenmeyen”, kişinin tatmin bekleyen ihtiyaçlarını doyurmayan veya bunların doyurulmasına engel olan bir şeydir. “Ahlâk sorunları” şeklinde adlandırılabilir olan ikincisi ise, kişinin kendisini ait hissettiği topluluğun kültürünün veya benimsediği dünya görüşünün/ideolojinin değer yargılarını –ahlâk sistemini– zedeleyen bir şeydir. Sözde sorunların nesnel bir karşılığının olmaması, diğer bir ifadeyle, sorunu gören kişi tarafından yaratılan sorunlar olması, sorunun görülmesi ve ele alınması bakımından herhangi bir farka neden olmaz. Kişi gerek bir çıkar sorununu, gerekse bir ahlâk sorununu, *var olan bir sorun gibi* yaşar ve önlemeye-çözmeye çalışır. Ama böyle sözde sorunların neden olduğu önleme-çözme çabaları, yaşamda *gerçek değer sorunlarını* ortaya çıkarır ve kişilerin harcanmasına yol açar.

Yaşamdaki değer sorunları arasındaki tür farklılıklarını ve farklarına rağmen bu sorunların –ortaya çıkışında olduğu gibi çözülmesinde de– birbirleriyle aralarındaki ilgileri görmek için, Kuçuradi’nin değer görüşü önemli bir zemin sağlar. Değerlerin insanın değerleri, bireyin değerleri/toplumsal değerler ve kişinin değerleri/etik değerler şeklinde bölümlenmesine paralel olarak, yaşamdaki değer sorunları da *kişi-üstü sorunlar*, *toplumsal sorunlar* ve *etik sorunlar* şeklinde bölümlenebilir.

Yaşamdaki kişi üstü sorunlar, sanatlar, bilimler, felsefe, teknik gibi insansal etkinlik alanlarına ilişkin, diğer bir ifadeyle *insanın değerlerine ilişkin değer bilgisine aykırılık gösteren* etkinlik tarzları ve insan eserleridir. Bir felsefe eserinde, teknik bir gereçte veya

bir sanat eserinde görülen sorun, yalnızca onu ortaya çıkaran insansal etkinliğin iç amacının bilgisi ışığında, yani o etkinliğin bir değer olarak bilgisi ışığında görülebilir. Olan bitene insanın değerlerinin bilgisiyle bakmak, insansal etkinliklerin amacından sapmış bir şekilde gerçekleştirilmelerinin yaratacağı, kendilerini çeşitli türden eserlerde ve gereçlerde gösteren sorunları önleme ve çözme olanağını yaratır. Bu sorunları “önleme” –kendisi buna neden olmama– olanağına sahip olanlar, çeşitli yaratıcı etkinliklerin gerçekleştiricileri olan filozoflar, bilim insanları, sanatçılar, mühendisler vb.dir.

Yaşamdaki toplumsal sorunlar, belirli bir toplumda, *toplumsal değerlerin bilgisine aykırılık gösteren* şekilde işleyen roller, kurumlar ve bunların arasındaki ilişkilerdir. Adalet, insan hakları, temel haklarda eşitlik, laiklik gibi toplumsal değerlerin birer ilke olarak talep ettiklerinin bilgisi ile ters düşen herhangi bir yasal düzenleme, kurum veya polislik, öğretmenlik, yöneticilik gibi bir toplumsal rolün icrası buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla, bu sorunları “önleme” olanağına sahip olanlar, bir toplulukta herhangi bir toplumsal rolü üstlenmiş olan *herkeştir*: hukukçular, siyasetçiler, satış personelleri, reklamcılar, eczacılar, öğrenciler, ebeveynler, memurlar, mimarlar, ev sahipleri, kiracılar... Kişilerin içinde yaşadıkları gerçeklik koşullarının yaratılmasında büyük bir payı olan toplumsal ilişkilerin, ilgili olan bu değerlerin bilgisiyle düzenlenmemesi, yalnızca başka toplumsal sorunlar yaratmakla kalmaz, yeni kişi-üstü sorunların ortaya çıkmasına ön ayak olur. Bir toplum, kişilere felsefe, sanatlar, bilimler ve teknik gibi etkinlik alanlarını amacına uygun gerçekleştirebilmeleri için gereken güvenlik, eğitim, sağlık, beslenme gibi hakları sağlayacak şekilde düzenlenmediğinde, bu etkinliklerin kişiler tarafından iç amaçlarına uygun bir biçimde, birer değer olarak gerçekleştirilmeleri güçleşir.

Yaşamdaki etik sorunlar ise, *etik değerlerin bilgisine aykırılık gösteren* kişi eylemleri ve bu eylemlerin sonucunda ortaya çıkan olaylar, durumlardır. Başka bir deyişle, etik kişi değerlerinin gerçekleşmesini ve etik ilişki değerlerinin yaşanmasını engelleyen her eylem, karar, değerlendirme, yaşantı, kişi özelliği ve bunların yarattığı her olay ve durum etik sorunların örneklerini oluşturur. Dolayısıyla, bu sorunları “önleme” olanağına sahip olanlar, belirli bir kişi bütünlüğüne sahip olan, eylemde bulunan, değerlendirmeler yapan, duygulanan, isteyen, kararlar alan her bir kişidir. Etik sorunların ele alınmasının, gerek

kişi-üstü sorunların, gerekse toplumsal sorunların önlenmesinde ve çözülmesinde kritik bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Çünkü hem kişi-üstü sorunları, hem de toplumsal sorunları önlemesi-çözmesi söz konusu olanlar, *kişilerdir*: şu ya da bu özelliklere sahip, şu ya da bu tarzda eylemlerde bulunan kişiler.

Her ne kadar kişi perspektifinden bakıldığında etik sorunlar, toplumsal sorunlar ve kişi-üstü sorunlardan daha temelde görünse bile, yaşamdaki bütün değer sorunları birbiriyle bağlantılıdır. Etik değerlerin taşıyıcısı olan kişilerin, toplumsal sorunların da, kişi-üstü sorunların da çözümünde doğrudan rol oynadığı doğrudur. Fakat bir yandan, etik sorunlar ile kişi-üstü sorunların önlenmesine ve çözülmesine katkı sunabilecek kişilerin ortaya çıkabilmeleri, toplumsal değerlerin ürünü olan toplumsal koşulların, kişilerin temel kişi haklarının korunduğu koşulların sürekli yaratılmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Bununla birlikte, amacına uygun bir şekilde gerçekleştirilen yaratıcı insansal etkinliklerin ürünleriyle buluşamamış kişilerin, etik sorunları olduğu kadar, toplumsal sorunları da önlemesi ya da bunların çözülmesine katkı sunması zorlaşır. Bu nedenle, yaşamda karşılaşılan değer sorunlarının, birbiriyle ilişkileri gözetilerek, bütünlüğü içinde ele alınması önem taşır. Bunu yapabilecek olanlar ise, olan bitene çıkarları ya da değer yargılarıyla değil, değer bilgisiyle yaklaşan; böylece var olan sorunları çözme veya ortaya çıkmadan önce önleme olanağına sahip olan “*sorun sahibi*” kişilerdir³⁸.

