J. M. Bochenski

ÇAĞDAŞ AVRUPA FELSEFESİ

Çeviren:
Jamâlur Rashid Kadayath

Felsefe Dizisi
KABALCI YAYINEVİ

J. M. BOCHENSKI
ÇAĞDAŞ AVRUPA FELSEFESİ
Kabalcı Yayınevi

Joseph M. Bochenski, 30.8.1902'de Czuszow'da, Polonya'da doğdu. 1920-26 yıllarında Posen Üniversitesi'nde ekonomi okudu. 1927'de Dominikenler'e katıldı. 1931'de felsefe doktoru oldu. 1931-34'te Angelicum'da, Roma'da, teolojiyle ilgilendi. Burada 1934 yılında teoloji doktoru oldu. 1934-35 yıllarında doçent, 1935-40 yıllarında Angelicum'da mantık profesörlüğü yaptı. 1945 yılında Freiburg (İsviçre) Üniversitesi'nde profesör olarak çalıştı. 1950-52'de Felsefe Fakültesi dekanlığı yaptı. 1955-56 yıllarında Indiana'daki Notredam Üniversitesi'nde fahri profesörlük yaptı.

J. M. BOCHENSKI

ÇAĞDAŞ AVRUPA FELSEFESİ

Çeviren:
Serdar Rifat Kırkoğlu

Kabalcı Yayınevi

KABALCI YAYINEVİ 102
Felsefe Dizisi 29

Çağdaş Avrupa Felsefesi
J. M. Bochenski
Özgün Adı: Europäische Philosophie der Gegenwart
Çeviren:
Serdar Rifat Kırkoğlu
© A. Francke Verlag, Tübingen & Basel, 1947, 1951, 1994
Bu kitabın yayım hakları
Kabalcı Yayınevi'ne aittir.

Türkçe Birinci Basım:
Yazko, 1983 İstanbul
Türkçe İkinci Basım:
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997
ISBN 975 - 7942 - 91 - X

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu
Dizgi: Beyhan Ajans
Baskı: Yaylacık Matbaası

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. No: 8-B
Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 - 522 63 05 Fax: (0212) 513 63 05 - 526 84 95

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Bochenski, J. M.:
Çağdaş Avrupa Felsefesi
Türkçeye çeviren : Serdar Rifat Kırkoğlu
ISBN 975 - 7942 - 91 - X
<Europäische Philosophie der Gegenwart>

1. Felsefe-felsefe tarihi. 2. Avrupa Felsefesi-tarihi.
I. Başlık. II. Bochenski, J. M.

Basım Yılı: 1997
Kabalcı Yayınevi, İstanbul

İÇİNDEKİLER

Yeni Basım İçin Sunuş 11
J. M. Bochenski Üzerine 13
Önsöz 15
Yöntem ve Sunuş 21
I. *ÇAĞDAŞ FELSEFENİN KÖKENLERİ* 23
1. XIX. YÜZYIL 23
a. Modern Felsefenin Özniteliği ve Gelişimi 23
b. Kant 26
c. Romantizm 27
d. Başlıca Akımlar 28
e. İkincil Akımlar 30
2. BUNALIM 33
a. Değişiklikler 33
b. Newton fiziğinin bunalımı 34
c. Bilimin Eleştirisi 37
d. Matematiğin ve Matematiksel Mantığın Bunalımı.. 38
e. Fenomenolojik Yöntem 40
f. Dirimci Usdışıcılık 41
g Gerçekçi Metafizik'in Yeniden doğuşu 43
h. Kurgulamaya Dönüş-Çoğulculuk 45
3. XX. YÜZYILIN BAŞLANGICI 47
a. Özellikler 47
b. Deneyciler 47
c. İdealizm 50
d. Yeni Akımlar 52
4. ÇAĞDAŞ FELSEFENİN BÜYÜK AKIMLARI 54
a. Okullar 54
b. Etkiler 56
c. Dizgelerin Görece Önemleri 58
d. Genel Öznitelikler 60
e. Dışsal Öznitelikler 62

II. *MADDE FELSEFESİ* 65
5. BERTRAND RUSSELL 67
a. İngiliz Yeni-Gerçekçiliği 67
b. Yeni-Gerçekçiliğin Temel İlkeleri 68
c. Bertrand Russell, Kişiliği ve Gelişimi 69
d. Felsefe Anlayışı 71
e. Çoğulculuk ve Gerçekçilik 72
f. Ruhbilim 74
g. Ahlâk ve Din 75
6. YENİ-OLGUCULUK 77
a. Kökenleri ve Başlıca Temsilcileri 77
b. Temel Özellikleri ve Gelişimi 79
c. Ludwig Wittgenstein 80
d. Mantık ve Deneyim 81
e. Önermenin Anlamı 82
f. Protokol Önermeleri 84
g. Reichenbach 85
h. Çözümleyici felsefe 86
7. DİYALEKTİK MADDECİLİK 87
a. Öznitelikler 87
b. Kökenleri ve Kurucuları 88
c. Rusya'daki Gelişimi 89
d. Maddecilik 91
e. Diyalektik Evrim: Tekçilik ve Belirlenimcilik 92
f. Ruhbilim 94
g. Bilgi Kuramı 95
h. Değerler, Eleştirel Sonuçlar 96

III. *İDE FELSEFESİ* 99
8. BENEDETTO CROCE 101
a. İtalyan Felsefesi ve Croce'nin Konumu 101
b. Yaşamı, Yapıtı ve Özellikleri 102
c. Temel Savlar 103
d. Estetik Bireşim 105
e. Mantıksal Bireşim 106
f. Kılgısal Bireşim 107
g. Tarih ve Felsefe 109
9. LEON BRUNSCHVICG 111
a. Tarihsel Önceller ve Özellikler 111

b. İdealizm 112
c. Yargı Kipliği 113
d. Tin Yaşamının Aşamaları 115
e. Tin Dini 116
10. YENİ-KANTÇILIK 118
a. Yeni-Kantçı Okullar 118
b. Düşünürler 119
c. Ortak Temel Öğretiler 120
d. Marbourg Okulu 122
e. Bade Okulu 124
f. Bruno Bauch 126
Eleştirel Sonuçlar 127

IV. *YAŞAM FELSEFESİ* 129
11 HENRİ BERGSON 131
a. Kökenleri ve Özellikleri 131
b. Süre ve Sezgi 132
c. Bilgi Kuramı ve Ruhbilim 135
d. Yaşam ve Evrim 136
e. Metafizik 138
f. Ethik 140
g. Din Felsefesi 141
12. BERGSONCULUK VE PRAGMACILIK 143
a. Pragmacılık 143
b. James 144
c. İngiliz Pragmacılığı 146
d. Dewey 148
e. Diyalektik Okul 149
f. Bergsonculuk 150
13. TARİHSELCİLİK VE ALMAN YAŞAM FELSEFESİ 152
a. Öznitelikler-Tarihselcilik 152
b. Wilhelm Dilthey 153
c. Dilthey'ın Ardılları 154
d. Alman Yaşam Felsefesi 156
Eleştirel Açıklamalar 157

V ÖZ FELSEFESİ 159
14. EDMUND HUSSERL 161
a. Düşüncesinin Gelişimi ve Önemi 161

b. Adcılığın Eleştirisi 163
c. İmlem Öğretisi 164
d. Fenomenolojik Yöntem 165
e. İndirgeme: Ayraç Arasına Alma 167
f. Yönelmişlik-İdealizm 168
15. MAX SCHELER 171
a. Kişilik-Etkiler-Gelişim 171
b. Bilgi Kuramı 173
c. Değerler 174
d. Kişi ve Topluluk 177
e. İnsan ve Tanrı 179
f. Sevgi 181
Eleştirel Sonuçlar 183

VI *VAROLUŞ FELSEFESİ* 185
16. VAROLUŞSAL FELSEFENİN GENEL ÖZNİTELİKLERİ 185
a. Varoluş Felsefesinin Ne Olmadığı 185
b. Temsilcileri 186
c. Kökenleri 187
d. Ortak Özellikler 189
17. MARTİN HEIDEGGER 192
a. Kaynaklar-Özellikler 192
b. Sorun ve Yöntem 193
c. Dünyamn-İçinde-Olmak 195
d. Buradalık ve Kaygı 196
e. "Onlar" ve Ölüm-İçin-Varlık 198
f. Vicdan ve Kararlılık 199
g. Zamansallık ve Tarih 200
h. Aşkınlık ve Hiçlik 202
18. JEAN-PAUL SARTRE 204
a. Yapıu ve Özellikleri 204
b. Kendinde-Şey 206
c. Kendisi-İçin-Şey 207
d. Bilinç ve Özgürlük 208
e. Başkası-İçin Varlık 210
f. Olanak, Değer ve Tanrı 211
g. Bilgi Kuramı 212
19. GABRIEL MARCEL 214

a. Gelişimi ve Özellikleri 214
b. Temel Fikirler 215
20. KARL JASPERS 218
a. Ayırıcı Özellikler ve Etkiler 218
b. Varlığın Araştırılması 219
c. Dünyada Yöneliş 221
d. Varoluş 223
e. İletişim 225
f. Durum ve Tarihsellik 226
g. Özgürlük ve Yanılgı 228
h. Aşkınlık 229
j. Şifrelerin Okunması ve Başarısızlık 230
Eleştirel Açıklamalar 232

VII. *VARLIK FELSEFESİ* 237
21. METAFİZİK 237
a. Metafizik Kavramı 237
b. Düşünürler 239
c. Etki 241
d. Özellikler 242
e. Fransız Tin Felsefesi-Lavalle 244
f. Samuel Alexander 246
g. Paul Häberlin 247
22. NICOLAI HARTMANN 250
a. Özellikler 250
b. Metafizik ve Varlıkbilim 251
c. Veri Olarak Gerçek Varlık 254
d. Varlığın Boyutları ve Biçimleri 256
e. Tinsel Varlık 259
f. Etlık-İstenç Özgürlüğü 262
23. ALFRED NORTH WHITEHEAD 265
a. Özellikler ve Gelişim 265
b. Felsefe 267
c. Maddeciliğin Eleştirisi 269
d. Organik Mekanikçilik Kuramı 270
e. Bilgi Kuramı 272
f. Ruhbilim 273
g. Metafizik 274
h. Tanrı 275

24. THOMASÇILIK 277
a. Özellikleri ve Temsilcileri 277
b. Varlık-Edim ve Güç 279
c. Doğa Felsefesi 281
d. Tin 282
e. Bilgi 283
f. Tanrı 285
g. Ethik 286
Eleştirel Açıklamalar 289
EK 293
25. MATEMATİKSEL MANTIK 293
a. Önemi-Genel Karakterleri 293
b. Temel Fikirler 295
c. Önermeler Mantığı 297
d. Yüklemler ve Kümeler Mantığı 298
e. Bağıntılar Mantığı 300
f. Semiotik (Göstergebilim) 301
g. Bazı Kuramlar ve Özel Sorunlar 302

YENİ BASIM İÇİN SUNUŞ

W. M. Bochenski'nin ***Çağdaş Avrupa Felsefesi*** *(Europäische Philosophie der Gegenwart) başlığını taşıyan yapıtının yeni basımını okurlara sunarken, ilk kez neredeyse yarım yüzyıl önce (1949) yayımlanmış ve 1962'de gözden geçirilip yeni bir bölüm [Matematiksel Mantık] eklenmiş olan bu felsefe tarihini, XX. yy.'ın iyice sonuna yaklaşmış olduğumuz şu günlerde, Türkçe okurlarına yine aynı başlıkla sunmanın zihinlerde uyandırabileceği kaçınılmaz soru işaretleri, doğrusu, gözden hiç de uzak tutulacak gibi değil. Aradan geçen bu yarım yüzyıllık büyük zaman dilimi içinde, adına Felsefe dediğimiz etkinlik, kabaca, Frankfurt Okulu'ndan Yapısalcılık'a, Dilbilim kökenli felsefeden L. Althusser'in ya da başka düşünürlerin Marxçılık yorumlarına, M. Foucault, J. F. Lyotard ya da G. Deleuze gibi düşünürlerin Tarih eksenli çalışmalarından J. Derrida'nın 'Yapıçözüm' (Déconstruction) kuramlarına kadar çok çeşitli ve farklı girişimlere tanıklık etmiş, ve böyle olmakla da, 'çağdaş' felsefenin kapsamı büyük bir genişlik sergilemiştir. Bu açıdan, söz konusu çalışmanın başlığı, ancak belli tarihsel sınırlar içinde bir geçerlilik taşıyor. Bununla birlikte, J. M. Bochenski'nin*

yapıtını bizim için hâlâ vazgeçilmez kılan önemli bir etken, varlığını bütün bu çekincelere karşın yine de koruyormuş gibi geliyor bana: bu etken, J. M. Bochenski'nin bir felsefe tarihçisi olarak düşünce berraklığı ve felsefe akımlarına yönelttiği derinlikli bakış olsa gerek. Gerçekten de, bu açıdan, Türkçede aynı alanda varolan öteki çalışmalar arasında, bu ayırıcı özelliğiyle biricikliğini korumakta. Sanırım, bir felsefe tarihinin gücü, tıpkı felsefe kuramları gibi, Zaman'a direnmesiyle doğru orantılı olmalı. Yapıtın yeni basımını hazırlarken, beni yönlendiren ana motivasyon bu oldu.

Yapıtın çevirisi baştan sona yeniden gözden geçirildi ve kimi kavramların Türkçe karşılıklarında değişiklikler yapma gereği duyuldu. Ayrıca, ilk basımda, ne yazık ki bir bata sonucu düşmüş olan, yazarın önemli bir dipnotu, metne eklendi.

S.R.K., 1997

J. M. BOCHENSKI ÜZERİNE

J. M. Bochenski, İsviçre'nin Fribourg Üniversitesi'nde mantık ve mantık tarihi üzerine dersler vermiş, Yeni-Thomasçı düşünce akımına bağlı bir felsefe tarihçisi. Çalışmalarını daha çok mantık disiplini alanında yoğunlaştırmış olan Bochenski'nin belli başlı yapıtları arasında şunları görüyoruz: *Europaeische Philosophie der Gegenwart* (Çağdaş Avrupa Felsefesi, 1949), *Die Zeitgenössischen Denkmethoden* (1954), *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus* (1956), *Formale Logik* (1959), *Felsefece Düşünmenin Yolları* (Wege zum Philosophischen Denken, 1959) [Çev: Kurtuluş Dinçer, Ark. Yay. 1994 Ekim], *Grundriss der Logistik* (1962, A. Menne ile birlikte).

J. M. Bochenski'nin çevirisini sunduğumuz *Çağdaş Avrupa Felsefesi* adlı çalışması, Türkçe felsefe literatürü açısından özel bir anlam taşıyor. Söz konusu yapıt, çağdaş felsefe tarihi bağlamında, bilgi bakımından ya tümüyle donatımsız kalmış ya da bilgilerini daha çok yaşamöyküsel birtakım elkitaplarının görüngesinden devşirmiş olan okurlara, küçük boyutu içinde, oldukça yoğun bir düşünsel arkaplanı sergiliyor. Yapıt, Avrupa'da bile, yayımlandığı yıl olan 1949'da, "emsalsiz" bir felsefe tarihi çalışması olarak nitelenmiş. Aradan geçmiş olan elli yıl gibi uzun bir süreye karşın, söz konusu yapıtın kendi felsefe etkinliğimiz açısından da yararlı olabileceği söylenebilir.

Çalışma, İçindekiler çizelgesinden de anlaşılacağı üzere, çeşitli düşünceleri bağlı bulunduklan okullar ya da akımlar çerçevesinde öbeklemiş. Ayrıca, kitabın sonunda, Lojistik (simgesel mantık) disiplininin ele alındığı bir Ek bölümü var. Yazarının önsözde de belirttiği gibi, çağdaş felsefeye, yani 1900'lerden beri oluşagelen felsefeye, düşünceleri temelde doğrudan doğruya çağdaş felsefeye bağlanan kimi XIX. yüzyıl düşünürleri de katılmış (Dilthey gibi). Yapıtta, çağdaş felsefi düşüncenin gelişimi zamandizimsel bir sıralama içinde sergilenmiş olmakla birlikte, yer yer, kavramlara sistematik bir görüngeden bakıldığı da göze çarpıyor.

S.R.K.

ÖNSÖZ

Bu küçük kitap çifte bir amaç gütmekte. İlkin, uzmanlaşmış felsefi oluşumu olmayan okura, çağdaş bir felsefe kılavuzu olma görevini yükleniyor. İkinci olarak da, söz konusu bu kısa özeti izlemekten hoşnut kalanların okumalarını yaygınlaştırmalarına ve dizgeli çalışmalara yönelmelerine olanak sağlayacak bir tutumu benimsiyor. Böyle çifte bir amaçla yapılmış bir çalışmanın ivediliği bütün ağırlığıyla ortada: M. F. Siacca'nın İtalyanca olarak yapılmış çalışması dışında, gerçekten de, bilginin güncel gelişimini ve düşüncenin yeni ilerlemelerini ele almış olan hiçbir özetleyici girişime sahip değiliz. Bu nedenle, M. Siacca'nın yetkin yapıtı ikinci amacımızı bütünüyle yerine getirmediği ölçüde çalışmamızın varlık nedeni de doğrulanmakta.

Elinizdeki kitabın yazarını bu nankör çalışmaya götüren düşünceler bunlar. Nankör dedim, şu üç nedenle: İlkin, bu kitabın oluşturulmasına ayrılan zaman yazarı yaşamöyküsel araştırmalar yapmaktan alıkoymuştur, oysa bir filozofu ya da felsefe tarihçisini belleklerde yaşatan şeyler de yalnızca bunlardır. Sonra, bu türde bir çalışma, doğası gereği –kitabın yazarı bunu fazlasıyla bilmektedir– hiçbir zaman bir doyum konusu olamaz. Çağımızın en gözde düşünürlerinden biri olan Lord Bertrand Russell da, *Batı Felsefesi Tarihi* adlı yapıtına yazdığı önsözde kişisel bir örnek olarak, söz konusu bu gözlemi vurgulamaktadır. Belirttiği şeyler elinizdeki kitabın yazarı

için daha da geçerlidir. Bir filozofu derinliğine tanıyabilmek için tüm bir yaşam süren bir çalışmanın gerekli olduğunu bilmek, bu tür çalışmalar kaleme almayı hiç de özendirmemektedir. Son bir saptayım olarak, bu tür çalışmalar gözüpek şemalaştırmaları ve gönülsüz, istemeye istemeye yapılan çıkartmaları da gerektirmektedir. Her bir yazar için sınırlı bir sayfa sayısına sahip olunduğundan, başka türlüsünü yapmak olanaksızlaşmaktadır. Bu koşullarda, bir Whitehead'in, bir Bergson'un ya da bir Husserl'in felsefesinden geriye ne kalmış olabileceği kolaylıkla düşünülebilir. Filozofların, elinizdeki kitabın yazarına karşı hoşgörülü olmalarını dilemekten başka yapacak şey yok!

Söz konusu bu yapıt bilgi vermek istemekteyse de, bunu dizgeli bir düşünsellikle yapmayı erek alıyor. Bu noktada şimdiden tutumu kesin.

Açıklamak durumunda olduğumuz dizgeler karşısında ayrıntılara inmeyen bir tutum almaktan kaçınmak da bize hemen hemen olanaksız gözüktü.

Bir öğreti tarihçisinin sunduğu düşünceler karşısında nötr kalması gerektiği görüşü, hemen herkesin ortaklaşa paylaştığı bir görüştür. Ancak bana kalırsa bu görüş de yarı yanya doğru. Bu görüş, dizgelerin seçiminin ve yorumlanmasının en büyük nesnelliği gerekli kıldığını ileri sürmesi bakımından doğrudur ve yazar olanaklar çerçevesinde bu tutumda kalmaya çabalar. Ne var ki, bu görüş, felsefi dizgelerin tümü eşit doğruluk payları içerir anlamına gelirse yanlış bir görüş olur. Buna inanmak, filozoflara saygıda kusur etmek demektir. Gerçekten de, eğer bütün dizgeler, birbirlerine karşı çıktıklarında bile –ki durum budur– eş değerdeyseler, o zaman hepsi aynı zamanda yanlış demektir ve ayrıca bu durumda ancak birer sanat yapıtı olarak görülebilirler. Oysa hiçbir şey bu ada layık bir filozofun düşüncesinden bu denli uzak değildir. Söz konusu bu filozofların tümü de, yalnızca doğruluğu araştır-

makta olup, yaptıkları bu araştırmalara göre yargılanmak istemektedirler. Nitekim bu çalışmada, düşünürlerin kuramları, onların olumlu katkıları üzerinde kısa değerlendirmeler yapmak, güçsüz oldukları noktaları ve yetersizliklerini belirtmek yalnız ve yalnız bir saygı gösterisidir. Gerçekte, marjinal notlardan başka bir şey olmayan bu eleştiriler, metafizikçi, gerçekçi ve tinselci bir tutum adına yapılmıştır.

Benimsemiş olduğumuz tutum dışında, çalışmamızı yönetmiş olan iki baskın fikir üzerinde de durmak bize önemli gözüküyor. Gerçekte bu fikirleri şimdiden tartışmaya geçmek gerekiyor, çünkü bu kitabın yazarı onların doğruluğuna inanmasaydı, bu kitaba da başlamazdı.

İlkin, tarihsel akış içindeki felsefi çabanın bütünlüğünü tam olarak değerlendirmek sorunu var. Bunun önemi çoğu kez yeterince değerlendirilmiyor: Felsefe, deniyor, varoluş için önemi olmayan soyut bir kurgulamalar bütünüdür. Bizim kendimizi kılgısal bilimlere adamamız gerektiği söyleniyor, çünkü bilimler tüm etkinliklerin tekniğini (yalnızca mühendisinkini değil, aynı zamanda eğitbilimcininkini) koşullandırmaktadırlar. Sözgelimi bu, toplumbilim, siyasal iktisat ve siyasa için geçerlidir. Çünkü: *Primum vivere, deinde philosophari** özdeyişi egemendir. Felsefe yapmak yaşam için önemli değildir. Elinizdeki kitabın yazarına göre, bugün öylesine yaygın olan bu anlayış, kökeninde yanlıştır ve tehlikeli bir düşünsel sapkınlığı imlemektedir. Bilgiyi teknik-kılgısal görünüşleriyle sınırlandırmak, her zaman şunun ya da bunun nasıl yapıldığını bilmenin yeterli olacağını varsaymaktır. Ne var ki, nasıl sorusundan önce niçin sorusunun da ortaya konulması gerekir ki, bu soruya ancak din ve felsefe bir yanıt getirebilir. Bunun için sağduyunun yeterli olabileceği hiç söylenmesin: Sağduyu denilen şeyin, tarih içinde, önceki felsefi düşüncele-

* (Lat.): 'Önce yaşamalı, sonra felsefe yapmalı' (ç.n.).

rin yalınç bir artığından başka birşey olmadığı ortaya çıkmıştır. İnsan us sahibi bir hayvan olduğundan usunu kullanmadan edemez ve usunu bilinçli ve felsefi bir tarzda kullanmadığındaysa, bunu içgüdüsel olarak ve yarım yamalak yapar. Bu söylediğimiz, herkes için, hatta her tür felsefeden sıyrılmış olduklarına inananlar için de geçerlidir: Gerçekten de bu tür kimseler, karşılaştırılmayacak kadar yüksek bir düşünsel güce sahip insanların çalışmalarını küçümsemekten başka şey yapmayarak kendi yararsız ve bayağı felsefelerini kuran değersiz filozoflardır. Din için de benzer bir gözlem yapılabilir. Din, doğası gereği, felsefeye bağımlı değildir. Ancak onun da açık ve anlaşılır kılınması, hemen her zaman açıklanabilir olması gerekir, çünkü insan düşünen bir varlıktır. Gerçekten de, bu gerekli açıklama için ussal bir felsefeden yararlanılmadıkça, başka yerlerde olduğu gibi burada da, önyargıların kurbanı olunur.

Öte yandan, felsefenin yaşam için önemini yadsımak kadar yanlış hiçbir şey olamaz. Elbette, filozof, gündelik yaşamda her zaman büyük bir yer tutmaz, yazgısı çoğu kez ölümünden sonra anlaşılır. Kuşkusuz, utkularını yaşamları sırasında tadan filozoflar da olmuştur: Bir Plotinus, bir Aquina'lı Thomas, bir Hegel ya da bir Bergson anımsansın. Ne var ki, bu durumda bile, tam bir anlaşılmadan çok yalın bir gözde oluş söz konusudur. Filozof, anın isteklerini ve günün modalarını göz önünde tutmaz. Buna bir kınayış mı diyeceğiz? Salt anlık varoluşu aşmak insanın özü değil midir? Şimdiki anı bilgimizin tek nesnesi yaparak, insanı hayvana indirgemek riskine girmez miyiz? Tin yaşamını kendi felsefi inançlarına göre durmadan yaşayanlar, bunun böyle olmadığını bilirler: Çünkü bu kişiler anın *hic et nunc**'una bağlı kalmazlar ve yaşam üzerinde doğrudan etki yaptıklarını ileri sürmezler. Felsefe,

* (Lat.): 'Burada ve Şimdi' (ç.n.).

gerçekte, bizi barbarlığın karanlıklarına düşmekten alıkoyan, insan kalmamıza yardım eden, hatta bu insanlığı daha da geliştiren en büyük tinsel güçlerden biridir.

Ama hepsi bu değil. Ne denli nafile görünürse görünsün, felsefe, yine de kuvvetli bir tarihsel güçtür. Whitehead'in, bir İskender'in, Bir Sezar'ın, bir Napoléon'un başarılarını, filozofun elde ettiği ve görünüşte verimli olmayan başarılarıyla karşılaştırmasına hak vermek gerekir: İnsanlığın yüzünü değiştiren düşünce olmuştur. Bunu kavrayabilmek için, hiç de İngiliz metafizikçisiyle birlikte Pitagorasçılara dek uzanmak gerekmez. Bunun için, anlaşılması o denli güç olan Hegel düşüncesinin şaşılacak yazgısını akla getirmek yeter. Hegel, komünizme olduğu kadar, faşizme, nasyonel-sosyalizme giden yolu da açmıştır: Hegelcilik dünyayı değiştirmekte olan güçlerden birisidir. Halkın gülünç bir kılığa soktuğu zararsız düşünceleri arasında yaşayan filozof, gerçekten korkunç bir güçtür. Düşüncesi bir dinamitin etkisine sahiptir. Kendi yolunda gider, insanları bir bir kazanır ve sonunda kitlelere erişir. Bütün engelleri aşığı, insanlığın yürüyüşünü yönlendirdiği ya da kendi kalıntıları üzerine bir kefen örttüğü an gelir. Bu nedenle, yolun nereye gittiğini bilme sevdasında olanlar, politikacılara değil de filozoflara kulak kabartmalıdırlar: Filozofların bugün söyledikleri şeyler yarının inancı olacaktır.

Felsefenin bu ilk değerli yanı dışında, kitap ikinci bir sava daha dayanmaktadır. Kitabın yazarı bu sava hiç de daha az önem vermemekte, onun gerçek değeriyle anlaşılmasını ve benimsenmesini dilemektedir.

Temelinde oldukça yalın olan bir fikre göre çağdaş felsefe diye bir felsefe yoktur. Safdil ama ne yazık ki yaygın bir görüşe göre, bütün öteki okullar kesinkes aşılmış olduğundan, tek bir felsefe öbürlerini alt edip zamanımızın felsefesi olarak kalacaktır. Olguculuğa da, maddeciliğe de, idealizme de ve varoluşçuluğa da verilmek istenen yer budur. Oysa bundan

daha yanlış bir tutum olamaz: Çağdaş felsefi düşünce, taşıdığı zenginlikle, bu çerçeveye hiçbir zaman sığmaz. Tarih içinde her zaman olduğu gibi bugün de, belki son yüzyıldan daha da fazla, dünyaya ilişkin karşıt anlayışlar arasında çetin bir çarpışma yaygınlık kazanmıştır. Çarpışmanın bu denli yoğun, karşıt görüşlerin bu denli çok ve keskin, anlıksal araçların bu denli zengin olduğu dönemler çok enderdir. Gerçekte çağdaş bir felsefe vardır ama, yalnızca şu anlamda vardır: Zamanımızın tüm düşünürleri belli güncel sorunlar üzerine eğilmekte ve hepsi de bazı modern tutumları göz önüne almak zorunda kalmaktadırlar. İşte bütün bunlardan tek bir okulu ya da eğilimi çekip tek olarak ortaya koymak oldukça güç bir şeydir. Zamanımızın felsefesi, olağanüstü ölçülerde zengin ve çeşitlidir.

Bu çalışmadan yararlanılması üzerine son bir söz söyleyeceğim. Bütün felsefe tarihi kitaplarının yolculuk kılavuzlarına benzedikleri hep söylenegelmiştir. Bir kılavuz nasıl yolculukların yerini tutmazsa, bir felsefe tarihi de kişiyi özgün metinlerin kendilerini incelemek zorunluğundan kurtaramaz. Eğer çalışmamız okurda zamanımızın felsefesini ayrıntılarıyla incelemek beğenisini uyandırırsa, amacına o zaman ulaşmış olacaktır.

J.M.B.

YÖNTEM VE SUNUŞ

Aşağıdaki ilkeler, çağdaş felsefe denilen sonsuz konu içinde seçişlerimize kılavuzluk etmiştir.

1) Yalnızca İngiliz, Fransız ve Alman filozoflarıyla uğraşılmıştır. Bunun ayrıcalan özgül önem taşıyan kimi durumlar olmuştur (Diyalektik maddecilik, Croce, James, Dewey).

2) Bu sınırlar içinde bile, söz konusu ülkelerin felsefelerinin tam bir çizelgesini vermek olanaklı olamamış, yalnızca tipik özellikte oldukları düşünülen belli okullar ve filozoflarla yetinilmiştir. Bu nedenle, tüm felsefi akımlara ve zamanımızın tüm filozoflarına değil, çağdaş düşüncenin yalnızca ana çizgilerine yönelmek söz konusu olmuştur.

3) Tanımlanması güç bir terim olan "çağdaş" terimi, burada, çalışmalarını Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yayımlayan düşünürleri içermektedir. Böylelikle, sözgelimi Bergson ile Scheler de bu çizgiye girmekte, ama Bradley dışarda kalmaktadır. Böyle olmakla birlikte, arada sırada bu sınırlar aşılmıştır, bu, özellikle de zamanımız üzerinde derin etkiler bırakmış düşünürler söz konusu olduğunda gerçekleşmiştir. Kierkegaard söz konusu olduğunda, onun bu bölüğe ait olduğu sorunu ortaya konmuştur. James ile Dilthey'ı anmaksa, her durumda, bir zorunluluk olarak belirmiştir.

4) Son olarak, filozofların ve okulların dizgelerini hiçbir gedik bırakmaksızın sunmak da umulabilecek birşey değildi, ancak çağdaş felsefe için özgül bir önem taşıyanlar verilebilir-

di. Bütün bu sorunlar, temelde, varlıkbilimin, insanbilimin, ahlâkın ve yöntemsel temellerin sorunlarıdır. Nitekim, bilim mantığı, toplumbilim, tarih felsefesi, estetik ve din felsefesi gibi birçok tikel sorun aşağı yukarı tam bir sessizlik içinde geçiştirilmiştir.

Buna karşılık, bir ek bölümünde, felsefi niteliği tartışmalı olmasına karşın birçok çağdaş filozof üzerinde derin bir etki bırakmış olan matematiksel mantığın temel kavramlarıyla kimi birincil sorunlar ele alınmıştır.

Sunuşlar, incelenen yazarların yapıtlarının yapısını, olanaklar ölçüsünde, korumayı erek almıştır. Yazarın öğretisinin yanı sıra, yöntemi, biçemi ve kullandığı yordamlar da verilmeye çalışılmıştır. Özetler, özellikle, incelenen çalışmadaki metnin kendisini izlemeye yönelmiştir. Bu ise, bir bölümden ötekine, oldukça farklı bir biçemi gerekli kılmıştır. Bir Bergson'un ya da bir Marcel'in olağanüstü ölçülerde zengin imgelerini bir yana atmak olanaklı ve akla yatkın görülmediği gibi, bir Heidegger'in titiz dil belginliğiyle dil tonunun kuruluğunu vermek de gerekli olmuştur. Farklı bölümlerin farklı güçlüklerde oluşu, bunun sonucudur. Felsefeye yeni başlayanların, ilk okuma sırasında kimi güçlükler taşıyan yeni-Kantçılık, Husserl, Heidegger, Whitehead bölümlerini atlamaları ve ilk önce giriş ve sonuçlarla yetinmeleri kendi açılarından bir yarar olur.

I
ÇAĞDAŞ FELSEFENİN KÖKENLERİ

1. XIX. YÜZYIL

a. Modern Felsefenin Özniteliği ve Gelişimi

Modern felsefe, yani 1600-1900 döneminin felsefi düşüncesi, daha şimdiden bir baştan bir başa tarihe aittir. Buna karşılık, zamanımızın felsefesi, bir başka deyişle gerçekten güncel olan felsefe, temelde, modern felsefeyle girişilen bir karşıtlaşmadan: uyuşmazlık ve çatışmadan ama aynı zamanda da modern felsefeye bağlanma ve onu aşma çabasından doğduğu için, çağdaş felsefeyi anlamak için geçmişi bilmek gerekir. Bu nedenle, modern felsefenin temel düşünlerini genel çizgileriyle anımsamamız zorunlu olmaktadır.

Modern felsefe, bilindiği gibi, skolastik düşüncenin çöküşünden doğmuştur. Skolastik düşünce, çoğulculuğuyla (bir varlıklar çoğulluğuyla değişik varlık kerteleri olduğu görüşünün benimsenmesiyle), kişiselciliğiyle (kişinin insansal değerlerindeki öncelliğin benimsenmesi), yaratıcı bir Tanrı kavramına bağlı oluşundan dolayı tanrımerkezciliğiyle ve bir o kadar da organik gerçeklik kavrayışıyla belirginleşir. Skolastik'in yöntemine gelince, bu yöntem, tikel sorunların ayrıntılı mantıksal çözümlenmelerine uygulanmıştır. Modern felsefeyse, bütün bu savlara karşı çıkmıştır, bu felsefenin temel ilkeleri, organik ve aşamalandırılmış bir varlık anlayışını yıkan *mekanikçilik* ile insanın kendini bundan böyle bağımsız kıldığı ve ilgisinin odağını özneye doğru çevirdiği bir *öznelcilikti*r. Modern felsefe, yönteminde, biçimsel mantığı bir yana bırakır.

Çözümlemeler yapmaya yanaşmayan –kuşkusuz bunun önemli ayrıcaları vardır– geniş dizgelerin kurulmasıyla kendini ortaya koyar.

Bu devrime en son biçimini vermiş olan kişi René *Descartes*'tur. (1596-1650).

Descartes, her şeyden önce, *mekanikçidir*. İki ayrı varlık kertesi benimser: ruh ve madde. Bununla birlikte Descartes'a göre, tüm tinsel olmayan gerçeklik, mekanik kavramlara (konum, devinim, itki) tamı tamına indirgenebilir ve her türlü olay, mekanik, hesaba dayanan yasalarla açıklanabilir. Descartes, aynı zamanda, *öznelcidir*. Felsefenin en yüce verisi ve zorunlu kalkış noktası, düşüncedir. Bunlara, Descartes'ın kavramcılığını da eklemek gerekir; ona göre, bir anlıksal sezgi değil, yalnızca bireylerin duyulur algıları vardır. Son olarak Descartes, *biçimsel mantığın* ateşli bir *karşıtıdır*. Sözcüğün gerçek anlamıyla, özgül hiçbir felsefe yöntemi kabul etmez ve her yerde –felsefi çözümlemelere gitmediği yerlerde– matematiksel bilimlerdeki yordamları uygulamayı ister.

Eğer bu ilkeler benimsenmiş olsaydı, biz çözümlenmez sorunlarla karşı karşıya kalırdık: eğer dünya yalnızca yalınç bir atomlar katışmacıysa, eğer bir makinayla karşılaştırılabilecek bir yapıdaysa böyle bir durumda, ondaki tinsel öğeleri nasıl açıklayabilirdik. Öte yandan, bu dünyanın gerçekliğine, dolaysız tek veri olması gereken bir düşünceden kalkarak nasıl ulaşabilirdik? Bununla birlikte, temel sorun da tam bu noktada bulunmaktadır: Eğer biz yalnızca bireyleri bilebilirsek ve bilgi, söz konusu bireylere sürekli olarak genel kavramlarla evrensel yasaları uyguluyorsa, bu bilgi nasıl olanaklı olabilir acaba?

Descartes'ın kendisi, bu son sorunu doğuştan fikirlerin varoluşuyla, düşüncenin yasalarıyla varlığınkiler arasında bir koşutluk bulunduğunu varsayarak çözümlemiştir. Ünlü *cogito*su ona gerçeğe giden yolu açmış, onu ruhla madde arasın-

da bir neden-etki ilişkisi kurmaya götürmüştür. Haksız olarak *usçu* diye adlandırılan bir grup düşünür, onun "doğuştan fikirler" kuramını almışlardır. Bunların başlıcaları: Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ve Christian Wolf'tur (1659-1754). Başka bir grup, İngiliz deneycileri (ampiristleri), daha mantıklı bir yolda yürümüşlerdir: sonuçta, mekanikçiliği benimsemişler, giderek bu mekanikçiliği ruha dek yaygınlaştırmışlar ve bu mekanikçiliği, öznelcilikle köktenci adcılığa bağlamışlardır. Daha önceleri gücül olarak Francis Bacon de Verulam'da (1561-1626), John Locke'ta (1632-1704), George Berkeley'de (1685-1753) ve özellikle David Hume'da (1711-1776) bulunan bu sava dizgeli bir biçim vermişlerdir. David Hume'a göre, ruh, "ideler" denilen bir imgeler demetinden başka bir şey değildir *(the mind is a bundle of ideas)*. Yalnızca bu imgeler dolaysız olarak bilinebilirler: evrensel yasalar, alışkanlığa bağlı çağrışımın bir ürününden başka bir şey olmayıp, sonuç olarak, hiçbir nesnel değer taşımazlar. Gerçek bir dünyanın varoluşu bile inanca dayalıdır. Hume'u, herşeyden kuşku duymaktan alıkoyan yalnızca fideizmidir, yoksa bunun dışında her şeyden kuşku duymaktadır. Ruhtan, gerçeklikten ve özellikle bilgiden.

Aynı dönemlerde, doğa bilimlerinin ilerlemesi, kendisine karşı çıkacak bir felsefe bulunmadığı için daha da iyi gelişmiş olan *maddeci bir dünya kavrayışı*'nın doğmasına yol açmıştır. Daha önceleri Thomas Hobbes'ca (1588-1679) ortaya atılmış olan maddecilik, Etienne Bonnet'nin (1720-1793), Julien Offray La Metrie'nin (1709-1751), Paul Heinrick Dietrich von Holbach'ın (1723-1789), Denis Diderot'nun (1713-1784) ve Claude Adrien Helvetius'un (1715-1771) felsefelerinde olgunlaşıp gelişmiştir.

b. Kant

İşte ruhun bu umutsuz, gerçek bir yıkımla karşılaştığı durumda, Immanuel Kant (1724-1804) düşün sahnesine çıkmıştır. Kant, modern düşüncenin temel ilkelerinden hiçbirini bırakmaksızın, ruhu, bilimi, ahlâkı ve dini kurtarmaya girişmiştir. İlk önce, öznel düşünce de içinde olmak üzere deneysel dünyaya egemen olan mekanikçiliği olduğu gibi benimsemiştir. Ancak kendisine göre bu dünya, transandantal (deneyüstü) öznenin, duyumların eşbiçimli olmayan bütününden yola çıkarak oluşturduğu bir bileşimin ürünüdür. O zaman, mantık, matematik ve doğa bilimlerinin yasaları bu dünyayı yönetiyor demektir, çünkü düşünce, söz konusu bu yasaları dünyaya buyurmaktadır. Anlık, bundan başka, bu yasaların boyunduruğunda değildir, çünkü kökenini duyulur dünyadan almamaktadır, anlık tersine, yasakoyucudur, yasaların kaynağıdır. İşte, bu bir ve aynı gerçekle, hem bilim hem de anlık kurtulmuş olmaktadır. Ancak, bu durumda, kendinde-şey'in bilgisi, duyumların ötesinde kendinde varolan bir gerçekliğin bilgisi olanaksızlaşmaktadır: Bilgi, duyulur sezgi alanıyla sınırlanmakta ve duyunun dışındaki "kategori"lerin boş oldukları ortaya çıkmaktadır. Buysa, insan varlığının ve yaşamının büyük sorunlarına çözüm yok demektir. Bilgi düzleminde: metafizik olanaksızdır. Kuşkusuz, Kant, felsefenin üç temel sorununa, Tanrı'nın varoluşu, ölümsüzlük ve özgürlük sorunlarına saldırmakta ancak bu sorunları usdışı araçlarla, istencin postulatlarıyla çözümlemeye girişmektedir.

Kant felsefesi, böylelikle, modern felsefenin iki temel öğesinin bir bireşimi olmaktadır: mekanikçiliğin ve öznelciliğin. Bu felsefe, köktenci bir *kavramcılık* üzerine kurulmaktadır: dünyanın düşünülür içeriğini yaratan, gerçekte yalınç ilişkilere indirgenen bu içeriği yaratan, bilgi verici ilke olan transandantal öznedir. Böylelikle gerçeklik: deneysel ve fenomenal

dünya, bir başka deyişle tümüyle mekanik yasalara bağlı olan dünya ile kendinde varlık dünyası, numen dünyası, yani ussal olarak bilinemeyen dünya olmak üzere iki ayrı alana ayrılmaktadır. Kant, modern düşünceye en geçerli biçimini ve en yetkin anlatımını vermiş ama aynı zamanda da onu ölümcül bir yol ağzına getirmiştir.

Daha sonraki felsefenin gelişimi üzerinde Kantçılığın etkisini abartıyor olmak güçtür. Kant felsefesi, tüm XIX. yüzyıla egemen olmuş ve yüzyılın sonuna doğru karşıt bir eğilimin doğmasına karşın, çoğu filozof kendini onun etkisinden günümüze değin kurtaramamıştır. Kant, bundan başka, XX. yüzyılın büyük düşünce akımlarının da kökenindedir. Kant, ussal her türlü mezafizik olanağına karşı çıkmış olabilmek için, bilgiye giden yalnızca iki açık yol bırakıyordu: ya dünyayı bilimin yöntemleriyle kavramak, bu durumda felsefe bilimce elde edilmiş çeşitli sonuçların bir bireşimine indirgenmekteydi, ya da gerçekliğin, anlığın kurucu ilkelerinden türediği yolları incelemek; bu durumdaysa felsefe, fikrin oluşumunun bir çözümlenmesi olmaktaydı. Gerçekten de, XX. yüzyıl felsefesinin büyük iki akımı, bu çifte olanağın gelişimleridir. Olguculukla, maddecilik, felsefenin rolünü bilimlerin bireşimine indirgemiş, buna karşılık idealizm, dünyayı, düşünce deviniminin bir ürünü olarak açıklayan dizgeler oluşturmuşur.

c. Romantizm

XIX. yüzyılın başında, daha sonraları belli bir rol oynayacak olan başka bir etken girdi düşün yaşamına: Romantizm (coşumculuk). Romantizm bütünsel ve tanımlanması güç bir harekettir. Bununla birlikte, çok fazla yalınlaştırmalara gitmeden denilebilir ki, romantizm temelde, kendini mekanikçi öğretilere karşı sert bir tepkiyle ortaya koyan: yaşamı ve ruhu

yüceltmeyi erek almış olan bir harekettir. Kant, bu öğretilerin ulaşacakları vargıları ussal yollarla ortadan kaldırmaya girişmişti. Ancak yine de başka bir araç kalıyordu geriye: Us'tan vazgeçmek. Elbette, us'tan vazgeçen kişiler, dünyanın bilimsel yönde betimlenmesinin kısırlığından bıkıp usanmış olan, ussal bilime karşı duyguyu, yaşamı, dini ortaya atan ve gerçeğe ulaşmada bilimin yollarından başka yolların da olduğunu ileri süren şairler, sanatçılar ve yazarlardı.

Romantizm, her zaman için zorunlu olarak usdışı olmamıştır, kimi zamanlar us'un ateşli bir savunucusu olarak da ortaya çıkmıştır. Ancak vurguladığı şeyler, hemen her zaman atılım, yaşam ve evrim sözcükleridir. XVII. yüzyıl ile XVIII. yüzyıl felsefelerinin tümü, dural bir dünya kavrayışını savunmuşlardı. Mekanikçiliğe göre, dünya makinası, ilk ve son kez olarak kurulmuş; hiçbir şeyin kaybolmadığı ama hiçbir şeyin de yaratılmadığı büyük bir çarktı. Romantizm, var gücüyle, saldırısını bu dünya imgesine karşı yöneltmiş ve bir karşıdurma çığlığıyla XIX. yüzyılın akışı üzerinde derin bir etki bırakmıştır.

d. Başlıca Akımlar

XIX. yüzyılın en belirgin özelliklerinden biri, dizgeler oluşturmaya oldukça güçlü bir eğilim duymuş olmasıdır: Bireşim, çözümlemeye üstün tutulmuştur. Yüzyılın başında, bu eğilim özellikle Alman *idealizminde* ortaya çıkmaktadır. Kant, anlığın yaratıcı işlevini vurgulamış olduğundan, bu düşünce yayılmış ve romantizmin oluş-düşününe katılmıştır. Bundan da, Johann Gottlieb Fichte'nin (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in (1775-1854) ve özellikle Georg Wolhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) idealist dizgeleri ortaya çıkmıştır. Hegel, gerçekliği, sav ve karşı-sav ile yeni bir bireşime gi-

den salık us'un diyalektik gelişimi olarak tasarımlamaktadır. Hegelci felsefe, bütünsel bir usçuluk olup aynı zamanda hareketli ve evrimci karakteriyle de oldukça romantiktir.

Bilimlerden türemiş olan birçok dizge, kısa bir süre sonra, bu idealizmin yerini almışlardır. Öncelikle, Alman *maddeciliğiyle* birlikte Ludwig Feuerbach'ı (1804-1872), Jakop Moleschott'u (1822-1893), Ludwig Buchner'i (1824-1872) ve Karl Vogt'u (1817-1895) analım. Bu kişiler, ruhun varlığını bile yadsımakta olup köktenci bir belirlenimciliğin (determinizm) yandaşıydılar. Bundan başka, Fransa'da August Comte'ca (1798-1857) kurulmuş ve ardıllarının İngiltere'de John Stuart Mill (1806-1873), Almanya'da Ernst Laas (1837-1885) ve Friedrich Jodl'un (1848-1914) başı çektiği *olguculuğu* anmamız gerek. Bu kişilerin tümü için, felsefe, mekanikçi açıdan düşünülen bilimin bir bireşiminden başka bir şey değildir. Bu iki eğilim, Charles Darwin'in (1809-1882) ünlü *Türlerin Kökeni* (1859) adlı yapıtında ortaya koymuş olduğu ve türlerin evrimini salt mekanikçi bir anlayışla inceleyen öğretiden büyük ölçüde yüreklilik almışlardır. Böylelikle, romantik ve Hegelci evrim düşünü bilimsel bir temel kazanmış ama aynı zamanda da mekanikçi bir açıklamaya yönelmiştir. Evrensel bir öğreti olmuş ve tekçi bir evrimciliğe götürmüştür. Temel savunucuları arasına Thomas Henry Huxley'i (1825-1895) ve özellikle de Herbert Spencer'i (1820-1903) katmıştır. Ernest Haeckel ise (1834-1919) en tanınmış vülgarizatörü olarak boy göstermiştir.

1850-1870 yıllarında, mekanikçi evrimcilik ve çoğu kez de, gerçekte maddeci evrimcilik, Avrupa'daki baskınlığını koruyacakmış gibi gözüktü. Ancak 1870'lere doğru, önce İngiltere'de Thomas Hill Green (1836-1882) ve Edward Caird (1834-1908) ile, sonra Almanya'da önemli bir okulla, Otto Liebmann'ın (1840-1912), Johannes Volkelt'in (1838-1930) ve örgütlü bir öğretim merkezi yaratan Marbourg ve Bade okullarının temsil

ettiği yeni-kantçılıkla bir *idealizme dönüş başgösterdi.* Fransa'daysa Charles Renouvier (1815-1903) yeni-eleştiricilik akımını başlatmaktadır. Bir başka önemli Fransız idealistiyse Octave Hamelin'dir (1856-1907). Ancak bu öğreti, ağırlığını sadece saltık biçimde ortaya koyamamıştır; öyle ki güçlü olgucu ve evrimci eğilimler yüzyılın sonuna dek birlikte ayakta kalabilmişlerdir.

Böylelikle, XIX. yüzyıl Avrupa düşüncesinin gelişiminde üç dönem ayırt edilebilir: İdealizm, evrimci bilimcilik ve bu iki akımın bir arada varolması. Karşıtlıklarına rağmen, her iki akımda da ortak özellikler vardır: dizgeci olma eğilimi, deneysel dünya karşısında kararlı bir usçuluk, fenomenler ötesi dünyaya sızabilmeyi yadsıma ve hatta fenomen dünyasının yadsınması ve son olarak, insan varlığını, saltık ya da evrensel evrim içinde temellendiren tekçi eğilim. Usçuluk, fenomencilik, evrimcilik, tekçi anti-kişiselcilik ve büyük dizgelerin kurulması geniş ölçüde, XIX. yüzyılın çehresini ortaya koyan özellikler olmaktadır.

e. İkincil Akımlar

Bununla birlikte, idealizmle olgucu evrimcilik, zamanın düşüncesine egemen olan biricik akımlar değillerdir. Bu akımlara koşut olarak, daha az önemli ve görünüşte pek büyük bir etki bırakmamış, ancak etkisinin gerçek önemi yine de az olmayan iki eğilim daha gelişim göstermiştir.

Romantizmden çıkan *usdışıcılık,* öncelikle, Hegelci usçuluğa karşı cephe almaktadır. Usdışıcı akımın sözcüsü, Arthur Schopenhauer'dir (1788-1860). Schopenhauer'e göre, saltık olan us değil, kör ve usdışı bir istençdir. Schopenhauer'in yanında yer alan ve bir din düşünürü olan Danimarkalı Sören Kierkegaard (1813-1855), usçuluğa yöneltilen saldırıyı daha

da ötelere götürmektedir. Daha önceleri, Fransa'da, buna benzer ancak daha az belirgin istençci ve usdışıcı bir eğilim, François-Pierre Maine de Biran'ca (1766-1824) savunulmuştur.

Bu yüzyılın daha sonraki bir döneminde, usdışıcılık, bilimci usçuluğa bir saldırı yöneltmiştir; bu saldırısında, Darwinci evrim kuramına dayanmaktadır. Bu akımın peygambersi sözcüsü, yaşam atılımının usa üstünlüğünü ileri süren, tüm değerlerin yeniden gözden geçirilmesini öngören ve bir üst-insan inancı yaratan Friedrich Nietzsche'dir (1844-1900). Wilhelm Dilthey'ın (1833-1912) felsefesi de kaynağını evrimcilikten almaktadır. Dilthey, tarihin öncelliğiyle felsefenin görecеliğini savunmaktadır. Görececilik, özgün bir biçim altında, Georg Simmel'in (1858-1918) kişiliğinde de kendisine bir sözcü bulmuştur.

XIX. yüzyılın felsefi düşüncesinin öteki ikincil akımıysa, *metafizik*tir. Bu okulun filozofları, fenomenlerin ötesinde yer alan bir dünyaya ulaşabileceklerini ileri sürmektedirler. Bunlarda, somut insanın sorunlarının daha geniş şekilde kavranılmasına bağlı metafizik çoğulculuk eğilimleri sık sık gözlemlenebilmektedir. Ancak metafizik, bu dönemin önemli bir okulu olmamakta, düşünürleri yalıtılmış olarak kalmaktadır. Bu okula giren düşünürlerden Almanya'da, Johann Friedrich Herbart'ı (1776-1841), Gustav Theodor Fechner'i (1801-1887), Rudolf Hermann'ı Lotze'yi (1817-1881)' ve Edouard von Hartmann'ı (1842-1906) analım. Daha sonraları, kimi değişikliklerle birlikte, Wilhelm Wundt (1832-1920), Rudolf Eucken (1846-1926) ve Friedrich Paulsen (1846-1908) gelmektedir.

Fransa'da metafiziğin yandaşları, Victor Cousin (1792-1867) ile öğrencileridir. Paul Janet (1813-1899). Felix Ravaisson-Molien ile (1813-1900) Jules Lachelier'nin (1832-1918) dizgeleriyse –yalnızca başlıcalarına değinecek olursak– metafiziğe daha katı bir yorum getirmektedirler. Buna karşılık, İngiltere'de, bu alanda göze çarpan hiçbir eğilim ortaya çıkmış

değildir. Bu dönemin "metafizikçileri" kadar usdışıcıları da, daha önce andığımız filozoflar gibi, Kant'ın anlayışına bağlanmaktadırlar. Usdışıcılık, bir yandan doğrudan doğruya Kant'ın metafizik sorunların usa erişemezliği öğretisinden çıkmakta, ama öte yandan da Kantçı usçuluğa karşı çıkışı ona bir kılavuz görevi görmektedir. Aynı biçimde, özellikle Nietzsche'de, Darwin izi taşıyan mekanikçi bir deneyciliğin etkileri gözden kaçmamaktadır. Bütün yüzeysel görünüşlerine karşın, bu dönemin metafizikçileri için de aynı şey söz konusudur. Metafizikçilerin tümü, fenomen dünyasıyla kendinde varlık arasındaki ikiliğe inanmış durumdadırlar, ve bunun dışında, çoğu aynı zamanda mekanikçilik yanında yer almaktadırlar. Şunu belirtelim ki, oldukça görece önemlere sahip olan bu iki akım, XIX. yüzyıl Avrupa felsefesinin başat güçleri olan idealizmle ve deneycilikle karşılaştırılabilir akımlar değillerdir.

2. BUNALIM

a. Değişiklikler

XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başı, felsefede derin bir bunalımın izini taşır. Bu bunalımın belirtileri, modern düşüncenin en başta gelen öğretileri olan maddeci mekanikçiliğe ve öznelciliğe karşıt hareketlerin ortaya çıkışıdır. Bu değişiklik, felsefi düşünce alanının çok çok ötesine yayılmakta olup, Rönesans zamanında modern kültürümüzü yaratan büyük bunalımla karşılaştırılabilir. Bu değişikliğin, karmaşık olduğu denli çeşitli de olan tüm nedenlerini ortaya koymak pek kolay olmasa da, şu olgular ortadadır: Avrupa, bu dönemde, toplumsal düşüncenin, önemli iktisadi sıkıntıların, sanattaki köklü yeniliklerin ve din alanında ortaya çıkan dikkate değer bir değişmenin ortaya koyduğu gerçeklerle karşı karşıyadır. Gerçekten de, XX. yüzyılın başlangıcının, çok kısa süren bir dönemin yalnızca sonu değil, ama aynı zamanda modern çağa artık ait olamayacak tarzda kapanmış uzun bir tarihsel dönemin sonlu özelliği olduğu da kabul edilmektedir. Bu son devrimin, Rönesans'tan çok daha köklü olduğunun düşünülmesi de belki nedensiz değildir. Durum ne olursa olsun, yaşamın tüm alanlarında yeni bir tutum benimsenmiş, durmadan patlak veren savaşlar bunalımı başlatan çözülme sürecini hızlandırmışlardır.

Tinsel yaşamdaki bu denli derin bir dönüşümün, elbette, toplumsal alanda da yaratacağı değişiklikler olacaktır, giderek

denilebilir ki, bu değişiklikler en azından bir ölçüde zorunlu birer sonuç olmaktadırlar. Bununla birlikte, bilimin bugünkü durumunda, söz konusu bu koşutluk ayrıntılarına dek götürülemez. Bu nedenle biz kendimizi, dolaysız tinsel nedenlerle etkenleri ortaya koymakla sınırlayacağız.

Bu etkenler üç öbek altında toplanabilir. Birinci öbek, bir yandan, büyük bir çözümleyici (analitik) düşünce gelişimini, öte yandan da, XIX. yüzyıla özgü olan kimi düşünsel tutumların ortadan kalkmasına yol açan fizikle matematiğin geçirdiği bunalımı kapsamaktadır. İkinci etken öbeği olarak, o dönemlerde gelişmeye başlayan iki ayrı yöntem söz konusu edilebilir: matematiksel-mantıksal yöntem ile fenomenolojik yöntem. Son olarak, başlıca akımlarını, usdışıcılığın ve gerçekçi yeni-metafiziğin oluşturduğu bir üçüncü öbek daha vardır. Bu farklı tinsel hareketler çoğu kez birbirlerine bağlıdırlar. Matematiksel mantık, matematiğin geçirdiği bunalımla sıkı bir ilişki içindeyken, fiziğin uğradığı bunalım usdışıcılığı güçlendirmektedir, bunun yanında, fenomenolojik yöntemle yeni gerçekçiliği kuranların çoğu hemen hemen aynı düşünürlerdir. Ayrıca, fenomenolojinin öncüleriyle matematiksel mantığın öncüleri birbirlerinden karşılıklı olarak etkilenmişlerdir.

Bu karşılıklı ilişkilere karşın, tarihsel koşullarıyla olduğu kadar ulaşmak istedikleri amaçlarla da birbirlerinden ayrılan söz konusu akımların aynı anda yükselmeleri insanlığın düşünce tarihinde benzeri olmayan bir olay olmuştur. Gerçekten de bu hareketler bütünsel bir felsefi dönüşüme yol açmışlardır.

b. Newton Fiziğinin Bunalımı

XIX. yüzyıl filozoflarının çoğu, Newton fiziğini, saltık biçimde doğru bir dünya imgesi olarak görmekteydiler. Filozof-

lar bu fizikte, her şeyin bulunulan konumla maddesel atomların birbirlerini itmelerine geri götürülebileceği *(mekanikçilik)* bir gerçekliğin açık bir tasarımını bulmaktaydılar. Şimdiki anda verilmiş durumla maddesel parçacıkların bilindiği varsayılarak, bunlardan, hesap yoluyla ve mekanik yasalarına göre, dünyanın önceki ve gelecekteki evriminin çıkarsanabileceği düşünülüyordu *(Laplace'ın belirlenimciliği)*. Fizik ilkeleri, giderek fizik kuramları, saltık doğru görülüyordu *(saltıkçılık)*. En yalınç veri maddeydi ve her şey mantıksal olarak bu yalınç veriye indirgenmeliydi *(maddecilik)*. Bundan başka, doğa bilimlerinin en eskisi olan fizik, doğrulanmasını teknikte bulmuştu. XIX. yüzyıl boyunca gelişen öteki bilgi dallanysa, özellikle tarih daha gün ışığına çıkmış değildi.

Bununla birlikte, XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başında, bu fiziksel dünya kavrayışının değerinden kuşku duyulmaya başlandı. Çoğu kez sanıldığı gibi, yeni fiziğin artık maddeyi tanımadığına, belirlenimciliği toptan yadsıdığına, kimi önermeleri benimsemediğine vb. inanmak doğru olmaz; ancak, kesinlikle doğru sayılan çok şey, bundan böyle, tartışma götürür olmaktadır. Artık, maddenin yalınç olmadığı, tersine oldukça karmaşık olduğu ve bilimsel yönden araştırılmasının büyük güçlükler sunduğu kuşku duyulmayan bir gerçektir. Bundan başka, maddesel bir parçanın aynı anda hem konumunu hem de devinimini tamı tamına belirlemenin olanaksız olduğu ve durum ne olursa olsun, belirlenimciliğin, Laplacecı biçimiyle savunulamayacağı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Belirlenimciliğin, bundan böyle, genel olarak kullanılabilip kullanılamayacağı ya da bir başka biçimde ayakta kalıp kalamayacağı: işte en seçkin fizikçilerin kendilerine sordukları sorular bunlardır şimdi. Büyük gök fizikçisi Eddington şunları söylüyordu: "Ben, yeşil peynirden yapılmış bir dünyaya ne kadar karşıysam belirlenimciliğe de o kadar karşıyım." Bunlar be-

nimsenmesi için hiçbir nedenin bulunmadığı iki varsayımdır. Mekanikçilik bile, hiç olmazsa yeni biçimleri benimsemiştir. Sorunu en iyi bilenlerden biri olan Whitehead, haklı olarak, eski fiziğin dünyayı atların özgürce dört-nala koştukları bir çayır olarak tasarımladığını, oysa yeni fiziğin onu, tramvayların önceden çizilmiş bir yolu izledikleri raylarla döşenmiş bir hat olarak gördüğüne dikkati çekmektedir. Bu nedenle yeni "mekanikçilik", büyük ölçüde, organik bir gerçeklik arayışına yönelmektedir. Son olarak, görecilik kuramıyla kuantum kuramının ortaya çıkması, ve fizikteki buna benzer başka keşifler, kesinkes doğru olarak düşünülen bir dizi sonucu sorun durumuna getirmiştir.

Fizikte görülen bu sarsıntılar, felsefe üzerinde çifte bir yankı uyandırmıştır. Fizikçiler, artık, mekanikçilikle belirlenimciliğin doğruluğu ve değeri üzerinde uyuşamadıklarından dolayı, hemen hepsi yeniden karmaşık bir doğaya bürünmüş maddeyi bilimsel olarak kavramaya çalışmaya ve kuramlarının göreciliğini kabullenmeye yönelmişlerdir. Bundan bir sonuç olarak çıkansa, mekanikçilikle belirlenimciliğin artık fiziğin yetkesi altına konamayacağı ve varlığın madde aracılığıyla açıklanmasının gitgide kuşkulu oluşudur.[1]

1 Çok sayıda seçkin bilgin, bu olgulardan, yeni fizik ve biyoloji tarafından elde edilmiş sonuçlardan yola çıkıp, tinselciliği, idealizmi hatta tanrıcılığı benimseyebileceklerine inanarak, çok daha ileriye götürülmüş sonuçlar çıkarmışlardır. Fizikçilerle astronomlar arasında Sir Arthur Stanley EDDINGTON (1882-1944), Sir James Hopowop JEANS (1877-1946), Max PLANCK (1858-1947) ve biyologlar arasında da Sir Arthur THOMSON (1861-1933) ve John Scott HAMDANE (1860-1936) gibi çok tanınmış adları analım sadece. Bununla birlikte, özellikle maddeciliğin eleştirisini yaptıklarında olduğu gibi, kuramlarında çok sayıda doğru ve ilginç yan bulmak mümkün olsa da, yapıcı düşünceleri çoğu kez öylesine açık biçimde amatörlük taşımaktadır ki, uzmanlaşmış filozoflar onlara pek az değer vermektedirler. Ancak, felsefe yapan bu bilginler geniş kitleler üzerinde güçlü etkiler bırakmışlardır. Felsefe etkinliklerinin tek bir ilgi odağı vardır: bu kuramların onlar tarafından yayılabilmiş *olmaları*, bugün XIX. yüzyılın zihniyetinden ne denli uzak olduğumuzu yeterince göstermektedir.

c. Bilimin Eleştirisi

Bununla birlikte, yukarıda betimlenen durum, yalnızca bilimlerin salt gelişiminden kaynaklanmamaktadır. Bu durumu oluşturmaya, bunalımın patlak vermesinden çok önce, doğa bilimlerinin yöntemini çözümlemeye girişen ve bir anlamda da bu yöntemi kendilerine sorun konusu eden çeşitli düşünürler katkıda bulunmuştur. "Bilim eleştirisi"nde, Fransız filozoflardan önemli bir rol oynayanları: Emile Boutroux (1845-1921): *Doğa Yasalarının Olumsallığı* (1974), ve *Doğal Yasa Fikri Üzerine* (1894) adlı yapıtlarıyla, Pierre Duhem (1861-1916) ilk önemli çalışması: *Kimyasal Karışık ve Bileşik* (1902) adlı yapıtıyla ve Henri Poincaré (1853-1912): *Bilim ve Varsayım* (1902) adlı yapıtıyla "bilim eleştirisi"ndeki yerlerini almışlardır.

Bundan başka, olgucu bir kavrayışla daha köktenci sonuçlara ulaşan deneysel eleştiricilik'in (amprio-kritisizm) çalışmaları ortaya çıkmıştır. Richard Avenarius (1843-1896) 1888 ile 1890 arasında *Salt Deneyimin Eleştirisi* adlı yapıtını yayımlamış, Ernst Mach ise (1838-1916) 1900 yılında, bilimin saltık değerinin sıkı bir eleştirisini yaptığı temel yapıtını düşün dünyasına sokmuştur.

Bilim eleştirisi, fikirlerin değerine ve bilimsel kuramlara saldırmaktadır. Ayrıntılı çözümlemeler ve tarihsel araştırmalar, bilimsel kuramların, büyük ölçüde, öznel yapıda olduklarını göstermiştir. Bilgin, gerçekliği, yalnızca keyfi bir tarzda açınlamakla kalmamakta, aynı zamanda anlığından çıkan düşüncelerle çalışmaktadır. Büyük kuramlara gelince, bu kuramlar, temelde, deneyimi açıklamak için kullanılan elverişli araçlardan başka bir şey değildir: "Bunlar ne doğru, ne de yanlış, ama yalnızca yararlıdır" (Poincaré). Şu noktayı belirtmek gerekir ki, Fransız eleştiricilerinin hiçbiri, hatta Poincaré bile, uzlaşımcı değildir. Bu kişilerin istedikleri şey, bilimin, kendisine XIX.

yüzyılda hemen herkesin yakıştırdığı yanılmazlık ülküsünden çok uzak olduğunu kanıtlamaktır. Alman deneysel eleştiricileri daha da ötelere gitmişler ve kuşkuculuğa yakın bir görececili-ği savunmuşlardır.

Bir bütün olarak, bilim, filozofların gözündeki yetkesini büyük ölçüde yitirmiş, ve fiziğin iç bunalımıyla başlamış olan çözülme süreci, bu gerçekle daha da hızlanmıştır. Bundan böyle, artık Newton'ın dünya kavrayışına, Kantçılığın ve o zamana dek gelen tüm Avrupa düşüncesinin varsayımlarına güvenilememektedr.

Bununla birlikte, fiziğin geçirdiği bunalım daha da önemli bir etki yaratmıştır. Bu bunalım, fiziğin kavramlarıyla önermelerini benimsemenin, felsefi bir çözümleme olmadan olanaklı bulunmadığını, ve ayrıca felsefi görüş açısından, fizik kuramlarının *a priori* geçerli olduğunun düşünülemeyeceğini açık açık göstermiştir. Descartes ve Kant bu görüş doğrultusunda büyük bir saflıkla küçümsenmiştir. Öte yandan fiziğin geçirdiği bunalım, söz konusu keşifler sayesinde, XX. yüzyıl felsefesinin özelliklerinden biri olan çözümleyici düşünceyi yaratmıştır.

d. Matematiğin ve Matematiksel Manuğın Bunalımı

XIX. yüzyılın sonunda matematiğin gelişmesi de, en az fiziğin yol açtığı bunalımın sonuçları kadar derin ve ağır sonuçlara yol açmıştır. Matematik alanındaki çok sayıda keşif arasında, felsefe üzerinde bir etki bırakmış olanları Euklidesçi-olmayan "geometriyle G. Cantor'un (1845-1918) "kümeler kuramı" olmuştur. Bu iki keşif, daha önceleri yalınç matematiksel varsayımlar olarak hiçbir çekince duyulmaksızın kabul edilen şeylerin, gerçekte, çoğu kez hiç de kesin olmadığını göstermiş ve dikkatleri, görünüşte yalınç olan kavramlarla dizgelerin ak-

siyomatik kuruluşlarının sağın bir çözümlemesini yapmaya çekmiştir. Kümeler kuramı alanında –XIX. yüzyılın tam sonunda– paradoks denilen şeyler, yani doğru tanıtlamalarla görünüşte yalınç ve açık olan postulatlardan çıkarsanmış çelişkiler bulunmuştur. Nitekim matematiğin temelleri de sallanmaya başlamış gibidir.

Bu bunalımla sıkı bir ilişki içinde, lojistik, simgesel mantık ya da matematiksel mantık diye adlandırılan biçimsel mantığın yeniden doğuşu gözlemlenmiştir) Modern felsefe, daha önce de belirtildiği gibi, bu çağda gerçekten "barbar" bir çöküş dönemine giren biçimsel mantığı oldukça savsaklamıştır. Seçkin filozoflar arasında yalnızca bir kişi, Leibniz, saygın bir mantıkçı olmuştur, ötekiler, biçimsel mantığın temel öğelerini bile bilmemişlerdir –Descartes ve Kant, bunun klasik örnekleridir–. Ancak, 1847'de, birbirlerinden tümüyle habersiz durumda, iki İngiliz matematikçinin Augustos De Morgan (1806-1878) ile Georges Boole'un (1815-1878) ilk çağdaş matematiksel mantık çalışmaları olarak görülebilecek yapıtları yayımlanmıştır. Bu çalışmaları Ernst Schröder'in (1841-1902), Gieuseppe Peano'nun (1858-1932) ve özellikle seçkin bir düşünür ve mantıkçı olan Gotlobb Frege'nin (1848-1925) çalışmaları izlemiştir. Bununla birlikte, matematiksel mantık, XX. yüzyılın başlarına dek, filozoflar arasında hemen hemen hiç bilinmeden kalmıştır. Ancak, Bertrand Russell 1900'da Peano ile karşılaştığı ve 1930'da *Principles of Mathematics* adlı kitabını yayımladığında, İngiliz felsefesi bu gibi araştırmalarla yavaş yavaş ilgilenmeye başlamıştır. Daha sonraları, 1910 ile 1913 arasında, Whitehead ile Russell'ın dev yapıtları, yeni disiplinin gelişimini büyük ölçüde hızlandırmış olan *Principia Mathematica* gün ışığına çıkmıştır.

Matematiksel mantık felsefe üzerinde çifte bir etki bırakmıştır. Önce, bu mantık, kavramlarla tanıtlamaların çözümlenmesinde çok belgin bir araç olarak, yandaşlarının görüşüne

göre, matematiksel olmayan alanlara bile uygulanması olanaklı olan bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü "matematiksel" mantık denilen bu mantık, yalnızca kökeni açısından matematikseldi ve gerçekte matematiksel olmayan, tümüyle genel olan kavramlarla çalışıyordu. Matematiksel mantık araştırmaları, sonraları, güncellik düzlemine de taştı ve birçok felsefi eski sorunu, üçüncüsünün dışta bırakılması, aksiyomların apaçıklığı, felsefi dilbilim (bugün "göstergebilim" diye adlandırılmaktadır) ve evrenseller sorunu gibi sorunları ele aldı.

e. Fenomenolojik Yöntem

Tümüyle değişik ve tümüyle ayrı doğada amaçları olan felsefi savlardan yola çıkan ikinci bir hareket, XIX. yüzyılla bağları koparmaya ve çağdaş felsefeyi temellendirmeye katkıda bulunmuştur: Fenomenoloji. Bu terim, dar anlamıyla, yalnızca bir yöntemi ve Edmund Husserl'in öğretisini göstermektedir. Ancak bu terimi, benzer bir eğilim taşıyan bambaşka bir düşünür topluluğu da kullanmaktadır. Hareketin kurucusu, Franz Brentano'dur (1838-1917). Eski bir dominiken papazı olan Brentano, kiliseyi bırakmış ve birçok bakımdan Aristoteles-Thomas düşüncesinin nesnelliğinden, büyük değer verdiği ayrıntılı çözümlemelerinden ve mantığından etkilenmiştir. Çok sayıda öğrencisi olmuş, bunlar arasında özellikle üçü daha sonraları büyük değer kazanmışlardır: Kazimierz Twardowski, Alois Meinong ve Edmund Husserl. Kazimierz Twardowski (1866-1938) mantıkçı olmasına karşın, matematiksel mantığın gelişiminde önemli bir rol oynamış olan polonya mantık okulunun kurucusu olmuştur. Alois Meinong (1853-1921) ileri sürdüğü "nesne kuramı" ile küçük ama etkin bir okul kurmuştur. Brentano'nun öğrencilerinin en seçkini olanı Edmund Husserl ise (1859-1938) gerçek fenomenolojik yöntemi ortaya koyan

kişidir. Temelde, özün, verilmiş olanın, fenomenin çözümlenmesine dayanan bu yöntem, özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, matematiksel mantıkla birlikte, en yaygın felsefi çözümleme yöntemi olmuştur. Fenomenolojiyle matematiksel mantık arasındaki temel ayrım, fenomenolojinin, çıkarsamadan tümü tümüne vazgeçmesine, dilin çözümlenmesiyle çok az ilgilenmesine (Husserl'in özgün girişimine karşın) ve deneysel olguları değil de özlerin kendilerini çözümlemesine dayanmaktadır. Meinong'un temel yapıtı olan *Über die Annahmen*'in 1902'de yayımlanmış olduğuna, oysa Husserl'in *Logische Untersuchungen*'inin (Mantık Araştırmaları) yüzyılın ilk yarısının en verimli yapıtlarından biri olan bu yapıtın, ancak 1900-1901'de gün ışığına çıktığına dikkat yöneltmek gerekir.

Russell'da matematiksel-mantıksal çözümleme yöntemi olmuş, fenomenolojik yönteme oldukça yakın duran bu "çözümleme" yöntemi G. E. Moore'da da (1873-1958) aynı biçimde ortaya çıkmaktadır. Ancak Moore'da yine de değişik bir kimliğe bürünmektedir. Moore, 1903'te yayımlanmış *Principia Ethica* adlı yapıtında, Meinong'un yöntemine yakın görünmekte, hatta ondan bir dereceye kadar da etkilenmişe benzemektedir. Meinong'un etkisi, giderek birçok bakımdan Russell'in yapıtları üzerinde de sezilmektedir. Daha sonraki matematiksel mantıksal birçok ilginç fikrini Russell'a borçlu olacaktır.

f. Dirimci Usdışıcılık

Fenomenoloji gibi matematiksel mantık da, her şeyden önce, içerik açısından birer öğreti değil birer yöntemdir. Her ikisi de, bilimlerin temelleri üzerine bir düşünümden çıkmış olup, söz konusu bilimleri ussal bir yöntemle yeniden kurmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan, her iki eğilim de çoğulcu olup

dizge kurma yönelimine karşıdır. Bu iki akım, yaptıkları çözümlemelerle, XIX. yüzyılın çok sayıdaki kaba yalınçlaştırma eğilimlerini gözler önüne serip, bunlan ortadan kaldırmışlardır. Bunun dışında, her iki eğilim de –en azından başlangıçlannda– gerçekçi olmuşlardır. Husserl'de olduğu gibi Moore'da da, Platonculuğa tümüyle yeni bir duygudaşlık sezilmektedir. Bunun yanında şu noktayı unutmamak gerekir: ne matematiksel mantık ne de fenomenoloji –en azından başlangıçta, *Mantık Araştırmaları* ile *Principia Mathematica'da*– gerçek bir felsefeyi simgelemektedirler.

Ancak aynı dönemlerde, içerikleri açısından yeni iki felsefe hareketi daha ortaya çıkmıştır: Dirimci usdışıcılık ve gerçekçi yeni-metafizik. Bu çağın tinsel bunalımlarının sonuçlarından biri de, XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başını niteleyen çok sayıda usdışıcı eğilimin yaygınlaşmış olmasıdır. Kant, ussal bilginin, görüşlerin ötesinde yer alan bir dünyaya ulaşabileceği görüşüne karşı çıkmıştı. En azından deneysel dünya, ussal ve hesaplanabilir yasalarla yönetilmekteydi. *Bilimin eleştirisi*yle fiziğin geçirdiği bunalım, bunun böyle olmadığını açıkça göstermiş gibidir ve Kant'ın usun değerinden duyduğu kuşku daha da genelleşmiştir. XIX. yüzyıl boyunca, bilimlerin mekanikçi usu, usun yerine geçmekteydi: usun geçirdiği bunalım, zorunlu olarak bir usçuluk bunalımına yol açmıştır.

Ancak bütün bunlar, söz konusu yeni eğilimlerin, tek kaynağı değildirler. İlginç bir çelişkiyle, deneyciliğin kendisi de bu eğilimlerin gelişimine büyük ölçüde, katkıda bulunmuştur. Bunun nedeniyse, deneyciliğin mekanikçi dünya kavrayışının yaşam alanına aktarılması ve orada Darwincilik biçimini almış olmasıdır. Yüzyılın başındaki bu garip olgu, her üstün varlığın daha aşağı bir varlıktan çıktığı öğretisi, *ruhbilimle, toplumbilime* de uyarlanmıştır. Daha sonralan, us da içinde olmak üzere tüm bilinçli yaşam, aşağı öğelere indirgenmiş ve canlı var-

lıkların evrim yasalarına bağlı kılınmıştır: artık kalıcı, değişmez, sonsuz ilkeler yoktur. Yalnızca, yaşamın evriminin buyruğunda olan dirimsel atılım söz konusudur.

Son olarak, XIX. yüzyılın başında romantizmin kabuğunu çatlatmış olan ve yerlerine geleneğin geçmiş olduğu söz konusu aynı nedenler de, kendi rollerini oynamışlardır: 1900 yılı öncesi biliminin ortaya koyduğu ve tekçi ve belirlenimci dünya tablosu o denli kışkırtıcı olmuştur ki, kendilerini, yaşamın, insan varlığının ve tinsel değerlerin haklarını savunmaya çağırılmış gibi duyumsayan çok sayıda düşünür bir *karşı-çıkış* hareketi başlatmıştır.