“Sorun”un varlık yapısı ile onun çeşitleri hakkında Kuçuradi’nin ontolojik yaklaşımı merkeze alınarak yapılan bu belirlemeler, bir şeyde görülen sorun ile o sorunu saptamaya götüren yaklaşım arasındaki ilgiyi ve görülen sorunun sözde bir sorun mu, yoksa var olan bir sorun mu olduğunun bu ilgiyle olan sıkı bağını göstermektedir. Hem felsefi araştırmada, hem de yaşamda, var olan ya da sözde bir sorunun görülmesini sağlayan şey, soruna yaklaşanın, ona yaklaşımını oluşturan kabulünün *bilgisel niteliği*, bu kabulün o sorunu görmeye *elverişli* bir kabul olup olmadığıdır. Ontolojik yaklaşımların felsefi araştırmada ve yaşamda bu bakımdan gördüğü işlev, bu çalışmanın “2.1. Felsefede ‘Araştırma’ Sorunu” bölümünde ele alınan, ama sonuçlandırılmayan bir konunun,

³⁸ Yaşam söz konusu olduğunda “sorun sahibi kişi”, Anadolu’da, pozitif anlamda kullanıldığında, hem “gamsız”, hem de “dertli”den ayırt edilen, Yunus Emre’nin *Eğer Aşkı Seversen* şiirindeki ifadesiyle “*kamu derdiyle dertlenen*” kişi anlamında, “dert sahibi kişi”, *yaşamdaki değer sorunlarını sorun edinen kişidir*.

felsefenin işlevinin ya da felsefî bilginin işlevinin ne olduğunun belirlenebilmesi için de önemli bir ipucu sağlar.

Felsefî bilginin araştırmadaki işlevi, hem teorik hem de pratik bilgi alanlarında –en başta da felsefede– hareket noktası olarak kullanıldığında, yeni araştırma sorunlarının yakalanabilmesine elverişli bir zemin oluşturması, böylece o alanda yeni doğru bilgiler getirilebilmesinin önünü açmasıdır. Fakat insan dünyasındaki her şey gibi, bir araştırma alanında ortaya konulan bilgiyi de değerli kılan şeyin, onun *yaşama, yaşayan insanların yaşadıklarına, onların yapısal olanaklarının gelişimine sağladığı katkı*, başka bir deyişle, bu bilginin *yaşamda gördüğü işlev* olduğu unutulmamalıdır.

Felsefî bilginin yaşamdaki işlevi, onun yaşam sorunlarını görülebilir kılması, böylece bu bilgiyle donanmış kişiye bu sorunları önleme ve çözme olanağını kazandırmasıdır. Var olan yaşam sorunlarının, kendilerini sadece felsefî değer bilgisinin ışığında göstermeleri, bir araştırma alanı olarak felsefenin işlevselliğinin ve felsefe sorunları ile yaşam sorunları arasındaki ilginin temelini oluşturur. Sorunlarını yaşamdan, kişilerce değer bakımından farklı tarzlarda gerçekleştirilen insansal etkinliklerden devşirdiği için, felsefe ile yaşam arasında böyle sıkı bir ilişki vardır. Bu sıkı ilişki sayesinde felsefe, yaşamda “sorun sahibi kişiler”in adım başı ihtiyaç duyacakları malzemeyi, felsefî değer bilgisini üreten bir alan olarak ortaya çıkar. Yaşamda böyle kişilerin yollarını bulabilmelerini sağlayanlar ise, bu malzemeyi üreten “sorun sahibi felsefe araştırmacıları”dır.

Felsefe sorunları ile yaşam sorunları arasındaki dürülü bürülü olma hali, sorun sahibi araştırmacılar ile sorun sahibi kişiler arasında da mevcuttur. Yaşamdaki değer sorunları olan etik sorunlar, toplumsal sorunlar ve kişi-üstü sorunlar arasında daha önce değinilen ilgiler hesaba katılırsa, sorun sahibi felsefeciler ile sorun sahibi kişilerin *birbirinin varlık koşulu* oldukları söylenebilir. Ne var ki, felsefî bilginin işlevini yerine getirebilmesi için, onun sorun sahibi felsefe araştırmacıları tarafından ortaya konulması yeterli değildir. Kişilerin bu bilgiyle donanabilmeleri için, onu ezberletmeyi değil, kendileri edinsinler diye yardımcı olmayı amaçlayan ve felsefî bilginin yaşamda oynadığı rolün bilincinde olan, Sokrates gibi, “sorun sahibi felsefe eğitimcileri” gerekir.

6. SONUÇ VE ÖNERİLER

“Bir şeyde görülen sorunun öznel olduğu, şeyin kendisinde bulunmadığı, her durumda gören tarafından görülene atfedildiği” savıyla ifade edilen sorunun konu edinildiği bu çalışmanın, “2.1. Felsefede ‘Araştırma’ Sorunu” bölümünde, felsefenin *var olan sorunları nesne edinen ve doğru bilgiler getiren* bir araştırma alanı olmadığını; bunun yerine, *mantıksal bakımdan tutarlılığı gözetilen ama doğruluğu sınanamayan önermeleri speküle eden* bir alan olduğunu savunan “spekülatif felsefe anlayışı” ele alınmış ve şu dikkat çekici durum saptanmıştır: Bazı bilim insanları ve felsefeciler, felsefeyi bir bilgi alanı değil, spekülasyon alanı olarak görme konusunda benzer düşüncelerine karşın, bilim insanları, böyle anlaşılan felsefenin yaşama herhangi bir katkı sunmamakla beraber, işlevsiz bir alan olduğunu, felsefecilerin çoğu ise tam da böyle anlaşılan felsefenin bir değeri ve işlevi olduğunu öne sürmektedir.