Bu karşı çıkış, özellikle iki filozofta, söz konusu felsefi hareketin başında bulunan James ile Bergson'da, kesin olduğu kadar da önceden görülemeyen bir biçimde ortaya çıkmıştır. Mekanikçi deneyciliğin en önemli temsilcisi olan Spencer, *Bilincin Dolaysız Verileri* (1889) ile *Ruhbilimin İlkeleri*'nin (1890) ard arda yayımlandığı yıllarda da hayattaydı ve bunları kısa bir süre sonra *Madde ve Bellek* (1896) ile *İnanma İstenci* (1897) izledi. İki düşünür de, günümüze dek süren o denli büyük bir etki bırakmışlardır ki, onlara ayrıntılı bir bölüm ayırmak gerekir (11. ve 12. bölümler). Burada kısaca, her ikisinin de usdışıcı olduklarını açık açık ortaya koyduklarını ve felsefi tutumlarının özeğine yaşam fikrini yerleştirdiklerini belirtmek yeterli olacak. XIX. yüzyıl boyunca ikincil bir akım olmuş olan usdışıcılık, yönetici bir düşünce akımı olmak özelliğini bu iki düşünüre borçludur.

g. Gerçekçi Metafizik'in Yeniden Doğuşu

Usdışıcılık akımına koşut olarak, derin bir başka hareket daha billurlaşmaktadır: bu hareket, o zamana dek tüm felsefeyi egemenliği altında tutmuş olan Kantçı ilkelerin çerçevesini

ilk kez kıran gerçekçiliğe ve metafiziğe yeniden dönüştür. Bu hareketin etkenlerini ve derin nedenlerini ortaya çıkarmak pek kolay değildir. Yeni bir metafiziğin temelleri, gerçekten de çok ve çeşitlidir. Kabaca denilebilir ki, 1900'lere doğru, Kantçılığın kaynakları kurumaya başlamıştır, bu kaynaklar artık yeterli ve doyurucu olamamakta, düşünce başka çözümler getirmeye çabalamaktadır. Önce, Kantçı çerçeveden çıkmayan bir "eleştirel" *gerçekçilik* eğilimi belirmiştir. Örnekse, bu eğilimi, Alois Riehl (1844-1924) sürdürmektedir. Daha sonraları, Oswalt Kulpe'nin (1862-1915) kurmuş olduğu Wurzbourg okulu, yedeğindeki birçok parlak düşünürle, aynı doğrultuda daha da ötelere gitmiştir. Bununla birlikte, fenomenolojik yöntemin olduğu kadar gerçekçiliğin de hakiki yenilenme hareketi, Brentano ile öğrencilerinin özellikle Meinong'la Husserl'in yapıtları olmuştur. Elbette Husserl'in kendisi, gerekçiliğe dek uzanmamış, varlık felsefesineyse hiç dokunmamışır. Ancak dikkati, bilgi kuramının kısır sorunlarından "verilmiş"in çözümlenmesine çekmiş oluşu, yeni gerçekçilik'le metafizik için büyük ölçüde önemli olmuştur. Bu alanda Meinong'un etkisi de değer taşımaktadır.

Gerçekçi metafizik, bu çizginin dışında, çeşitli tinsel öğelerin baskısıyla da birçok alanda önem kazanmıştır. 1880'lere doğru yeniden doğan Thomasçılık, kısa zamanda en güçlü okullardan biri durumuna gelecek bir okul oluşturmuştur: 1893'de, Fribourg Üniversitesi'nin organı *La Revue Thomiste* ve 1894'de Louvain Üniversitesi'nin organı *La Revue Néoscolastique de Philosophie* düşün yaşamına girmiştir. Okul dolaysız gerçekçilikle geleneksel metafiziği savunmaktadır. Ancak bu okul alanında tek değildir: İngiltere'de Moore, *İdealizmin Çürütülmesi* başlıklı ünlü makalesini yayımlamış ve Russell'la görüş birliği için Platonculuğa yakın bir felsefeyi savunmuştur. Bambaşka nedenlerle, Fransa'da Boutroux ile Bergson da gerçekçiliğin yandaşları olmaktadırlar. Almanya'da, Aristo-

telesçi yapısıyla ilgi uyandıran Hans Driesch (1867-1941) yeni öğretisiyle boy göstermektedir.

Yeni gerçekçi akım, usdışıcılığın ulaştığı tanınmışlığa ulaşamamasına karşın yine de etkin olabilmiştir. XIX. yüzyılın ikincil özellik taşıyan ve varlığı belirsiz hareketi metafizikse, zamanının en başta gelen öğretilerinden biri olmuştur.

h. Kurgulama'ya Dönüş - Çoğulculuk

Olguculuğun ezici etkisi altında kalan XIX. yüzyıl sonu felsefesi büyük ölçüde ılımlılaşmıştı. Belki de filozofların çoğu, özgün bir şeyler yaparak dikkatleri üzerlerine çekmekten korkuyorlardı. Bu nedenle, üniversitelerin çoğunda, yalnızca geçmişteki öğretilerin okutulduğu bir noktaya gelindi. XX. yüzyılın başlangıcının en anlamlı özelliklerinden birisi de, metafizikçilerde olduğu kadar usdışıcı okullarda da ortaya çıkan dizgesel kurgulamalara dönüştür.

Ancak bu özellikler arasında en derin ve en çarpıcı olanı, kuşkusuz, kişiselci çoğulculuğa dönüştür. XIX. yüzyıl, hemen hemen bütün yönleriyle tekçi olmuşsa, yüzyıl sonunun tüm hareketleri, tersine çoğulcudur, yani bu hareketler, varlık derecelerindeki çeşitlilikle özerk varlıklar olduğu görüşünü benimsemektedirler. Bu çoğulculuk en kökten anlatımını, çoktanrıcılığa duygudaşlığı olduğunu bile açıkça söyleyen James'te bulmakta, bundan başka hemen hemen tüm akımlarda, fenomenologlarda, İngiliz yeni gerçekçilerinde, Thomasçılarda da boy göstermektedir. İnsan varlığı, eski haklarına kavuşmakta, felsefi ilginin gitgide odağı olmakta ve ayrıca insan anlığının büyük sorunları, düşünceyi gerçek anlamda tutkulu kılmaya başlamaktadır. XIX. yüzyıl, özellikle tekçi ve maddeci bir çağ olmuşsa, 1900 bunalımı, tinselci bir kişiselciliğin güçlü bir tarzda kurulmuş egemenliğini ortaya koymaktadır.

Elbette bu düşünceler, 1900'e doğru, henüz geniş bir dinleyici kitlesi bulmaktan uzaktır. Hatta, yüzyılın ilk çeyreği, eski eğilimlere geçici bir dönüşü yaşamıştır. Bununla birlikte ortaya yeni fikirler çıkmıştır, bu fikirler, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Avrupa düşünürlerinin çoğunda belirip baskınlık kurmuştur.

3. XX. YÜZYILIN BAŞLANGICI

a. Özellikler

XX. yüzyılın ilk çeyreği felsefesinde temel özellikler şunlardır: Bu yüzyıl, her şeyden önce yoğun bir felsefe etkinliğine tanıklık etmektedir, çok sayıda seçkin düşünür, düşün yaşamına adımını atmakta ya da önem kazanmaktadır. Bu bakımdan, söz konusu dönem, çağdaş tarihin en verimli dönemlerinden biri olarak sayılabilir. İkinci olarak, bu dönem bir geçiş dönemidir. Yeni akımlar yanında, hâlâ gözde olan eski biçim eğilimler de yaşamlarını sürdürmektedirler, bunlar etkin ve etkileyicidirler. İngiltere ve İtalya gibi birçok ülkede, 1914 savaşına dek duruma egemen olmuşlardır. Bununla birlikte, başta gelen düşünürler, yeni fikirlerini çok daha önceleri ortaya koymuşlar, kendilerine geniş bir okur kitlesi sağlamışlardır. Bunların arasında kimileri, özellikle Bergson ve bir ölçüde de Husserl, büyük saygınlığa erişmişlerdir. Başlıca okullar şunlardır: Deneyciler ve idealistler (bunlar XIX. yüzyıl fikirlerinin yandaşlarıdırlar) ve bunların yanında "çağdaşlık" şampiyonları olan, yaşam filozofları, fenomenologlar ve yeni-gerçekçiler.

b. Deneyciler

Çok sayıda düşünür, olguculuğun ve hatta maddeciliğin çizgisini izlemişür. Bunlar, mekanikçi evrim fikrini destekle-

mektedirler. Bununla birlikte, oldukça genel bir biçimde, bilimleri temel alarak, "metafizik" diye adlandırdıkları gerçekliğin bir genel görünümünü ortaya koymayı erek alışlarıyla da olguculuğun çerçevesini daha o zamandan kırmış olmaktadırlar. Bu kişiler arasında amaçları değişik ve önemleri farklı birçok grup ayırt edilebilir.

Örnekleri Fransa'dan verecek olursak, yapıtlarının büyük bir bölümünü XIX. yüzyıl boyunca vermiş ancak etkileri bugün de ortaya çıkan birçok deneyci söz konusu edilebilir. Bunların tümü, bilimsel bir temel üzerinde bir çeşit metafizik kurmaktadırlar. Bunların arasında, özellikle, "güç-fikirler" adlı bir kuramın yaratıcısı Alfred Fouillée'yi (1838-1912), evrimci iyimserliğin eleştiricisi ve çözülme yasasının yaratıcısı André Lalande'ı (doğ: 1867), ayrıca tinselciliğe, dirimciliğe ve varlıkbilimsel bireyciliğe karşı yönetilmiş çok sayıda yapıtı olan radikal maddeci Félix Le Dantec'i (1869-1917) anabiliriz.

Deneyci eğilim, Almanya'da, kuşkusuz Theodor Ziehen'in en ünlüleri olduğu olgucularla temsil edilmektedir. Mach (1838-1916) etkisini her zaman sürdürmekte olup, öğrencilerinin birçoğu onun deneyci-eleştiriciliğini savunmaktadır. Bu kişilerle ilişki içinde ancak tümüyle bağımsız bir düşünür olan Wilhelm Ostwald'ı da (1853-1932) anmak gerekir. Kimyacı olan Ostwald daha sonraları felsefeye yönelmiş ve doğa bilimlerinin temeli üzerinde, tüm gerçekçiliğin enerjiden başka bir şey olmadığını ileri süren edimselci bir öğreti kurmuştur.

Maddeci akımlar, özellikle ruhbilimde, oldukça canlı bir biçimde ortaya çıkmaktadırlar: Bu akımların ilki, John B. Watson'ın (doğ: 1878) kurduğu bir öğreti olan "davranışçılık"tır. Davranışçılık, temelde, ruhta içsel olarak oluşan psişik fenomenlerin araştırılmasını ve kişisel gözlemi dışlayan, ruhbilimin nesnesi olarak yalnızca dışsal davranışı (behaviour) göz önünde tutan bilimsel bir yöntembilime dayanmaktadır. Ulaştığı vargılardan ilki, ruhsalcılığın (psychisme) tümüyle yadsınması-

dır. Üstün ruhsal işlevleri, kısıtlanmış ya da yasaklanmış tepkilerle açıklamak gerektiğini ileri süren Rus Ivan Pavlov'un (1849-1936) tepkebilimi de aynı sonuçlara varmıştır.

Bununla birlikte, deneyciliğin en önemli hareketi olarak düşünülebilecek akım Sigmund Freud'un (1856-1939) "ruhçözümlemesi"dir. Evrimci mekanikçiliğin temel ilkesine (üstün'ün aşağı ile açıklanması ilkesi) dayanan Freud, bilincin yaşamının, "bilinçaltı" öğelerin mekanik bir oyunundan başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Kendilerine özgü devingenlikleri olan bu öğeler, "kompleks"ler olarak bir araya gelmekte ve eylemi yönetmek için bilinçte yeniden ortaya çıkmaya eğilim göstermektedirler. Ruhsal yaşamın ayırıcı ve etkin gücü, en geniş anlamında bir çeşit erotizm olan "libido"dur. Freud, *Düşlerin Yorumu*'nda (1900) ortaya koyduğu ilkelerden yola çıkarak, 1913'de yalımladığı *Totem* ve *Tabu* adlı yapıtıyla birlikte din, sanat vb. üzerine açıklayıcı dizgeler geliştirmiştir. Freud'a göre, üstün tüm fenomenler, erotik özlemlerin yüceltilmesinden başka bir şey değildir.

Bütün bu çaba aynı zamanda, *Fransız toplumbilim okulu*'nun kurucusu Emile Durkheim (1858-1917) ve sonra da Lucien Lévy-Bruhl ile birlikte (1857-1938) girişmiş olduğu sınırlı bir bilimin genelleştirilme çabasıdır. Bu toplumbilimciler, toplumu, bireyde içerilmiş nesnel bir gerçeklik olarak tasarımlamaktadırlar. Toplum, nesnel ve karşılaştırmalı bir yöntem aracılığıyla, her türlü erekselliği dışta bırakıp yalnızca nedenlerin araştırılmasıyla, bilimsel olarak kavranabilir. Bu yöntemin uygulanması Durkheim'la Lévy-Bruhl'ü, ahlâki ve mantıksal yasaların tümüyle görece oldukları, gelişmekte olan bir toplumdaki zorunluluklarının anlatımından başka bir şey olmadıkları ve dinin söz konusu toplumun kültürüne dayandığı düşüncelerine götürmüştür. Bu dizgenin doruğu, bir tür kurgusal ruhbilimdir. Bu ruhbilime göre, dinsel, mantıksal ve ahlâksal olan toplumsal alana bağlıdır, oysa din dışı olan,

mantıkdışı ve bencilce olan bireysel insanın dünyasına aittir. Bu nedenle, vücut, bir bireyselleşme ilkesidir.

Bütün bu dizgeler, özellikle ruhçözümlemeyle toplumbilimcilik, geniş bir izleyici kitlesi bulmuşlardır. Ancak bütün bunların tümü de, gerçekte, XIX. yüzyıl düşüncesinin son ışıklarından başka bir şey değillerdir. Bununla birlikte, taşıdıkları bir özellik bu dizgeleri deneycilikten ayırmaktadır: görececilik özelliğidir bu. Dantec'lerin, Pavlov'ların, Ziehen'lerin, Ostwald'ların, Freud ve Durkheim'ların tümü de görececidir. Onlara göre, saltık yasalar, nesnel bir mantık, değişmez bir ahlâk yoktur. Deneycilik bu yanıyla, aynı dönemlerde yaygınlaşmış olan usdışıcılığa yaklaşmaktadır.

Eklenmesi gereken bir başka nokta da, felsefi anlamda, bu öğretilerin hiçbirinin içerikleri açısından bir sonuca varamamış olmalarıdır. Bunların tümü de, sezgici düşüncenin sınırlarını aşamayan, duyumcu ve adçı öğretilerdir. Mekanikçi maddecilik, bu öğretilere büyük ölçüde sızmıştır. Garip bir çelişkidir ki, fizikte ve yaşambilimde modası geçmiş olan bu öğretiler, ruhbilimle toplumbilimde güç kazanmaktadırlar!

¢. İdealizm

XX. yüzyılın ilk yirmibeş yılı boyunca, Avrupa'nın başlıca ülkelerinde, en büyük etkiyi yaratmış olan akım idealizm'dir. Ancak yaratmış olduğu bu etkiyi, 1925 yılı dolaylarında, bu ülkelerin hemen hemen çoğunda tümüyle yitirmiştir. Bu, özellikle İngiltere için doğrudur. Almanya'da, Fransa'da ve İtalya'da İkinci Dünya Savaşı'na değin etkin bir güç olarak kalmıştır. İşte bu nedenlerle idealizmle daha uzun uzun ilgileneceğiz. Buna karşılık, İngiliz idealizmi artık çağdaş felsefeye ait olan bir felsefe değildir. Şimdi, ana çizgileriyle bu idealizmi özetlemeye girişelim.

İngiliz idealizmi, özgün bir Hegelciliktir. Bu idealizmin başlıca sözcüleri arasında Francis Herbert Bradley (1846-1924), Bernard Bosanquet (1848-1932) ve Ellis Mc. Taggart (1866-1925) bulunmaktadır. Bunların ilk ikisi tekçidirler. Büyük olasılıkla aralarında en ünlüleri olan Bradley, felsefesini, "içrek ilişkiler" fikri üzerine kurmuştur. Bradley'e göre, ilişkiler, daha önce kurulmuş olan şeylerin özüne eklenmemekte, tersine, bu özü kendi kendilerine kurmaktadırlar. Bu öğreti bir yandan tekçiliğe –"gerçeklik, örgütlenmiş bir bütündür"– görüşüyle; bir yandan da, söz konusu bu tekçiliği bilgiye uygulayarak, nesnel idealizme götürmektedir. Nesneyle özne arasında, öz ayrımı yoktur, çünkü her ikisi de biricik ve saltık fikir olan bütünün ortaya çıktığı biçimden başka bir şey değildir. Bradley, savını, her türlü deneysel gerçeklikte içkin olan çelişkiler üzerine yaptığı ince yorumlarla pekiştirmektedir. Bradley'e göre bu çelişkiler, söz konusu gerçekliğin yalnızca bir görünüş olduğunu ve bu görünüşün ardında hakiki gerçekliğin, saltık'ın gizlendiğini kanıtlamaktadır. Bununla birlikte Bradley, tekçi idealizmin savunucusu olmasına karşın, gerçekliği soyuta götürmekten oldukça uzaktır. Hegel gibi o da, somutun üstünlüğünü doğrulamakta direnmektedir. Bradley'in evrensel kavramı bir soyutlama değil, içerik bakımından tikelden daha zengin olan "somut bir evrensel"dir. Bunlar, çok sayıda seçkin düşünür üzerinde kalıcı bir etki bırakmış olan –ve bugün de hâlâ bırakan– Bradley'in zengin ve karmaşık düşüncesinin temel görüşlerinden yalnızca birkaçıdır. Örneğin, James ile Marcel ondan doğrudan doğruya etkilenmişlerken, İngiliz yeni-gerçekçiliği Bradley'in temel fikirlerine açık açık saldırmaktadır.

Bosanquet, gerekçiliğin somut karakteri üzerinde belki de daha çok direnerek aynı doğrultuda bir Hegelci idealizm geliştirmiştir. Anmış olduğumuz üçüncü filozof Mc Taggart'sa, Bosanquet ile Bradley'den çoğulculuğa bağlanmış olmasıyla

ayrılmaktadır: Mc Taggart'a göre salık, karşılıklı bağıntı içinde bulunan tinsel bir ilkeler bütünüdür. Felsefesi, tinselci ve kişiselcidir. Böylelikle, idealizmle yeni felsefe arasında bir köprü kurmaktadır.

d. Yeni Akımlar

Bu bölümde, buraya dek incelenmiş olan dönemin yeni felsefi hareketleri üzerine şöyle bir göz atacağız. Bu hareketlerin tümü, gerçekten de, gelişimlerini 1925'ten sonra da sürdürmüş olup, bu aynı nedenle kitabımızın konusu olan çağdaş felsefeye ait sayılmaktadırlar. Bu üç hareket şunlardır: fenomenoloji, yeni-gerçekçilik ve dirimci usdışıcılık.

Fenomenoloji, öteden beri güçlü bir hareket olmuştur. 1913'ten başlayarak, Husserl'in yanında, A. Fauder, D. V. Hildebrand, M. Greizer, R. İngarden gibi birçok yeteneğin de bulunduğu *Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllıkları* yayımlanmaya başlamıştır.

Max Scheler, 1913-1916 yılları arasında temel yapıtı olan: *Etbikte Biçimcilik ve Maddesel Değerler Etbiki*'nin birinci ve ikinci bölümünü yayımlamıştır.

Fenomenolojinin etkisi o denli güçlü olmuştur ki, bir yandan, yeni-Kantçılık üzerinde, özellikle de Emil Lask (1875-1915) üzerinde etki bırakmış, öte yandan Carl Stumpf (1848-1936) adlı değerli bir kişinin bulunduğu ruhbilim alanında etki yaratmıştır. Önemli bir okul durumuna gelince de, Almanya'da yeni-Kantçılığın yerini almıştır. Bununla birlikte yeni-Kantçılık, 1914'e dek, Almanya'nın en güçlü felsefe akımı olarak kalmıştır.

Yeni-gerçekçilik ise, özellikle Moore'un ve Russell'ın çalışmalarıyla çok etkin olmasına karşın büyük çapta bir okul oluşturamamıştır. Whitehead henüz metafizik evresinde değil-

dir, Alexander büyük yapıtı olan *Uzam, Zaman ve Tanrısallık*ı ancak 1920'de, yani burada söz konusu olan dönemin sonuna doğru yayımlamıştır. İngiliz üniversitelerinde savunulan idealizm, Alman üniversitelerindekinden daha baskındır. Buna karşılık, çağımızın gerçekçi başlıca Fransız akımı olan Thomasçılık, daha şimdiden büyük değerde yapıtlar yayımlamaktadır. R. Garrigou-Lagrange, 1909'da *Sağduyu* adlı yapıtını, 1915'te de *Tanrı* adlı yapıtını yayımlamıştır. Son olarak, Bergson'a karşı çıkmış olduğu önemli yapıtlarının ilkiyle, 1913'te J. Maritain boy göstermektedir. Thomasçı okulun kuruluşu bu zamanlara rastlamakta olup, iç olgunluğuna karşın, bugün elde ettiği saygınlığına henüz kavuşmuş değildir: her yerde olduğu gibi, Fransa'da da eski eğilimler hâlâ egemendir.

Yeni okullardan bir teki, yalnızca uzmanlaşmış felsefe çevrelerinde değil, yazınsal beğenileri olan geniş bir kitle arasında da kendini benimsetmiş, dikkatleri üzerine çekmiştir, bu okul: *dirimci usdışıcılıktır*. Dilthey ile Klages'in felsefe yapıtlarını henüz yayımlamaya başladıkları Almanya'da bu okul daha gün ışığına çıkmış değildir. Bununla birlikte, Anglosakson ülkelerinde, F. C. S. Schiller'in bir arkadaşının desteğini gören James, benzersiz bir başarıya ulaşmıştır. James'in temel yapıtı olan *İnsancılık* 1903 tarihli olup, James, yüzyılın ilk çeyreği boyunca ardarda kitaplar yayımlamıştır. Fransa'da, Bergson'un yıldızı parlamaktadır. Temel yapıtı olan *Yaratıcı Evrim* 1907'de yayımlanmış olup, felsefe tartışmalarının gerçek özeği durumuna gelmiştir. Okulun önderi olan Bergson, hemen hemen kendi dehasına bağlı seçkin kişilerce kuşatılmaktadır. Bunlar arasında anılmaya değer olanlar: Le Roy, Blondel, Pradines ve Baruzi gibi düşünürlerdir. Bergson'un uyandırdığı yankı büyük olmasına karşın Bergsonculuk bile, hâlâ etkin kalabilen eski öğretileri tümüyle ortadan kaldıramamıştır.

4. ÇAĞDAŞ FELSEFENİN BÜYÜK AKIMLARI

a. Okullar

Ele alacağımız çağdaş felsefe dönemi, Birinci Dünya Savaşı'ndan 1948 yılına dek uzanmaktadır. Bu dönem iki yeni okulun ortaya çıkışına tanıklık etmiştir: Bu okullardan birincisi olan *yeni olguculuk*, olgucu öğretiyi özgün bir biçimde yetkinleştirmiş, ikinci okul *varoluş felsefesi* ise, hem yaşam felsefesini genişletmiş hem de fenomenolojik ve metafizik öğeler içererek ortaya yeni bir okul olarak çıkmıştır. Daha önce varolan tüm okulların ilkelerini usta bir biçimde geliştiren seçkin düşünürlere sahiptir. Bu özellikle, Alexander, Whitehead, Hartmann gibi kimi adlarla saygınlık kazanmış metafizik okul ile, gittikçe artan sayıda Thomasçıdan ve ayrıca Scheler'den destek gören fenomenoloji için doğrudur. Bergsonculuğun son evresiyle Klages'in tüm düşün yaşamı boyunca savunduğu yaşam felsefesi için de aynı şey geçerlidir.

Çağımızın en önemli dizgelerini iki görüş açısından ayırt etmek olanaklıdır: öğretilerin içeriğine göre ve öğretilerin yöntemine göre. İçerik açısından, öğretiler altı öbeğe bölünebilir. Elimizde ilkin XIX. yüzyılın öğretilerinden kalan iki öğreti var: deneycilik ya da olguculuğun ardılı olan *madde felsefesi* ile Hegelci ve Kantçı biçimiyle *idealizm*. Bundan sonra, bu yüzyılla kopuşa katkıda bulunmuş olan iki öğreti gelmekte: *yaşam felsefesi* ile *öz felsefesi*, yani fenomenoloji. Ve son olarak da çağımızın en özgün ve en çarpıcı girişimini dile getiren

iki akım boy göstermekte: *varoluş felsefesi* ile *yeni varlık metafiziği*.

Kuşkusuz bu sınıflama keyfi öğelerden arınmış değildir. Aynı başlık altında öbeklendirilen filozofları ayıran derin ayrımları unutmamak gerekir. Nitekim, aralarında büyük ayrılıklar gösteren B. Russell'ın öğretisiyle, yeniolgucuları ve Marksçıları "madde felsefesi"nde toplamak durumunda kaldık. Dewey ve Klages gibi birbirinden çok ayrı düşünürleri aynı "yaşam felsefesi" başlığı altına yerleştirdik. Son olarak, öbekler arasında kendi okullarında bile yalıtık duran düşünürlerin bulunduğunu, bunların bir okuldan ötekine geçtiğini belirtmek gerek. Tarihselcilikle bağlantısı bulunan, yaşam felsefesine dayanan ve Scheler'in fenomenolojisiyle birlikte varoluş felsefesine de açılan Bade okulunun durumu budur. Felsefi düşünce tarihinde, bütünün iyi bir görünüşünü verebilmek için sınıflama yapmak kesinlikle gereklidir. Ancak yapmış olduğumuz sınıflama, ne her öbeğin içinde bulunan derin ayrımları ne de bir öbekten ötekine geçişleri barındırmaktadır. Bu bakımdan, akımları altı öbek içinde toplayışımız, bunların, çağımızın altı belirgin öğretisini ortaya koymuş olmalarındandır. Bu öğretiler: deneycilik, idealizm, yaşam felsefesi, fenomenoloji, varoluş felsefesi ve metafiziktir.

Yöntem açısından yapılan ayrım, kendi kendine o denli kesin görünmemekle birlikte, 1948'de gerçekleşen Onuncu Uluslararası Felsefe Kongresi'nin de tanıtladığı gibi, varlığını dikkate değer bir biçimde benimsetmiş gibidir. Gerçekten de, çoğu kez, bir yandan matematiksel-mantıksal çözümleme, öte yandan fenomenolojik yordam gibi farklı yöntemleri aynı bir felsefe okulu içinde uygulanmaya gidilmesi sürtüşmelere yol açmıştır. Çoğu filozof bu yöntemlerin hiçbirisini savunmamasına ya da aynı anda iki yöntemi birden uygulamak istemesine karşın, düşünürler bugün bu noktada bölünmüşe benzemektedirler. Zamanla yaygınlaşmış ve dönüşüme uğramış

olan fenomenolojik yöntem, söz konusu fenomenologların dışında hemen hemen bütün varoluşçu filozoflarla metafizikçilerin bir bölüğünce uygulanmıştır. Ancak öteki metafizikçiler, özellikle de Whitehead, matematiksel mantığın savunucuları yanında yer almışlardır. Matematiksel mantığın, farklı ve hatta karşıt okulların sözcülerini, örneğin Platonculan, Aristotelesçileri, adcıları, giderek Kantçılarla kimi yararcıları karşılıklı bir uzlaşma noktasına götürmesi oldukça ilginçtir. Oysa, bu yöntemin yandaşlarıyla fenomenoloji yönteminin yandaşları arasındaki sürtüşme o denli büyüktür ki, her türlü uyuşma olasılığını ortadan kaldırmaktadır.

b. Etkiler

Çağdaş felsefenin kökenlerini daha önce (1. ve 3. paragraflarda) inceledik. Konuya girmeden önce birkaç noktayı daha eklemeliyiz:

Belirtilmesi gereken noktalardan ilki, geçen yüzyılın düşüncesinde kopuşa yol açmış olan tarihsel koşulların güncel dönemde de varlığını sürdürmesidir. Böylelikle fiziğin gelişimi, eski mekanikçi temelinden sürekli uzaklaşarak gerçekleşmektedir. Tekniğin ulaştığı ilerleme yanılsaması –bu yanılsama bugün Amerikalılar'da ve Ruslar'da hâlâ sürmektedir– Avrupa'da yeni yeni başarısızlıklara yol açmıştır. Yanılsamadan yakasını kurtarmışa benzeyenlerse, yalnızca filozoflar değil geniş kitleler de olmuştur. Ancak bütün bunlar, büyük özveriler pahasına gerçekleşmiştir. Dünya savaşı gibi olayların yol açtığı korkunç acılar, dikkatleri, insansal sorunların ivediliği, yazgı, acı, ölüm ve insansal ilişkiler gibi sorunlar üzerine çekmiştir. Yeni bir din bütünsel bir gelişim içindedir. İnsanları, bir çeşit genel belirsizlik ve kaygı kaplamaya başlamıştır. Bütün bunlar, bulunulan durumun eleştirisini açık açık duyum-

saımakta, insanlar acılar içindeki yaşamlarının kaygı verici sorunlarına bir yanıt getirebilmek umuduyla felsefeye her zamankinden daha çok bel bağlamaktadırlar. Varoluş felsefesinin bu denli hızlı yayılışını ve metafizik'in buna benzer bir güç elde edişini açıklayan nedenler bunlardır.

Bu aynı zamanda çağdaş felsefi yaşamın yükselmiş düzeyini de açıklamaktaır.

Bir madde filozofu ve bu nedenle de XIX. yüzyılın sürdürücüsü olan Bertrand Russell, Aquina'lı Thomas'ın etkisinin (1946'da ileri sürülmüştür bu sav), Kant'ın ya da Hegel'in etkisinden daha büyük olduğunu söylemektedir. Bu sav, zamanımızın tüm filozofları için doğru gözüküyor. Felsefe ne zaman ilerlemişse, bu ilerleyiş sarmallar biçiminde gerçekleşmiştir. Bugünkü filozoflar, en azından temel sorunlar açısından, Eski Yunanlıların ve skolastiklerin düşüncesine yüz yıl öncesinin filozoflarından çok daha yakındır. Böylelikle Platon'un Whitehead ile, Aristoteles'in Driesch, Hartmann ve Thomasçılarla, Plotinus'un kimi varoluş filozofları ve Thomasçılarla, geç dönem skolastiki'nin fenomenoloji ve yeni-olguculuk'la, Leibniz'in ise Russell'la yeniden doğmuş olduklarını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, çağdaş felsefe üzerinde en güçlü etkiyi kimin bırakmış olduğu söz konusu edildiğinde, hiç çekinmeden, gerçekten çağımızın olan iki düşünürün adını anmamız gerekir. Bu düşünürler, daha önce de söylediğimiz gibi: Bergson ile Husserl'dir. Elbette, bunlar, çağdaş felsefeyi etkilemiş biricik kişiler değildir. Bununla birlikte, yaşam felsefesiyle fenomenoloji, güçlü okulların desteğini görmeksizin her zaman ve her yerde, düşün yaşamında kesin bir rol oynamıştır.

Kısacası, dikkatli bir gözle bakıldığında 1900'den beri süregelen evrim, bugün de bütünsel bir gelişim içindedir: XIX. yüzyıl felsefesinin yeni bir dünya kavrayışı adına yenilgiye uğratılmış olması, yüzyılla birlikte doğan, buna karşılık geriye

hiç dönmeden geçmişin düşüncesine oldukça yaklaşan bir kavrayış söz konusudur.

c. Dizgelerin Görece Önemleri

Okullarla dizgelerin önemlerine gelince, bu, tümüyle değişik iki görüş açısından incelenebilir. Büyük halk kitlelerinde en büyük yankıyı uyandırmış olan dizgeler, genellikle filozofları etkilemiş olan dizgeler değillerdir. Kitlelerin felsefe karşısındaki görüş açısını iki yasa belirler gibidir. Bir kez, halkın bir dizgeyi benimsemesi hemen her zaman çok gecikmeli olmaktadır. Nitekim, uzman çevrelerde elli ya da yüz yıl önce gelişip yaygınlaşmış olan bir felsefe, filozofların kendilerinde yaratmış olduğu olumlu etkiden bağımsız olarak, bugün halk arasında en büyük tanınma şansına ulaşmaktadır. Öte yandan halk kitleleri, bir dizgenin yalınçlığına ve tanıtımının yapılmasına filozoflardan çok daha az direnç göstermektedirler. Bir felsefe ne denli ilkel olursa ve ne denli güçlü bir yaymaca aygıtı bulursa, yaygınlaşma şansı da o denli büyük olmaktadır. Oysa filozofların kendileri, genellikle, bu çeşit etkenlere karşı pek az duyarlıdır.

Bizi bu kısa özette ilgilendiren *kitlelerin iyi diye düşündükleri şey* değil sözcüğün dar anlamıyla *felsefe*dir. Bununla birlikte, çağımızın en tanınmış felsefelerinin hangileri olduğunu kendimize sormak hiç de yararsız değildir. Bu felsefelerin özellikle ikisi tanınmış oldukları savındadırlar. Bunların ilki, *madde felsefesi*dir: Bu felsefe çok yalınç olup, bu aynı nedenden dolayı filozof olmayanlara da kolaylıkla ulaşabilmektedir. Bunun dışında, Marksçı biçimi altında, dünyanın bütün komünist partileriyle yalınçlaştırılmış dogmaların büyüsüne kapılmış olan felsefe amatörü çok sayıda bilim adamınca da desteklenmektedir. Madde felsefesinin tanınmışlığına en çok

ulaşan ikinci felsefeyse *varoluş felsefesi*'dir: varoluş felsefesi özellikle latin ülkelerinde geniş ölçüde tanınmıştır. Bu, ilk bakışta, garip gözükebilir, çünkü varoluş öğretisi, tümüyle çağdaş ve bunun da ötesinde son derece güç bir öğretidir. Ancak bu durum, söz konusu öğretinin, yazınla, tiyatroyla güdükleştirilmiş bir edebiyatla, olanaklı her türlü yaymaca aygıtıyla yalınçlaştırılmış ve ulaşılması kolaylaştırılmış biçimi göz önünde tutulduğunda açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Öte yandan, filozof olmayanların, varoluş felsefesinden genel olarak anladıkları şey, bu felsefenin usdışıcı ve kökten öznelci yanıdır. Oysa öznelcilik, geçen yüzyıllara ait bir öğretidir. Buna karşılık usdışıcılık, XIX. yüzyılda, yukarıda sözünü ettiğimiz kimi filozoflarca, özellikle de yüzyılın sonunda gözde olan yaşam felsefesi filozoflarınca yaygınlaştırılmıştır. Varoluş felsefesinin bugünkü başarıları, çağımızın ilk yüzyıllarındaki stoacı öğretinin ulaştığı başarılarla karşılaştırılabilir: stoacı felsefe de görünür bir biçimde uzmanlaşmıştı, bununla birlikte bu felsefe, olayların öteden beri uygun bir ortam hazırladıkları kimi yalın ahlâksal fikirlere uzanarak geniş bir izleyici kitlesi kazanmıştır.

Öteki öğretiler bu iki öğretiyle karşılaştırıldıklarında, halk arasında pek az yandaş bulmuşlardır. Özellikle, güçlü bir gelenekle desteklenen, katolik kilisesince korunan Thomasçı biçim altındaki metafizik okul için geçerlidir bu durum. Yaşam felsefesiyle fenomenoloji ve özellikle sonuncusu çok az tanınmışsır. İdealizmse, büyük bir başarısızlığa uğramış gibidir.

Düşünürlerin *kendileri* için, aynı şeyler söz konusu değildir: İdealizm, kuşkusuz burada da en alt sıraya itilmiştir, oysa yaşam felsefesiyle fenomenoloji, dolaylı bir yolla, birçok okul üzerinde bırakmış olduğu bir etkiyle büyük yaygınlık kazanmıştır. Buna karşılık, çağımızın iki okulundan ilk sırayı tutan *varoluş felsefesi*'nden çok *metafizik* gibidir. Son olarak madde felsefesinin özel bir durumu vardır. Belli görünüşleriyle, örneğin Spencercı eski biçimiyle ya da diyalektik maddecilik

biçimiyle, üniversitelerimizde hemen hemen hiç ya da gerektiği gibi okutulmamaktadır. Ancak, kimi bilim çevrelerinde, bilimin geçirmekte olduğu bunalıma bir tepki olarak doğmuş Russell ile yeni-olguculann çalışmaları, madde felsefesini yeniden sahneye çıkarmıştır. Yeni-olguculuk, 1930-1939 yılları boyunca, en basit okullardan biri olduğu savındadır. Bugünse durumunu –elbette çok güçlü olan durumunu– yalnızca İngiltere'de koruyabilmiştir. Oysa Kara Avrupası'ndaki öteki öğretiler yeni-olguculuğu gölgede bırakmışlardır. Yeni-olguculuk, giderek İngiltere'de bile (aynı zamanda Kuzey Amerika'da) etkisini yavaşça yitirir gibidir.