Felsefenin bir araştırma alanı olup olmadığını soruşturmak için, Kuçuradi’nin felsefi araştırmanın yapısı, sorun alanı ve felsefi bilginin özelliği hakkında getirdiği bilgilere başvurulmuştur. Kuçuradi’nin belirlemeleri hesaba katıldığında, felsefeyi bir spekülasyon alanı olarak görenler ile Kuçuradi gibi, onu bir araştırma alanı olarak görenlerin, bu savlarını ortaya atarken *baktıkları yerin* farklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Felsefenin bir spekülasyon alanı olduğunu savunanların bu savı ortaya atarken baktıkları yer, felsefe tarihinde ve daha ağırlıklı olarak yakın dönemde akademik felsefe dergilerinde yapılan, aynı konuyu ele alan, fakat birbirini çelen sonuçlara varan çalışmalar ve bu sonuçların hangisinin doğru olduğu hakkında görüş birliğine –hiç değilse çoğunluğuna– varamayan felsefecilerdir. Felsefeyi bir araştırma ve bilgi alanı olarak gören Kuçuradi ise, bu savı ortaya atarken, felsefe tarihindeki bazı filozofların belirli çalışmalarına, çeşitli fenomenler ve ideler hakkında –uydurulan değil, varolanların yapısında görülen fenomenler ve bu görülenlerden hareketle temellendirilen ideler hakkında– yeni bilgiler getiren çalışmalara bakmaktadır. Kuçuradi’nin baktığı yer gözden kaçırıldığında veya görmezden gelindiğinde, felsefenin bir speküle etme etkinliği olduğunu düşünmek normal olsa bile, bir bütün olarak felsefe etkinliği hakkında bir çıkarımda bulunmak isteniyorsa, bunun gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Fakat

felsefe adına yapılan çalışmaların önemli bir kısmının da bir speküle etme etkinliği şeklinde gerçekleştirildiği, böyle çalışmaların da alanın gerçekliğinin bir parçası olduğu unutulmamalıdır.

Felsefi araştırmayı kendi iç amacından, felsefe sorunlarını ele alma ve onlara çözümler getirme amacından saptıran, böylece *felsefi araştırmanın “sorununu” yitirmesine* yol açan spekülatif felsefe çalışmalarının ve bu çalışmalara zemin oluşturan spekülatif felsefe anlayışının yaygınlaşmasının nedeni, felsefenin dört ana sorun alanında egemen hale gelen birtakım sorunlu anlayışlardır. “3. Felsefi Araştırmanın ‘Sorununu’ Yitirmesi” bölümünde, felsefe tarihinde ortaya çıkış nedenleriyle birlikte ele alınan bu anlayışlar, Kuçuradi’nin özgün adlandırmaları korunarak, varlık felsefesinde varlık tarzlarını teke indirgeyen varlık anlayışı, bilgi felsefesinde nesnesi yitirilmiş bilgi anlayışı, insan felsefesinde yüzü silinmiş insan anlayışı ve değer felsefesinde değerlendirmeleri öznel, değerleri görelî sayan değer anlayışı şeklinde ifade edilmiştir. Bu sorunlu anlayışlar yürütülen araştırmalarda hareket noktası olarak benimsenince, sırasıyla birbirlerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamış ve en sonunda değer sorunlarının bilgisel olarak araştırılmasını olanaksız gören ve bu sorunlara ilişkin yürünecek her yolun öznelliğe ve göreliliğe ulaşacağını savunan anlayışı doğurmuştur. Bu sorunlu varlık, bilgi, insan ve değer anlayışları hem kendi alanlarında, hem de genel olarak felsefi araştırmada *var olan sorunların nesne edinilmesini* güçleştirmişlerdir.

Felsefi araştırmanın “sorunu”nun diriltilmesi, başka bir deyişle, onun iç amacına uygun bir biçimde gerçekleştirilebilmesi için felsefenin ana sorun alanlarında benimsenen bu sorunlu anlayışların, içeriği doğru bilgilerden oluşan, başka bir deyişle, ilgili olduğu fenomenleri verebilen, onlara uygun düşen bilgilerden oluşan görüşlerle değiştirilmesi gerekir. Böyle görüşlerin özelliği ise, Kuçuradi’nin “ontolojik yaklaşım” adını verdiği ve *şeylerin ne olduğuna, varlıksal yapılarına ilişkin bilgilerden oluşan kabuller* olmalarıdır. Ontolojik yaklaşımlar felsefi araştırmada hareket noktası olarak benimsendiğinde, araştırılan sorun alanının varlık yapısına ilişkin bir bilgi temele alınacağından, hem araştırma sorununun saptanması, hem de ona çözüm getirecek bilgilerin üretilmesi olanaklı hale gelmektedir. Bu bakımdan, “ontolojik yaklaşım”ın kavramlaştırılmasına katkı sunan ve ontolojik yaklaşımların felsefi araştırmada oynadığı role dikkat çeken Hartmann ve Kuçuradi’nin felsefe tarihindeki yerini vurgulamak gerekir.

“Ontolojik yaklaşım”ın kavramlaştırılmasına katkı sunmakla kalmayan, aynı zamanda kendi ontolojik yaklaşımını geliştiren ve araştırmasında hareket noktası olarak benimseyen Kuçuradi, felsefenin dört ana sorun alanını meşgul eden sorunlu anlayışların her biriyle hesaplaşmış ve varlık, bilgi, insan ve değer fenomenlerinin varlık yapılarını kendisinden önceki araştırmacıların görüşlerinden de destek alarak yeniden çözümlemiştir. Bu çözümleme ona değerlendirme fenomenini ve tür olarak insanın kişilerce belirli tarzda gerçekleştirilen olanakları/etkinlikleri olarak “insanın değerleri”ni araştırma; böylece insan dünyasında değeri söz konusu olan her şeyin değerlendirilmesinde bilgisel bir zemin oluşturma olanağını sunmuştur. Yürüttüğü bütün felsefi araştırmaları birbirine bağlayan ana sorununu, Postmodernizm’in “hepsi olur/her şey eşdeğerdir” savından beslenen öznellik ve görelilik çıkmazını, oluşturduğu bu zeminle aşan Kuçuradi, değer sorunlarının farklı parçalarını oluşturan etik sorunlar ile toplumsal sorunlara da bu zeminden hareketle ışık tutar.

Bu çalışmada, “sorun”un yapısının çözümlenmesi ve çeşitlerinin saptanması için Kuçuradi’nin değer görüşüne, değer fenomenlerinin varlıkça yapısına ilişkin bilgilerden oluşan ontolojik yaklaşımına başvurulmuştur. “Sorun”un neliği hakkında Kuçuradi’nin yaptığı belirlemeler geliştirilerek, onun yalnızca bir aykırılık olmadığı, *aykırılığı oluşturan iki uçtan birine ait bir özellik* olduğu ortaya konulmuştur. Böylece araştırma sorunu “bir bilginin ya da görüşün, olgulara aykırılık gösteren özelliği, yani yanlışlığı ya da eksikliği”, yaşam sorunu ise “yapılıp edilenlerin değer bilgisine aykırılık gösteren özelliği, yani değer harcaması anlamında yanlışlığı” şeklinde kavramlaştırılmıştır. Hem araştırmada, hem de yaşamda –olan veya olmayan– bir sorunun görülmesinin, soruna yaklaşırken dayanılan kabulün ne türden bir kabul olduğuyla doğrudan bağlantılı olduğu gösterilmiştir.

“Sorun”un varlık yapısı ortaya konulduktan sonra, artık “bir şeyde görülen sorunun öznel olduğu, şeyin kendisinde bulunmadığı, her durumda gören tarafından görülene atfedildiği” savını sınamak ve bu savın dayandırıldığı “aynı şeyde bazı kişilerin sorun görmesi, bazı kişilerinse görmemesi” olgusunu açıklamak mümkün hale gelmiştir. Bu olguyu yaratan şey, görülen sorunun, sorunu görenin yaklaşımıyla doğrudan ilgili olması ve kişilerin olan bitene farklı yaklaşımlardan hareketle bakmalarıdır.

Felsefi araştırma söz konusu olduğunda, araştırmacının hareket noktasını araştırılan varlık alanıyla bağlantısı olmayan doğru bilgiler, yanlış bilgiler veya bilgi olmayan şeyler –yanlış varlık-bilgi-insan-değer görüşleri ve uzantıları, bilgisel bir temeli olmayan inançlar, düşünceler, ilkeler, normlar ve hatta duygular– oluşturduğu zaman, bu, araştırmacıyı sözde sorunlar görmeye, yaklaşımına uydurabilmek için yarattığı ya da çarpıttığı fenomenler ve bunlarla temellendirdiği ideler ile aykırılık gösteren mevcut bilgileri –doğru da olabilecek bilgileri– sorun edinmeye götürür. Ontolojik bir yaklaşımı hareket noktası olarak benimseyen bir araştırmacı ise, araştırdığı konunun varlık alanının yapısına ilişkin doğru bir bilgiyi temele aldığı için, henüz farkına varılmamış olan fenomenleri ve ideleri veya bunların karanlıkta kalan kısımlarını keşfedebilir ve bunlara aykırı düşen mevcut bilgileri –yanlışlığını keşfettiği bilgileri– sorun edinebilir. İlk durumdaki araştırmanın sorununu göremeyen ikinci araştırmacı, olmayan, sözde bir sorunu *görmezken*; ikinci durumdaki araştırmanın sorununu göremeyen birinci araştırmacı, var olan bir sorunu *görememektedir*. Bugüne dek felsefi bilginin ilerlemesine küçük ya da büyük çapta katkı sunan her felsefeci, var olan araştırma sorunlarını konu edinen, *sorun sahibi araştırmacılar*dır.

Yaşam söz konusu olduğunda da benzer bir durumla karşılaşılır. Kişinin olan bitene bakarken hareket noktası, çıkarları ve tatmin bekleyen biyopsişik ihtiyaçları olduğunda, bu, kişiyi bu ihtiyaçlarla aykırılık gösteren her şeyi, başka bir deyişle, *rahatsızlık duyduğu her şeyi* sorun olarak görmeye ve onları önleyici, çözücü eylemlerde bulunmaya götürmektedir. Burada görülen sorun, *bir çıkar sorunudur*. Kişi, kendi kültürünün veya benimsediği dünya-hayat görüşünün, ideolojinin değer yargılarını hareket noktası olarak benimsediğinde ise, bu değer yargıları ile aykırılık gösteren her şeyi sorun olarak görür ve onları önlemeye ya da çözmeye yönelir. Burada görülen sorun, *bir ahlâk sorunudur*. Her iki durumda da, kişinin gördüğü, *şeyin kendisinde bulunmayan, sözde bir sorundur*: kişi gördüğü şeyi, o şeyin bir özelliği nedeniyle değil, kendisinden gelen, öznel ve görelî belirleyicilerden dolayı “sorun” olarak adlandırır. Olan bitene, yapılıp edilenlere felsefi değer bilgisiyle yaklaşan bir kişi ise, doğal olarak bu iki durumdaki kişilerin gördüğü ve “sorun” olduğunu ileri sürdükleri şeylere, çıkar ve ahlâk sorunlarına “sorun” adını vermeyecektir. Gözleri sadece çıkar ya da ahlâk sorunlarını görmeye alışmış kişiler de bu *sorun sahibi kişinin* sorun gördüğü ve önlemek ya da çözmek için uğraştığı şeylerin yanından öylece geçip gideceklerdir.

Bununla birlikte, yaşamdaki değer sorunlarına Kuçuradi'nin değer görüşüyle bakıldığında, onları üç gruba ayırmak olanaklı hale gelmektedir: etik değerlerin bilgisine aykırılık gösteren yapıp-etmeler olarak *etik sorunlar*, toplumsal değerlerin bilgisine aykırılık gösteren yapıp-etmeler olarak *toplumsal sorunlar*, insanın değerlerinin bilgisine aykırılık gösteren yapıp-etmeler olarak *kişi-üstü sorunlar*. Bu sorunların ilki kişilerin *eylemlerinin*, ikincisi bir birey olarak üstlendikleri *toplumsal rolleri gerçekleştirirken yaptıklarının*, üçüncüsü ise felsefe, bilimler, sanatlar, teknik gibi *yaratıcı etkinlikler ile var ettiklerinin* sonucunda ortaya çıkar. İnsan yaşamı, insanlararası ilişkilerin farklı çeşitleriyle –etik, toplumsal ve tarihsel ilişkilerle– ilgili olan bu sorun türleriyle örülü bir haldedir. Her üç grupta da sorunların ortaya çıkmaları kadar, önlenmelerinin ve çözümlerinin de birbirleriyle sıkı bağlantı içinde olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

“Sorun”un bu şekilde kavramlaştırılmasının, hem araştırma, hem de yaşam için sağlayabileceği görme imkânlarından bazıları şunlardır: Araştırma söz konusu olduğunda, böyle bir “sorun” kavramıyla bakmak, araştırmacının *araştırma sorununun ne olduğunun* ve onu görmeye götüren *hareket noktasının ne(ler)den oluştuğunun* farkına varmasına, böylece, var olan sorunları konu edinmesine ve yeni doğru bilgiler getirmesine yardımcı olur. Yaşam söz konusu olduğunda böyle bir “sorun” kavramıyla bakmak ise, kişinin yaşamında gördüğü sorunların ağırlıklı olarak *sözde sorunlar mı*, yoksa *var olan sorunlar mı* olduğunu ve yaşamdaki hareket noktasını *çıkarlarının*, *biyopsişik ihtiyaçlarının mı*, *değer yargılarının mı*, yoksa *değer bilgisinin mi* oluşturduğunu kontrol etmesine yardımcı olur. Bununla birlikte, yaşama böyle bir “sorun” kavramıyla bakan kişinin var olan sorunları konu edinmesi ve bu sorunları, etik, toplumsal ve kişi-üstü boyutunu hesaba katarak önlemeye ve çözmeye yönelmesi olanaklı hale gelir.