Dizgelerin görece önemleri, kabaca, şu biçimde özetlenebilir: ilk sırada, metafizik ile varoluş felsefesi, sonra, daha başka okulların aracılığıyla yaşam felsefesiyle fenomenoloji ve son olarak madde felsefesiyle idealizm.

d. Genel Öznitelikler

Tüm güncel düşünce akımlarının genel karakterlerini göstermek, elbette, olanaklı değildir. Bu, özellikle akımların bazılarının XIX. yüzyılın çizgisini ya da daha genel olarak modernlerin (1600-1900) çizgisini sürdürmesinden ileri gelmekteydi. Oysa öteki okullar bu akımlara göre kökünden yeni olan bir şeyi kurmaya çalışmaktadırlar. Bununla birlikte, tüm filozoflar için olmasa bile en azından bunların çoğu için geçerli olan genel karakterler söz konusudur. Whitehead, modern dönemin oldukça tipik olan "iki dala ayrılış" olgusunu ileri sürdüğünde tümüyle haklı gözükmektedir. Böylelikle, makine dünyayla düşünen özne arasındaki ayrılık aşılmakta, daha önce gördüğümüz gibi, mekanikçilik kadar öznelcilik de kesin bir yenilgiye uğramaktadır. Kabaca söylenirse, gerçekliğin organik ve ayrımlaşmamış tarzda kavranışına doğru bir eğilim

başgöstermektedir. Gerçekliğin aşamalandırılmış yapısıyla ayrımlı "varlık katmaları" biçimsel olarak kabul görmektedir. Bunun yanında, genel bir değer taşımamasına karşın, çağdaş düşünceyi açık bir biçimde tanımlayan başka özellikler de söz konusu edilebilir. Bunlar arasında şu aşağıdakileri analım:

a) *Olguculuk karşıtı tutum:* Hemen her yerde gözlemlenebilir özelliklerden birisi, madde filozoflarıyla kimi idealist filozoflara sırt çevirmek olmuştur. Bu görüş açısından, yaşam filozofları, fenomenologlar, varoluş filozofları, metafizikçilere yeğ tutulmuşlardır. Bunlar, genel bir tarzda, felsefi bilginin kaynağı olan her türlü değeri doğa bilimlerine karşı çıkarırlarken, metafizikçiler doğa bilimlerine belirli bir yer tanımakla yetinmektedirler.

b) *Çözümleme:* XIX. yüzyılın tam tersine, çağdaş filozoflar özellikle çözümlemeyi kullanmakta ve bunu da çoğu kez belgin yeni yöntemlerle gerçekleştirmektedirler.

c) *Gerçekçilik:* Metafizikçiler, yaşam filozoflarının çoğu, madde filozofları ve varoluş filozoflarının bir bölümü gerçekçidir. Karşıt tutumda yalnızca idealistler bulunmaktadır. Savundukları gerçekçilik biçimi, dolaysız gerçekçiliktir: insana, varlığı doğrudan doğruya kavrayabilme gücünü tanımaktadır. Gene bir biçimde, Kant'ın kendinde varlık-fenomen ayrımı hemen hemen bütün filozoflarca yadsınmıştır.

d) *Çoğulculuk:* Bugünün filozofları, genellikle, çoğulcudurlar ve XIX. yüzyılın idealist ve maddeci birlik kavrayışına karşı çıkmaktadırlar. Ancak burada da ayrıcalar söz konusudur: örneğin, metafizikçilerden Alexander ile idealistlerden Croce tekçidirler. Bununla birlikte bunlar yalnızca bir azınlık oluşturmakta olup etkileri incelendiği zaman azalmaktadır.

e) *Edimselcilik:* Hemen hemen bütün çağdaş filozoflar edimselcidir. Başlıca ilgileri oluş üzerine, gitgide tarihsellik olgusu olarak tasarımlanan oluş üzerine çevrilmiştir. Yüzyılın başındaki usdışıcı öğretilerin kesin ölçütü sayılan dirimbilimin

yerini tarih almıştır. Çağdaş felsefe, edimselci olduğundan tözlerin varlığını yadsımaktadır. Bunun tek ayrıcalı durumu Thomasçılarla kimi İngiliz yeni-gerçekçilerdir. Hatta birçok filozof edimselciliklerinde daha da ileriye gitmekte ve değişmez ideal biçimlerin varlığını bile yadsımaktadır. Madde ve yaşam felsefesi, çok sayıda idealist filozof ve varoluş filozoflarının tümü için durum budur. Bununla birlikte edimselcilik, öteki okullarca, özellikle de yeni-kantçılar, fenomenologlar ve metafizikçilerce acı acı eleştirilmektedir.

f) *Kişiselcilik:* İlgi çoğu durumda insan varlığı üzerine çevrilmiştir. Madde felsefesi filozofları dışında, çağımızın tüm filozofları tinselci olduklarını kendi ağızlarından açıklamış olup, insan varlığının kendine özgü onuru üzerinde durmaktadırlar. Varoluşçu filozoflar bu kişiselciliği özellikle tragedya biçimi altında ortaya koymakta olup, kişiselciliği aynı zamanda birçok fenomenolog ve metafizikçi de kesin biçimde savunmaktadır. Çağdaş felsefenin geçmişle sürdürdüğü karşıtlaşma özellikle şu noktada ortaya çıkmaktadır: Çağdaş felsefe, insanın gerçek varlığına, kendisinden önce gelen felsefelerden çok daha yakındır.

e. Dışsal Öznitelikler

Öğretilerin kendilerinde bulunan bu içkin karakterlerin dışında, birçok dışsal karakter de çağdaş felsefeyi belirlemektedir. Çağdaş felsefe, büyük ölçüde uzmanlaşmaya gitmiş, olağanüstü bir üretkenliğe sahip ve çeşitli okulları birbiriyle sıkı ilişkiler içinde bulunan bir felsefe görünümündedir.

a) *Uzmanlaşma:* Meslekten filozoflar arasında, çalışmaları yalınlık bakımında bir Platon'un ya da bir Descartes'ın çalışmalarının yalınlığıyla karşılaştırılabilecek hemen hemen hiçbir filozof bulunmamaktadır. Bütün okullar (diyalektik maddeci-

likle bir açıdan pragmacılık dışında) soyut ve zengin bir sözcük dağarcığını içeren, karmaşık, ince kavramlarla çalışan, uzmanlaşmış bir düşünce düzeyine sahiptirler. Bu özellikle,varoluş filozoflarıyla yeni-olguculardа göze çarpmakta olup bu iki yeni öğretinin temelde ayırıcı özellikleri olmaktadırlar. Aynı şey, idealistler, fenomenologlar ve metafizikçiler için de söylenebilir. Çağımızın kimi felsefi savları, dışsal görünüşleri bakımından XV. yüzyıl skolastiğinin ince yordamlarını anımsattığı kadar bir Aristoteles'in uzmanlaşmış teknik çalışmalarını da anımsatmaktadır.

b) *Üretkenlik:* Filozoflar, büyük niceliklerde ürün vermektedirler. Birkaç rakam verecek olursak: yalnız İtalya'da, 1946 yılı içinde, otuzdan fazla dönemsel dergi çıkmış olup, tek bir uluslararası okul, Thomasçılık, kendi başına yirmiden fazla dönemsel yayına sahiptir. Uluslararası Felsefe Kurumu'nun kaynakçası (bu kaynakça tam da değildir) 1938 yılının yalnızca bir sömestresi için 17.000'den fazla imzayı göstermektedir. Bu büyük niceliğin dışında, ele alınan sorunların çoğulluğuyla gerçekten önem taşıyan çok sayıdaki çalışmanın yayımlanmasına da dikkat yöneltmek gerekir. Elbette, gelecek için değerli olanı ayırdetmek zordur, ancak bütün bu göstergeler yanlış olmadıkça, çağımızın birçok felsefesi, felsefi düşünce tarihinde kalıcı izler bırakacaktır. Çağımızı, tarihin en verimli dönemleri arasına koymak bir abartma olmaz.

c) *Birbirine bağlılık:* Avrupa'daki çağdaş felsefenin belirgin özelliklerinden birisi de, en çeşitli ve birbirine en karşıt eğilimlerdeki filozoflar arasında kurulan ilişkilerin yoğunluğudur. Bu, ülkeler arasındaki ilişkilerin örgütlenmesi açısından da doğrudur. Yüzyılın başlangıcı, sayıları gittikçe artan birçok filozofu bir araya getiren bir dizi uluslararası felsefe kongresinin doğuşuna tanıklık etmiştir. Bu kongrelerin dışında, daha özel amaçlı, tek bir disiplin ya da öğretiyle ilgilenen uluslararası toplantıları, bundan başka uluslararası dergileri (idealist,

Thomasçı, yeni-olgucu vb.) çeşitli dillerde yapılan başka tipte çalışmaları da anmak gerekir. Ulusal sınırlar ve öğretisel engeller aşılmıştır. Bütün bunlann sonucu, daha önceki dönemlerde çok az görülen bir yorum bolluğudur.

Bu durum daha önceden, çağdaş okulların oluşum hareketlerinde de göze çarpmaktadır. Nitekim, İngiliz yeni-gerçekçiliği, aynı anda, hem nesne kuramından (fenomenolojiye yakın) hem de bazı deneyci fikirlerden ve metafizik araştırmadan (Russell'da Leibniz) kaynaklanmaktadır. Yeni-olguculuk, bilim eleştirisiyle, klasik deneycilik ve İngiliz yeni-gerçekçiliğiyle sıkı bir ilişki kurmuştur, hatta, fenomenolojinin kurucusu Husserl'in bile etkileri söz konusu edilebilir. Husserl, öte yandan, varoluş felsefesiyle metafiziğin bir bölümü üzerinde de büyük bir etki yapmıştır. İdealizm, geleneksel rakibi olguculuğa yine bağlı durumdadır. Ancak bu akımlar içinde en çok özellik göstereni, felsefi ilkelerini temel olarak yaşam felsefesinden çıkaran, metafizikten destek sağlamış bulunan ve kendisinde olgucu, idealist ve fenomenolojik birçok etkiyi bir araya getiren varoluş felsefesidir.

II
MADDE FELSEFESİ

Bu genel ad altında, çeşitli eğilimlerdeki birçok felsefeyi anlamaktayız: B. Russell'ın felsefesi, yeni-olguculuk ve diyalektik maddecilik gibi. Felsefede bu dizgelerin dar anlamda büyük bir önemleri yoksa da, bu dizgeler yine de geniş halk kitleleri üzerinde çağımızın bütün öbür felsefe akımlarının etkilerini kat kat aşan bir etki bırakmışlardır. Bu dizgelerin olağanüstü başarılarının nedeni kolaylıkla anlaşılabilir: Söz konusu dizgeler, yüzyıldır kendilerine özgü bir anlamı bulunan fikirleri yeniden canlandırmakta, oysa halk kitleleri akademik felsefenin gelişiminden aşağı yukarı bir yüzyıl geride kalmaktadırlar.

Bu topluluğa giren tüm düşünürler hemen hemen doğalcı, bilimci, kısacası maddeciliğe eğilimleri olan ve usçu olduklarını açık açık söyleyen kişilerdir. 1) Bu akıma giren düşünürler, insanda, doğanın yalnızca ayrılmaz bir parçasını görmek isteyişleriyle, ve bunun yanında da, insanın öteki doğal varlıklardan ayrımlı olduğunu genel olarak yadsıyışlarıyla *doğalcı* sayılırlar. 2) Bu düşünürler, doğa bilimlerinin üstün yetkesine saltık bir inanç besleyişleriyle de deneyci olurlar. Dolayısıyla, gerçeklik, yalnızca doğa bilimlerinin yöntemleriyle kavranabilir. Bu düşünürler için, ulaşılamayan bir sözde-sorun'dan (pseudo problème) başka bir şey değildir ve bu nedenle de hiçbir anlamı yoktur. Maddeci akıma giren düşünürler, törebilimsel, estetik ve dinsel deneyimin bir bilgi kaynağı oluşturduğunu yadsımaktadırlar. Diyalektik maddeciler gibi Russell da, açık

açık dinkarşıtı bir tutumu benimsemektedir. Bu düşünürlere göre felsefe, yalnızca doğa bilimlerinin kavramlarının çözümlenmesine ya da doğa bilimlerinden çıkarsanmış sonuçların bireşimine dayanmaktadır, felsefenin bunun dışında hiçbir anlamı yoktur. 3) Bu öğretilerin savunucularının çoğu kendilerini *köktenci* bir maddeci saymamalarına karşın, hemen hemen hepsi açık bir maddeci eğilim taşımaktadırlar. Giderek denilebilir ki, yeni-olguculara göre, genel olarak, düşünülmesi gereken şeyler yalnızca fenomenlerdir, psişik olgular üzerinde sürdürülen her tartışma anlamdan yoksundur. 4) Son olarak, bu düşünürlerin tümü, uşçuluklarını açık açık ortaya koymaktadırlar. Ussal ve çözümleyici yöntemlerin değerine duydukları inanç sonsuzdur.

Russell'la yeni-olgucular'ın öğretilerindeki sürekliliği kavrayabilmek için, onları İngiliz yeni-gerçekçiliğinin kısa bir özetini yaparak tanıtacağız. Doğrusunu söylemek gerekirse, İngiliz yeni-gerçekçiliği'ni daha sonra belki de fenomenolojiyle bağlantısı içinde ele almak yerinde olur. Çünkü yeni-olguculuk, metafizik'le çağdaş matematiksel mantığın gelişimine katkıda bulunmuş çağımızın başlatıcı hareketlerinden birisidir. Bundan başka, yeni-gerçekçi hareketin bilimci doğalcılıkla birden çok ilişkisi olmakla birlikte, gerçekte çok daha genel bir önemi olduğunu, kimi düşünürleri (Whitehead gibi) hakiki bir Platoncu dünya görüşüne götürdüğünü de belirtmek gerekir.

5. BERTRAND RUSSELL

a. İngiliz Yeni-Gerçekçiliği

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, İngiltere'de, kuşku yok ki güçlü olmayan gerçekçi bir akım başgösterdi. Bu akım, henüz bir okul oluşturmamış, o dönemdeki başat akımlar olan Bradley'le Bosanquet'nin idealizmleri karşısında serpilip gelişememişti. Buna karşın yine de, değerli birkaç yandaş bulmuştu. Bu kişiler arasında: yaşamı boyunca hep bir Kantçı olarak kalmış, ancak son yıllarına doğru eleştirel gerçekçiliğe kaymış Robert Adamson'u (1852-1902), "yönelmişlik" kuramıyla Meinong'la Husserl'e yaklaşan ve idealizmle yeni-gerçekçilik arasında orta bir yol tutan George Dawes Hicks'i (1862-1941), tasarımlardan şeylerin kendisine geçebilmiş olduğu savındaki eleştirel gerçekçi Thomas Case'i (1844-1925) sıralayabiliriz.

Yeni-gerçekçi hareket 1903 yılında *İdealizmin Çürütülmesi* adlı ünlü makalesini yayımlayan George Edward Moore (1873-1958) tarafından başlatılmıştır. Moore'un çağdaş İngiliz felsefesi üzerindeki etkisi o denli büyüktür ki, yaptığı etki James'ın ya da Bergson'un yaptığı etkiyle bile karşılaştırılabilir.

Yeni-gerçekçilik, ilk kuşak içinde, Convy Lloyd Morgan (1852-1936), Alfred North Whitehead (1861-1947), Sir T. Percy Nunn (doğ: 1870), Lord Bertrand Russell (1872-1970), Samuel Alexander (1859-1938), Charlies Dunbar Broad (1887), John Laird (doğ: 1887) ve ikinci kuşak içinde, özellikle C. E. M. Jo-

ad (doğ: 1891), H. H. Price (doğ: 1889), G. Ryle (1900-1979), C. E. Ewing (doğ: 1900) gibi düşünürlerle açık bir biçimde kendini göstermiştir. Bununla birlikte, söz konusu kişiler arasında Morgan, Whitehead ve Laird ortaya birer metafizik de koymuşlardır, bu nedenle bunların başka bir bölümde incelenmeleri gerekir. Ötekiler arasında, Russell, verimliliğiyle olduğu kadar yaptığı etkiyle de en göze çarpanlandır. Yeni-gerçekçilik'in genel ilkelerine kısaca bir gözattıktan sonra, ilk elde Russell'ın öğretisini ele alacağız.

b. Yeni-Gerçekçiliğin Temel İlkeleri

Adlarının da gösterdiği gibi, İngiliz yeni-gerçekçileri idealistlere karşı çıkmakta, genellikle *dolaysız* bir gerçekçiliği savunmaktadırlar. Yalnızca ruhsal tasarımları değil, özneötesi gerçekçiliği de doğrudan doğruya kavrayabileceklerini ileri sürmektedirler. Ancak bu düşünürlerde ortak olan başka özellikler de vardır. İlk olarak, hepsi de inanmış birer deneycidirler. Onlara göre, her türlü bilginin deneyden geldiği ve yine çoğu için bu deneyin özellikle duyusal olduğu kuşku götürmez. Bu temel tutum, Locke'a, Berkeley'e, Hume'a dek uzanan İngiliz geleneğiyle ve özellikle de Reid'le görünür biçimde koşullanmaktadır. Yeni-gerçekçiler, genel olarak, doğa bilimlerine de yönelmekte ve bilimsel yöntem çoğu için gerçek felsefe yönteminin yerini tutmaktadır. Özellikle, fiziğe ve matematiğe ilgi duyulmaktadır. Düşüncelerinde, kuramsal yan daha ağır basmaktadır. Kuşkusuz, Moore, ahlâk üzerine önemli bir yapıt yayımlamış, Russell gibi Whitehead de törebilimsel ve dinsel sorunlarla yakından ilgilenmiştir. Ancak yeni-gerçekçiler, temelde, yalnızca salt kuramsal sorunlarla, mantık, bilgi kuramı, fizik ya da dirimbilim vb. sorunlarla ilgilenmektedirler.

Bununla birlikte, yeni-gerçekçilerin en belirgin özelliği, kendilerini özgül tek tek sorunların incelenmesiyle sınırlamış olmalarıdır. İlk kez olarak, tüm dizgelere karşı bir tutum almakla, kendilerinden önceki tüm felsefi çabayı, çoğu kez de haksızca ağır biçimde eleştirmektedirler.

Aralarında kimileri, daha sonraları, dizge oluşturma noktasına gitmişse de "mikroskopik" yönteme hemen hemen tümüyle bağlı kalmışlardır, sorunları çözümleme, ayrıştırma eğilimi göstermişlerdir. Broad bunun tipik bir örneğidir. Ancak hepsi yine de, çoğu kez şaşırtıcı bir kararlılıkla aynı yolda yürümüşlerdir. Yeni-gerçekçi okul, çözümleyici okuldur.

c. Bertrand Russell, Kişiliği ve Gelişimi

1873 yılında, soylu bir İngiliz ailesinden dünyaya gelmiş olan Bertrand A. W. Russell, hiç tartışmasız, iki dünya savaşı arasındaki dönemin en çok okunan ve en çok yorumlanan filozoflarından birisidir. Olağanüstü ölçülerde verimli bir yazar etkinliği ortaya koymuştur. İlk kitabının çıktığı tarih olan 1896'dan beri, 1950'ye dek hemen her yıl bir, çoğu kez de iki yapıt vermiş, bunun dışında çeşitli dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Bu yazı toplamı, Russell'ın ilgilendiği sorunların çoğulluğunu göstermektedir. Felsefenin, dokunmadığı hiçbir alanı kalmamıştır. Yine çoğu kez, sözgelimi Birinci Dünya Savaşı sırasında, kendisine birkaç aylık tutsaklığa mâl olan barışçılık gibi sorunlarla da uğraşmıştır. Yapıtları büyük bir okur kitlesine ulaşmıştır. Bir karşılaştırma yapacak olursak görürüz ki, İkinci Dünya Savaşı'na dek Whitehead'in, Alexander'ın ve Broad'ın hiçbir Almanca çevirisi yokken, Russell'ın onyedi kitabı daha 1935'lerde Almancaya çevrilmiştir.

Tümüyle açık, tümüyle "bilimsel" olan Russell, XIX. yüzyılın olgucu ülküsüne bağlı kalmış, geniş çevrelerin filozofu ol-

muştur ve bugün de hâlâ öyledir. Oldukça berrak bir dille ortaya koymuş olduğu siyasal ve dinkarşıtı köktenciliğiyle, elbette çok daha alçakgönüllü bir kimlik içinde, bir çeşit çağdaş Voltaire olmuştur.

Bununla birlikte Russell, Haeckel ve giderek Voltaire gibi aynı eğilimlerdeki tanınmış başka yazarlardan, yalnızca kitleler üzerinde etki yapmış olmasıyla değil, hiçbir vulgarizasyona yer vermeyen tümüyle felsefi nitelikteki üretimiyle de ayrılmaktadır.

Russell'ın öğretisi farklı iki bölüme ayrılmaktadır: birincisi, mantık ve matematiksel felsefeden oluşmakta, ötekiniyse kuramları meydana getirmektedir. Sıkı bir bilimsel görüş açısından, birinci bölüm çok daha önemlidir. Gerçekten de Russell, bu alanda 1903'te benimsediği tutumu az çok korumuştur. Çalışmamızın sınırları bize ancak onun genel felsefi düşüncelerini özetlemek olanağını vermektedir, bununla birlikte ek bölümünde, Russell'ın mantık ve matematik savlarının kimilerini de göreceğiz.

Russell'ın düşünsel gelişiminde de aynı biçimde *iki evre* ayırdedilebilir. İlk dönemlerinde, Russell, kendisine felsefenin ülküsü gibi gözüken matematiksel imler ve simgelerle çalışmıştır. Platon'un sadık bir öğretilisi olarak bundan coşkuyla söz açmaktadır. Kısacası, başlangıçta, Russell, inançlı bir Platoncudur. Kendisine göre deneysel gerçekliğin dışında, bizim dolaysız olarak kavradığımız, şeylerden ve ruhtan bağımsız, kendilerine özgü varoluşları olan evrenseller bulunmaktadır. Russell felsefede o zamanlar, duyulur deneyden bir ölçüde bağımsız olan çıkarımsal bir bilim kimliği görmekteydi. XX. yüzyıl Avrupa düşüncesinin en önemli yapıtlarından biri olan *Principia Mathematica* bu dönemden kalmaktadır.

Bununla birlite, daha sonraları Russell, yavaş yavaş tutumunu değiştirmiştir. Dev görünümlü yapıt "Principia"nın yazı

ortağı Whitehead, gitgide metafizik'e yönelirken, Russell olguculuğa dönmektedir. Russell'a artık evrenseller sorunu temelsiz, her türlü metafizik anlamsız ve felsefenin kendisi çıkarımsal bir şey değil, İngiliz düşünselliği geleneğinde deneysel bir şey olarak gözükmektedir. Artık matematikte, Platon'a özgü bir güzellik görmüyordur, matematik onun için bundan öyle, bilimin yalın ve uygulayımsal bir aracından başka bir şey değildir. Bugün, Russell, görünürde klasik bir bilimcidir, yalnızca doğa bilimlerinin yöntemlerinin kullanılmasıyla bilgi edinilebileceğini öne sürmektedir, insanın teknik aracılığıyla yetkinleşebileceğine inanmakta, ilerlemeden coşkuyla söz etmektedir. Gerçekçiliği, Hume'un öğretisine oldukça yakındır. Düşüncesinin tüm yönsemelerinde, hemen hemen kesin bir kuşkuculuk gezinmektedir.

d. Felsefe Anlayışı

Russell'ın bugün savunduğu felsefe anlayışı, bütün yenigerçekçi okulu simgelemektedir. Bu bakımdan, kendisi de, Moore'dan etkilenmiştir. Russell'a göre, felsefe, temelde bilimsel olmalıdır, ilkelerini dinden ya da ahlâktan değil, *doğa bilimlerinden* çıkarsamalıdır. Filozofun ülküsü, bilimsel bir ülkü olmalıdır, etkinlik alanı yalnızca bilimsel olarak incelenebilen sorunlara uzanmalı, ülküsü yalnızca bilime giden yolu açmalıdır. Her türlü "romantizm", her türlü "gizemcilik" bu ülküden atılmalıdır. Felsefede, "düşünsel acılara kahramanca bir çare" aramaya değil, her türlü sorunun yorulmadan, sabırla çözümlenmesine girişmelidir.

İlk yaklaşımlarında, Russell, felsefenin güvenli yanıtlar verebileceğine inanmıyordu. Felsefenin işlevi, bilime alan açmak olduğundan, felsefe, sorunları çözümlemekten çok ortaya sorunlar atmalıydı. Birincil görev, eleştirel bir görevdi. Russell'a

göre filozof, kavramları, önermeleri ve bilimsel kanıtlamaları aydınlığa kavuşturmalı ve bu amaçla onları ayrıntılı bir mantıksal çözümlemeye tabi tutmalıdır. Gerçekte bu ilerleme yordamı, anlığı canlandıracak, tümüyle kuşkulu yanıtlardan çok daha fazla değer taşıyacaktır. Russell, daha sonraları, bir bilinemezci olmuş ve gerçeklik üzerine yalnızca doğa bilimlerinin bilgi sağlayabileceğine inanmıştır. Bu bilgi de ona göre olasılığı aşan bir bilgi değildir. Bu açılardan Russell, yalnızca deneyci-olgucu geleneği, özellikle de Hume'la Mill'in geleneğini sürdürmekle kalmıştır.

e. Çoğulculuk ve Gerçekçilik

Moore'un ve İngiliz yeni-gerçekçilerinin olduğu gibi, Russell felsefesinin de temel özelliklerinden biri. Bradley'in *içsel ilişkiler* öğretisini eleştirmiş olmasıdır. Russell'a göre, içsel ilişki diye bir ilişki yoktur, varolan bütün ilişkiler, daha önceden mevcut şeylerin özüne eklenmiş dışsal ilişkilerdir, şeylerin özü hiçbir biçimde bu ilişkilere bağlı değildir. Böylelikle Russell, Bradley'in öğretisinin temelini yadsımakta, giderek bu öğretiden çıkan iki temel sonuca da karşı çıkmaktadır. Çünkü Russell'ın savunduğu şeyler, *çoğulculuk* ile *özne-nesne ayrımıdır*. Dünyanın, bağımsız ve birbirine dışsal ilişkilerle bağlanmış atomlardan oluştuğunu (belki de sonsuz sayıda) savunan çoğulculuk, ilk elde, bütün bu felsefi eğilimin özünü simgelemektedir. Russell, çoğulculuğunu, daha sonraları, *mantıksal atomculuğa* dönüştürmüştür. Bu kurama göre dünya, birbirine salt mantıksal ilişkilerle bağlanan duyu-verilerinden *(sense-data)* oluşmuştur. Russell, dolaysız gerçekçilik adına, Hegelci idealizmi bile kendisinden kararlılıkla uzak tutmaktadır. Onu çoğulculuğa götüren, Leibniz incelemeleriyle kendine özgü matematik çalışmaları olmuştur.

Çoğulculuğun bilgi kuramına uygulanması önemli sonuçlar vermiştir. Moore'la Russell benimsedikleri dışsal ilişkiler kuramlarıyla nesnel idealizme tümüyle karşı çıkmakla birlikte, Berkeley'in ve ardıllarının öznel idealizmine de var güçleriyle saldırmaktadırlar. Öznel idealizme göre, biz yalnızca bilinç içeriklerini, yani fikirleri bilebiliriz, özneötesi dünya bilgimizden kaçar. Yeni-gerçekçiler bu kuramı, kaba bir paralojizme (yanılmalı tasım) düşmekle suçlamaktadırlar: Berkeley, açık açık, "fikir" sözcüğünün taşıdığı iki anlamı birbirine karıştırmaktadır. Bu sözcük, ruhsal bilgi anlamına geldiği gibi, bir bilgi edimini gösterdiği gibi, bilinen anlamına da gelmektedir. Bilinenin her zaman bilinçte bulunmasına hiç de gerek yoktur, bilinen, bilincin dışındadır ve özneden farklıdır. *Dolaysız gerçekçiliği* kuran ilke işte budur.

Bununla birlikte Russell'a göre, madde gerçek olmasına karşın, bilgiye doğrudan doğruya açık değildir. Biz, Moore'un de belirttiği gibi, yalnızca duyu verilerini biliriz. Böylelikle, masanın rengi, katılığı, üzerine vurulduğunda çıkardığı ses, birer gerçektir ama, bunlar hiç de masanın özellikleri değillerdir. Bunun kanıtı da, farklı kişilerin farklı duyu verileri algılamaları olgusudur. Bu verilerin bulunduğu uzam, duyuma ve dolayısıyla da söz konusu duyumları algılayan kişiye göre değişmektedir. Duyu verilerinin temelinde bütün bütüne çıkarımsal bir nesne olduğu varsayımının dolaysız bir kanıtı ortaya konamaz. Başlangıçta Russell, nesnenin varoluşunun benimsenmesini, duyu verilerinin en yalınç açıklaması olarak ileri sürüyordu, ancak daha sonraları görüşünü değiştirdi ve dünyanın mantıksal olarak birbirine bağlanmış duyu verilerinden oluştuğunu savunan "atomcu" kurama yöneldi. Bu kuramın, klasik kolaycılık'la uyuşmadığını belirtmek gerekir, çünkü duyu verileri, ruhsal olmayan biçimde ve her türlü özneden bağımsız (hatta transandantal ya da saltık) olarak düşünülmektedir. Bu veriler Russell'a göre, tözlerin değil, gerçek dünyanın

bileşenleridir. Bu görüş, Hume'un öğretisine karşılık gelmektedir.

Russell ilk dönemlerinde, duyu verilerinin algısı yanında *evrensellerin* dolaysız bilgisinin de olduğunu benimsiyordu. Sözgelimi biz, yalnızca Londra'yı ve Edinburg'u değil, bu iki kent arasındaki ilişkiyi de (dışsal!) biliriz. Oysa bu ilişki, ne ruhsal, ne de öznel (çünkü bilgiye bağımlı değildir) bir ilişkidir, bu ilişki fiziksel bir olgu da değildir (çünkü fiziksel gerçeklik, tümüyle duyu verilerinden oluşur). Bu ilişki daha çok, kendi tarzında varolan bir çeşit Platonvari fikirdir.

Russell, klasik Platoncu tutumu destekleyip bu kuramı daha da geliştirmiştir. Ancak daha sonraları, sorunun açık biçimde tanımlanamayacak denli güç olduğunu söylemiş ve olguculuğa yanaşmıştır.

f. Ruhbilim

Russell, başlangıçtan beri, Ben'in dolaysız bir bilgisi olduğundan kuşkulanıyor, Hume'unkine benzer bir kavrayışa yöneliyordu. Bu kavrayışa göre, insan ruhu bir fikirler demetinden başka bir şey değildir. Russell, daha sonraları *Analysis of Mind* (Anlığın Çözümlenmesi) adlı yapıtında, bu kavrayışı açık açık benimsedi ve onu özgün bir biçimde geliştirdi. Russell, maddecilik'le tinselcilik karşısında "nötr" kalmış, ne madde'nin ne de ruh'un ama yalnızca duyu verilerinin varolduğunu savlayan öğretiye bağlanmıştır. Bu duyu verileri, değişik biçimlerde öbeklenmekte ve farklı yasalarca yönetilmektedirler. Farklı nesnelerin (sözgelimi yıldızların) duyu verileri ruh'u, farklı gözlemlerin duyu verileriyse (sözgelimi aynı yıldızın değişik görünüşleri) madde denilen şeyi oluşturmaktadır. Öte yandan, ruhsal yasalarla fiziksel yasalar birbirinden ayrımlıdır. Ruhsal olan, büyük olasılıkla, sinir dokusunun gerekirli-

ğinden türeyen "mnemik belirlenimcilik" yasalarınca yönetilir. Bundan başka, ruhsal olan özelliklerinden biri de, duyu verilerinin bir bölgede (beyin) derişmesi olarak ortaya çıkan öznelciliktir. Bununla birlikte Russell'a göre ruhsal fenomenler, ne bilinçli olmaları gerçeğiyle (çünkü hepsi böyle değildir) tanımlanabilirler ne de alışkanlık, bellek ya da düşünce gibi kavramlarla nitelenebilirler, çünkü bunlar gerçekte "mnemik belirlenimciliğin" gelişimlerinden başka bir şey değillerdir.

Russell, maddeciliğe güçlü bir eğilim göstermekte, ama maddeciliğe yine de, bilimin bugünkü durumunda ve kendi öğretisi gereği, bir türlü tümüyle bağlanamamaktadır. Bununla birlikte, her durumda ruhsal görüngülerin fiziksel görüngülere sıkı bir biçimde bağımlı olduğuna inanmakta, tözsel bir ruhun var olduğunu doğal olarak yadsımaktadır. Ancak ruhsal olan, hiçbir zaman dolaysız olarak verilmeyen, hem bir çıkarım hem de bir kurma edimi aracılığıyla oluşturulan maddeden çok daha gerçektir.

g. Ahlâk ve Din

İnsan, doğanın önemsiz bir parçasından başka bir şey değildir, çünkü düşünceleri beyninin işlemesiyle dolayısıyla da doğa yasalarınca belirlenmiştir. Bilginin tek kaynağı olan bilim, Tanrı'ya ya da ölümsüzlüğe inanmak için hiçbir dayanak getirmez. Zaten, ölümsüzlük öğretisi tümüyle saçmadır, çünkü eğer ruh ölümsüz olsaydı, tüm uzamı doldurmak durumunda olurdu. Din, korku üzerine kurulmuştur, bu nedenle de kötüdür. Gerçekte, "çağdaş dünyadaki" ahlâklılığın ve iyiliğin düşmanı"dır ve henüz olgunluğa erişmemiş insanları niteler.

İnsan, varlık düzeninde, doğanın önemsiz bir parçasını oluşturmasına karşılık, değerler dünyasındaki yeriyle varolan dünyayı kat kat aşar. Biz kendimize bir yaşam ülküsü kurma-

da özgürüzdür. Russell'a göre bu ülkü, "iyi bir yaşam"ın, içten bir *sevgi* ve *bilgi* aracılığıyla yönetilen bir yaşamın ülküsüdür. İşte bu temel, gerçekte, yeterli olup her türlü kuramsal ahlâk anlayışı fazladandır. Bu durumu kavrayabilmek için, insanın kendini, çocuğu hasta olan bir annenin yerine koyması yeter: annenin, ahlâkçılara değil, iyi bir hekime gereksinimi vardır. Elbette, törebilimle ilgili kılgısal kurallar yaşam için gereklidir, ancak bugün ne yazık ki bu kuralların büyük bir bölümü boş inançlara dayanmaktadır, sözgelimi bu görüş, öteki sorunlar arasında tekeşlilik ve hastaları iyileştirme tarzlarını da içine almak üzere bütün bir cinsel ahlâk için geçerlidir. Demokrasiye karşılık gelen toplumsal kurtuluş ülküsüne karşı çıkan soyluların ülküsü gibi, bireysel kurtuluş ülküsü de yanlıştır. Ulaşılacak amaç, her zaman için mutluluktur, bu da korkuya karşı savaş vermekle eğitim yoluyla yürekliliği güçlendirmekle ve insanları her yönden yetkinleştirmekle olur. Doğaya karşı boş inançlarla dolu bir saygı gösterisine gidilmemesi koşuluyla, büyük bir ilerleme gerekleştirilebilir. Çünkü her türlü doğa, hatta insan doğası, kendisinden daha çok mutluluğun çıkabilmesi için, bilimsel incelemelerin nesnesi olmalıdır.

6. Yeni-Olguculuk

a. Kökenleri ve Başlıca Temsilcileri

Zamanımızın deneyci hareketini gerçek anlamıyla temsil edebilecek tek akım olan yeni-olgucu okul, Comte'un ve Mill'in klasik olguculuğuna ve buradan da XVIII. yüzyılın İngiliz deneyciliğine dek uzanmaktadır. Bununla birlikte, denilebilir ki, yeni-olguculuk, doğrudan doğruya Alman deneysel-eleştiriciliğinden (ampriokritisizmden) kaynaklanmaktadır. Okulda, *Annalen der Philosophie* adlı derginin yöneticiliğini yapmış, daha sonraları bu derginin bir süreği olup 1930-1938 arasında yeni-olgucu okulun en önemli organı durumuna gelecek *Erkenntnis* (Bilgi) adlı derginin yayımlanmasını üstlenmiş olan kişi, Avenarius'un öğrencisi Joseph Petzold'dur. (1862-1929). Deneysel-eleştiriciliğin dışında, Fransız "bilim eleştirisi", Russell'ın öğretisi, bundan başka matematiksel mantık'la çağdaş fiziğin gelişimi (Einstein) okul üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.

Okul, Moritz Schlick'in bir seminerinden çıkmış ve 1929 yılında, oldukça ani bir biçimde, *Wissenschaftliche Weltauffassung* (bilimsel dünya görüşü) adlı bir izlence-kitapçığın yayımlanmasıyla *Der Wiener Kreis* (Viyana Çevresi) adı altında tanınmıştır. Ertesi yıl, 1930'da, *Erkenntnis* adlı dergi yayımlanmış, bu derginin yerine, 1939'da yayımlanan *Journal of Unified Science* almıştır. Özel tipte kongreler, dikkat çekici bir

biçimde, birbirini izlemiştir. 1929'da Prag'da, 1930'da Koenigsberg'de, 1934'te yine Prag'da, 1935'te Paris'te, 1936'da Kopenhag'da, 1937'de yine Paris'te, 1938'de Cambridge'de (İngiltere'deki) ve 1939'da Mass.'daki Cambridge'de kongreler düzenlenmiştir. Bu durum, yeni okulun hareketliliğini ve gerçek uluslararası niteliğini daha o zamandan gözler önüne sermektedir. Nasyonal-sosyalizm'in baskısı altındaki en seçkin yeni olgucular, İngiltere'ye ve Amerika'ya kaçmışlardır. Amerika'da *Encyclopedia of United Science*'ı kurmuşlardır. Bugün Birleşik Devletler'deki etkileri İngiltere'deki kadar güçlüdür. İngiltere'de, 1933'ten beri, *Analysis* adı altında, yeni olgucuları yakın bir çevrenin organı yayımlanmaktadır. 1934'deki Prag Uluslararası Felsefe Kongresi'nde, bu okul en güçlü okullardan biri olarak gözükmüştür. O zamandan beri Kara Avrupası'nda belli bir duraklamaya uğramış olmasına karşın yine de önemini korumuştur, bugünse güncel felsefenin belli başlı okulları arasında gelmektedir.

Bu okulun başlıca filozoflarının hemen hepsi Almandır. Bu filozoflara arasında ilk elde, ard arda Viyana, Prag ve Şikago'da felsefe okutan Rudolf Carnap'ı (1891-1970) analım. Carnap, bir mantıkçı ve bir bakıma da okulun önderi olarak tanınmaktadır. Carnap'ın yanında; Berlin, İstanbul ve son olarak da Los Angeles'ta profesörlük yapan, Viyana Çevresi'nin kurulmasına katkıda bulunmuş ve *Erkenntnis* dergisinin yazı kuruluna katılmış, ancak daha sonraları ortodoks yeni-olguculuktan uzaklaşmış olan Hans Reinhenbach (1891-1953) yer almaktadır. Viyana Çevresi'nin öteki temsilcileri arasındaysa: kendini özellikle ahlâk üzerine yazılarıyla tanıtan ve ne yazık ki bir öğrencisi tarafından kötü bir biçimde öldürülen Moritz Schlick (1882-1936), birlikçi bilim fikrini geliştiren Otto Neurath (1882-1945) ve Hans Hahn (1880-1934) bulunmaktadır. Birçok matematikçi ve mantıkçı yanında Alfred Tarski'yle Karl Popper de yeni-olgucu okula yakın kişilerdir.