“Sorun” kavramı bu şekilde içeriklendirildiğinde, bütün yaşam sorunlarının insanın varlık yapısından kaynaklandığı da görülecektir. Bunun anlamı şudur: insan var oldukça, sözde sorunlarla uğraşan ve *bunu yapmakla gerçek sorunlara yol açan* insanlar olacak ve *çoğunluğu* oluşturacaklardır; çünkü çoğu insan var olan sorunları görebilmek için gereken felsefî değer bilgisinden yoksundur ve insansal olanaklarını geliştirmek bakımından “sorunlu” bir ortamda yetişmektedir. Var olan sorunları görebilmek için gereken malzemeye sahip olmayan kişilere bu sorunların önlenmesine ya da çözülmesine katkı

sunmadıkları için kızmak yersizdir³⁹. Tek tek kişiler perspektifinden bakıldığında yapılması gereken, insan dünyasında yaşamının, hep değer sorunlarıyla burun buruna olma anlamına geldiğini, dolayısıyla “sorunsuz” bir yaşamın olanaklı olmadığını fark etmektir. Ancak, sorunların giderilebilmesi için dünyanın böyle sorunlarla örülü olduğunun farkına varmak yeterli değildir. Yaşamdaki değer sorunlarıyla gerektiği şekilde mücadele edebilmek, yaşamı sadece *kişinin kendisi* ya da *topluluğu için* anlamı olan çıkar ve ahlâk sorunlarıyla, herhangi bir varlık temeli olmayan sözde sorunlarla uğraşarak geçirmeyen; *insan için* anlamı ve nesnel bir temeli olan değer sorunlarıyla meşgul olarak geçirmeyi *isteyen*, böyle sorunlarla uğraşmayı *sevmekle* kalmayan, aynı zamanda bunu yaşamının ana amacı haline getiren “sorun sahibi kişiler”in varlığını şart koşar.

Yaşamda olup bitenler ve sorun kavramına ilişkin felsefi bilgi, “sorun sahibi kişiler”in de hayatlarının bir döneminde çeşitli sorunlara yol açan ve kendi kişiliklerinde sorunlar, –sorunlu kişi özellikleri– barındıran kişiler olmalarının kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. Fakat bu kişilerin özelliği, kendi kişi bütünlüklerini değiştirmede atılabilecek en küçük adımın da, en büyük adımın da *var olan bir sorunu tespit etmeyle* başladığının bilincinde olmaları ve kendilerinde tespit ettikleri değer sorunlarıyla –o güne dek edindikleri sorunlu huylarla– *değer bilgisi ışığında, sabırla ve ısrarla uğraşmalarıdır*. İnsan denilen varolanın hamuruna şekil vermenin güçlüğü ve bu sırada karşılaşılabilecek başka diğer zorluklar hesaba katıldığında bu uğraş, bir çeşit “kahramanlığa” karşılık gelir: kendini kandırmadan olduğu kişiye, ve bu sırada “*değer bilgisiyle aykırı düşen ana amaçları ve sahip olduğu kişi özellikleri*”ne bakan, böyle bir kişi olmanın insan için ne anlama geldiğini ve dünyaya çıkardığı faturayı gören ve bu gördüklerini hesaba katarak kendisiyle biteviye uğraşan kişinin kahramanlığıdır bu (Soltekin, 2023, s. 201). Genel olarak dünyanın ve her kişinin kendi dünyasının daha

³⁹ Sokrates’in, yaşamda karşılaşılan insanlık dışı muamelelerin zekâ ve kurnazlık dolu örnekleri düşünülünce çocuksu bulunan “*hiç kimse bile bile kötülüğe ya da kötü olduğunu düşündüğü şeye yönelmez*” sözü ve bütün kötülüğün “bilgisizlikten” kaynaklandığına dair düşüncesi (Plato, 1924, s. 183, 358b-d), felsefi değer bilgisi ile yaşam sorunlarının *görülmesi* arasındaki bu ilgi hesaba katıldığında pek de çocuksu görünmemektedir. Sokrates’in bahsettiği “bilgisizlik”, onun diliyle “erdemlere”, değer felsefesinin terimiyle “değerlere” ilişkin bir bilgisizliktir. Bu bakımdan bilgisiz olan bir kişi, çıkarlarını koruyacak şekilde eylemde bulunduğu, yani “kötü niyetli” olduğunun bilincinde olmasına karşın, çıkarı yerine koruyabileceği şeylerin, yani değerlerin *ne olduklarının/neliklerinin* bilincinde değildir. O halde, aslında çoğu “kötü niyetli” kişinin *bile bile* “kötülük” etmediğini, değer bilgisizliği nedeniyle –değerlerin kavramsal içeriğini *kendi gözleriyle* görmediği için– yanlış eylemlerde bulunduğunu kabul etmek gerekir.

insana yakışır bir hale gelmesi, kendisine kahramanca bakan ve kendisiyle kahramanca uğraşan “sorun sahibi kişiler”in sayılarının artmasına bağlıdır.

Bu kişilerin hem sorunları saptarken, hem de onları ele alırken başvurdukları malzemenin değer bilgisi olduğu hesaba katılırsa, felsefenin –felsefî bilginin– işlevinin, yaşam sorunlarını görülebilir kılmasında, böylece, bu bilgiyle donanan kişiye bu sorunları önleme ve çözme olanağını kazandırmasında yattığı anlaşılabacaktır. O halde, yapıp-etmeleriyle etki alanındaki her bir insanın serpilip gelişmesine katkı sunan, Schopenhauer’dan ödünç alınan bir ifadeyle, *dünyanın tadı tuzu olan* “sorun sahibi kişiler”in sayısının artması, her şeyden önce, felsefî araştırma ve felsefî eğitim etkinliklerini iç amacına uygun bir biçimde gerçekleştiren “sorun sahibi felsefeciler”in sayısının artmasıyla mümkündür. Bu koşul sağlanmadıkça, sorunların azalmasına dönük umutlar, ham hayaller olmaktan öteye gidemeyeceklerdir.

Bu belirlemelerden sonra yanıtlanması gereken soru ise şudur: Felsefeciler, özellikle felsefeyi bir araştırma alanı olarak değil, speküle etme alanı olarak gören ve onun işlevini yerine getirmesine katkı sunmayan felsefeciler, acaba, dünyayı saran sosyal adaletsizlikten, her gün işlenen cinayetlere, iş yerlerinde yapılan haksızlıklardan, arkadaşlık ilişkilerindeki kandırmalara kadar, yaşamda kişilerin bir şekilde harcanmasına yol açan her şeyin, karşılaşılan her sorunun *baş sorumlusu* olduklarının ne kadar farkındadırlar?