Almanya'nın dışında İngiltere'de, Susann. L. Stebbing'in (öl: 1943), A. E. Duncan Jones'in, C. A. Mace'nin, G. Ryle'ın vb. oluşturduğu az çok farklı eğilimleri olan ama yine de birbirlerine yakın kalan *Analysis* Çevresi ile Alfred J. Ayer'in açıkça ortaya konmuş olan yeni-olguculuğunu da anmak gerekir. Fransa'da, Viyana Çevresi'ni tanıtmaya çalışan Louis Roguier ile General Vouillement dışında yeni-olguculuğun hemen hemen dikkate değer hiçbir temsilcisi bulunmamaktadır. Aynı tutumda olup görüşlerini az çok ortaya koymuş çok sayıda olgucu, örneğin İngiltere'de John Wisdom okulla sürekli bir ilişki içindedirler.

b. Temel Özellikleri ve Gelişimi

Yeni-olgucular özgül bir okul oluşturmaktadırlar. Ortak kimi temel kavramları olup, sorunları aynı yöntemlerle ele almaktadırlar. Başlangıçtan beri, olağanüstü bir tutku göstermişler ve düşüncelerinin saltık doğruluğuna içtenlikle inanmışlardır. Okulun eski önderlerinden biri olan Reichenbach, okulun tutumunun gerçekte dinsel ve hatta hizipçi olduğunu haklılıkla vurgulamaktadır. Öte yandan şu noktayı da eklemek gerekir: olgucu öğretileri "dışardan" tüm nesnellikleri içinde yargılayabilecek çok az sayıda filozof vardır. Kuşkusuz, bu öğretiler o denli devrimcidirler ki ya saltık bir bağlanmaya ya da açık bir karşı koyuşa zorlamaktadırlar. Özellikle başlangıçta, Viyana Çevresi'nin içinde, ateşli ama aynı zamanda da saldırgan ve polemikçi bir proselitizm* sorunu egemen olmuştur.

Bununla birlikte okulun bu hizipçi yanına, kesin bir biçimde, usçu, çözümleyici ve mantıksal bir tutum da katılmaktadır. Öyle ki, biçimsel bir görüş açısından, yeni olgucu çalışmalar

* 'Görüşünden, dininden dönme' (ç.n.).

deyim yerindeyse yeni bir çeşit skolastik gibi gözükmektedirler. Ancak durum ne olursa olsun, Ortaçağ'dan beri, mantığa böylesi bir inanca, böylesi bir saygıya rastlanmamıştır. Yeni-olgucu okul, aynı zamanda, büyük ölçüde bilimci bir kimlikle, hatta yeni-gerçekçilik'le diyalektik maddecilik'ten çok daha bilimci olarak ortaya çıkmaktadır. Yeni-olguculuğa göre felsefe, bilimsel dilin çözümlenmesinden başka bir şey değildir ve yöntemi kesin biçimde "bilimsel"dir.

Bununla birlikte, yeni-olguculukta belli bir evrim görülmektedir. Okulun yandaşları, başlangıçta, yeni mantığın kendilerine bütün öteki felsefelere karşı kullanabilecekleri kesin bir silah vermiş olduğuna inanmışlardır. Ancak, sonraları, bilgi kuramının geleneksel sorunlarını incelemekten uzak duramamışlar ve gerçekte öteki okullarca da kullanılan yeni mantığa özel olarak dayanmamışlardır. Son olarak Reichenbach'ın yapıtında üçüncü bir evre daha söz konusudur. Bu evre, taşıdığı büyük hoşgörürlükle ve Viyana Okulu'nun başlangıç evresinden daha az dogmatik oluşuyla belirginleşmektedir.

c. Ludwig Wittgenstein

Yeni-olguculuğun başlıca savları, Russell'ın öğrencisi ve dostu olmuş, Cambridge'de ders vermiş Ludwig Wittgenstein tarafından *Logisch-philosophische Abhandlug* (1921, Mantık-felsefe incelemesi-Tractatus) adlı yapıtında daha o zamandan ortaya konmuştur. Numaralandırılmış özdeyişlerden oluşan ve okunması oldukça güç olan bu çalışmada, Wittgenstein, Russell'ın, dünyanın birbirinden tümüyle bağımsız olgulardan oluştuğunu ileri süren mantıksal atomculuğundan yola çıkmaktadır. Bilgimiz, somut olguların bir kopyasıdır, genel önermelerin tümü tikel önermelerin "doğruluk işlevleri"dir, yani mantıksal ilişkiler aracılığıyla tikel önermelerden yola çıkılarak

oluşturulmuştur. Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesiyle "Ahmet ölümlüdür ve Ali ölümlüdür" özdeştir. Bu nedenle, mantık'ın, tümüyle totolojik olan bir karakteri vardır, mantık hiçbir şeyi imlemez, *mantıksal yargılar boştur* ve bize gerçeklik üzerine pek az aydınlatıcı bir şeyler verebilir. Gerçekliği ortaya çıkaran, doğa bilimleridir. Felsefe bir öğreti olamaz, felsefe yalnızca bir etkinliktir.

Wittgenstein, öğretisinin yanında, özel olarak bir dil kuramı da oluşturmuştur. Bu kurama göre, dilin kendisinden anlamlı bir biçimde söz edilemez ve bu nedenle de mantıksal-dilbilimsel bir çözümleme olanaksızdır. Ancak, bütün felsefe sorunları önünde sonunda bu çözümlemeye vardığından, söz konusu sorunlann tümü çözümlenemez olan sözde-sorun'lardır. Wittgenstein, bilmecemsi çalışmasını, kaydedilen ilerlemelerin hiçbir anlamı olmadığını açıklayarak bitirmekte ve şöyle demektedir: "Woven man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" (İnsan, konuşamayacağı şey üzerinde susmalıdır).

d. Mantık ve Deneyim

Yeni-olgucular, Wittgenstein'ın düşüncelerinden yola çıkarak, başlıca savları şu biçimde özetlenebilecek çok teknik bir kuram geliştirmişlerdir: Bilginin tek bir kaynağı vardır ve bu duyumdur, duyum yalnızca yalıtılmış olarak ve maddesel olaylardan yola çıkarak kavranabilir. Bu, kuşkusuz, klasik deneyci savdır. Ancak yeni-olgucular, gelişim süreçleri içinde, deneycilerle klasik olgucular dan ayrılmaktadırlar. Deneyciler bilindiği gibi, mantığın *a posteriori* olduğunu, yani gözlemlenmiş tikel olgulann, bir genellemesine dayandığını ileri sürüyorlardı. Buna karşılık, Kant için, a priori (deneyime dayanmayan) yasalarla bireşimsel (totolojik olmayan) yasalar da var-

dı. Yeni-olgucular orta bir yol tutmaktadırlar. Yeni-olgucula-ra göre, mantık yasaları, *a priori*dir, deneyden bağımsızdır, ama bu yasalar aynı zamanda tümüyle *totolojiktir*, hiçbir şeyi imlemezler. Bunlar, yalnızca, duyulur deneyin verilerini da-ha kolaylıkla ortaya koymaya elverişli dilbilgisel kuralları sim-gelerler. Bu nedenle mantık, isteğe göre konulmuş ilkeler-den türeyen *sözdizimsel kurallar*'dan oluşur. Çıkarım ilkele-riyle kurallar bir kez ortaya konunca, sonuçlar birbirini izleye-cektir, ancak her türlü mantığın temeli saf bir uzlaşım'dır *(Set-zung)*.

Wittgenstein'in tersine, okul, dil'den söz edilebileceğini, özellikle başka bir dil, bir *üstdil* kullanarak söz edilebileceğini ileri sürmektedir. Felsefe, üstmantık'ın çözümlenmesine da-yanmaktadır. Kendi kendilerine bilimsel dilin terimlerini gös-teren bir imler dizgesi kurmakta ve böylelikle de doğabilimle-rinin önermelerini çözümleme yetisini kazanmaktadır. *Felsefe*, bilimsel önermelerin *mantıksal sözdiziminin* incelenmesidir.

e. Önermenin Anlamı

Bu öğreti, okulu üne kavuşturan başka bir öğretiyle tüm-lenmiştir: "Doğrulanabilirlik öğretisi". Yeni-olgulara göre, *önermenin anlamı doğrulanmasının yöntemine* dayanmakta-dır, ya da değişik ama aynı anlama gelen başka bir formüle göre, önermenin yalnız ve yalnız doğrulanabilir olduğunda bir anlamı vardır." Gerçekten de yeni-olgucuların savı da budur: bir önermenin anlamı ancak, bu önermenin doğru ya da yan-lış olduğu bilindiğinde ortaya konabilir. Buysa doğrulama yönteminin hemen her zaman anlamla ve *vice versa** ve-rilmesi gerektiği demektir. Nitekim, Leibniz'in ayırdedilemez-

* (Lat.): "Tersine bir yolla" (ç.n.).

ler ilkesi" yöntemle anlamın aynı şey olduğunu göstermektedir.

Yeni-olgucu öğretinin temel nitelikteki bir başka savı da, zaten yeteri kadar devrimci olan görüşlerini daha çelişkin kılmaktadır: Doğrulama hemen her zaman *öznelerarası* olmalıdır, yani ilke olarak en azından iki gözlemci tarafından yapılmalıdır. Eğer bu gerçekleşmezse, önermelerin doğruluğu gösterilemez. Bununla birlikte, her öznelerarası doğrulama anlamla yapılan bir doğrulama olduğundan, beden ile bedenin hareketleriyle ilintili önermelerden başka önermeler doğrulanamazlar. İçebakış ruhbiliminin önermeleri de, klasik felsefenin tümelleri de doğrulanamazlar, yani bunlar anlam bakımından boşturlar. Bundan dolayı, anlamı olan tek dil fiziğin dilidir *(fiziksellik)* ve öteki bütün bilimleri bu temel bilimin görüş açısı altında birleştirmek gerekir (Birleştirici dil ve *birleştirici bilim*).

Önermenin bir anlam taşıyabilmesi için, bir koşulun daha yerine getirilmesi gerekir: önerme, dilin sözdizimsel kurallarına göre kurulmalıdır. Sözgelimi şu önerme kullanılabilir: "At yer", ama "Yer yer" demenin hiçbir anlamı yoktur. Klasik felsefe, yalnızca öznelerarası olma olgusuna karşı değil, çoğu kez sözdizimine karşı da günah işlemektedir. Örnekse, varoluşçularca kullanılan deyimlerin anlamı yoktur. Heidegger'in "Hiçlik hiçiyor" deyimi bunun klasik bir örneğidir. "Hiçlik" sözcüğünün bir adıl biçimi vardır, ama hiçlik sözcüğü mantıksal anlamda bir adıl değildir. Hiçlik bir olumsuzlama imidir ve öznenin işlevini hiçbir zaman yerine getiremez.

Yeni-olgucular, bu ilkelerden yola çıkarak, felsefenin sözde-sorunlarının incelenmesine dört elle sarılmışlardır. Carnap, dilin birçok işlevini birbirinden ayırt etmektedir: dil, bir şeyi *imleyebilir* ya da yalnızca arzularla duyguları *deyimleyebilir*. Klasik felsefe, dilin bu çifte işlevini birbirine karıştırmıştır. Filozofların kullandıkları deyimler büyük ölçüde duyguları dile

getirirler. Buna karşılık, hiçbir şey imlemezler. Klasik felsefenin sorunları –gerçeklik, Tanrı'nın varoluşu vb.– sözde-sorunlardır, bunları çözümlemeye çalışmakla yalnızca zaman yitirilmiş olur. Felsefe, mantıksal yöntemler aracılığıyla, bilimsel dilin çözümlenmesiyle sınırlanmalıdır. Bunun dışında her şey "metafizik" olup, anlamdan yoksundur.

f. Protokol Önermeleri

Yeni-olgucular, bilimin, her türlü mantıksal kurgudan bağımsız, salt biçimde deneysel olan bir temelini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu okula giren düşünürler, bilimde mantıksal olarak düzenlenmiş bir önermeler yapısı görmektedirler. Onlara göre, kimi temel önermelerden yola çıkmak gerekir. Carnap bu önermeleri *protokol önermeleri* olarak adlandırmaktadır, çünkü bu önermeler, laboratuvar ya da gözlemevi protokolunda ortaya çıkmaktadırlar. Salt biçimleri içinde, şöyle tasarımlanabilirler: "X,T anında P görüngüsünü L yerinde gözlemlemiştir".

Bununla birlikte, bu öğreti çeşitli türlerde büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Denilebilir ki, bir protokol önermesinden bir yandan kuşku duyulabilir ama öte yandan da bu önerme bir başka protokol önermesiyle doğrulanabilir. Sözgelimi, bir hekimin zihin sağlığından kuşku duyulabilir ve bu durum bir ruhhekimine kanıtlatılabilir – ve böyle sonsuza dek uzayıp gider. Bu güçlükler, okulun içinde, hiçbir kesin sonuca varmayan tartışmalara yol açmıştır. Ancak bu, doğal bir durumdur, çünkü mantıksal tek sonuç köktenci bir kuşkuculuğa ulaşmak olacaktır.

Öte yandan haklı olarak, protokol önermelerinin tam olarak neye karşılık geldikleri sorulup durulmuştur. Deneyseleleştiri kökenlerine bağlı olan yeni-olgucular buna deneyim

nesnesinin yalnızca duyum olduğu yanıtını getirmişlerdir: "Biz derimizden sıyrılıp da gerçekliği kavrayamayız. Gerçeklik sorunu bir sözde-sorun'dur. Biz yalnızca duyumlarla karşılaşırız ve duyumlardan ayrı şeylerin varoluşu hiçbir zaman doğrulanamaz" demektedirler.

g. Reichenbach

Hans Reihenbach, bu vargılara karşı çıkmıştır. Reichenbach'a göre, Carnap'la ötekiler, saltık bir gerçeklik aramakla yanılgıya düşmektedirler. Çünkü yalnızca *olasılık* vardır: Ancak olasılık temel olarak alınırsa, doğrulanabilirlik ilkesini değiştirmek gerekir. Reichenbach, *teknik* doğrulanabilirliği (bu, tekniğin bugünkü durumunda olanaklıdır), *fiziksel* doğrulanabilirliği (doğa yasalarıyla çelişmemektedir), *mantıksal* doğrulanabilirliği (çelişmezlik) ve son olarak deney-üstü (supra-empirique) doğrulanabilirliği birbirinden ayırt etmektedir.

Anlamı tanımlamak üzere bu doğrulanabilirliklerden hangisinin seçileceği, salt bir uzlaşım sorunudur. Reichenbach'ın kendisi, fiziksel doğrulanabilirlikle mantıksal doğrulanabilirlik arasındaki orta yolun bilime en yararlı yan olduğu kanısında gözükmektedir.

Bu nedenle, Reichenbach anlamı şu biçimde tanımlamaktadır: Bir önermenin *olasılık derecesi* belirlenebildiğinde, bu önermenin bir anlamı var demektir. Reichenbach, bundan başka, gerçekçi varsayımın (yani yalnızca duyumların değil nesnelerin de varolduğu varsayımının) yalnızca anlamlı değil, aynı zamanda, klasik yeni-olgucuların varsayımından çok daha olası ve çok daha yararlı olduğunu da benimsemektedir.

Reichenbach'ın savları, yeni-olgucu hareketin en belirgin biçimini aldığı dönemlerde, çoğunlukça benimsenmemiştir. Ancak okulun üyeleri de zaman zaman Reichenbach'ın ağır

saldırılarına uğramışlardır. Reichenbach öğretisini felsefenin çeşitli alanlarına oldukça özgün bir biçimde uygulamıştır. Ancak bizim bu geliştirimlere dek uzanmamız olanaksız.

h. Çözümleyici Felsefe

Savaştan sonra, yeni-olgucu okulun öğretisi, Reichenbach'ın çizgisinde daha da gelişmiştir. Bugün, bir yandan Moore'un öğretisinden, bir yandan da yeni-olgucu fikirlerden çıkmış bir "çözümleyici felsefe"den söz edilmektedir. Çözümleyici felsefenin içinde çeşitli eğilimler ayırt edilebilir: 1) *Carnapçılar,* Carnap öğretisinin son evresini izleyerek, tümüyle biçimsellik kazanmış bir dil çerçevesinde, bilimin temel kavramlarının sağın bir tanımını oluşturmaya çalışmaktadırlar. 2) *Moore okulu,* tam tersine, olağan dil üzerine eğilmekte ve kurucusuyla birlikte, her türlü hakiki bilimsel çözümlemenin koşulunun sağduyu ile uyuşum halinde olmak olduğunu ileri sürmektedir. 3) *Sağaltıcı Wittgensteincılar,* felsefeyi, sözde-soruların mantıksal açıdan bir tür sağaltılması olarak görmekte, yeni-olgucu yolda güvenli adımlarla ilerlemektedirler. 4) *Diyalektikçiler.* 5) "Çözümleyici felsefe"nin temsilcileri arasında, çoğu kez, *bağımsız,* ya da olguculuktan başka eğilimlere bağlı, özellikle matematiksel mantık aracılığıyla, bilim ve felsefe kavramlarının kesin bir çözümlemesini yapan filozoflara da rastlanmaktadır. Ancak söz konusu bu düşünürlerle diyalektikçiler artık madde felsefesine ait değillerdir, onları "çözümleyici" felsefenin temsilcileriyle birleştiren yalnızca aralarındaki yöntem benzerliğidir.

7. DİYALEKTİK MADDECİLİK

a. Öznitelikler

Diyalektik maddecilik, çağdaş Avrupa felsefesinin bütünü içinde tümüyle özgül bir yer kaplamaktadır. Her şeyden önce belirtilmesi gereken bir nokta, bu felsefe akımının, Rusya dışında, akademik çevrelerde hemen hemen hiçbir temsilcisinin bulunmaması, buna karşılık, Rusya'da, resmi felsefeyi temsil edip, başka hiçbir felsefe akımının yararlanmadığı ayrıcalıklardan yararlanıyor olmasıdır. Bunun dışında, diyalektik maddecilik, siyasal bir partinin, komünist partisinin felsefesini oluşturduğundan dolayı, kendisini "genel kuram" olarak gören partinin iktisadi ve siyasal kuramlarına sıkı sıkıya bağlıdır ve bu da ayrıca benzeri olmayan bir durumdur. Komünist partisinin egemen olduğu Rusya'da, bu felsefeden başka hiçbir felsefe savunulamaz, hatta klasik metinlerin yorumları bile sıkı bir gözetimde tutulur. Bu gözetimin yanında elbette Rusların ulusal mizacı da, diyalektik maddeci yayınların tümüyle özgül olan dış görünümlerini koşullamaktadır. Bu yayınlar ötekilerden, birörneklik özellikleriyle, bütün yazarların hemen hemen aynı şeyleri yinelemeleriyle ama aynı zamanda da klasikleri sonsuz kez anışlarıyla ayrılmaktadırlar. Belki de bu okul filozoflarında görülen "vasat"lığın nedeni, söz konusu gözetimdir, gözetim, her durumda, aşırı dogmacılıktan, şovenizmden ve

diyalektik maddeciliğin saldırgan tutumundan sorumlu gözükmektedir.

Rastlantısal sayılabilecek bu özelliklerden daha önemlisi ise diyalektik maddeciliğin tutumunda billurlaşmaktadır: bu felsefe gerçekte bizi doğrudan doğruya XIX. yüzyılın ortasına götürmekte ve hiçbir değişikliğe girişmeden bu dönemin tinsel durumunu yeniden canlandırmaya çalışmaktadır.

b. Kökenleri ve Kurucuları

Ruslar, diyalektik maddeciliğin kurucusunun, Friedrich Engels'le (1820-1895) sıkı bir işbirliği yapan ünlü iktisat kuramcısı Karl Heinrich Marx (1818-1883) olduğunu söylemektedirler. Marx, bir Hegel öğretilisiydi. Berlin Üniversitesi'nde okuduğu dönemlerde (1837-1841), Hegelci okul içinde daha o zamandan bir "sağ" ve bir "sol" kanat oluşmuştu. Ludwig Feuerbach (1804-1872), Hegel dizgesine maddeci bir yorum getiren, dünya tarihini tin'in değil de madde'nin bir gelişimi olarak gören, sol kanadın adı ünlenmiş bir temsilcisiydi. Marx, Feuerbach'a yakından bağlandı, ama aynı zamanda da doğmakta olan bilimsel maddeciliğin yolundan yürüdü. Bu tutum Marx'ın bilime duyduğu coşkuyu, ilerlemeye beslediği saf ve derin inancı, Darwin'in evrimciliği karşısındaki duygudaşlığını ortaya koymaktadır. Marx, temelde, bir siyaset iktisatçısı, bir toplumbilimci, bir toplum filozofuydu. Marx, *tarihsel* maddeciliği, kuran kişidir, oysa *diyalektik* maddeciliğin felsefi temelleri, gerçekte, Engels'in yapıtlarında bulunmaktadır. Diyalektik maddecilik, Hegelci diyalektikle XIX. yüzyılın maddeciliğinin bir bireşimine dayanmaktadır.

Marx'la Engels'in kuramları, daha sonraları, bu kuramları yorumlayan ve onları komünist partisine benimseten Vladimir İliç Ulyanov (Lenin, 1870-1924) tarafından ele alınmıştır. Le-

nin, Marksçı öğretiyi çok az değiştirmiş, ancak bu öğretiyi mekanikçi ve deneysel-eleştirici yorumlara karşı savunarak geliştirme yoluna gitmiştir. Parti yönetimindeki çalışma arkadaşı ve ardılı Josef Visaryonoviç Çugaşvili (Stalin, 1879-1953) Marx'ın öğretisini, Lenin'in yaptığı yoruma uyarak dizgeleştirmiştir. Bu biçimde ortaya konan felsefe "Marksçılık-Lenin'cilik" olarak[1] tanınmakta ve Rusya'da, bölünmez bir bütün oluşturduğu düşünülmektedir. Bu felsefe, ansiklopediler, orta boyutlu çalışmalar, küçük elkitapları biçiminde sunulmakta, Sovyet devletinin üniversitelerinde zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Bununla birlikte Marksçı inceleme yazarlarının yapıtları pek büyük bir önem taşımamaktadırlar, çünkü bunlar daha önce de belirtildiği gibi, Lenin'le Stalin'i yinelemekten başka bir şey yapmamaktadırlar.

c. Rusya'daki Gelişimi

Sovyetler'in Rusya'daki felsefesi üzerine birkaç söz söylemenin sanırım yeridir. Sovyet felsefesi diyalektik maddecilikle özdeş olup, bu öğretinin yandaşları da ancak Sovyet filozoflarıyla uyuştukları ölçüde önemli olmaktadırlar. Bunun nedeni de şu: diyalektik maddecilik hemen hemen tüm etkisini, partinin yüreklendirici çabalarına borçludur. Oysa söz konusu bu parti güçlü biçimde merkezileşmiş olup, yalnızca Rus normlarına uygun bir felsefeyi tutmaktadır.

Sovyet felsefesinin tarihinde dört evre ayırdedilmektedir: 1) 1917'den 1921'e dek, kısa savaş döneminden sonra, hâlâ görece bir özerkliğin egemen olduğu dönemde, Marksçı olmayan tüm filozoflar ya tutuklanmışlar, ya da Rusya'dan sür-

1 Marx'ın öğretisinin başka yorumları da vardır; ancak onlar çok daha az önemli olup, burada ele alamayacağız.

gün edilmişlerdir. 2) 1922-1930 dönemi "mekanikçi" denilen okulla "menşevik idealist" diye anılan okullararasındaki acı tartışmalara tanık olmuştur. Birinci okul, diyalektik maddeciliği, saf bir maddecilik olarak benimsemek istemekteydi, oysa G. A. Deborine'in sözcülüğünü yaptığı ikincisi, temel iki öğe arasındaki dengeyi korumaya çalışıyordu. 3) 15 Ocak 1931'de, her iki okul da partinin merkez komitesince yargılandı ve böylelikle Stalin'in 1938'de yayımlanan kitapçığı dışında hiçbir önemli yapıtın yayımlanmadığı, felsefi yaşamın tümüyle karanlıklara boğulduğu üçüncü bir dönem başladı (1931-1946). Filozoflar bundan böyle yalnızca yorum içeren, kaba nitelikli çalışmalar yayımlamaya gittiler. 4) A. A. Jdanov'un, 24 Haziran 1947'de, Merkez Komitesinin ve Stalin'in sürdürdüğü düzen üzerine verdiği söylev, dördüncü ve son dönemi başlatmıştır. Jdanov, söylevinde, Rus filozoflarının önemlilerinden biri olan G. F. Alexandrov'u suçlamakta ve bütün Rus filozofları adına daha etkin dizgesel etkinlikler istemektedir. Bu çağrının ani yankıları olmuştur. 1950 yılı, kimi alanlarda, "klasikler"e getirilecek yorum üzerinde canlı tartışmalara tanıklık etmiş; Stalin'in yayımlamış olduğu kitapçıksa bu alanda tutulacak yolu gösterememiştir. Bu özetin sınırları içinde, V. F. Asmus'un *Mantık*'ının "siyasa-dışı ve nesnelci" yapısından dolayı suçlanışını, (1948), B. M. Kedrov'un şoven ulusçuluk oluşturmak yolundaki girişimlere karşı çıkışını (1949), N. Rubinstein'ın *Genel Ruhbilimi*'ne karşı yapılan saldırıları ve özellikle de M. A. Markov'un, A. A. Maximov'ca ortodoks olmamakla damgalanan ve daha sonraları da resmi olarak suçlanan *Fiziksel Bilginin Doğası* (1949) adlı önemli çalışması üzerinde yapılan tartışmaları analım.

Ruhbilim alanında da benzer bir evrimleşme gözlemlenmektedir. "Ruhbilim" sözcüğünün yakın zamanlara değin ortodoks-olmayan sözcüğü yerine geçmesine ve bu sözcük yerine "tepkebilim" ya da başka adlandırmalar kullanılmasına karşın,

son zamanlarda ruhbilim de bir öğretim dalı olarak kabul edilmiştir. Bu durum, daha önceleri mantığın da aynı biçimde dışta bırakılmasına benzemektedir. Bütün bu tartışmalarda –kalıtım üzerine yapılanlarda olduğu gibi (1948)–, M. B. Mitin, sözcüğün gerçek anlamıyla uğursuz bir rol oynamıştır. Mitin, hükümetin sözcülüğünü yapmış ve biraz fazla bağımsız düşünen uğraşdaşlarına yöneltilen bütün eleştirilere, suçlayışlara katılmıştır. Mitin, çağdaş diyalektik maddeciliğin en göze çarpan temilcisi görünümündedir.

Bununla birlikte, bütün bu tartışmaların sıkı sıkıya diyalektik maddecilik çerçevesi içinde kaldığını, Stalin'ce kurulmuş dizgenin ana savlarının hiçbirine değinmediğini ve kullanılan tekniğin, temelde, muhalif kişilerin Marx-Engels-Lenin'in sadakatsizliği üzerinde karşılıklı olarak birbirlerini inandırmaya dayandığını belirtelim. Marx'ın kendisinden çok, Engels'le Lenin'e başvurulması dikkate değer bir olgudur.

d. Maddecilik

Bu öğretiye göre, maddesel dünya gerçek tek dünya olup, zihin maddesel bir organın, yani beynin, ürününden başka bir şey değildir. Maddeyle bilinç arasındaki karşıtlığın yalnızca bilgi kuramı açısından bir önemi vardır. Diyalektik maddeciler, elbette, eski maddeci kuramları eleştirmektedirler, ancak bu eleştiri söz konusu maddeciliğin kendisini değil de, özellikle sağın bir evrim kavramı olan "diyaletik" öğesinin eksikliğini hedef almaktadır.

Diyalektik maddeciliğin taşıdığı değer, doğallıkla, "madde" sözcüğüne verilen anlama bağlıdır. Bu bakımdan Lenin'in ortaya koymuş olduğu tanım, yedeğinde belli bir güçlüğü de getirmektedir. Lenin'e göre, madde, "nesnel varlığı göstermeye yarayan felsefi bir kategori"den başka bir şey değildir. Oy-

sa, bilgi kuramında, madde bilince genel olarak karşıttır. "Madde" burada "nesnel varlık"la özdeşleştirilmektedir. Söz konusu ilişki içinde bu durumdan hiçbir kuşku duyulamaz, çünkü diyalektik maddeciler bir yandan da bizim maddeyi duyularımız yoluyla bildiğimizi, maddenin tümüyle nedensel, belirlenimci yasalara bağımlı bulunduğunu ve bilince karşıt olduğunu ileri sürmektedirler. Kısacası, "madde" sözcüğü, diyalektik maddecilerde, geçerli olan anlamından başka bir anlama sahip değildir. Diyalektik maddecilik, *klasik* ve *köktenci* bir maddeciliktir.

Bununla birlikte bu maddecilik, *mekanikçi* bir maddecilik değildir. Yürürlükte olan öğretiye göre, yalnızca inorganik madde mekanik yasalara bağımlıdır, belirlenimci ve nedensel ama mekanikçi olmayan yasalara bağımlı olan canlı madde inorganik maddeyle aynı yapıda değildir. Diyalektik maddeciler, fizikte bile, saltık bir atomculuğun yandaşları değildirler.

e. Diyalektik Evrim: Tekçilik ve Belirlenimcilik

Madde sürekli bir evrim içinde olup bu evrim sayesinde hep daha karmaşık varlıklar oluşur: atomlar, moleküller, canlı hücreler, bitkiler, insanlar, toplumlar. Evrim, *döngüsel* bir tipte değil, *çizgisel* tiptedir ve hep *iyimser* anlamda düşünülür: sonuncu olan hemen her zaman daha karmaşıktır ve karmaşık olan da en iyi ve en yüksekle bir tutulur. Diyalektik maddeciler, XIX. yüzyılın evrimle ilerleme inancına hâlâ büyük ölçüde bağlıdırlar.

Bununla birlikte bu evrim, diyalektik maddecilere göre, bir dizi *devrim*'e dayanmaktadır. Dünyadaki her şeyin varlığı içinde küçük küçük niceliksel değişikler birikir ve bundan bir gerilim, bir savaşım doğar, belli bir an gelince de, yeni öğeler söz konusu dengeyi bozacak kadar güçlü olurlar ve birikmiş

olan niceliksel değişiklerden, birdenbire yeni bir nitelik ortaya çıkar. Demek oluyor ki, savaşım, evrimin itici gücünü oluşturmakta ve evrim sıçramalarla ilerlemektedir: "Diyalektik evrim" denilen şey işte budur.

Bütün bu evrim süreci amaçsız olup, sarsıntılarla savaşımlar içinde, tümüyle raslantısal öğelerin baskısı altında oluşur. Dünyanın, sözcüğün gerçek anlamıyla, ne bir anlamı ne de bir amacı vardır, dünya, sonsuz ve hesap edilebilir yasalarla körcesine evrilir.

Değişmez hiçbir şey yoktur: Dünyanın tümü ve bütün öğeleri diyalektik evrimin buyruğundadır. Hemen her zaman ve her yerde, eski ölür yerine yeni gelir. Değişmez ne bir töz ne de "sonsuz ilke" vardır. Bu anlamda yalnızca madde ile maddenin değişkelerine egemen olan yasalar, evrensel devinim içinde, sonsuz olarak hayatta kalırlar.

Dünyanın tek bir bütün olarak tasarımlanması gerekir. Dünyada birbirine bağlanmayan bir varlıklar çokluğu gören metafizik'in tersine, diyalektik maddeciler, tekçiliği çifte bir anlamda savunurlar: Diyalektik maddecilere göre, Dünya, *biricik gerçeklik* olup (Onun dışında hiçbir şey yoktur, özellikle Tanrı), taşıdığı ilke temelde homojendir ve bu nedenden dolayı da her türlü ikiciliğin ya da çoğulculuğun dışta bırakılması gerekir.

Bu dünyaya egemen olan yasalar, sözcüğün geleneksel anlamında, belirlenimci yasalardır. Gerçekte, diyalektik maddeciler, çeşitli nedenlerle, birer "belirlenimci" olarak adlandırılmaktan kaçınmaktadırlar. Öğretilerine göre, sözgelimi bir bitkinin büyümesi, yalnızca bu bitkinin yasalarınca belirlenmez, çünkü dışsal bir neden, örneğin don olayı, bu yasaları işlemez duruma getirebilir. Bununla birlikte, dünyanın bütünü söz konusu olduğunda, her türlü raslantı, kuşkusuz, dışta bırakılabilir. Dünya yasalarının bütünlüğü, hiçbir koşula bağlanmaksızın, oluşun tümünü yönetir.

f. Ruhbilim

Bilinç ya da ruh bir gölge-fenomen'dir (epi-fenomen), madde'nin bir "kopya"sından, "yansı"sından, "fotoğraf"ından başka bir şey değildir, (Lenin). Bilinç; bedensiz var olamaz. Bilinç, beynin ürünüdür. Madde, her zaman birincil veri, bilinç ya da ruh ise ikincil veridir. Bundan dolayı, maddeyi yöneten bilinç değil, bilinci yöneten maddedir. Görüldüğü gibi, Marksçı ruhbilim, maddeci ve belirlenimci bir karakter taşımaktadır.

Bununla birlikte, söz konusu bu belirlenimcilik, eski maddecilerin belirlenimciliğinden daha ince bir yapıyı barındırır. Her şeyden önce, diyalektik maddeciler, raslantı konusunda da gördüğümüz gibi, belirlenimci olarak adlandırılmayı hiç de arzulamamaktadırlar. Diyalektik maddecilere göre, özgürlük, doğa yasalarını üretken kılma olasılığına dayanmaktadır. İnsanın kendisi, elbette, kendi yasalarınca belirlenmiş olarak kalır, ancak o, bu durumun bilincinde olup, özgürlüğü yalnızca –Hegel'de olduğu gibi– *zorunluluğun bilincine* dayanmaktadır. Bundan başka, diyalektik maddeciler, madde'nin, bilimi doğrudan doğruya etkilemediğini söylemekte, maddenin daha çok toplum aracılığı ile etkidiğini vurgulamaktadırlar.

Gerçekten de, insan, temelde, toplumsaldır, toplum olmaksızın yaşayamaz. İnsan yalnızca toplum içinde. yaşam için gerekli metaları üretebilir. Ancak, bu üretimin gereçleri ve yöntemleri, ilk elde, söz konusu bu gereç ve yöntemlere dayanan insanlar arasındaki ilişkileri belirler ve bu ilişkiler aracılığıyla da insanların bilincini belirlemiş olur. *Tarihsel maddeciliğin* savı şu biçimde özetlenebilir: İnsanın düşündüğü, arzuladığı, istediği vb. her şey, son çözümlemede, üretim yöntemlerinden ve bu üretimin yarattığı toplumsal ilişkilerden kaynaklandığı için, iktisadi gereksinimlerin bir sonucudur.

Bu yöntemlerle bu ilişkiler durmadan değişir ve böylelikle toplum da, sınıfların toplumsal savaşımında ortaya çıkan diyalektik yasasından geçer. İnsan bilincinin tüm içeriği, toplumca belirlenir ve iktisadi ilerlemeyle birlikte değişikliğe uğrar.

g. Bilgi Kuramı

Bilinç, maddece belirlendiğinden dolayı, bilgi gerçekçi bir tarzda kavranmalıdır: Özne, nesne'yi üretmez, tersine, nesne özneden bağımsız olarak vardır; bilgi, zihinde, maddenin kopyaları, yansıları, fotoğrafları bulunduğu olgusuna dayanır. Dünya, bilinmez değildir, tam tersine tümüyle bilinebilir. Doğallıkla, gerçek bilgi yöntemi, teknik *uygulayımla* bağıntılı olan bilime dayanmaktadır. Tekniğin ilerlemesiyse, bütün çaşkıların güçsüzlüğünü yeterince göstermektedir. Ussal düşünce, deneyim verilerini düzenlemede ne denli gerekli olursa olsun, bilgi, temelde, duyulur bilgidir. Olguculuk, bir "kentsoylu şarlatanlığı", bir idealizmdir. Gerçekte biz, şeylerin özünü, fenomenler aracılığıyla kavrarız.

Bu görünümüyle Marksçı bilgi kuramı, iyi bildiğimiz deneyci türde, saltık ve safdil bir gerçekçilik olarak ortaya çıkmaktadır. Diyalektik maddeciler, bu gerçekçi kavramlara, başka kavramlar, özellikle *yararcı* kavramlar ekleme eğilimindedirler. Bilincimizin içeriğinin iktisadi gereksinimlerimizce belirlenmiş oluşundan. özellikle, toplumun her sınıfının kendine özgü bir iktisadı ve yine kendine özgü bir felsefesi olduğu sonucu çıkmaktadır. Bağımsız, yan tutmayan bir bilim olanaksız, başarıya ulaşuran bilimse gerçektir, doğruluğun tek ölçütü uygulamadır.

Bu iki kuram da, onlan uzlaşurmak için pek fazla çaba harcanmaksızın, Marksçılıkta birarada varolmaktadırlar. Bundan başka, daha da ötelere gidilerek, bilgimizin yetkin doğru-

luğa ulaşmaya çabaladığı ileri sürülmektedir; bu bilgi, şimdilik görece olup gereksinimlerimize karşılık gelmektedir. İşte bu noktada kuram bir çelişkiye saplanmış gibidir, çünkü eğer doğruluk gereksinimlerimizce belirlenmiş olsaydı, o zaman bilgi –hatta bir ölçüde bile– gerçekliğin bir kopyası olamazdı.

h. Değerler

Diyalektik maddeciliğe göre, bilincin tüm içeriği, kendi başına sürekli evrim içinde bulunan iktisadi gereksinimlere bağlıdır. Bu özellikle, ahlâk, estetik ve din için doğrudur.

Ahlâk söz konusu olduğunda, diyalektik maddecilik sonsuz hiçbir yasa tanımamaktadır. Toplumun her sınıfının kendine özgü bir ahlâkı vardır. İlerlemeye en elverişli sınıf olan proletarya şu yüce ahlâksal kurala sahiptir ki, bu kurala göre yalnızca kentsoylu dünyasının yıkımına katkıda bulunan bir ahlâk iyidir.

Estetik'te, durum daha karmaşıktır. Gerçekte, şeylerin kendilerinde, bizim estetik değerlendirmelerimizi oluşturan, bize güzel ya da çirkin bir şey bulma olanağını veren nesnel bir öğenin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Ancak bu değerlendirme, bir yandan da şeylerin evrimine bağlıdır: Her sınıfın başka başka gereksinimleri olduğundan, her biri kendine göre yargıda bulunur. Bundan, sanatın yaşamdan ayrılamayacağı sonucu çıkmaktadır. Sanatın sınıf savaşımına katılması gerekir, sanat, proletarya'nın, toplumcu dünyanın kurulması için giriştiği savaşımdaki kahramanca çabaları simgelemelidir (toplumcu gerçekçilik).

Son olarak da *din*i ele alırsak, kuram bir kez daha değişmektedir. Din, diyalektik maddecilere göre, bilimin mahkum ettiği yanlış ve gereksiz savlardan kaynaklanmış bir şeydir. Gerçekliği bilmemize yalnızca bilim olanak verir. Din, korku-

dan doğmuştur: İnsanlar, ilkin doğa karşısındaki ve sonra da sömürüler karşısındaki güçsüzlüklerine çözüm bulmak için, bu güçleri tanrılaştırmışlar ve onlara yalvarıp yakarmışlardır. İnsanlar, sömürüldükleri köle durumunda bulamadıklan avuntuyu, dinde bir öte-dünya'ya inançta bulmuşlardır. Sömürücüler için (feodaller, sermayeciler vb) din, kitleleri uyuşturmak için yetkin bir araç oluşturmaktadır: Kitleleri, bir yandan, sömürücülere boyun eğmeye itmekte, öte yandan da, proletaryayı ölümden sonra daha iyi talih vaadiyle devrimden uzaklaştırmaktadır. Buna karşılık, hiç kimseyi sömürmeyen proleteryanın dine gereksinimi yoktur. Görüldüğü gibi, ethik ve estetik yalnızca dönüşüme uğrarken, din tümüyle ortadan kalkmaktadır.