KAYNAKÇA

Britannica Dictionary (2024). [Sözlük Maddesi] “Speculation”, 2 Ağustos 2024 tarihinde URL: <https://www.britannica.com/dictionary/speculation> adresinden alındı.

Online Etymology Dictionary (2024). [Sözlük Maddesi] “Speculation”, 5 Ağustos 2024 tarihinde URL: <https://www.etymonline.com/word/speculation> adresinden alındı.

Arendt, H. (1961). *Between Past and Future: “Six Exercises in Political Thought”*, New York: The Viking Press.

Aristoteles (1988). *Nikomakhos’a Etik*, Çev.: S. Babür, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Aristotle (1991a). “Metaphysics”, *The Complete Works of Aristotle Volume II*, Çev.: W. D. Ross, Ed.: J. Barnes, New Jersey: Princeton University Press.

Aristotle (1991b). “Nicomachean Ethics”, *The Complete Works Volume II*, Çev.: W. D. Ross, Ed.: J. Barnes, New Jersey: Princeton University Press.

Boghossian, P. ve Lindsay, J. A. (2017). “Chmess, Abiding Significance, and Rabbit Holes”, *Philosophy’s Future: “The Problem of Philosophical Progress”*, Ed.: R. Blackford ve D. Broderick, ss. 63-74. New Jersey: Wiley Blackwell.

Bourget, D. ve Chalmers, D. (2013). “What Do Philosophers Believe?”, *Philosophical Studies* (170), ss. 465-500, doi:10.1007/s11098-013-0259-7.

Bourget, D. ve Chalmers, D. (2023). “Philosophers on Philosophy: The 2020 Philpapers Survey”, *Philosophers’ Imprint*, ss. 1-53, doi:10.3998/phimp.2109.

Brennan, J. (2010). “Scepticism about Philosophy”, *Ratio* (23, 1), ss. 1-16, doi:10.1111/j.1467-9329.2009.00447.x.

Camus, A. (1985). *Başkaldıran İnsan*, Çev.: T. Yücel, Ankara: Kuzey Yayınları.

- Chalmers, D. (2014). “Why Isn’t There More Progress in Philosophy?”, *Philosophy: “The Journal of the Royal Institute of Philosophy”* (90, 1), ss. 3-31, doi:10.1017/S0031819114000436.
- Cherry, M. (2018). “Coming Out of the Shade”, *Philosophy’s Future: “The Problem of Philosophical Progress”*, Ed.: R. Blackford ve D. Broderick, ss. 21-30, New Jersey: Wiley Blackwell.
- Coliva, A. ve Doulas, L. (2024). “Philosophical Progress, Skepticism, and Disagreement”, *The Routledge Handbook of Philosophy of Disagreement*, Ed.: M. Baghramian, J. A. Carter ve R. Cosker-Rowland, Routledge, 29 Ağustos 2024 tarihinde URL: <https://philpapers.org/archive/COLPPS-4.pdf> adresinden alındı.
- Comte, A. (1858). *The Cateshism of Positivism; or, Summary Exposition of The Universal Religion*, Çev.: R. Congreve, London: Savill and Edwards Printers.
- Comte, A. (1896). *The Positive Philosophy of Auguste Comte Vol. I*, Çev.: H. Martineau, London: George Bell & Sons.
- Comte, A. (2009). *A General View of Positivism*, Çev.: J. H. Bridges, New York: Cambridge University Press.
- Dawkins, R. ve Tyson, N. (2010). [Video Kaydı] “The Poetry of Science: Richard Dawkins and Neil deGrasse Tyson”, Richard Dawkins Foundation, Zaman Aralığı: 1:02:47-1:05:57 25 Ağustos 2024 tarihinde URL: https://youtu.be/9RExQFZzHXQ?si=k8Hph1xlyGu_01lw adresinden alındı.
- Deleuze, G. (1991). “The Conditions of the Question: What Is Philosophy?”, *Critical Inquiry* (17, 3), Çev.: D. W. Smith ve A. I. Davidson, ss. 471-478, Chicago: University of Chicago Press.
- Dennett, D. C. (2006). “High-order Truths about Chmess”, *Topoi* (25), ss. 39-41, doi:10.1007/s11245-006-0005-2.
- Dietrich, E. (2011). “There Is No Progress in Philosophy”, *Essays in Philosophy* (12, 2), ss. 330-345, doi:10.5840/eip20111229.

- Dietrich, E. ve Hardcastle, V. G. (2004). *Sisyphus's Boulder: "Consciousness and the Limits of the Knowable"*, Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Feyerabend, P. (1978). *Science in a Free Society*, London: NLB.
- Feyerabend, P. (1987). *Farewell to Reason*, London: Verso.
- Feyerabend, P. (1993). *Against Method*, London: Biddles Ltd, Guildford and King's Lynn.
- Feyerabend, P. (1995). *Killing Time: "The Autobiography of Paul Feyerabend"*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (1999). *Knowledge, Science and Relativism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Feynman, R. (1997). *"Surely You're Joking Mr. Feynman!": Adventures of a Curious Character*, Ed.: E. Hutchings, New York: Norton Paperback.
- Feynman, R. P. (1999). *The Pleasure of Finding Things Out: "The Best Short Works of Richard P. Feynman"*, Ed.: J. Robbins, Massachusetts: Helix Book.
- Gleick, J. (1992). *Genius: "The Life and Science of Richard Feynman"*, New York: Open Road Integrated Media.
- Gutting, G. (2016). "Philosophical Progress", *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Ed.: H. Cappelen, T. S. Gendler ve J. Hawthorne, ss. 309-325, Oxford: Oxford University Press.
- Hahn, H., Neurath, O. ve Carnap, R. (1973). *The Scientific Conception of the World: "The Vienna Circle"*, Dordrecht: D. Reidel Publishing.
- Hannon, M. ve Nguyen, J. (2022). "Understanding Philosophy", *Inquiry*, ss. 1-37, doi:10.1080/0020174X.2022.2146186.
- Hartmann, N. (2010). *Ontolojinin Işığında Bilgi*, Çev.: H. Tepe, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Hartmann, N. (2019). *Ontology: "Laying the Foundations"*, Çev.: K. R. Peterson, Berlin: De Gruyter.
- Hawking, S. ve Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*, New York: Bantam Books.
- Inwagen, P. (2004). "Freedom to Break the Laws", *Midwest Studies In Philosophy* (28, 1), ss. 334-350, doi:10.1111/j.1475-4975.2004.00099.x.
- Inwagen, P. (2009). *Metaphysics*, Colorado: Westview Press.
- Jaksland, R. (2022). "Dependent Philosophical Majorities and the Skeptical Argument from Disagreement", *Synthese* (200), ss. 1-24, doi:10.1007/s11229-022-03570-9.
- James, W. (1908). *Pragmatism: "A New Name for Some Old Ways of Thinking, Popular Lectures on Philosophy by William James"*, London: Longmans, Green and Co.
- Jones, W. E. (2018). "Philosophy, Progress, and Identity", *Philosophy's Future: "The Problem of Philosophical Progress"*, Ed.: R. Blackford ve D. Broderick, ss. 227-240, New Jersey: Wiley Blackwell.
- Kant, I. (1999). "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", *Practical Philosophy (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)*, Çev.: M. J. Gregor, Ed.: P. Guyer ve A. W. Wood, pp. 11-22, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev.: İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk ve F. Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kidd, I. J. (2016). "Was Feyerabend a Postmodernist?", *International Studies in the Philosophy of Science* (30, 1), ss. 55-68, doi:10.1080/02698595.2016.1240463.
- Koertge, N. (2018). "Progress and Philosophy", *Philosophy's Future: "The Problem of Philosophical Progress"*, Ed.: R. Blackford ve D. Broderick, ss. 41-50, New Jersey: Wiley Blackwell.
- Krauss, L. (2023). [Söyleşi] "Has Physics Made Philosophy and Religion Obsolete?", *The Atlantic*, Haz.: R. Andersen, 10 Ağustos 2024 tarihinde URL:

<https://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/04/has-physics-made-philosophy-and-religion-obsolete/256203/> adresinden alındı.

- Kuçuradi, İ. (1966). *Schopenhauer ve Nietzsche’de İnsan Problemi*, İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Kuçuradi, İ. (1977a). “Tarih Eğitimi Sorunları”, *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ed.: İ. Kuçuradi ve M. Tunçay, ss. 235-239, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kuçuradi, İ. (1977b). “Felsefî Bakış”, *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ed.: İ. Kuçuradi ve M. Tunçay, ss. 9-11, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kuçuradi, İ. (1977c). “Tartışma - Felsefe Tarihi”, *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ed.: İ. Kuçuradi ve M. Tunçay, ss. 346-346, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kuçuradi, İ. (1986). “Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları Konusunda Söyleşi”, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Haz.: A. Kaynardağ, İstanbul: Elif Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1995). “Introduction”, *The Concept of Knowledge*, Ed.: İ. Kuçuradi ve R. S. Cohen, Dordrecht: Springer.
- Kuçuradi, İ. (1996). “Platon ve Aristoteles’i Ortaçağ Gözlüklerini Çıkararak Okumak”, Girit Üniversitesi Fahri Doktora Ödül Töreni Konuşması, Çev.: A. Abacı, 10 Eylül 2024 tarihinde URL: <https://www.inst.at/trans/25/platon-ve-aristotelesi/> adresinden alındı.
- Kuçuradi, İ. (1998). “Sivil Toplum Kuruluşları: Kavramlar”, *Sivil Toplum Kuruluşları: Üç Sempozyum*, Ed.: A. Uğur, ss. 24-31, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2004). “‘Rationality’ and ‘Rationalities’ within the Framework of the Modernism-Postmodernism Debate”, *Diogenes* (51, 2), ss. 11-17, New York: Sage Publications.
- Kuçuradi, İ. (2006). “Felsefe Nedir Acaba?”, *Kimin (N)için Felsefe*, Ed.: B. Çotuksöken ve S. İyi, ss. 115-123, İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2010). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Kuçuradi, İ. (2011). *İnsan Hakları. Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2013a). “Bilgi ve Nesnesi”, *Felsefe Söyleşileri VII-VIII*, Ed.: B. Çotuksöken ve D. Arlı Çil, ss. 219-224, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2013b). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2013c). *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2014). “Eğitimi Yeniden Düşünmek”, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 5 Ağustos 2024 tarihinde URL: <https://hacettepe.edu.tr/duyuru/rekduy/47KurulusYilDonumu220714.pdf> adresinden alındı.
- Kuçuradi, İ. (2015a). *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2015b). “Modernite, Aydınlanma ve Bir Dünya Görüşü Olarak Bilim”, *Düşün-ü-yorum* (59), ss. 3-5, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı.
- Kuçuradi, İ. (2016a). *Ethics and World Problems*, Zürich: LIT Verlag.
- Kuçuradi, İ. (2016b). *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2017). “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına*, Ed.: İ. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2018). “Varlık ve Çeşitleri”, *Felsefe Söyleşileri IX-X: “Varlık Felsefesi / Tarih Felsefesi”*, Ed.: B. Çotuksöken ve A. Tunçel, ss. 17-27, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2019a). *Ahlâk, Etik, Etikler*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2019b). “Yayımlanmamış Ders Notları”, *Değerlendirme Sorunları*, İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.

- Kuçuradi, İ. (2021). “Bilgi Felsefesinde Bilgi Nesnesini Diriltmek için Felsefeyi Yeniden Düşünmek”, *Düşünceleriyle Takiyettin Mengüşoğlu*, Ed.: A. Bıçak ve E. S. Kuşçu, ss. 148-160, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2023). *Adaletin Gerektirdiği Hukuk*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2023). “Sokrates’in Felsefî Araştırma ve Felsefî Eğitim Metodu”, *Cogito: “Sokrates”* (111-112), Çev.: M. F. Soltekin, Ed.: N. Kalaycı ve H. Yücefer, ss. 13-22, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lewis, D. (2000). “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right”, *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Ed.: D. Lewis, ss. 187-201, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovejoy, A. O. (1917). “On Some Conditions of Progress in Philosophical Inquiry”, *The Philosophical Review* (26, 2), ss. 123-163, doi:10.2307/2178425.
- Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: “A Report on Knowledge”*, Çev.: G. Bennington ve B. Massumi, Minnesota, University of Minnesota Press.
- McGinn, C. (1993). *Problems in Philosophy: “The Limits of Inquiry”*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Mengüşoğlu, T. (2017). *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (2020). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1910). “The Will to Power: ‘An Attempted Transvaluation of All Values’”, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche Vol. Fifteen* (2), Çev.: A. M. Ludovici, Ed.: D. O. Levy, London: Morrison ve Gibb Limited.
- Peterson, K. R. (2019). “Translator’s Introduction: Hartmann’s Realist Ontology”, *Ontology: Laying the Foundations*, N. Hartmann, Berlin: De Gruyter.