Eleştirel Sonuçlar

Sergilemiş olduğumuz dizgelerin temelinde bulunan *sezgi*, içinde insanların yitip gittiği, önemsizleştiği, yalnız bırakıldığı kayıtsız hatta düşman olan bir dünyanın ezici boyutlarının keskin duygusuna dayanmaktadır. Temelinde maddeci olan bu sezginin coşumsal, kahramanca bir tutuma benzediği ortadadır. Bütünün sonsuzluğu içinde yitmiş olan insan kendini kendine özgü güçleriyle, bilimiyle korumak zorundadır. İşte bu görüşten de, bilim ve teknik kültürle insan aklının yüceltilmesi kaynaklanmaktadır.

Bu sezginin bütün deneycilerde ortak olmasına karşın, bir başka açıdan, söz konusu dizgeler arasında öylesine ayrımlar vardır ki, hareketi bütünlüğü içinde belirleyebilmek oldukça güçtür. Bu akımın temsilcilerinin çoğunluğu, *nesnellik*le insan bilgisinin görece gücünü ortaya yeniden sürerler. Hemen hemen tümü, ama kimileri daha büyük, kimileriyse daha küçük bir güçle, anlığın dünyayı yaratmadığını, dünyanın bilinç-

ten bağımsız olarak var olduğunu savunur, dünyanın ussal bir bilgisinin olanaklı olduğu görüşünü paylaşırlar. Bu görüşleri savunurken, kendi paylanna oldukça övgüye değer bir biçimde, Batı kültürü üzerine çöken ölümcül usdışıcılığın ve öznelciliğin savurduğu tehditlere karşı çıkmışlardır. Daha önce anmış olduğumuz birçok düşünür-özellikle de "çözümleyici felsefe" düşünürleri-doğa bilimleriyle mantık yöntembilimindeki ilerlemenin gerçekleştiricileri olmuşlardır.

Ancak bu dizgelerin *olumsuz* yanları da ortadadır: 1) Bu dizgelerin tümü, sonunda bizi, Avrupa'nın tinsel yaşamında çoktan beri aşılmış olan bir tutuma geri götürmekte ve böylelikle de –bu durum özellikle diyalektik maddecilik için doğrudur– çağımızın felsefi tepkisini simgeliyor olmaktadırlar. 2) Bu dizgeler, kuramsal açıdan büyük güçsüzlükler barındırmaktadırlar. Çoğu kez tam Sokrates-öncesi düzende bulunan diyalektik maddecilik için söyleyeceğimiz fazla bir şey yok. Ancak yeni-olguculuk bile, ilkel bir varlıkbilimle yandaşlarınca hiçbir zaman tanıtlanmamış dogmatik varsayımlara dayanmaktan kaçınamamaktadır. Bu dizgelerin *tekyanlı* karakteri korkunç denilebilecek özelliktedir. 3) Bununla birlikte asıl vurgulanması gereken bir başka nokta daha vardır: Bu filozofların tümü, büyük *insansal sorunlar* karşısında şaşıp kalmaktadırlar ki, çağdaş düşünce bu sorunların tutsağı olmuş durumdadır. Acı, ahlâk, din söz konusu olduğunda, bu gibi şeylerin bir sorun oluşturmadığını ileri sürmekle yetinmekte, hatta böylesi sorunlarla uğraşmanın saçma bile olacağını düşünmektedirler. Tutucu eğilimleriyle, kuramsal güçsüzlükleriyle ve insan yazgısının büyük sorunlarına karşı çıkışlarıyla –"çözümlemeciler"in yöntembilimsel katkıları dışta tutulursa– çağdaş düşüncenin en geçersiz yanını simgelemektedirler. Bir bütün olarak bir yargıya varacak olursak, çağdaş düşünce, bu akımın yalnızca savlarını değil, aynı zamanda sorunlarını da aşmıştır.

III
İDE FELSEFESİ

Daha önce de belirtildiği gibi, idealizm, XX. yüzyılda, XIX. yüzyılın tipik düşüncesini sürdüren ikinci büyük felsefe akımını simgelemektedir. Yüzyılımızın ilk çeyreği boyunca büyük önem kazanmış olmasına karşın, bugün etkisini o denli yitirmiştir ki deneycilikten de güçsüz düşmüştür. Bu nedenden dolayı, zamanımızın en zayıf akımı olarak görülebilir. Nitekim, İngiltere'de, varlığını hemen hemen bütünüyle yitirmiş gibidir. Almanya'da, yeni-Kantçı okullar 1920'de doruklarında oldukları zaman bile ikinci plana düşmüşlerdir. Fransa'nın, Brunschvicg'in ölümünden beri seçkin bir temsilcisi olmamıştır. Croce ile Gentile'nin bir kuşak boyunca parlak bir okulla duruma egemen oldukları İtalya'da bile, idealist düşünce tarihe karışmış bir görünüm sunmaktadır. Bununla birlikte, denilebilir ki, idealizmin etkisi, gerçekten, büyük olmuştur. Hatta bugün bile, çeşitli biçimler altında, sözgelimi Jaspers'ta ve kimi Thomasçılarda etkisini sürdürmektedir. İdealizmin birkaç temsilcisini kısaca tanıtabiliriz. Tanıtacaklarımız arasında: Benedetto Croce'yi, Léon Brunschvicg'i ve kimi Alman yeni Kantçılarını seçtik. Söz konusu filozoflar, bu düzen içinde yükselen bir çizgi oluşturmaktadırlar: Croce, olguculuğa oldukça yakındır, oysa kimi yeni-Kantçılar fenomenolojinin eşiğine dek gelmişlerdir. Aralarındaki ayrılıklar, savsanmayacak niteliktedir: Croce, temelde bir Hegelcidir, Brunschvicg tümüyle öznelci yapıdadır, oysa Kant'tan yola çıkan yeni-Kantçılar Hegelcilere de öznelcilere de aynı güçlülükle karşı çıkmaktadırlar. Bununla

birlikte, bunların hepsinde de ortak bir özellik vardır: bu filozoflar bilgi kuramı açısından *idealist* olup, birer nesnel idealisttirler. Savlarına göre, nesnel tin, tüm gerçeklikte içkindir, bu tin, doğayla insan arasında ortaya çıkan, hatta bunlarla özdeşleşen biçimleri yaratır.

8. BENEDETTO CROCE

a. İtalyan Felsefesi ve Croce'nin Konumu

İtalyan felsefesinin XIX. yüzyılın sonundaki genel görünümü, temelde, Avrupa'nın öteki ülkelerindeki felsefenin sunduğu görünümden ayrımlı değildir. Carlo Cattaneo (1801-1869), Giuseppe Ferrari (1812-1876) ve Enrico Morselli (1852-1929) ile doğmuş olan olguculuk, Roberto Ardigo'da (1828-1920) kendisine öylesine etkili bir sözcü bulmuştur ki, olguculuk, İtalyan düşünsel yaşamının egemen hareketi olmuştur. Ancak olguculuğun yanında, idealizm de savunulmuştur. Augusto Vera (1813-1885) ve özellikle de Bertrando Spaventa (1817-1883), Hegelci felsefeleriyle İtalyan yenidendoğuşunun tarihselci akımına yaklaşmışlardır. Bundan başka İtalya'da, çok sayıda Yeni-Kantçı da var olmuştur. Bunların arasında özellikle, kendisine ardıl olarak Croce kuşağından Alessandro Chiapelli'yi (1857-1932) bırakan Alfonso Testa (1783-1860) seçkinlik kazanmıştır. Birçok filozof, sözgelimi Bernardina Varisco (1850-1933), kendilerine özgü yollarda, idealizmin en geniş anlamıyla yandaşı olmuşlardır. Bununla birlikte, XIX. yüzyılın sonunda, yalnızca filozoflarda değil, genel olarak İtalya'nın kültürlü sınıflarında da egemen olan akım olguculuk olmuştur.

Benedotte Croce, bu tinsel görünümü değiştiren ilk kişidir. Spaventa'nın öğrencisi olan Croce, Hegelci felsefeye bağlan-

mış ve bu felsefeyi temel savları içinde yeniden ele alıp ona kişisel bir biçim vermiştir. Bununla birlikte Croce, bir yandan da, olguculuğun ve hatta yararcılığın büyük ölçüde etkisi altında kalmıştır. Gençliğinde de A. Lambriola'nın (1843-1903) etkisi altında Marksçı öğretiye, Giovanni Battista Vico'nun (1668-1774) uzun bir unutuluş döneminden sonra yeniden saygınlık kazandırdığı tarihselciliğine, modern Alman felsefesinin benzer akımlarına bağlanmıştır. Ancak, Croce, sonraları, bütün bu değişik etkileri, inandırıcı bir dille sunduğu güçlü bir bireşimde biraraya getirmiştir.

b. Yaşamı, Yapıtı ve Özellikleri

Benedetto Croce, 1866'da Pescasseroli'de (Abruzzes) doğmuş bütün yaşamını İtalya'da geçirmiştir (öl: 1952). İkincisinde Özgürlük Hükümetinde olmak üzere iki kez eğitim bakanı olmuştur. Faşizme hizmet ettiğinden dolayı yurtseverlerce öldürülen arkadaşı seçkin idealist Giovanni Gentile'nin (1875-1944) tersine, Croce, özgürlükçü ve demokratik fikirlere bağlı kalmıştır. Yaşamının en önemli tarihi, makalelerinin çoğu kendi kaleminden çıkmış olan dergisi *La Critica*'nın ilk sayısının yayımlandığı 1903 yılıdır. Bu dergi, İtalya'nın düşünsel yaşamı üzerinde kesin bir etki bırakmıştır. Yalnızca felsefeyle değil, aynı zamanda genel tarihle, sanat tarihiyle, yazınbilimle ve hatta siyasal sorunlarla da ilgilenmiştir. Gerçekten de Croce, tüm bu alanları özgün bir fikirler bütünüyle zenginleştien olağanüstü ölçülerde bir zeka olmuştur. Giderek denilebilir ki, ve bunu demek için birçok neden vardır, Croce bir filozof olmaktan çok bir sanat tarihçisi, bir yazın eleştirmenidir. Ancak onun bu yanı, Croce'yi, 1902 ile 1917 arasındaki, *Filosofia dello Spirito* adıyla yayımlanan ve bir estetik, bir ahlâk, bir uygulama felsefesi ile bir de tarih felsefesini içeren, yalnızca

İtalyan felsefesi üzerinde değil, aynı zamada Avrupa felsefesi üzerinde de güçlü bir etki bırakmış olan büyük bir dörtlü yapıt ortaya çıkarmaktan alıkoymamıştır. Bu durumun gerçeklik düzleminde en iyi deyimlenişi, *Estetik*'in İngilizceye, Fransızcaya, İspanyolcaya, Macarcaya ve Çekceye çevrilmiş olması, bundan başka *Filosofia dello pratica*'nın Japonca bir versiyonunun bile yapılmasıdır. *Breviario di estetica* (1913) adlı yapıtsa, estetik üzerine yazılmış en ünlü yapıtlardan biridir.

Croce yazılarını çok açık ama aynı zamanda zengin bir dille yazmıştır. Düşüncelerini güzel bir dille deyimlemiş olmaya gösterdiği özen ortadadır ve böyle olmakla da daha sıkı yordamlar gerektiren bilimsel tutumun bu gibi yazınsal eğilimlerden sıkıntı çektiği görülebilir. Sözgelimi, Alman yeni-Kantçılarının tersine, Croce'nin tanımları çoğu zaman belgin değildir. Genellikle karanlık kanıtlamalar, hatta rakiplerine karşı sert çıkışlara bağlı yalınç savlar söz konusudur. Bu sınırlamaları yapınca, Croce'nin yapıtının bir yığın sorunu tartıştığını ve bu sorunları ele alış tarzında birçok özgün ve ilginç tutumun da bulunduğunu benimsemek gerekir. Akıcı üsluplu yazınsal biçiminin yanında formüllerinin belgin olmamasına karşın, bu yapıt yine de, yöntemli ve sürekli bir düşünceye dayanmakta, bize Hegelci idealizm ile tarihselciliğin ve olguculuğun bir bireşimini sunmaktadır. Ancak, gerçekte, Croce, artık İtalya'da bile, seçkin bir klasik olma yerine sahip değildir. Bununla birlikte yapıtı, bundan böyle, XX. yüzyıl idealizminin klasik bir yapıtı olarak kalacaktır.

c. Temel Savlar

Croce'nin dizgesinin mantıksal temeli, kavramcılık ile *a priori* bir diyalektik bireşimine dayanan bir kuramdır. *Kavramcılığa* göre (Croce'nin bu adla tasarımlamadığı bir kav-

ramcılıktır bu) yalnızca iki çeşit bilgi vardır: Sezgisel ya da estetik bilgi ile kavramsal ya da mantıksal bilgi. Birinci bilgi türü, duyusaldır ve nesnesi bireydir, ikincisiyse ussal olup evrenselleri ilgilendirir. Croce, ilginç kanıtlamalarla, her türlü bilgiyi duyuma indirgeyen adcıların benimsedikleri tutumu eleştirmekte ve bu tutuma karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte, Croce'ye göre, genel kavramlar ilişki kavramları olamazlar. Anlık bize şeylerin içeriğini tanıtmaz, o yalnızca şeyler arasındaki ilişkileri kavrar, çünkü bu ilişkiler duyulur sezgilerdir. Bir başka deyişle söylenecek olursa, anlıksal sezgi yoktur (tıpkı Kant'ta olduğu gibi). Anlığın işlevi yalnızca duyulur sezgileri aralarında bağlamaktır. Dünyada anlaşılabilir içerik yoktur. Görüldüğü gibi Croce çok köklü bir kavramcılığa yan çıkmaktadır.

Diyalektik herşeyden önce, dünyada değişmez, kalıcı hiçbir şeyin bulunmadığını, dünyanın daha çok sürekli bir olaylar akışı olduğunu öğretmektedir. İkinci olarak da, bu oluşun karşıtların *bireşimiyle* değil (Hegel'de olduğu gibi) ayrımların bireşimiyle gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Çünkü ayrımlar bireşim içindeki kendilerine özgü özyapılarını korumaktadırlar. Üçüncü olarak oluş *(svolgimento),* çizgisel değil döngüseldir, çünkü her türlü koşul bir başka koşulu içermektedir. Son olarak, kozmik oluş tek bir gerçekliğin yani Tin'in bir görünüşünden başka bir şey değildir. Bu temel kavramlar, yalnızca birkaç ayrıntı değişikliği dışında Hegelci öğretiye biçimde uymaktadırlar.

Tin'in ayırdedilmesi gereken çeşitli etkinlikleri vardır. Temelde, tin'in *kuramsal* etkinliğiyle *kılgısal* etkinliği arasında bir ayrım söz konusudur. Bu etkinliklerin her biri de yine aralarında nesnelerinin bireysel ya da evrensel olmasına göre ayrılık gösterirler. Böylelikle, kuramsal etkinlikte, bireysel üzerine kurulmuş *estetik* etkinlikle nesnesi evrensel olan *mantıksal bir* etkinlik, öte yanda kılgısal etkinlik düzleminde, birey-

sel amaçları olan *iktisadi* etkinlikle evrenseli amaçlayan *ahlâksal* etkinlik birbirinden ayırdedilebilir. Benzer biçimde, biricik gerçeklik olan Tin'in bilim olan felsefeyi de, bu dört biçimin ortaya çıkış tarzına göre bölümlemek gerekir.

d. Estetik Bireşim

Estetik, duyulur sezginin bilimidir. Böyle olmakla, kendini mantıktan doğrudan doğruya etkilenmeden, mantığı koşullar, çünkü kavramsız sezgi olabilmesine karşın sezgisiz kavram yoktur. Estetik sezginin bir özelliği de, anlatımdan ayrılmazlığıdır: bir sezgiye ulaşılır ulaşmaz, bir anlatım yaratılır. Bu nedenle, sanatçı kişinin etkinliğiyle sanatçı olmayanın etkinliği arasında temel bir ayrım yoktur. Bununla birlikte, Croce, *Bréviaire d'Esthétique* adlı yapıtında, sanatın *a priori* çifte bir bireşim olduğunu öne sürerek kesin bir ayrıma gitmiştir: İlkin, bir sezgisel imgeler bireşimi –bu nedenle de yalın bir imgeler birikimi değil– ve sonra da bir imgeyle duyum bireşimi vardır. Sanat, lirik bir sezgidir, yani bireşimsel olup, bir anlamda da, organiktir.

Tarih felsefesiyle birlikte, yapıtının en özgün bölümünü oluşturan Croce estetiği, bir yığın ilginç gözlemi ve gözüpek savı içermektedir. Burada ayrıntılara girmeyeceğiz. Kendimizi yalnızca Croce'ye göre sanatın, fiziksel bir olgu olmadığını (çünkü sanat bir gerçeklikken, fiziksel olgular yalnızca anlığın konstitution'larıdır) kılgısal bir etkinlik de olmadığını (gerçeklik olmasından ötürü), buna karşılık tümüyle mantık-dışı (alojik) olduğunu belirtmekle sınırlayacağız. Sanat, bir bütün ya da daha doğrusu *a priori* bir içerik-biçim, sezgi-anlatım, anlatım-güncellik bireşimidir. Sanat, yetkin bir birlik oluşturur, özgül sanatlar ve sanatsal türler arasındaki ayrılık tümüyle keyfidir.

e. Mantıksal Bireşim

Mantıkta olup biten şey, üst düzeyde bir bireşimdir. Croce'de, mantıksal tutum söz konusu olduğunda (genel olarak idealistlerde olduğu gibi), kavram yargıyla, bu nedenden dolayı da özneyle yüklemin bireşimiyle özdeşleşmektedir. Ancak anlatı kipi bu kavramın görünmesine hemen her zaman olanak vermediği için, Aristoteles'ten günümüzdeki lojistik'e değin, anlatım kipine bağlanmış olan biçimsel mantığa (ya da daha doğrusu "biçimci" mantığa) karşı çıkmak gerekir. Bu biçimden kurtulunca, yargılar iki türe bölünebilirler: Özneyle yüklemin tümel kavramlar oldukları *tanımsal* yargılar ile içlerinde tümel bir yüklemin bir bireyi nitelediği *algı* yargıları (*tarihsel* yargılar). Yalnızca bu son yargılar hakiki yargıdırlar. Duruma daha yakından bakıldığında görülür ki, tanımsal yargılarda bile öğelerin hepsi tümel değildir, çünkü hemen her zaman bir araştırıcı ya da tarihsel bir sorun tarafından koşullandığında, bu yargılar da sonunda somuta bağlanır. Böylelikle de, yargının, özü gereği tümelle tekilin, kavramla sezginin mantıksal *a priori* bir bireşimi olduğu kanıtlanmış olur. Söz konusu bireşimi oluşturan iki öğenin, tek ve aynı bir tin'in ayrımlı ama çelişik olmayan gösterilerinden başka bir şey olmadığı kabul edilmedikçe bu bireşim açıklanamaz. Bu nedenle, estetik ile mantık, tek ve aynı bir gerçekliğin diyalektik gelişiminin iki biçiminden başka bir şey değildir. Ve tüm gerçeklik, Hegel'de olduğu gibi, tinsel olduğundan, gerçek bunun dışında ussalla da özdeştir.

Mantık, doğa bilimlerini doğrulamaktadır. Bundan mantıksal bir sonuç olarak söz konusu disiplinlerin kavramlarının yalnızca *sözde-kavramlar* oldukları ve iki türe ayrıldıkları çıkar. Bir yanda, isteğe göre saptanan ve deneysel yaklaşıklıklardan başka bir şey olmayan deneysel sözde-kavramlar (sözgelimi kedi sözde-kavramı), öte yanda, içerikleri olma-

yan sözde-kavramlar (sözgelimi üçgen sözde-kavramı) vardır. Doğa bilimleri hiçbir gerçek evrenselliğe ulaşamayacağından ve tümüyle keyfi uzlaşımlara dayandığından (matematik bile) birer sözde-bilimdir. Bu görüş açısından Croce, köktenci bir olguculuğu ve yararcılığı savunmaktadır. Croce'ye göre doğa bilimleri, yalnızca kılgısal ereklere göre düzenlenmiş olmayıp, bir etkinlik olarak da kuramsal değil kılgısal alana aittir.

Metafizik de, din de bize doğa bilimlerinin sağladığı gerçek bilgilerden fazlasını sağlayamaz. *Metafizik,* herşeyden önce olanaksızdır, çünkü biz anlıksal sezgilere sahip değilizdir (Kant). Bir söylenden başka bir şey olmayan din ise bir sözde-felsefedir. Croce, çağdaş idealistler arasında, dine karşı belki de en az anlayış gösteren kişi olmuştur. Croce'ye göre, bu ad'a layık olan tek bilim tin felsefesidir. Bununla birlikte, doğa bilimleri, metafizik ve din, gerçek fenomenler olmaları ve bu nedenle de tin'in "uğrak"ları sayılmaları, felsefeye doğru tırmanan tin'in basamakları olarak incelenme zorunluluğunu taşımaları bakımından belli bir değere sahiptirler.

f. Kılgısal Bireşim

Kuramsal etkinlikle birlikte tin'in özünü oluşturan kılgısal etkinlik, kendi yönünde, *iktisadi* ve *ahlâksal* olmak üzere ikiye ayrılır. Kılgısal alanda, kuramsal alandaki estetik sezgiye karşılık gelen iktisadi etkinlik birey üzerinde odaklanmışır, bu etkinliğin özü, yararlı kavramı ya da sözcüğün yaygın olan anlamıyla siyaset ve iktisattır. Ahlâksal etkinlik iktisadi etkinlikten evrensele, bütüne, tin'e dönük olması gerçeğiyle ayrılmaktadır. Croce, derinlikli bir eleştiri sonunda hazcı, yararcı ve bu tipteki öteki öğretileri yadsımaktadır. Bu öğretilerin savlarına göre, yaşam belli bir ahlâksal etkinlik olmaksızın akıp

geçtiğinden, birbiriyle bağlantısı olmayan yalıtık edimlerden oluşmuş olduğundan ve her türlü derin anlamdan yoksun bulunduğundan sonuç olarak ahlâksal bir etkinlik yoktur. Croce, bundan başka, iktisadi etkinliği suçlama ya da bu etkinliği ahlâka dek götürme fikrinden uzaklaşmak gerektiğini de vurgulamaktadır. Ahlâk, iktisadi etkinlik olmadan düşünülemezken, iktisadi etkinlik, tersine, ahlâktan bağımsızdır. Bu tıpkı estetik'in mantık'a bağlı olmayışına ve mantığın da duyusal sezgiyi varsaymasına benzemektedir. Yarara göre davranan kılgısal insan üzerinde hiçbir ahlâksal yargı verilemez. Gerçekten de, ahlâktan başka bir görüş açısından, bu çeşit bir yargı elbette olanaksızdır, ancak ahlâksal görüş açısından, iktisadi olan ahlâksal olana karşıt değildir, tam tersine, daha çok ona üstün bir bireşim içinde bağlıdır. Ahlâklı insan, yani evrensel ve tinsel bir amaca göre davranan insan, yararcı bir biçimde davranmaktan, sözgelimi eylemle bağdaşan sevinci aramaktan hiç geri kalmaz. Bu nedenle, ahlâksal ve iktisadi etkinlikler birbiriyle çatışan etkinlikler değillerdir. Ancak anlık düzleminde bir ayrımın varlığı söz konusudur.

Croce'nin oldukça verimli olan ahlâk öğretisi üzerinde daha fazla durmamız olanaksız. Bununla birlikte, Croce'nun duygu ahlâkını güçlü bir biçimde yadsıdığını, ahlâksal etkinliği istenç alanına ait bir şey olarak gördüğünü, yönseme ile eylem, araçlarla erek arasındaki ayrıma karşı çıktığını ve her türlü maddeci ahlâkı özellikle de "dinsel yararcılık" ile özgecilik ahlâkını kendisinden uzak tuttuğunu ve son bir özellik olarak da, Hegel'in, istencin hem belirlenmiş hem de özgür olduğunu ileri süren savına uygun düşmek için özgürlüğü derinlemesine incelemiş olduğunu belirtelim. Bu sava göre, istenç, bir yandan belirlenmiştir, çünkü belirleyici koşullar olmasaydı hiçbir zaman harekete geçemezdi, ama istenç öte yandan da özgürdür, çünkü yarattığı şey, edimi, doğrudan doğruya bir edim oluşundan dolayı bütün öncel verileri aşar.

Kılgısal ve kuramsal etkinlikler arasındaki ilişkiye gelince, bu iki etkinliğin her şeyden önce birbirlerini önceklediklerini ve karşılıklı olarak birbirlerini izlediklerini belirtmek gerekir. Kılgısal eylem bir ön bilgi gerektirir, ancak bilgi, kendi yönünden, eylem olmaksızın olanaksızdır. İşte burada, anlığın döngüsel yörüngesini yeniden bulmaktayız: Sezgi yargıya dönüşmekte, yargı kılgısal etkinliğe yol açmakta, kılgısal etkinlikse bizi yeni bir nesnenin karşısına yerleştirmektedir, bundan da yeni bir sezgi zorunluluğu doğar vb. Bununla birlikte şu noktayı da göz önünde tutmak gerekir ki, anlığın bu bilimde kat ettiği derecelerin temel sürekliliğine karşın, Croce'ye göre, bu dereceleri birbirine karıştırmaktan, sözgelimi sanatçıyı ahlâksal görüş açısında yargılamaktan daha yanlış hiçbir şey olamaz. Yaratım ediminde, her şair ahlâklıdır, çünkü kutsal bir işlevi yerine getirir.

Bu son sav, Croce'nin kuramsal bireşiminde olduğu kadar kılgısal dizgesinde de dine yer olmadığını açık açık göstermektedir. Buna karşın, gerçekte, Croce, dini, anlığın özgül bir biçimi olarak tümüyle yadsır ve Pascal'ın *Provinciales*'i yardımıyla "Cizvit ahlâkı"na karşı çıkarken, ortaya dinsel ahlâklılığın savunucusu olarak atılmakta ve laik ahlâkın değişik biçimlerdeki yüzeysel niteliğine de, dinsel papağanlığa da başkaldırmaktadır. Katolik ahlâk öğretisi o denli zengindir ki, anlığın hemen hemen tüm gerçek ahlâkını içerir, demektedir.

g. Tarih ve Felsefe

Croce, ölü bir tarih olan kronik tarihini kılgısal eylemden ayırt etmek gerektiğini belirtir. Gerçek tarih, dönemin tinsel yapısından yola çıkan ve tin'in yaratım ve oluşuyla bağdaşan bugünkü zamanın tarihidir. Böyle olmakla tarihsel yargı, gerçekte, bireysel bir yargıdır. Bu yargı bireyseli ilgilendirmesine

karşın, yalnızca evrensel yüklemleri içermekle kalmaz, bu yargının aynı zamanda kendi nesnesi de evrenseldir, sözgelimi yazın tarihini ilgilendiren şey Dante'den çok şiir sanatının kendisidir. Bu nedenlerden dolayı, tarih felsefeyle felsefe de tarihle özdeşleşir. Felsefe, somut ve tarihsel bir yapıtı simgelediğinden söz konusu bu oluştan ayrılamaz. İşte bu nedenle Croce, *Felsefeyle tarihin* tümel *özdeşliğini* ileri sürmektedir. Felsefeye tarihsel yöntemin araştırılmasını yükleyen söz konusu ayrım yalnızca öğretici nedenlerden dolayıdır. Gerçeklikte Croce'ye göre, her filozof bir tarihçi ve her tarihçi de bir filozoftur, çünkü bir insanın felsefesinde bu insanın tüm tarihi ve yaşamı bulunur.

Sanat, felsefe ve genel olarak bilim gibi çeşitli disiplinleri kadar bireysel insanda, farklı öğeleri bir birlik içinde birleştiren biricik gerçekliğin, yani Tin'in geçici "uğrak"larından başka bir şey değildir. Croce'ye göre, çeşitli alanlarda yapılan incelemelerden, tin'den başka bir gerçekliğin bulunmadığı sonucu çıkmaktadır. Dünya kendisinden, özneyle nesnenin, bireyselle evrenselin, kuramla kılgının birleştiği tin'dir çünkü *tin, bütün bireşimlerin* a priori bireşimidir. Tin, bu yapısıyla bir aşama ardından bir başka aşamaya ulaşan bir tırmanış içindeki, salt, sonsuz ve bengi evrim *(svolgimento)* olmaktadır. Bu sonsuzluk bizim için bütün henüz ulaşılamamış olan derecesini *actus purus*'un, hakiki salt'ın gizini oluşturmaktadır. Herşey onda tümlenmekte ve her varlık onun bir yanı, bengi gelişiminin bir "durağı" olduğu ölçüde gerekleşmektedir.

9. LEON BRUNSCHVICG

a. Tarihsel Önceller ve Özellikler

Başlıca temsilcisi özgün bir Kantçı, Charles Renouvier (1815-1903) olan XIX. yüzyıl Fransız idealizmi, dikkate değer birçok kişi yetiştirmiş, buna karşılık bütünlüğü göz önünde tutulduğunda, çok az yapıt vermiştir. İlk olarak, çok sayıda büyük filozof üzerine derinlikli çalışmalar yapmış, ancak dizgeli bir çalışma yapmak açısından yalnızca 1907'de *Tasarımın Temel Öğeleri Üzerine Deneme* adlı yapıtı vermiş Octave Hamelin'i (1856-1907) analım. Hamelin'in yanında, aynı eğilime sahip, özellikle kişisel bir etki bırakmış olan, buna karşılık yazıları ancak 1924-25'lerde gün ışığına çıkmış Jules Lagneau'yu (1851-1894), bundan başka Dominique Parodi'yi (doğ: 1870) ve "Alain" takma adıyla tanınan Emile Chartier'yi (1868-1951) de belirtelim. Bununla birlikte, bütün bu kişiler arasında en önemlisi ve Bergson'dan sonra Fransa'da en büyük etkiyi bırakmış olan Fransız idealisti Léon Brunschvicg'dir (1869-1944). İlk ve en önemli dizgesel çalışması olan *Yargı Kipliği* 1897'de yayımlanmıştır. Bu yapıtı 1900'de yayımlanan *Tin Yaşamına giriş*, 1912'de yayımlanan *Matematiksel Felsefenin Aşamaları* adlı anıtsal bir tarihsel çalışma ve bir de, en az bunlar kadar önemli, *Batı Felsefesinde Bilincin İlerlemesi* adlı 1927'de yayımlanmış başka bir çalışma izlemiştir. Brunschvicg, bütün bu

yapıtlarının yanı sıra İkinci Dünya Savaşı'na değin birçok yazı yayımlamış, etkisi 1920 ile 1939 yılları arasında doruk noktasına erişmiştir.

Brunschvicg, sözcüğün çifte anlamında bir *idealisttir.* Bir yandan, Kant ile Hegel'i sürdürüp yetkinleştirmek istemekte, öte yandan da, kimi düşüncelerini idealizmin bilgikuramsal doğrultusunda yorumlayarak dizgesine kattığı Plotinus, Descartes, Spinoza ve hatta Pascal gibi filozoflara yaklaşmaktadır. Brunschvicg'de aynı zamanda, güçlü bir olgucu etki de gözlemlenmektedir. Doğa bilimleri söz konusu olduğunda, köktenci bir *matematikçilik* ile *uzlaşımcılığı* savunmakta, matematikte, insan düşüncesinin ulaştığı en yüksek aşamayı görmektedir. Brunschvicg'de, Croce'deki bireşim düşünceleri açık açık gözlemlenebilmektedir. Tarih konusunda Croce'yle birçok ortak noktası bulunmasına karşın, bu alandaki bilgisi İtalyan idealistinki denli engin değildir. Buna karşılık, Brunschvicg'in biçemi Croce'ninkinden çok daha belirgin olup, Croce'nin tersine, karşıtlarıyla girdiği tartışmalar hemen her zaman anlayış ve kibarlık doludur. Özellikle, din ve ahlâk konularında, kendisine dünya çapında bir ün ve ilgi kazandıran soylu düşünceleri savunmuştur.

b. İdealizm

Temel yapıtı *Yargı Kipliği*'nin başından beri Brunschvicg, idealizmin bilgi kuramı konusundaki temel savını bir dogma olarak ortaya koymaktadır. Bu sav şudur: "Bilgi, bizim için dünya olan bir dünya kurar. Bunun ötesinde hiçbir şey yoktur. Bilginin ötesinde olacak olan bir şey, tanımı gereği, ulaşılmaz, belirlenmez bir şey olur, yani bizim için hiçlikle eşdeğerli bir şey olur. Bu nedenlerden dolayı felsefe, düşüncenin eleştirisinden başka bir şey olamaz ve bu eleştiri de ancak dü-

şüncenin düşünceye saydam oluşu ölçüsünde olanaklıdır. Düşüncenin temel nesnesi, tasarım değil tin'in söz konusu etkinliğidir. Böylelikle felsefe kendi bilincine varan anlıksal bir etkinlik olarak tasarımlanabilir."

Bu idealizm, her zamanki gibi, yargının, tin'in bütün öteki etkinliklerini öncelemesine dayanan bir *kavramcılıkla* birleşmektedir. Kavram ne denli yalınç görürse görünsün, yine de içlemle kaplamın bir bireşimidir. Bu nedenle de bu iki yüzü birleştiren bir edimi öngörür. Bunun bir sonucu olarak, tasarımlamakla yargılamanın tek bir şey oldukları söylenebilir. Ussal düşünce, sonuç olarak, yargıya dayanmakta ve yargı da tin'in biricik temel edimini simgelemektedir. Bu açılardan, Brunschvicg, yalnızca tin'in bireşimsel etkinliğini aşkın bir gerçeklik üzerine temellendirmeye çalışan Platon'la Descartes'ın gerçekçi anlıkçılığını değil, aynı zamanda, bu etkinliği ilişki kategorisinden dolayısıyla da kavrama göre altlıklığından ayırmayı düşünmeyen Kant'ı da ayrıntılarıyla tartışmaktadır. Brunschvicg'e göre, gerçek felsefe, kendini her türlü yargı varsayımından kurtarmalıdır.

Yargının *kendisi*, varlığın gerekli ya da olanaklı olarak doğrulanmasına dayanır. Yargının temel öğesi, eğer içeriği göz önünde tutulursa, "kopula" diye adlandırılan sözdür. Sözün kiplikleri böylelikle felsefi araştırmanın temel nesnesini oluşturmuş olur.

c. Yargı Kipliği

Söz konusu bu kipliğe daha yakından bakınca, iki biçim ayırdedilmektedir: *içsellik biçimi* ve *dışsallık biçimi*. İçsellik biçimi, fikirlerin karşılıklı içkinliğinde yatmakta olup, özellikle, özneyle yüklem birbirlerinden ayrı düşünüldüklerinde hiçbir anlam taşımayacak olan matematiksel türden yargılara özgü-

dür. Bu biçim, kendine kendi yasasını veren tin'in birliğidir Yargı, içsellik biçimiyle anlaşılır olur ve temelde ona bağlıdır İçsellik biçimi, ideal yargılara özgü olup zorunluluk kipliğinin temelini oluşturur. Ancak içsellik biçimi kendi başına yeterli değildir, biz onun yanında bir de dışsallık biçimi buluruz. Bunun nedeni yargının kendinde belli bir çeşitliliğe sahip olması gerekliliğidir. Dışsallık biçimi, tin'in karşılaşmış olduğu us-dışının gerekli vargısıdır. Bununla birlikte bu us-dışı, tin'in ne bağımsız bir varlığı ne de dışarıya doğru bir açılımıdır, bu us-dışı yalnızca, tin'in kendi kendisince sınırlanışıdır. Tin, etkinliğinin olumsuzlanmasının bulunduğu bu sınırla karşılaştığında, bu sınırı bir sarsıntı olarak duyumsar. Bu sarsıntının, tin'in dışındaki bir varlıktan geldiği ortaklaşa olarak kabul edilir. Dışsallık biçimi, gerçeklik yargılarına özgüdür. Bu nedenlerden dolayı tin'de bir ikilik söz konusudur: bir yanda, içsellik biçimi –matematiksel yargının anlaşılırlığı ve gerekliliği bu biçimde birleşir– öte yandaysa, ölçülemezin usdışılığı ile olgu yargısının gerçekliğine sahip dışsallık biçimi. Brunschvicg'e göre bu iki biçim arasında da, olasılık'a karşılık gelen karma bir biçim yer almaktadır.

Tin birlik olduğundan, insan düşüncesi, içsellik biçiminin bütün saflığı içinde ortaya çıktığı matematiksel çözümleme yargısında tümlenir. Bu yargı *a priori*'dir. Matematik bilimi, kendisinden tümüyle bağımsız olduğu biçimi ve nesnesince belirlenir. Matematiksel, yani bir başka deyişle anlıksal sezgi yoktur. Bununla birlikte, daha usdışı olan öteki yargılar (geometri, fizik ve olasılık yargıları), algı dünyasından, bir başka deyişle "bilim dünya"sından farklı, kendini algı dünyasına bırakmadan bir dünya kurarlar. Bu dünyalardan hangisinin hakiki olduğunu bilme sorunu salt kuram içinde çözümlenemez, hep bir ikicilikte kalınır. Tin'in içsel törel yasalarının, dışsal etkinlikle bireylerin keyfililiğine karşı çıktığı hakiki kılgısallık için de aynı şey söz konusudur. Nasıl iki dünya varsa, aynı bi-

çimde iki insanlık vardır. Bu ikilik, sonunda, birliğe ve içselliğe yönelen tarihiyle çözümlenir.

d. Tin Yaşamının Aşamaları

İnsan anlığının tarihi üzerine yaptığı ayrıntılı çalışmalarda, Brunschvicg, tin'in gelişiminin genel görünümünü ana çizgileriyle gözler önüne sermektedir. Temel olarak; iki dönem ayırt edilebilir, demektedir: Çocukluk çağı ve yetişkinlik çağı. Birincisi, dışsallık çağının, "akuzmatik"in, sözsel inanç insanının, ikincisiyse, matematikçinin, us bilimleri insanının çağıdır. Us bilimi, matematiğin yaratıcıları olan Pitagorasçılar ile Descartes tarafından bulgulamıştır. Ancak ne yazık ki, Aristoteles ile birlikte, tin yaşamı yeniden çocukluk çağına dönmüş ve Avrupa, XX. yüzyıl boyunca akuzmatik yolda yürümüştür. Mantıksal yolu yeniden ortaya çıkaran ve insanlığa doğruluğu bilme hakkının yetkin sevincini kazandıran yalnızca Descartes olmuştur. Ancak onun açtığı yolda çok yavaş ilerlenebilmiştir. Tin'in dışsal dünyaya bağlılığı gibi gerçekçi yargılardan kurtulmayı, düşünürler, hemen hemen hiç bilememişlerdir. Romantizm ise insanlığı Ortaçağ'a yeniden döndürmek tehdidini savurmuştur. Ama sonunda bilim, tin'in ulaştığı yengiye katkıda bulunmuştur: Einstein, sezgisel nitelikler fikrini kesinlikle ortadan kaldırmıştır. İnancın zayıfladığını, usunsa olağanüstü bir geleceğe doğru ilerlediğini umduracak gerekçeler vardır. Tin'in özgürlüğünün, yani salt bilincin dışında hiçbir şey bulunmadığının kabul edilmesi gerekir.