- Platon (1924). *The Dialogues of Plato Volume I: "Protagoras"*, Çev.: B. Jennet, Oxford: Oxford University Press.
- Platon (1931). *The Dialogues of Plato Volume III: "Republic"*, Çev.: B. Jennet, Oxford: Oxford University Press.
- Plotinus (2018). *The Enneads*, Çev.: L. P. Gerson, J. M. Dillon, J. Wilberding, R. King, A. Smith ve G. Boys-Stones, Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, K. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge.
- Russell, B. (2001). *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Schlick, M. (1979). *Philosophical Papers (1925-1936)* (2), Çev.: P. Heat, W. Sellars, H. Feigl ve M. Brodbeck, Ed.: H. L. Mulder ve B. F. Velde-Schlick, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Soltekin, M. F. (2023). "Kendisiyle İlişkisinde Hocam: 'Gurursuz Bir Kahraman'", *Ömrümüzü Yönlendiren Rastlantıların Kavşağında İoanna Kuçuradi*, Ed.: E. N. Hamidi, ss. 189-214, Ankara: Kuçuradi Felsefe ve İnsan Hakları Vakfı Yayınları.
- Sorgner, S. L. (2017). "Philosophy as 'Intellectual War of Values'", *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress*, Ed.: R. Blackford ve D. Broderick, ss. 193-200, New Jersey: Wiley Blackwell.
- Steves, K. (2014). "Philosophy is a Waste of Time", *Pittston Education Chronicle*, 7 Temmuz 2024 tarihinde URL: <https://faculty.fiu.edu/~harrisk/Paper%20Assignments/Articles/Philosophy%20is%20a%20waste%20of%20time.htm> adresinden alındı.
- Tepe, H. (2017). *Varlık ve Bilgi: "Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak"*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Tyson, N. (2023). [Video Kaydı] "Neil deGrasse Tyson: UFOs, Philosophy of Physics, Chaitin's Theorem", *Theories of Everything with Curt Jaimungal*, Haz.: C.

Jaimungal, 8 Ağustos 2024 tarihinde URL:
<https://youtu.be/HhWWlJFwTqs?si=vUjOUIU6bT5AMpBS> adresinden alındı.

Weinberg, S. (1994). *Dreams of a Final Theory*, New York: Vintage Books.



ÖZ GEÇMİŞ

Muhammed Furkan SOLTEKİN

Eğitim

Lisans 2015-2019 Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

İş

2020-(...) Araştırma Görevlisi

Mesleki Dernek Üyelikleri

2022-(...) Türkiye Felsefe Kurumu

Yayınlar ve Diğer Bilimsel/Sanatsal Faaliyetler

1. Uluslararası hakemli dergilerde yayınlanan makaleler

Arlı Çil, D. ve Soltekin, M. F. (2021). “Kişilerin Yaşamı Anlamlandırma Biçimleri ve Mutluluğa Bakış Açıları arasındaki İlişki / The Relation between The Types of Meaning Ascription to Life and Approaches to Happiness”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi / Dokuz Eylul University The Journal of Institute of Social Sciences* (23, 3), ss. 1053-1069, doi: 10.16953/deusosbil.858137.

Soltekin, M. F. ve Arlı Çil, D. (2020). “Schindler’in Listesi ve Schopenhauer’in Özgür İnsanı / Schindler’s List and Schopenhauer’s Free Man”, *SineFilozofi Özel Sayı* (2), ss. 91-109, doi: 10.31122/sinefilozofi.675485.

Soltekin, M. F. (2019). “Hobbes ve Kuçuradi’de bir Kişinin Değeri / The Value of a Person in Hobbes and Kuçuradi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi / Suleyman Demirel University The Journal of Faculty of Science and Literature* (46), ss. 99-107, doi:10.35237/sufesosbil.512000.

2. Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında basılan bildiriler:

Soltekin, M. F. (2023). [Tam Metin Bildiri] “Scheler’de Tinsel bir Edim olarak İdeleştirme / Ideation as a Spiritual Act in Scheler”, *Anatolia Uluslararası Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırmalar Kongresi Bildiri Kitabı (6-8 Ekim 2023) / International Social Sciences Scientific Research Congress Proceedings Book (6-8 October 2023)*, ss. 61-67, Ed.: Sait Yılmaz, İstanbul: Efe Akademik Yayıncılık.

3. Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan bildiriler

Soltekin, M. F. (2023). “Felsefede Sorumlu Yaratma ve İnsan Hakları”, *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye’de Felsefe Kongresi*, Kuçuradi Felsefe ve İnsan Hakları Vakfı Yuvarlak Masası, Antalya, 04.02.2023.

4. Çeviri Yayınlar

Kuçuradi, İ. (2023). “Sokrates’in Felsefî Eğitim ve Felsefî Araştırma Metodu”, *Cogito: “Sokrates”* (111, 112), Çev.: M. F. Soltekin, ss. 15-22, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları; (2021). “Sokrates’in Felsefî Eğitim ve Felsefî Araştırma Metodu”, *Rehberim Felsefe*, Çev.: M. F. Soltekin, Ed.: Ahu Tunçel, ss. 23-34, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları.

5. Diğer Yayınlar

Soltekin, M. F. (2024). “Kendisiyle İlişkisinde Hocam: ‘Gurursuz Bir Kahraman’”, *Ömrümüzü Yönlendiren Rastlantıların Kavşağında İoanna Kuçuradi*, Ed.: E. N. Hamidi, ss. 189-214, Ankara: Kuçuradi Felsefe ve İnsan Hakları Vakfı Yayınları.

Soltekin, M. F. (2024). [Söyleşi] “Felsefe Sana Ne Yaptı?”, *Medya Günlüğü*, Haz.: E. Şahin Hamidi, URL: <https://medyagunlugu.com/ezberle-savasmak-icin-felsefe/>.

6. Diğer Çalışmalar (Eğitimler, Çalıştaylar ve Atölyeler)

(2022) “İnsan Hakları Günü: Çalışma Hakkı ve Yavaşla(t)ma Çalıştayı” [Eğitimci], Koç Okulu, İstanbul, 09.12.2022.

(2022) “Sevgi Evlerinde Kalan 7-12 Yaş arası Çocuklar için Eleştirel Düşünme Eğitimi” [Eğitimci], Geleceğe Adım Akademisi, İstanbul Aile ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü, 15.06.2022.

(2020) “Çocuklarla Eleştirel Düşünme Eğitimi” [Eğitimci], Tasarım Beceri Atölyeleri Projesi, İstanbul Milli Eğitim Müdürlüğü, Küçükyalı E.C.A. Elginkan İlkokulu, 03.03.2020.

7. Projeler

(2021) Bilimsel Araştırma Projesi: Sanatçıların Ölüme Bakış Açıları ile Özgürlük Anlayışları Arasındaki İlişki, Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Proje Yürütücüsü, İstanbul.

(2020) Bilimsel Araştırma Projesi: Yaşamı Anlamlandırma Problemi ve Mutluluk Arasındaki İlişki, Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Araştırmacı Üye, İstanbul.

(2019) Lisans Mezuniyet Projesi: Schopenhauer’de “Güzel”, “Yüce” ve “Çekici”, Danışman: Prof. Dr. İoanna Kuçuradi, Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