Bu evrim, İde'nin gerekli bir gelişimi olarak, Hegelci anlamda anlaşılmamalıdır. Tin, özgür ve olumsaldır. İleriye doğru yönelişi, gür suları olan bir ırmağın akışına benzetilebilir. Ancak tin'in bu olumsallığına karşın, tarih, bilincin usun tümel açılımına doğru sürekli bir ilerleyişini oluşturmaktadır, bu iler-

leyişin ilk örneğiyse matematik bilimidir. Tarih, hareket edeni, devingeni, hiçbir zaman donmamış olanı açınlamaktadır. Brunschvicg, öğretisinin Bergson'un öğretisiyle olan benzerliğini özellikle kendisi belirtmiştir.

e. Tin Dini

Croce'nin tersine, Pascal'ı derinliğine incelemiş olan Brunschvicg, dinsel sorunlara canlı bir ilgi duymuştur. Brunschvicg'in tüm düşüncesi, sonunda gelip bir din felsefesine dayanır. Brunschvicg'e göre din, kutsallık-dışı (profane) düşünce alanında savunulamaz. Dinin kendi kendini kurması gerekir. Ancak ne yazık ki, tek bir din değil birbiriyle çarpışan birçok din vardır. Öte yandan, felsefe, dinsel ve bilimsel diye çifte bir doğruluğu benimseyemez, dinsel doğruluk tam tamına bir doğruluk olmalıdır. Gerçekte, bu doğruluğun bulgulanması yıllar önce olmuştur; bu, *Kelam* dini, içsel ışık dinidir. Tanrı'nın, düşüncemizde ve sevgimizde varolduğu kesinliğine dayanmaktadır. Ancak bu tanrı, Dünya'nın yaratıcısı, aşkın bir tanrı değildir. Bu tanrı ne bir nesne ne de bir kavramdır, başka bir şeye karşı çıkarılacak bir sevgi nesnesi bile değildir. O, kendisi aracılığıyla tin yaşamını yaşadığımız şeydir. Bir başka deyişle söylersek, *Tanrı, Söz*'dür: *yargı kopulası*'dır. Bu tanrı fikri, bizi yalnızca söylencesel öğretilerden kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda ahlâksal görüş açısından da esenliğe kavuşturur: Biz Tanrı'dan yalnızca bütünsel ve salt anlayış bekleriz. Tıpkı kuram alanındaki Galilei gibi bizi de ahlâk alanında yeryüzünün önceliğinden vazgeçmemiz gerekir. Bu vazgeçişle, insan usunun karakteri, özveriliği ve alçakgönüllüğü bütünüyle gün ışığına çıkacak, bu anlaşma bizi bir "üçüncü Ahid"e götürecektir. Bilinç de böylelikle, kendine olan bağlılığını koruyarak ve hiçbir biçimde nankör davranmayarak, ken-

dine özgü geçmişinden tümüyle kurtulacaktır. Yeni Ahid nasıl Eski Ahid'in bir tümlenmesi ise, tin dini de –bu din bilimsel araştırmayla özdeşleşmelidir– İncil'in bir tümlenişi olacaktır.

Görüldüğü gibi, bu öğreti, derinlemesine içkin ve tekçi olan bir felsefenin anlatımıdır. Sonuç olarak, bilincin yetkin birliğine ulaşmak için, her zaman daha yüksek biçimler altında açınlanan *özgürlüğün,* tin'in yaratıcı atılımının *dışında hiçbir şey* yoktur.

10. YENİ-KANTÇILIK

a. Yeni-Kantçı Okullar

İdealizm, XIX. yüzyılın son çeyreğinde, Almanya'da özellikle yeni-Kantçılık biçimi altında başgösterdi. Bu alanda, Kant'ın öğretisini farklı farklı tarzlarda yorumlayan yedi büyük okul sayılabilir: 1) Kantçı *a priori* biçimleri fizyolojik edinimler olarak yorumlayan *fizyolojist* okul (Hermann Helmholtz 1821-1894, Friedrich Albert Lange 1828-1875), 2) Eleştirel bir metafizik olasılığını benimseyen *metafizik* okul (Otto Liebmann 1840-1912, Johannes Volkelt 1848-1930). 3) Kendindevarlık'ın varolduğunu benimseyen *gerçekçi* okul (Alois Riehl 1844-1924, Richard Hönigswald doğ: 1875). 4. Kantçı a priori'nin psikolojik ve görece olduğu savındaki Georg Simmel'in 1858-1918 *görececi* okulu. 5) Olguculuğa gitgide daha da yaklaşan *ruhbilimsel* okul (Hans Cornelius 1863-1947). Bu beş okul da aşılmış olup, bu okulların ortodoks Kantçı okullar olmadıkları noktasında uzlaşılabilir. Buna karşılık, iki savaş arasında oldukça etkin olmuş ve Kant'ın öğretisine sadık kalmış olan son iki okul yeni-Kantçılık okullarının en önemlileridir. Bunlar 6) Lojistik Marbourg Okulu ile 7) Axiolojik Bade okullarıdır. Bu okulların yanı sıra, Bruno Bauch adlı bir düşünür de, bu iki eğilimi aynı zamanda hem aşan hem de geliştiren bir bireşime ulaşmıştır.

Yeni-Kantçı hareket sözcüğün gerçek anlamında, Almanlara özgü bir harekettir. Ancak Almanya'da bile, Birinci Düya Savaşı'ndan sonraki büyük üretkenlik dönemi gerilemeye yüz tutmuştur. Bu eğilimin yerini, fenomenolojik, varoluşçu ve metafizik eğilimler almaya başlamıştı. Temsilcilerinin çoğunluğu yahudi kökenli olduğundan ve sıkı bir biçimde kovuşturulduklarından, Nasyonal-Sosyalizm'in egemenliğinden ağır bir darbe yemişlerdir.

Bu bölümde, Marbourg Okulu'nun, Bade Okulu'nun ve Bruno Bauch'un öğrencilerinin temel noktalarını inceleyeceğiz. Gerçekte daha birçok yeni-Kantçı bulunup, bunların her birinin etkisi kendilerine bir paragraf ayıracak denli büyük değildir. Öte yandan, yeni-olguculuk ve Marksçılık durumlarında olduğu gibi, tüm dallarıyla geniş bir ilke ve yöntem bütünlüğüne sahip gerçek bir okulun karşısında bulunmaktayız.

b. Düşünürler

Marbourg okulunun kurucusu, Platon üzerine, tarih üzerine, sonsuzküçükler yöntemi ve Kant üzerine yaptığı çalışmalarla kendine seçkin bir ad sağlamış, yapıtları oldukça güç anlaşılır Hermann Cohen'dir (1842-1918). Buna karşılık, Platon üzerine yazdığı kitapla (*Platon Ideenlehre,* 1903) ünlenmiş olan öğrencisi Paul Natorp (1854-1924) düşüncelerini açık ve seçik bir biçim altında ortaya koymayı başarabilmiştir. *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (1911) başlığını taşıyan kitabı, Rickert'in *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892) ile birlikte Yeni-Kantçılığa en iyi girişi oluşturmaktadır. Marbourg Okulu'nun öteki üyeleri arasında, her ikisi de geniş çaplı uluslararası etkinlikleriyle tanınan Ernst Cassirer (1874-1945) ile Arthur Liebert (1978-1947) bulunmaktadır. Karl Vorlander (1860-1928) Kantçı ve toplumcu bir etik bireşimi ortaya koy-

muştur. Son olarak, Rudolf Stammler (1856-1938) Marbourg Okulu'nun hukuk felsefesi dalındaki en seçkin kişisidir.

Bade Okulu, en tanınmış felsefe tarihçilerinden biri ve Lotze'nin eski bir öğrencisi olan Wilhelm Windelband (1848-1915) tarafından kurulmuştur. Windelband, görüşlerini sergilemede parlak bir yetkiye sahip bir kişidir. *Préludes*'ü (1884), açıklık, dil güzelliği ve biçem açılarından şimdiye dek pek aşılamamıştır. Okulun başında bulunan Windelband'ın ardılı olmuş, hocası gibi düşüncesinin açıklığı ve belginliğiyle seçkinleşmiş kişiyse Heinrich Rickert (1863-1936) adlı düşünürdür. Emil Lask (1875-1915), öğretisi gitgide fenomenolojik akıma yaklaşan bir yeni-Kantçıdır. Birinci Dünya Savaşı'nda kendisinden beklenen büyük yapıtı veremeden ölmüştür. Okulun öteki temsilcileri arasında, kendini özellikle ruhbilime adayan Hugo Münsterberg'i (1863-1916) anmak gerekir.

Bruno Bauch (1877-1942), Bade okulundan çıkmış ve sırasıyla Rickert'in, Windelband'ın ve öteki yeni-Kantçıların öğrencisi olmuştur. Böyle olmakla birlikte, felsefesi, bu okulun çerçevesini aşar. Getirdiği yeni öğelerle Marbourg ve Bade okullarının bir bireşimini yapmaya yönelmiştir. Bauch, Bade Okulu'ndan çok Lotze'den etkinlenmiştir. Zamanımızın en güç anlaşılır filozofları arasında sayılmaktadır.

c. Ortak Temel Öğretiler

Tüm yeni-Kantçılar, okulun bütünlük profilini ortaya koyan birçok temel görüş ileri sürmüşlerdir. İlk ağızda hepsi de, en büyük filozof ve modern kültürün en büyük düşünürü saydıkları Kant'ın adını anmaktadırlar. Kant'ın bir dizi temel savını bütünüyle benimsemektedirler. Her şeyden önce karşı çıktıkları, ruhbiiimsel ve metafizik yöntemlerdir. Ruhbilimsel yöntem, genel olarak bütün deneysel yöntemler gibi, *tran-*

sandantal yöntem ile değiştirilmeliyken, metafizik yöntem yeni-Kantçılara tümüyle olanaksız gelmektedir. Transandantal (deneyüstü) yönteme göre felsefe, temelde, bilginin ve istencin mantıksal koşullarının çözümlenmesine dayanmaktadır. İkinci olarak, yeni-Kantçılar da Kant gibi birer *kavramcıdır,* bir başka deyişle hepsi de –okulun içindeki görüş ayrılıklarına bağlı olarak çeşitli tarzlarda olsa da– anlıksal sezgiyi yadsımaktadırlar. Yeni-Kantçılara göre us, bütünü öğelerinden yola çıkarak kurma yetisi olup, temelde, bireşim yeteneğine sahiptir. Bir içerik ve öz bilgisi yoktur. Bu noktada yeni-Kantçı düşünürler arasında yalnızca Lask, fenomenolojinin etkisi altında kalmış olması nedeniyle bir ayrıca oluşturur gözükmektedir. Üçüncü olarak, yeni-Kantçıların hepsi de, bilgi konusunda, *idealisttir:* Onlara göre, bilgi edimi, nesnenin kavranmasına değil, nesnenin yaratılmasına dayanır. "Varlık kendinde varolmaz, onu doğuran yalnızca düşüncedir."

Bununla birlikte *Kant'ı anlamak, onu aşmak*tır (Windelband). Yeni-Kantçılar bu filozofun ruhunu yaşatabilmek için onun bedenini gömmüş olmaktan korkmamaktadırlar (Natorp). Gerçekte, yeni-Kantçılar Kant'ı birçok açılardan aşmışlardır. Nitekim benimsedikleri idealizm de kendinde-şeyin'in varlığını yadsımaları bakımından, ustalarının idealizminden çok daha köktencidir. Bundan başka, bilginin kökensel kaynağı olarak duyuma karşı çıkışlarından ötürü de, Kant'tan yine daha köktenci birer usçudurlar. Bu noktalar yalnızca başlıca ayrılma noktalarıdır. Söz konusu kişiler, Kantçı öğretiyi birçok yönde değiştirmişler ve dönüşüme uğratmışlardır. Bu bölüm boyunca yeni-Kantçıların en önde gelenlerini inceleyeceğiz.

Anlayışı kolaylaştırmak için, bu okulların savunduğu idealizmin bir Berkeley'in savunduğu öznelci idealizmle hiçbir ilgisi olmadığını, burada yalnızca "transandantal" bir idealizmin söz konusu olduğunu anımsatmak yerinde olur. Yeni-Kantçılar, dünyanın düşünen öznenin "kafasında" bulunduğu görü-

şüne şiddetle karşı çıkmışlardır. Böyle düşünmek, yeni-Kantçıların öğretisini tümüyle yanlış anlamak olur. Yeni-Kantçılar, aynı biçimde, Avenarius'un bilincin ve sinir sisteminin toplamı olan bir "C dizgesi"ne hiçbir anlam vermemektedirler. Tasarımladıkları biçimiyle özne, ruhbilimin konusu olan bilinç bile değildir: Rickert, özne kavramından, ilkin, bedensel olan her şeyi ve sonra da psişik olan her türlü içeriği uzaklaştırmıştır. Öyle ki geriye yalnızca "genel olarak bilinç" *(Bewusstsein überhaupt)* kalmaktadır. Bu, hiçbir gerçekliği olmayan matematiksel noktaya benzemektedir. Bu açıdan bakıldığında, her şey bilinçte içkindir. Bu sav bir kez ortaya konunca deneysel gerçekliği yadsımak artık gerekli değildir, demektedir yeni-Kantçılar; varolan herşey genel olarak bilinçte içkin olduğuna göre, somut insansal olan deneysel bilincin karşısında çeşitli aşkın türleri söz konusudur, öyle ki tekbencilik bu durumda ortadan kaldırılmış olur. İkinci olarak beliren sorun, yeni-Kantçıların hiçbir biçimde yadsımadıkları nesnel verilerin nasıl temellendiklerini açıklamaktır. Genel olarak bilincin içeriğinden başka bir gerçeklik bulunmadığı için transandantal bir gerçekliğe başvurmak olanaksızdır. Nesnellik ve gerçeklik yalnızca yargıda ortaya çıkar. Bu nedenle bütün sorun yargı üzerinde odaklanır: içkinliğe aykırı bir durum yaratmaksızın, yargının nesnel ve doğru kıldığı şey kavranmaya çalışılır. Yeni-Kantçı okullar, özellikle, bu sorunun açıklanmasında ayrılığa düşmektedirler.

d. Marbourg Okulu

Marbourg "lojistik" okulu temsilcilerinin tümü, sağın doğa bilimlerine yönelmişlerdir. Bakışlarını her ne kadar ethik ve din felsefesine de çeviriyorlarsa da, ilgi merkezleri olarak her şeyden önce kuramsal usu almaya yanaşmaktadırlar. Kant'ın

yapıtının kesin bölümünü, salt usun eleştirisinde ve transandantal çıkanımda görmektedirler. İdealizmi, oldukça köktenci bir yönde yetkinleştirmişlerdir: Her şey hiçbir ayrıca olmaksızın, salt usun içkin mantıksal yasalarına dayanır. Tüm yeni-Kantçılarla birlikte Marbourg Okulu temsilcileri de, duyumu bilginin özerk etmeni olarak görmeyi yadsımaktadırlar. Duyum, düşünceye yabancı bir öğe olarak karşı çıkmaz, duyum yalnızca bilinmeyen, matematikteki X gibi belirlenmesi gereken bir büyüklüktür. Bilgi için bir veriden *(gegeben)* çok. bilginin onu kendi kendine belirlemesi gereken bir ödevdir *(aufgegeben)*. Sezgi diye bir şey yoktur, us ilerleyen bir yargılar gelişimidir, nesne bu etkinliğin bir "ürün"üdür. Ancak bunu ruhbilimsel bir etkinlik olarak anlamamak gerekir; burada tümüyle mantıksal olan kavram birleşimleri söz konusudur. Bu kavramların kendileri mantıksal ilişkilerdir. Bunun sonucuysa, tüm gerçeklik de içinde olmak üzere her türlü varlığın bir mantıksal ilişkiler dokusuna indirgenmesi ve her türlü us-dışı öğenin yadsınmasıdır. Bu kuram, "mantıksal idealizm" ya da "tüm mantıkçılık" olarak adlandırılmıştır.

Bu çerçeve içinde, yargıların nesnelliği ve "doğruluk" sözcüğünün anlamı nasıl açıklanabilir? Marbourg okulu idealistleri bu soruyu 'kategorilere başvurarak' diye yanıtlamaktadırlar. Bu okul düşünürlerine göre, kategoriler, görüş açılarıdır, tümüyle a priori yapıda olan yöntemsel kurallardır, bir başka deyişle söylersek, kategoriler deneyden bağımsızdırlar ve yargıların doğruluğunun değerini belirlerler. Bir yargı, kategorilerle uyum içinde kurulduğunda doğru ve nesnel, onlarla çelişik olduğunda yanlıştır. Kategoriler bilginin koşullarıdır. Onların dışında elbet bir düşünce vardır, ama bilgi yoktur. Bu okulun temsilcileri, bilginin nesnelliğini, herhangi bir aşkın ya da us-dışı öğeye başvurmadan böyle açıklamaktadırlar.

Ahlâk alanında, düzgülerin (norm) zorunlu olarak *a priori* olduklarını düşünmektedirler. Düzgüler deneyden doğmazlar.

Ethik, temelde, bir ödev mantığıdır. Bu ödev, Kant'ta olduğu gibi, tümüyle biçimseldir, yani içeriksizdir. Bununla birlikte, Marbourg okulu temsilcileri, eleştiriciliğin kurucusundan, yani Kant'dan, onun bireyciliğine karşı çıkmakla, öğretilerinin toplumsal özelliğiyle ayrılmaktadırlar. Dahası, Kantçılıkla Marksçı toplumculuğun bir bireşimini oluşturmaya dek bile gitmişlerdir. Din söz konusu olduğunda ise, Marbourg okulu, ona kendine özgü hiçbir anlam tanımamaktadır. Din, ahlâklılığın yalnızca bir biçimidir. Cohen'e göre, Tanrı, yalnızca ahlâksal bir ülküyü simgeler ve söz konusu ahlâksal etkinliğin odaklandığı amaçtır. Başlangıçta, aynı düşünceleri savunan Natorp'un yaşamının sonlarına doğru gerçekten değişip değişmediği hâlâ bir merak konusudur. Marbourg Okulu temsilcilerinin Kant'a bağlılığı başka açılardan da öteki idealistlerinkinden daha derindir. Böylelikle, XIX. yüzyılın ruhunu sürdürmüş olmaktadırlar. Her türlü gerçekliği tek bir mantıksal ilkeyle açıklamaya yönelen felsefi tutumlarının tekçi özelliği bu eğilimi daha da belirgin biçimde ortaya koymuştur.

e. Bade Okulu

Bade Okulu (ya da Güney-batı okulu, axiolojik okul), Marbourg okuluyla yeni-Kantçılığın temel görüşlerini paylaşıyorsa da, temelde ondan birçok bakımlardan ayrılır. Bu okulun temsilcileri, yalnızca doğa bilimlerine yönelmemişler, doğa bilimlerinin yanında kültür bütünlüğünden de yola çıkarak, dikkatlerini kültürün gelişimine yani tarihe çevirmişlerdir. Bu okulun düşünürlerinde, Alman tarihçiliğinin belirgin etkileri görülmektedir. Öte yanda yine bu okul düşünürlerine göre, Kantçılığın odak noktası, salt usun eleştirisinden çok kılgısal (pratik) usun eleştirisinde yatmaktadır. Savundukları idealizm Marbourgluların idealizmleri denli köktencidir, buna karşılık Bade-

liler köktenci usçular olmayıp, gerçeklikte usdışı bir öğenin varlığını kabul etmektedirler. Bu düşünürlere göre, nesnel varlığı temellendiren mantıksal yasalar değil, değerlere dayalı olan "axiolojik" yasalardır. Nitekim, kuramları çoğulcu olup, din olgusunu kendine özgü değerinin daha derin bir düşünselliğini açınlamaktadır.

Genel olarak tasarımlanan bilince göre, aşkın gerçeklik yoktur. İçkin gerekliklere dayanan yargılar yine de doğruluk ve nesnellik savında bulunuyorlarsa da, bunu, bir ödev-varlığı *(seinsollen)* içeren transandantal değerlerin varolmasına borçludurlar. Herhangi bir yargı, bir varolma zorunluluğuna, yani transandantal bir ödeve karşılık geldiğinde doğrudur. Bu öğreti, görüldüğü gibi, us-dışı içeriklerin varlığını kabul etmekte ve tüm varlığı mantıksal yöntemlere indirgemeye dek gitmemektedir. Çünkü, bu okulun temsilcilerine göre, varlığın temeli, ustan ve hatta "genel olarak bilinç"ten bağımsız olan değerler tarafından kurulmaktadır. Bilimde, mantıkta, ahlâkta, estetikte vb. söz konusu olan değerler görece şeyler değillerdir: Bunların salık bir değeri vardır. Değerler içkin, ideal yasalardır. Değişmez ve sonsuz bir yetkeye aittirler, varolmazlar, gerçek bir varlıkları olmaksızın yalnızca geçerlidirler *(gelten)*. Değerler üç öbeğe ayrılır: Doğru'nun değerleri, iyi'nin değerleri (ahlâksal) ve güzel'in değerleri. Windelband, bunların üzerine dinin değerlerini yerleştirmektedir.

Dinsel değerlerin özü, aşkın bir gerçekliğe bağlanmadıkça düşünülür olmayışlarıdır. Çelişkisiz bir düşünce aracılığıyla aşkın bir tanrıya ulaşamayız, ama bu tanrıya inanmak için de –dinsel değerlerin varlığı bu inancı gerektirir– onu anlamamız gerekmez. Bu nedenle bu noktada tümel içkinlik aşılmış olur, elbette dinsel bir us-dışıcılık pahasına.

Bade okulu filozofları, kendilerini yeni bir felsefi disiplinin kurucuları olarak görmeye olanak sağlayan söz konusu bu "değerler" kuramının dışında, tin bilimleri felsefesine de

önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Doğa bilimleri teksavlı (monothétique) ise, yani bu bilimler yasalar koymakta (Windelband) ve genellemeler yaparak ilerlemekteyse (Rickert), tin bilimleri biçimçizimsel (idiographique) ve bireyselleştiricidir. Tin bilimlerinin amacı, ortaya evrensel yasalar koymak değil, bireysel olanı betimlemektir. Bununla birlikte tarihçi, istemine göre herhangi bir bireyselle uğraşamayacağı için bir seçme yapması gerekir. Bu seçiş, bir değer yargısını da gerektirir, bu nedenden dolayı, tüm tin bilimlerinin temeli bir değer kestirimine dayanır.

Rickert kendine, bu iki alanın, gerçeklik alanıyla değerler alanının, karşılıklı ilişkilerinin nasıl açıklanabileceği sorusunu sormaktadır. Rickert'e göre, bu ilişkiler ancak; bu iki alandan farklı bir sfer aracılığıyla olanaklı olabilir. Bu "üçüncü alana" ve onu oluşturan ilişkilere "anlam yapıları" *(Sinngebilde)* demektedir. Bu alana karşılık gelen şey kültürdür.

Lask, Bade okulunun fikirlerini ve daha sonra da bu okulun fenomenolojiyle olan bağlantılarını geliştirerek, sezgisel içerikleri kabul eden bir dizge ortaya koymuştur. Bu içerikler elbette içkindir, ancak Lask'ın öğretisi Marbourg okulu filozoflarının anlayışına köktenci ölçülerde karşıttır.

f. Bruno Bauch

Bade Okulu'ndan gelen Bauch, bu okuldan birden fazla nokta açısından uzaklaşmaktadır. Marbourglular Kant'ın birinci eleştirisinden, Badelilerse ikincisinden yola çıkarlarken, Bauch, Kant'ın temel yapıtını ve böylelikle de felsefesinin gerçek anlamını üçüncüsünde görmektedir. Benimsediği ilke köktenci biçimde transandantaldır. Yalnızca *a priori* bir bireşimden değil, aynı zamanda bir bireşim yasasından da söz etmektedir. Böylelikle de, öteki yeni-Kantçı idealistlerden daha zorunlu

bir nesnelciliğe ulaşmaktadır. Bauch, yargıların geçerliliği *(Gültigkeit)* ile nesnel ilişkilerin *(Geltung)* geçerliliği arasında bir ayrım yapmaktadır. Yargıların geçerliliğini temellendiren nesnel ilişkilerin geçerliliğidir. Artık transandantal özne, Rickert'te olduğu gibi, bilincin indirgenmez bir kalıntısı olarak değil, yalnızca bir dizge ya da nesnel koşullar toplamı olarak tasarımlanmaktadır. Bu, gerçekte, bir öznenin yalnızca adına sahip nesnel bir öznedir. Bauch'un temel yapıtının başlığı: *Wahrheit, Wert und Wirlichkeit* (1923) (Doğruluk, Değer ve Gerçeklik) öğretisinin başka bir ayırıcı eğilimini, söz konusu üç sorunu tek ve aynı bir sorunun üç farklı görünüşü olarak gördüğünü, gerçeklik'i doğruluğa ve buna da değer'e özdeş olarak tasarımladığını dile getirmektedir. Gerçekten de doğruluk (doğruluğun değeri) temelde, saf kabulleniş, yani gerçekliktir, oysa öteki bütün değerler bu doğruluğa katılırlar. Bundan çıkan sonuç ise, Bauch'un, herşeyi, transandantal ilişkilere (Marbourglulalarda olduğu gibi) götürdüğü, ama bu ilişkileri, Bade Okulu'na yakın bir anlamda bir kabulleniş ilişkisi olarak tasarımladığıdır.

Bauch, idealist nesnelciliğinden yola çıkarak, bir anlamda Hegel'in diyalektiğini çağrıştıran, yeni bir diyalektik öğreti geliştirmiştir. Bu öğretinin "kavramları", yani nesnenin oluşum yasaları, katı olmayıp sonsuz bir hareket içindedir. Yalnızca maddesel dünya değil, aynı zamanda dünyanın temel yasaları da sürekli bir evrim durumunda bulunurlar. Bu yasalar bütünlükleri içinde ide adını taşırlar. İde, Kant'da olduğu gibi, yalnızca düzenleyici bir kavram değil, aynı zamanda mantıksal biçimlerin sonsuz evrenselliğinin nesnel bir birliğidir.

Eleştirel Sonuçlar

Çağdaş idealizmin temelinde, tinin özgüllüğünün sezgisi,

bilginin nesnel yasasıyla yaratıcı özyapısı yatmaktadır. İdealistler keskin bir görüşle, deneycilerin bakarken körleştikleri şeyi görmektedirler: Tin, maddeden, temelde farklı bir şeydir, ona indirgenemez. Mantıksal ya da ahlâksal yasa psişik bir sürece (en azından yeni-Kantçılarda) dayanamaz. Bilgi edimi, duyumlann edilgin bir kabullenilişi değildir. Bu kavrayışlar, kuşkusuz, maddeciliğin, olguculuğun, ruhbilimciliğin ama aynı zamanda da kuramsal ve axiolojik öznelciliğin yalınkat görüşlerini kat kat aşmaktadır. İdealistler, bundan başka, dirimci us-dışıcılığa da var güçleriyle karşı çıkmaktadırlar. Felsefeye büyük katkılar yapmışlardır. Croce estetiğinde de Bade okulunda da, kimi zamanlar şaşırtıcı derecede ince ve derinlikli olan bilgi çözümlemelerinde büyük değerler görülebilir.

Bununla birlikte, bu okulun kavrayışları tekyanlı olmaktan kurtulamamaktadır. Söz konusu düşünürler, öylesine usçu olmaktadırlar ki gerçekliğin kimi görünüşleri gözden yitmektedir. Bütün idealistlerin belirleyici karakteri, yalınç bir görünüşe indirgedikleri maddesel dünyayı kavrayışlarındaki eksikliktir. Bu düşünürler aynı zamanda, –ki bu durum en azından çoğu için doğrudur– varlığın yerine içerik açısından boş mantıksal işlevler koymaya da eğilim göstermektedirler. Büyük ölçüde şu iki ilkenin bir vargısıdır bu: içkinlik ilkesi ve kavramcılık ilkesi. Son olarak, bu düşünürler, çoğu kez deneyciler gibi, insanın insan olarak somut ve ivedilik gerektiren sorunlarını çözümlemekten uzakurlar. Bu özellikle din konusunda göze çarpmaktadır. Bade Okulu dışında hiçbiri, bu noktada en küçük bir anlayış göstermemektedirler. Bu nedenlerden dolayı bu okullar XIX. yüzyılın tipik düşünselliğini temsil etmekle kalmakta, bugün yerlerine daha somut ve varlığın bütünlüğüne daha açık yeni akımlar geçmektedir.

IV
YAŞAM FELSEFESİ

İkinci bölümde incelediğimiz deneycilik ile maddecilik, araştırmalarının odağına maddenin bilgisini koyar, üçüncü bölümde gördüğümüz idealizmse ide'nin çevresinde dönüp dururken, şimdi ele alacağımız filozoflar, tüm gerçekliği yaşamla açıklamaya girişmektedirler. Ancak bu nokta onların ayırıcı tek özelliği değildir. Bu filozoflar, deneycilerden ve idealistlerden, modern felsefenin (1600-1900) ve özellikle de Kant felsefesinin çerçevesini kırmaya çalışmalarıyla ayrılmaktadırlar. İdealizmden olduğu kadar mekanikçilikten de temelde uzak durmaya çalışmaktadırlar. Aralarında ne denli ayrılıklar gösterirlerse göstersinler, şu ortak noktaları paylaşmaktadırlar: 1) Bu akımın filozoflarının tümü de birer saltık *edimselcidir*. Kendilerine göre, yalnızca hareket, oluş, yaşam vardır. Bu düşünürler özellikle varlığı, maddeyi vb. hareketin bir kalıntısı olarak görürler. Bu noktada Bergson'un şu sözünü aktaralım: "Oluşta varlıkta olduğundan daha çok şey vardır." Bu, tümünün paylaştığı bir sezgiyi dile getirmektedir. 2) *Organik* bir gerçeklik anlayışına sahiptirler. Bu düşünürlere göre, dirimbilim, bilimsel maddeciliği savunanlara göre fizik ne kadar kesinse o kadar kesindir. Kimi yaşam filozoflarında, özellikle Dilthey okulunda, aynı zamanda tarih de önemli bir rol oynamaktadır. Durum ne olursa olsun, bu okulun tüm düşünürlerine göre, dünya bir makina değildir. Tersine, yaşam hep bir eylem içinde bulunur. 3) Yaşam filozofları kendi bilgi öğretilerini bu dirimbilimci konuma dayanarak kurmaya gitmişler-

dir. Hiç ayrıcasız, yaşam filozofları, birer *usdışıcı* ve inançlı birer deneycidir. Bu düşünürler, kavramlara, *a priori* yasalara, mantıksal çıkarımlara horgörüyle bakarlar. Ussal yöntemi felsefi bir yöntem olarak hiçbir zaman benimsemezler. Yalnızca sezgiye, uygulayıma, tarihin canlı olarak kavranılmasına ilgi gösterirler. 4) Bunların yanısıra bu akıma giren filozoflar, genel olarak, *öznelci* değillerdir, tam tersine, özneyi aşan bir *nesnel gerçeklik* olduğunu kabul ederler. Transandantal ya da saltık idealizmi ise koşulsuz yadsırlar. 5) Son bir özellik olarak, bu filozofların çoğu, *çoğulculuk* ile kişiselcilik için açık bir eğilim gösterirler. Bu eğilim, yaşamın evrimi öğretisiyle her zaman bağdaşmasa da, olasılıkla, maddeci ya da idealist tekçiliğe karşı bir tepki olarak görülebilir.

Yaşam felsefesi akımı içinde dört farklı okul ayırdedilebilir: Bergson'un dirimsel atılım felsefesi, Amerikan ve İngiliz pragmacılığı, Dilthey'den kaynaklanan tarihselcilik ve Alman yaşam felsefesi. Uygulayımsal nedenlerle, son iki okulu aynı bölümde ele alacağız. Bergson'u ve Bergsonculan ise ayrı olarak inceleyeceğiz. Böylelikle söz konusu filozofların görüşlerini üç bölüm altında sergilemekteyiz: Bergson, pragmacılık ve Bergsonculuk, Alman yaşam felsefesi ve tarihselcilik.

11. HENRİ BERGSON

a. Kökenleri ve Özellikleri

Hengi Bergson (1859-1941), en son biçimini vermiş olduğu yeni "yaşam felsefesi"nin en gözde ve en özgün temsilcisidir. Daha sonraları bu akımın başına geçmişse de, akımın kurucusu Bergson değildir.

Fransa'da bile, Blondel'in "Eylem"i, Bergson'un "Dolaysız veriler"inden önce yayımlanmış, daha sonraları Bergson'un öğretilisi olacak olan Le Roy mekanikçiliğe çok daha önceleri karşı çıkmıştır. Söz konusu bütün bu hareket Maine de Biran'ca başlatılmış, sonralarıysa özellikle Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900), Jules Lachelier (1832-1918) ve Bergson'un, öğrencisi olduğu Emile Boutroux (1845-1921) tarafından temsil edilmiş tinselci, istenççi ve kişiselci Fransız felsefi eğiliminin bir uzantısıdır. Ancak Bergson, yalnızca bu filozoflardan değil "Bilim eleştirisi"nden de etkilenmiştir. Bunun yanı sıra, İngiliz evrimci ya da pragmacı öğretilerinden de çok şeyler almıştır. Başlangıçta kendisi de, yalnızca Herbert Spencer felsefesinin gerçekliğe uygun gelir göründüğünü ve kendi felsefesinin Spencercı dizgenin temel verilerinin bir derinleştirme girişiminden çıktığını belirtmiştir.

Bununla birlikte, bu çalışma onu sonunda, daha sonraları durmadan çarpışacağı Spencercılığı tümüyle yadsımaya dek götürmüştür. Bergson'un kurgusal etkinliği, tinsel evrimini

açıkça gösteren temel dört yapıtta ortaya konmuştur: *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme* (1889) bilgi kuramını, *Madde ve Bellek* (1896) ruhbilimini, *Yaratıcı Evrim* (1907) kurgusal dirimbilim üzerine temellendirilmiş metafiziğini, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* ise (1932) ethiğini ve din felsefesini içermektedir. Bütün bu yapıtlar olağanüstü bir başarıya ulaşmışlardır. Bu, Bergson'u yalnızca gerçekten yeni ve zamanının gereksinimlerini karşılayan bir felsefe geliştirmesiyle değil, aynı zamanda görüşlerini ender güzellikte bir dille sergilemiş olmasıyla da açıklanmaktadır. 1927'de Nobel Edebiyat Ödülü'nü alış nedeni de budur. İnanılmaz bir belginliğe, ayrıntılı bir deyimleme ustalığına, etkileyici bir imgelem gücüne olağanüstü bir felsefi ağırlık, benzersiz bir diyalektik kesinlik katmıştır. Bunun da ötesinde, yapıtları, geniş ve çetin araştırmalarla elde edilmiş sağlam bilgilere dayanmaktadır. Böylelikle Bergson, denilebilir ki, XIX. yüzyılın olguculuğunu da idealizmini de aşacak bir güce erişmiştir. Zamanımızın yeni düşünselliğinin öncülerinden biri olmuştur.

b. Süre ve Sezgi

Sağduyunun paylaştığı ama bilimin de benimsediği anlayışa göre, dünyanın özellikleri *uzam*, sayısal *çokluk* ve nedensel *belirlenimciliktir*. Dünya, parçaları uzaysal olarak yan yana konmuş, uzanıma sahip katı cisimlerden oluşmuştur. Tümüyle *homojen* bir uzay ve belgin ayrılıklarla karakter kazanmıştır ve tüm olaylar önceden değişmez yasalarca belirlenmişlerdir. Doğa bilimleri, devinimi hiçbir zaman göz önünde tutmaz, onun düşündüğü yalnızca cisimlerin ard arda gelen konumlarıdır. Yine doğa bilimleri için söz konusu olan şeyler güçler değil, bu güçlerin etkileridir. Dünyanın bilimsel çizelgesi, her türlü devingenlikten, her türlü yaşamdan yoksundur.

Bilimin gördüğü biçimiyle, zaman, sonuçta uzamdan başka bir şey değildir. Bilim, zamanı ölçtüğünü ileri sürdüğünde, gerçekte, uzamı ölçmekten başka bir şey yapmamaktadır.

Bununla birlikte biz kendimizde, elbette biraz sıkıntıyla, bambaşka bir gerçekliği bulup çıkarabiliriz. Bu gerçekliğin salt *niteliksel* bir *yoğunluğu* vardır, bu gerçeklik tümüyle *heterojen* öğelerden oluşur, ancak bu öğeler yine de ayırdedilmeyecek ölçülerde birbirlerine sızarlar. Son olarak diyebiliriz ki, bu içsel gerçeklik *özgürdür*. Bu gerçeklik ne uzamsal bir şeydir ne de ölçülüp hesap edilebilir bir şey, temelde bu gerçeklik yalnızca sürüp gitmez, aynı zamanda *saf süre*'dir. Böyle olmakla da, uzamdan ve doğa bilimlerinin zamanından tümüyle ayrılır. Bu gerçeklik, biricik ve bölünmez bir devinim, ölçülemeyecek bir atılım, bir oluştur. İlkesi gereği, sürekli bir akış içindedir, hiçbir zaman *var* değildir, ama hep *olmaktadır*.

Uzamsal maddeye karşılık gelen insan yetisi, *anlaktır*. Anlağın özü, temelde, *yapmaya* yönelmiş olmaktır. Anlağın biçimine doğrudan doğruya komut veren bu yapma edimidir. Yapmak için, kesin biçimde tanımlanmış şeylere gereksinim duyduğumuzdan, anlağın birincil nesnesi, cisimsel, parçasal, örgenleşmemiş olan değişmezdir. Anlak, açık biçimde ancak devinimsiz olanı tasarımlayabilir. Alanı maddedir. Bu maddeyi, cisimleri araca dönüştürmek için kavrar, *homo faber*'in organıdır ve temel olarak araç yapılmasına göre düzenlenmiştir. Anlak, maddeyle olan temel birliği sayesinde, madde alanında yalnızca fenomenleri değil, aynı zamanda şeylerin özünü de kavrar. Bergson, Kant'ın ve olgucuların olaycılığını bir kenara bırakmakta, anlağa bedensel alanda da özü tanıma yetisini vermektedir. Bergson'a göre, anlak da çözümleyicidir, yani her türlü dizgeyi yasalara dökme ve onu yeniden kurma gücündedir. Belirleyici özellik olarak, açıklığa ve ayırdetme yetisine sahiptir.

Ama aynı zamanda anlak, doğası gereği, gerçek süreyi, yaşamı anlayabilme gücünde ve özelliğinde değildir. Madde modeli üzerine kurulduğundan süre dünyasına ilişkin maddesel, uzamsal, hesap edilebilir, açık ve belirlenmiş biçimler getirir, biricik olan dirimsel akışı kesintiye uğratır ve araya süreksizlik, uzamsallık ve zorunluluk sokar. Anlak, Zenon'un, açmazlarında da kanıtladığı gibi, yalınç yerel devinimi bile kavrayabilecek yetide değildir.

Biz süreyi ancak *sezgi* sayesinde bilebiliriz. Ancak sezgiyle onu doğrudan ve içerden tanımış oluruz.

Sezgi, anlağa karşıt karakterler barındırır. *Homo sapiens*'in organı olan sezgi, kılgısal yaşamın hizmetinde değildir, onun nesnesi, devinen, organik olan süreç durumunda olandır. Süreyi yalnızca o kavrayabilir. Anlak, eylemi hazırlamak için çözümler ve çözündürürken, sezgi ne çözündüren ne de bileştiren ama yalnızca süreyi gerçekliği içinde gören bir bakış olur. Bununla birlikte, sezgi kolay kolay ele geçmez. Biz anlağın kullanılmasına o denli alışmışızdır ki, sezgiyi kullanabilmek için doğal eğilimlerimize karşıt yeğin bir içedönüşü gerçekleştirmemiz gerekir. Biz bunu ancak, uygun ve kaçak anlarımızda yapabiliriz.

Özetleyecek olursak, iki alan vardır: Bir yanda, kılgısal anlağın buyruğundaki uzamsal ve katı madde alanı; öte yanda ise, sezginin karşılık geldiği süregiden yaşam ve bilinç alanı. Anlak, yalnızca kılgısal uygulama olduğundan, felsefe ancak sezgiyi kullanabilir. Ancak, bu araçla elde edilen bilgiler, açık ve belgin düşünceler halinde deyimlenemez, aynı biçimde tanıtlanmaları da olanaksızdır. Felsefenin yapabileceği tek şey, başkalarının da insanın kendisininkine benzer bir sezgi duymalarına olanak sağlamaktır. Bergson'un yapıtlarının sergilediği esin verici imge zenginliği de buna işaret etmektedir.

c. Bilgi Kuramı ve Ruhbilim

Bergson, sezgisel yöntemini ilk elde bilgi kuramı sorunlarına uygulamıştır. Bugüne değin, bilgi kuramına üç klasik çözüm getirilmiştir, demektedir: Geleneksel ikicilik, Kantçılık ve idealizm. Bu üç çözümün tümü de, algıyla belleğin tümüyle kurgusal, yapma ediminden bağımsız olduklarını ileri süren yanılgılı varsayıma dayanmaktadır. Oysa gerçeklikte bunlar salt biçimde kılgısal olup, eylemin buyruğundadırlar. Cisim, kendi yönünden, bir eylem merkezinden başka bir şey değildir. Bu ilkelerden çıkan sonuç, algının, gerçekliğin yalnızca bir parçasını kavradığıdır, gerçekte algı eylemi, yerine getirmek üzere gerekli olan bir imgeler seçişine dayanır. İdealizmin yanıldığı noktaysa şudur: Dünyanın oluştuğu nesneler, yalnızca bilincin öğeleri değil, birer *hakiki imgedir*. Bilinçle dışsal gerçeklik arasına *homojen uzamı* yerleştiren geleneksel gerçekçilik de Kant'ın gerçekçiliği kadar yanılgı içindedir. Gerçekte, uzam, yalnızca insansal eylemle ilgili olan sezgisel bir biçimdir.

Bergson bilgi kuramını tanımlanmış bir ruhbilimi ile yaygınlaştırıp açmaktadır. Her şeyden önce de, bütün gücünü bilincin bedene bağımlı olduğu olgusundan alan *maddeciliğe* karşı çıkmaktadır. Bir giysinin asılı durduğu askılıkla birlikte sallanıp düşmesinden, söz konusu giysiyle askılığın özdeşliği sonucuna varmaktaki çelişkiye parmak basmaktadır. Bergson'a göre, ruhbilimsel ve fizyolojik fenomenler arasında giderek bir koşutluk bile bulunmamaktadır. Kaldı ki böyle bir koşutluk bulunsaydı bile hiçbir şeyi kanıtlamazdı. Bu görüşün dayandığı temel, saf bellek denilen şeydir. Gerçekten de, Bergson'a göre iki tür belleği birbirinden ayırdetmek gerekir. Bunların birincisi, mekanik, bedensel, yalnızca otomatikleşmiş bir işlevin yinelenmesine dayanan bir bellektir. İkinci tür bellekse, anı imgelerinde yatan saf bellektir. Maddecilerce ileri

sürülmüş başlıca savlardan biri olan beyinde bir yerleşim merkezi bulunduğu, sözü edilemeyecek bir şeydir. Eğer böyle bir yerleşim merkezi olsaydı, belleğin tüm parçalarının kimi beyin zedelenmeleri sırasında ortadan kalkması gerekirdi, oysa gerçekte çoğunlukla gözlemlenen, belleğin genel bir zayıflamaya uğramasıdır. Beyin, daha çok, işaretler yayan bir çalışma merkezi olarak görülebilir. İşlevi, tinsel yaşamın kendisi değildir. Beri yandan, bellek, yumuşatılmış bir algı değil, temelde, tümüyle farklı bir fenomendir.

Çağrışımcı ruhbilim, süreyi bir uzam, ben'i ise maddenin üzerine koyulmuş bir nesneler bütünlüğü olarak tasarımlamanın getirdiği çifte bir yanılgıya dayanmaktadır. Söz konusu bu yanılgılar, aynı zamanda da, nedenleri (motif) eşanlamlı şeyler, ve zaman da uzamda bir yol olarak gören ve böylelikle de özgürlüğü yadsıyan ruhbilimsel bir *belirlenimciliğe* varmaktadır. Gerçekte, eylemlerimiz, bizim tüm kişiliğimizden gelmektedir, karar yeni bir şey yaratmakta, edim ben'den ve yalnızca da ben'den çıkmaktadır, bu nedenle tümüyle özgürdür. Gerçekliğin, dolaysız apaçıklığına karşın, çoğu kez yadsınması, anlağın, bedene benzer yüzeysel bir ben oluşturmasından ve böylelikle de yaratım ve süreden başka bir şey olmayan gerçek ve derin beni perdelemesinden kaynaklanmaktadır.

d. Yaşam ve Evrim

Yaşamı açıklamak isteyen iki geleneksel öğretinin, yani *mekanikçi* öğretiyle *erekbilimci* öğretinin her ikisi de süreyi yadsımakla yanılgıya düşmüşlerdir. Birinci öğretiye göre, organizma, ussal yasalarca belirlenmiş bir makinedir. İkincisine göreyse dünyanın sonlu bir planı vardır. Bu öğretilerin her ikisi de, belli bir açıdan, anlak kavramına büyük önem ver-

mektedirler. Anlak, yaşamı anlamak için değil yaşamı yapmak için oluşmuştur. Felsefenin bu iki öğretiyi, özellikle de apaçık verileri yadsıyan mekanikçiliği aşması gerekir.

Psiko-fizik sorununda olduğu gibi yaşam sorununda da, mekanikçiliğin yanlışlığını gösteren bir fenomen gözlemlenebilir. Bu fenomen, değişik dallardaki tümüyle benzer yapıda organ oluşumu olgusudur. Sözgelimi, evrim çizgileri, görü duyusuna ulaşmalarından çok daha önce ayrılmış olan yumuşakçaların ve omurgalıların göz yapıları. Bergson, bu olgu ve başka birçok gözlem yardımıyla Darwinci ve yeni-Darwinci mekanikçiliği, buradan giderek de canlı organın mekanikçi tarzda kavranılışını eleştirmektedir. Bergson'a göre, canlı organı, *yalınç bir işlevin karmaşık bir* anlatımı olarak düşünmek gerekir; bu durum, binlerce fırça darbesinde oluşmuş ama yalınç bir sanatçı esinlenişinin anlatımı olan bir tabloya benzetilebilir. Organizmanın bir mekaniklik içerdiği, hatta bir mekaniklik olarak göründüğü doğrudur. Ama nasıl küçük küçük parçalara ayrılmış geometrik bir yayda bu parçalar açık biçimde tanjant ile kavuşuyorlarsa, doğa bilimlerinin yöntemleri aracılığıyla ayrıntıları içinde incelenen yaşamın da böyle bir mekaniklik olduğu çıkarsanabilir. Oysa yaşam, bu çeşit bir şey değildir.

Bir bütün olarak yaşam bir soyutlama değildir. Gelişkin varlıklarca bir tohumdan bir başka tohuma giden dirimsel bir akış, uzayın belli bir anında ve belli bölgelerinde hayat bulmuştur. Dirimsel akış, maddenin önüne yığdığı engelleri aşmaya çabalar, bir organizmanın maddeselliği, yaşam tarafından aşılmış engeller bütününü simgeler. Yaşam mantıksal olarak ilerlemez, kimi zaman yanılır, çıkmazlara düşer ya da kendiliğinden geriye gider. Bununla birlikte, evrensel dirimsel atılım süreklidir. *Dirimsel atılım,* açılıp gelişebilmek için çeşitli eğilimlere bölünür. Öncelikle, bitkisel alan ile hayvansal alan arasında büyük bir bölünme söz konusudur: Bitkiler doğrudan doğruya enerji toplarlar ve bunu da söz konusu enerjiyi

hayvanlar tüketebilsin diye, özgür eylem için ona bir hammadde gibi sahip olabilsin diye yaparlar. Bitkiler yere bağlıdırlar ve bitkilerde bilinç denilen şey de uyuşup gevşemiştir, bilinç ancak hayvan dünyasında uyanacaktır.

Dirimsel atılım hayvanlar evreninde de iki değişik doğrultuya yönelir: Birinci doğrultu topluluk hayatı yaşayan böcekler, ikincisiyse insandır. Birincisinde yaşam *içgüdü* ile akıcılığı ve esnekliği, bir başka deyişle organik araçları kullanma hatta bunları yaratma yetisini araştırır. İçgüdü, nesnelerini, duygudaşlıkla, içerden tanır ve yanılmadan davranır. Ama bu davranış hep tekbiçimlidir. Oysa omurgalılarda, gelişmiş olan *anlak*tır, yani organik-olmayan araçlar yapabilme yetisidir. Anlak, derin özü gereği, şeyler üzerinde değil, ilişkiler, biçimler üzerinde odaklanmıştır, bu nedenle nesnesini yalnızca dışardan tanır. Boş biçimleri nesnelerle, istenildiği gibi ve sonsuz olarak doldurulabilir. Yetkin anlak kökensel sınırlarını aşar ve hatta gerçekte yaratılmış olduğu kılgısal alanın dışına da çıkar.

Son olarak, insanda, yalnızca kaçak itkiler biçiminde olmasına karşın, içgüdünün dışsal ilgiden uzaklaştığı ve kendi üzerine düşünme yetisi kazandığı *sezgi* olayı ortaya çıkar. Bunun dışında, insan özgürdür. Bu nedenden dolayı, tüm evrim akışı, insandaki bilincin özgürleşmesine götürür ve insan, gezegenimizdeki dirimsel örgütlenişin sonlu amacı olarak belirir.

e. Metafizik

Felsefe, eğer bizi çevreleyen yaşam okyanusuna dalarsa, bedenlerin ve anlağın oluşumunun ana çizgilerini ortaya koymaya girişebilir. Bu sezgi, tüm gerçekliğin yalnızca yaşam ve bilinç değil, bir *oluş* da olduğunu göstermektedir. Şeyler değil, yalnızca eylemler vardır ve varlık temelde oluş'tur. "Oluş-

ta, varlıkta olduğundan daha çok şey vardır". Anlağımız, dolayısıyla da bilim, bize bedenleri katı şeyler olarak sunar. Ama gerçekte, maddesel dünya bile, devinim ve atılımdır, düşüş ve dağılış olan bir atılımdır. Temelde de, iki tür devinim vardır: *yükselen* bir devinim –yaşamın devinimi– *alçalan* bir devinim-maddenin devinimi. Maddenin yasası, erkenin güçten düşme yasasıdır, yaşam bu yasaya karşı savaşır, ama onu yine de ortadan kaldıramaz, yalnızca, etkilerini geciktirebilir. Bu gidişi anlaşılır kılmak için, onu bir kaptan çıkan buhara benzetebiliriz. Buhar, açık havaya çıkar çıkmaz düşen damlalar biçiminde yoğunlaşmaktadır. Ancak, buharın küçük bir parçası hemen yoğunlaşmamakta, düşen damlaları kaldırmak için çaba harcamaktadır. Tıpkı, böyle, yaşamın uçsuz bucaksız deposundan da her biri durmadan düşen ve bir dünya olan türler çıkar. Düşen damlalar ise maddedir. Ya da gözümüzde benzer bir imge yaratacak olursak, dirimsel devinimi içindeki dünya, kasları gevşeyip düşen kaldırılmış bir kola benzetilebilir. Madde, dağılıp giden yaratıcı bir davranış gibidir. Ancak bütün bu imgeler yine de yetersizdir, çünkü yaşam uzamsal değil, ruhbilimsel alana aittir.

Aynı şey bilinçte de geçmektedir. Sezgi, yaşamla aynı yönde, anlakla ise karşıt yönde işlemektedir. Bu nedenle anlak, temelde, maddeye göre düzenlenmiştir. Sezgiyse, tersine, bize yaşamın yayılan dev bir dalga gibi ortaya çıktığı ve sonra hemen hemen tüm uzanımı içinde kapsandığı hakiki gerçekliği gösterir. Yalnızca tek bir nokta üzerinde engel aşılmıştır ve burada içtepi özgür olarak gün ışığına çıkar. Bu özgürlük, insansal biçimde belirir. Bu nedenle felsefenin, tinin özgürlüğünü, madde karşısındaki bağımsızlığını ve hatta ölümden sonra da varolacağını ileri sürmesi haksız bir tutum değildir.

Oysa felsefe, anlağı ve onun kavramlarını kullanarak yolunu yitirmiştir. Bergson, uzun çözümlemelerde, *karışıklık idesi*nin nasıl doğduğunu (özellikle, iki olanaklı düzenin, dirim-

selin ve geometrik'in olumsallığının) ve gerçekte bir sözde-ide olan *hiçlik idesi*'nin nasıl oluştuğunu gösterir. Bergson, geçmişin bütün önemli dizgelerine karşı çıkmaktadır. Platon ile Aristoteles'in metafiziği,,dilin öykünmesi olan kavramların sonucu anlağın doğal eğilimini izleyerek, süreyi ortadan kaldırmıştır. Birkaç ayrıntı ayrımı olmasına karşın, modern dizgeler de, Descartes'ın, Spinoza'nın, Leibniz'in dizgeleri de Kant'ın eleştiriciliği de, Spencer'ın dizgesi de temelde bunlardan farklı değildir. Spencer'de, *düşüncemizin sinematografik karakteri* özgül bir apaçıklıkla ortaya çıkmaktadır: Spencer, evrimi, gelişen varlığın ard arda geliş durumları aracılığıyla kavrayıp gösterebileceğini ileri sürmekte, böyle yapmakla da gerçek süreyi bütünüyle gözden ırak tutmaktadır.

f. Ethik

Bergson'a göre iki tür ahlâk vardır: Kapalı ahlâk ve açık ahlâk. *Kapalı ahlâk* yaşamın en genel fenomenlerinden yüz çeviren bir ahlâktır Bu ahlâk, toplumca uygulanan bir baskıya dayanır ve söz konusu eylemleri otomatik olarak, içgüdüsel olarak yerine getirilir. Bununla birlikte, bazı ayrıcalı durumlarda, bireysel ben ile toplumsal ben arasında savaşım doğar. Kapalı ahlâk kişi dışıdır ve üçlü bir biçimde kapalıdır: Bu ahlâk, toplumsal alışkanlıkları korumayı erek alır, bireyselle toplumsalı bütünüyle bağdaştırır, öyle ki ruh hep aynı çevrimde dönüp durur ve son olarak, hemen her zaman sınırlı bir grubun işlevidir, tüm insanlık için hiçbir zaman geçerli olamaz, çünkü işlevi olan toplumsal uyuşum büyük ölçüde kendini savunma zorunluluğuna dayanır.

Salık olarak zorlayıcı olan bu kapalı ahlâkın yanında *açık ahlâk* yer alır. Bu ahlâk, üstün kişiliklerde, ermişlerde, kahramanlarda somutlaşır, toplumsal bir ahlâk değil, insansal ve ki-

şisel bir ahlâktır. Bir baskıya değil, bir çağrıya dayanır. Temelde, değişmez değil, ilerleyici ve yaratıcıdır. Açık olması, tüm yaşamı kucaklaması dolayısıyladır, bundan başka özgürlük duygusunu verir, yaşamın bu ilkesiyle bağdaşır. Müziğin uyandırdığı duyguya benzer, yarattığı şey nesnesiz, derin bir coşkudur.

Kuşkusuz, gerçeklikte, ne kapalı ahlâk ne de açık ahlâk saf biçimleriyle ortaya çıkarlar. Her türlü özlem, kendini bir zorunlulukta doğrulamaya ve her türlü zorunluluk da kendini bir özlemde kavramaya çabalar. Biri alt-düşünsel (infra) ötekiyse üst-düşünsel (supra) olan bu iki biçim, anlak düzleminde ortaya çıkarlar. İşte bu nedenle ahlâk, ussal bir yaşamdır. Temelde, kapalı ve açık ahlâklar aynı dirimsel atılımın tümleyici iki ortaya çıkış tarzıdır.

g. Din Felsefesi

Ahlâk alanında yapılan ayrım din için de geçerlidir: Bir *dural din* ve bir de *devingen din* vardır. Dural din, bireyi ortadan kaldırmakla ya da toplumu çözündürmekle bir tehdit oluşturan ahlâkın etkinliğine karşı doğanın geliştirdiği bir savunma yaratısıdır. Dural din, ninnilere benzeyen masallar aracılığıyla insanı yaşama, bireyi de topluma bağlar. Dural din, ahlâkın *söylenceleştirici işlevinin* bir ürünüdür. Dar anlamıyla ahlâk, özellikle toplumsal uyumu bozma tehdidini yaratır ve doğa ona karşı, insanda anlakla yer değiştürmiş olan içgüdüyü çıkaramaz. Ancak doğa, bu söylenceleştirici işlevi yerine getirirken yardım görür. İnsan anlağıyla öleceğini biliyorsa, bu hayvanın bilmediği bir şeydir. Eğer anlak insana girişimle başarı arasında cesaret kırıcı bir özgürlük olduğunu öğretiyorsa, doğa, söylenceleştirici işlevi sayesinde, ona tanrılar yaratarak bu acı bilgiye katlanmasına yardım eder. İnsan toplulukların-

daki söylenceleştirici işlevin rolü, hayvan topluluklarındaki içgüdünün rolüne karşılık gelir.

Devingen din, yani gizemcilik ise tümüyle ayrımlıdır. Bu din, dirimsel atılımın çıktığı yöne dönüşten, yaşamın can attığı ulaşılmazı bir önsezişten kaynaklanır. Gizemcilik yalnızca dizinin dışında kalan kişilerin gerçeğidir. Bu gerçek, oldukça kurgusal bir durumda kaldığı eski Yunanlılar'da da, Hint'te de ortaya çıkmamıştır. Ancak yetkin tinsel sağlıkları olan büyük Hıristiyan gizemcilerinde belirmiştir. Hıristiyan dini, gizemciliğin hem bir billurlaşması olmakta hem de onun bir temeli olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü gizemcilerin tümü de, bize Dağda Vaaz vermiş olanın, yetkin olmayan ama yine de özgün birer öykünmecisidir.

Gizemcilerin deneyimi, bize yalnızca dirimsel atılımın kökeniyle ilgili kavrayışların olasılığını destekleme olanağını vermekle kalmamakta, aynı zamanda mantıksal olarak kanıtlanamayan Tanrı'nın varoluşunun da bir doğrulamasını sunmaktadır. Gizemciler bundan başka, Tanrı'nın sevgi olduğunu ve hiçbir şeyin filozofu, dünyanın, bu sevginin ve bu sevgi gereksiniminin çarpıcı bir görünüşünden başka bir şey olamayacağı fikrinden alıkoyamayacağını savunmaktadırlar. Ruhbilimin sonuçlarının da doğruladığı gizemcilerin deneyleri gereğince, kesinliğe doğru varan bir olasılık içinde, yaşamın ölümden sonra da varolduğu ileri sürülebilir.

12. BERGSONCULUK VE PRAGMACILIK

a. Pragmacılık

Pragmacı eğilim, özellikle, Birleşik Devletler ile İngiltere'de kitlelere yayılmış ancak etkisi bu ülkelerle sınırlı kalmamıştır. 1900'lere doğru Almanya'da da kendisine birçok yandaş bulmuştur. Deneysel eleştiricilerin, Karl Marx'ın ve Lenin'in, Georg Simmel'in ve Hans Vaihinger gibi düşünürlerin benimsediği bir akım olmuştur. Olguculann konumu da, genel olarak, pragmacılığa yakındır. Fransa'da, "Bilim eleştirisi"nin kimi temsilcilerinin, özellikle de Abel Rey'in pragmacılıkla birden çok ortak noktası vardır. Kuşkusuz bütün bu düşünürler yalnızca pragmacı fikirleri değil, daha başka birçok öğretiyi de savunmaktadırlar.

Bilgi kuramı açısından pragmacılık, kuramsal ve gözlemsel olan bilgiyi tümüyle yadsımaya ve *doğruyu yararlıyla açıklamaya* dayanmaktadır. Ancak pragmacıların tümü de bu ilkeyi daha çok ya da daha az ölçülerde desteklemektedirler. En köktenci olan eğilim, bireysel başarıya götüren her türlü önermenin doğru olduğunu savunurken, en ılımlı olan eğilim yalnızca nesnel olgularla doğrulanacak olgunun doğru olduğunu ileri sürmektedir. Ancak yararlılık, değer ve başarı doğruluğun dolaysız tek ölçütü ve genel olarak da özü olarak düşünülmektedir.

Bununla birlikte, İngiliz – Amerikan pragmacılığında saf bir bilgi kuramı söz konusu değildir. Bu bilgi kuramına çoğu kez, Bergson'unkine oldukça benzer tüm bir *yaşam felsefesi* katılmaktadır. Yaşam felsefesine göre, gerçekliğin kalıcı hiçbir yanı yoktur, gerçeklik akıp gider ve özgürce yaratır, anlak bu gerçekliği kavrayacak yetide değildir, her türlü bilgi deneyim üzerine kuruludur. İngiliz – Amerikan pragmacılarının Bergson'la paylaştıkları bir başka ortak nokta da, kişiselci ve insancı bir tutumda olmalarıdır. Bu akımın sözcüleriyle Fransız filozofu arasındaki temel aynm, Bergson için sezginin temelde kuramsal kalmasına karşın, pragmacılara göre her türlü bilginin tanımı gereği kılgısal olmasında yatmaktadır.

Pragmacılık, kökeninde, Bergson felsefesiyle aynı ilkelere sahiptir. Bergson felsefesine koşut olarak gelişmiş ve tin tarihinde onunkine benzer bir rol oynamıştır. Ancak bugünkü bulunduğu durumda, Avrupa'da aşılmış olup öteki akımlar içinde (yeni-olguculuk, varoluşçuluk) varlığını güçlükle korumaktadır. Bu bakımlardan bizim üç büyük pragmacıyı James'i, Schiller'i ve Dewey'i bir an önce ele almamız gerekli. Schiller dışında ötekiler Amerikalıdır. Avrupa düşüncesi üzerindeki etkileri o denli önemli olmuştur ki en azından anılmaya layıktırlar.

b. James

Pragmacı fikirleri ilk yayan kişi, Amerikalı mantıkçı ve filozof Charles S. Peirce'dir (1839-1914). Ancak pragmacılık kesin biçimini, okulun kurucusu ve başlıca temsilcisi olan William James'te (1842-1910) almıştır. James olağanüstü bir kişilikti. Aynı zamanda fizyolog, seçkin bir ruhbilimci, sanat yönü olan bir kişiydi ve dine bağlıydı, bunun dışında parlak bir yazarlığı

vardı. James, tüm çağdaş felsefe üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Felsefesi, bir yandan, Bradley'in ve büyük Amerikalı idealist Josiah Royce'un (1855-1916) idealizmine bir tepki olarak gelişmiş, öte yandan da, "bilim eleştirisi"ni kullanarak bilimci tekçiliğe ve belirlenimciliğe saldırmıştır. Öğretisi, gerçekliğin *devingen ve çoğulcu* bir kavranılışına dayanmaktadır. Dünyanın bitip tamamlanmış hiçbir yanı yoktur, dünya hiçbir töz içermez, yalnızca sürekli bir oluşum içindedir, biricik bir varlıktan değil çoklu bireylerden oluşmuştur. James, görüldüğü gibi, belli bir çoktanncılık eğilimini ortaya koymaya dek gitmektedir. Tekçiliğe her zaman horgörüyle karşı çıkmıştır. Felsefesi aynı zamanda büyük ölçüde anlıkçılık-karşıtıdır: Özne-nesne karşıtlığını bile yadsımaktadır, bunu da *köktenci deneycilik* olarak göstermektedir. Varlıkların olumsallığı düşüncesini son sınırına dek götürmüştür *(Tyebecilik)*. James'in bir başka ünlü kuramı da psiko-fizyolojik "nötr" *tekçilik* kuramıdır, bu kurama göre ruhsal fenomenler ile fizyolojik fenomenler arasında temel bir ayrım yoktur. Bununla birlikte, James'in en tanınmış öğretisi, *pragmacılıktır*: Bir fikir, nesnenin algısına götürdüğünde, bir önerme bir kez kabul edildikten sonra doyurucu sonuçlar verdiğinde, kılgısal olduğu ortaya çıktığında doğru sayılır. Bu kılgısal doğrulama için James'in kullandığı *cash* sözcüğü (sözlük anlamı nakit paradır) çoğu kez yanlış anlaşılmışur. James, "yararlılık" sözcüğüyle bireyin yalnızca maddesel gereksinimlerinin doyumsanmasını değil, aynı zamanda insanın ve toplumun gelişip serpilmesine yarayan her şeyi anlatmak istemektedir. Bu anlamda din, James'e göre, tümüyle doğrudur, din üzerinde sonuçlarına bakarak yargıda bulunmak gerekir. James, dinin metafizik bir değere sahip olup olmadığını bilmediğini, ancak onun her durumda verimli bir varsayım olduğunu söylemektedir. Bu kısa özet, James'in getirdiği düşüncelerin zenginliğini elbette bir ölçüde vermektedir. Bununla birlikte bu felsefe, tümüyle öncel bir

dönemin felsefesi olduğu için daha fazla ayrıntıya girme olanağımız da yoktur.

c. İngiliz Pragmacılığı

Pragmacılık, Büyük Britanya'da, James'le George Friedrich Stout'un (1860-1944) savundukları çağrışımcılık-karşıtı yeni ruhbilimin etkisiyle gelişip yaygınlaşmıştı. Bu okulun başlıca temsilcisi, tümüyle biçimsel bir mantığın olanaksızlığı üzerinde yaşamı boyunca direnip durmuş olan mantıkçı Alfred Sidgwick'in büyük ölçüde etkisi altında kalan Ferdinand Cannig Scott Schiller'dir (1864-1937). İngiliz pragmacılığı ilk kez, 1902 yılında sekiz genç filozofça *Kişisel İdealizm* başlığıyla yayımlanan bir kitapta ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın yazı ortakları, Henry Stuart (1863-1946), Schiller ve Hastings Rashdall'dır (1858-1924). Öteki düşünürlerin tümü pragmacı olmamakla birlikte, Bradley'in idealizmi ile Spencer'ın tekçiliğine karşı çıkardıkları çoğulculuğu benimsemektedirler. Bu dönemin bütün öteki yayınları gibi, *Kişisel İdealizm* de birlikçi yeni bir akımdan çok XIX. yüzyılın tinsel bunalımını ortaya koyan bir akımdır.

Schiller, 1891 yılında, *Riddles of the Sphinx. A study of evolution written by a Troglodyte* (Sfenks'in bilmeceleri. Bir gömüt sakini tarafından yazılmış evrim üzerine inceleme) adlı yapıtıyla dikkatleri üzerine çekmişti. Bu garip yapıtta, çoğulculuğa ve kişiselciliğe yandaş çıkıyor, Tanrı'nın sınırlı bir kişisel varlık olduğu öğretisini geliştiriyordu. Bu çalışma Schiller'in henüz pragmacı olmadığı döneme aittir.

Schiller ancak 1903'ten başlayarak, *insancılık* diye adlandırıldığı pragmacılığa bütünüyle bağlanabilmiştir. Schiller, Protagoras'ın insan her şeyin ölçüsüdür deyimini benimsemiş, Platon'un anlıkçılığına karşı Yunan sofistlerini savunmuş, hatta

insanın yalnızca ölçü değil, gerçekliğin yaratıcısı da olduğunu söyleyerek Protagoras'ın formülünü pekiştirmiştir. Schiller'e göre bu gerçeklik, biçimi olmayan, plastik bir kitleden başka bir şey değildir. Bu gerçeklik bir Tat-sache (eylem-nesne), bir olgu, ancak insanın eylemi aracılığıyla olabilir. Bu gerçeklik nedir? sorusunun hiçbir anlamı yoktur. Sorulacak tek soru: Bu gerçeklikten ne yapabiliriz? sorusudur. Bu da durmadan sorulmalıdır.

Schiller, Sidgwick'in etkisiyle, ilgisini özellikle *mantığa* yöneltmiştir. Mantık, biçimsel ve soyut olamaz görüşünü yinelemektedir. *Expellas hominem, logica, tamen us que reccurret* (İnsanı kovun, mantık hep dönecektir). Mantık, insansal bir şeydir, insana hizmet etmektedir, çalışmanın somut bir aracıdır. Saltık yerine geçen özdeşlik ilkesi ve öteki mantıksal yasalar yanlıştır.

Doğruluk için de aynı şey söz konusudur. Saltık bir doğruluk yoktur, her türlü doğruluk insansaldır. Schiller, her yararlı önermenin doğru olduğunu tümüyle kabul etmekte, ancak bir önermenin doğru olabilmesi ve bir değer taşıyabilmesi için yararlı olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle doğruluk, ilk ve son kez olarak kurulmuş olmayıp, devingen sürekli bir oluş içindedir. Schiller, doğruluğu, onu dirimsel akışa indirgeyerek tümüyle Darwinci bir tarzda görmektedir. Öğretisi, bilginin mantıksal yanını değil, dirimsel yanını kuşatmaktadır.

Schiller, İngiliz felsefe çevrelerinde hiçbir zaman büyük bir yankı uyandırmamıştır: O daha çok, gerçekte kendisinin de onur duyduğu bir sanla, yetkin bir sofist olarak görülmüştür. 1937'deki ölümünden sonra, hiçbir öğrencisi öğretisini sürdürmemiş, buna karşılık iyi yazılmış çok sayıda çalışması düşün yaşamında önemli etkiler bırakmıştır. Bugün yaygın olan fikirlerin bir bölüğü, Schiller'in felsefesinden gelmektedir.

d. Dewey

Amerikan pragmacılığı, James'in düşüncelerine bilimci maddeciliği katan John Dewey (1859-1952) ile birlikte özgül bir anlatım kazanmıştır. James'in öğretisinin özellikle dinsel bir eğilimi varken, Schiller felsefesi bir insancıllığı kurmaya çabalarken, Dewey tümüyle doğa bilimlerine yönelmektedir. Dewey, tin'in, "bedenin yaptığı şey"den başka bir şey olmadığını ileri sürmekte, böylelikle de Watson'ın davranışçılığını benimsemiş olmaktadır. Doğa bilimlerinin yöntemleriyle elde edilen bilginin dışında, gerçek bir bilgi yoktur. İnsanlığın daha modern tekniklere sahip olmadığı önceki çağlarda, eylemin nedenleri deney alanının dışında aranıyordu, oysa şimdiki ilerlemiş çağımızda, bütün aşkın fikirleri bir kenara atmak ve doğrudan doğruya *deneye* yönelmek gerekir.

Bu deney bize her şeyin değiştiğini, madde alanında da tin alanında da kalıcı hiçbir şey olmadığını göstermektedir. Düşüncenin kendisi bile, eylem için bir araçtan başka bir şey değildir. İnsan düşünmeye ancak, aşması gereken maddesel engellere çarptığı anda başlar. Bunun bir vargısı olarak, denilebilir ki, düşüncenin yalnızca araçsal bir değeri vardır (araççılık). Düşünce, etkin deneyce hazırlanmış ve bu deneye hizmet eden bir işlevdir. Bir düşüncenin değeri tümüyle bu düşüncenin başarısına dayanır. Doğru, sonul olarak, iyi'nin bir biçiminden başka bir şey değildir.

Dewey özellikle aşın toplumsal görüşleri düzene sokan bir eğitimbilimci olarak ün yapmış ve felsefesi Amerika'da çok büyük etkiler bırakmıştır. Kendini tümüyle tekniğe adayan ve Avrupa'nın bugün tanıdığı bilimsel "ilerleme"yi henüz yapmamış olan Amerika'nın uzun süre en kuvvetli tinsel gücü olmuştur. Tekniğe ve doğa bilimlerine verilen aşın öneme bir karşı-çıkış olarak doğmuş olan James'in öğretisi, Dewey'de il-

ginç bir tersine dönüşle, maddeci ve bilimci dünya kavrayışının başlıca dayanaklarından biri olmuştur.

e. Diyalektik Okul

Pragmacılık bağlamı içinde, "Diyalektik Okul"un adını da anmak gerekir, çünkü bu okul kimi temel fikirlerini pragmacılıktan almıştır. Topluluğa giren kişiler, Zürih'te yayımlanan *Dialectica* (kuruluşu: 1947) adlı dergi çevresinde toplanmışlardır. Başlıca temsilcileri, Ferdinand Gonseth'tir (doğ: 1890). Bundan başka, tanınmış Fransız düşünürü ve bilim kuramcısı Gaston Bachelard (1884-1962) ve daha birçok bilgin ve filozof az çok açık biçimde bu okula duygudaşlık göstermişlerdir. Gonseth'e göre, her türlü insansal bilgi diyalektiktir, bir başka deyişle, bu bilgi, araştırmacıların ortak canlı bilinçleri üzerine kurulmuş felsefelerle ve geçici kurallarla yetinmelidir. Saltık bir doğruluk ölçütü yoktur. Önermeler, kurallar ve kuramlar, ancak bunların bilimsel yararlılıkları kendilerini doğruladıkları sürece benimsenmelidir. Diyalektikçilere göre bu tutum bütün alanlar için geçerlidir. Saltık bir mantık bile yoktur, yalnızca yararlılıklarına göre eşit ölçüde benimsenecek ya da yadsınacak çeşitli mantıklar vardır. Bununla birlikte diyalektikçiler, göreceliliğin getirdiği eleştiriyi kabul etmemektedirler. Bu görüşü temellendirirken de, doğruluğun görece olduğunu değil, yalnızca saltık bir değere sahip olan hiçbir şeyin bulunmadığını savunmaktadırar. Öte yandan, kaba duyumculuğa da yeni-olgucuların adcılığına da karşı çıkmakta, yöntemlerinin bütün alanlarda (içebakışsal ruhbilim alanında olduğu kadar dinbilim alanında da) doğrulandığını belirtmeye girişmektedirler. Bununla birlikte, yeni-olgucular gibi, tümevarımlı bilimlerin yöntemini geçerli tek bilgi yöntemi olarak benimser gözükmektedirler. Uluslararası X. Felsefe Kongresi'nde (1948), Diya-

lektik Okul, en güçlü ve en hareketli okullardan biri olarak boy göstermiştir. O zamana değin yeni-olguculuk yandaşı olan çok sayıda Avrupalı düşünürü kendisine çekmeyi başarmıştır. Doğa bilimlerinin ve matematiğin yöntemini inceleyen filozoflar üzerinde olduğu kadar felsefeyle uğraşan birçok bilgin ve matematikçi üzerinde de büyük etkiler bırakmışlardır.

f. Bergsonculuk

Bergson'un etkisi altında, Fransa'da, XX. yüzyılın başlarından itibaren oldukça yaygınlık kazanmış bir okul oluşmuştu. Bu okul, "bilim eleştirisi"nden olduğu kadar Amerikan pragmacılığından da etkilenmiş, dirimselci ve usdışıcı doğrultuda Bergson'un kendisinden de daha ötelere gitmişti. Bergsonculuk denilen bu akımın hemen hemen tüm temsilcileri birer pragmacı olup, geriye kalan öteki savunucuları, istencin anlak üzerindeki üstünlüğünü ve doğruluğun, Schiller'de olduğu gibi, dirimsel bir değeri simgelediğini ileri süren istenççi düşünürlerdir.

Özgünlüklerinden çok köktencilikleriyle birbirinden ayrılan bu dizgeleri burada ayrıntılarıyla sergilemek, incelememizin sınırlarını aşmak olur. Bununla birlikte bu okulun bir bölüğünün gelişimi üzerinde durmak oldukça dikkate değerdir: Birinci Dünya Savaşı öncesinde aşırı köktenci olan bu filozoflar, bugün çok daha ılımlıdırlar. Öyle ki artık günümüzde birer anlakçı olarak bile görülmektedirler. Ancak gerçekte tümü de –Blondel'i dışta tutarsak– anlakın bilimsel değerinin, ve doğruluğu, yaşama bir uyarlanım olarak tasarımlayan pragmacıların karşısında yer almışlardır. Felsefeleri, ortak tinsel ustaları Bergson'un dünya görüşünü geliştirirken, onun taşıdığı derinliği sürdürmeyen dirimbilimsel bir felsefe özelliğindedir.

Bu gruba giren çağdaş filozoflar arasında, en köktenci usdışıcılardan biri olan ruhbilimci Maurice Pradines'i, usdışıcılığa öznelci bir idealizmi katan ahlâkçı Jean De Gaultier'yi (1852-1942) ve son olarak da Léon Olle-Laprune'ün (1838-1899) öğrencileri arasındaki Bergson'un etkisi altında kalmış katolik düşünürler grubunu anmak gerekir. Bunların arasında, Alfred Loisy (1857-1940) ve Lucien Laberthonniere (1860-1931) gibi düşünürlerin modern hareket içinde seçkin bir rol oynamalarına karşın en küçük bir felsefi önemleri yoktur. Ötekilerden, özellikle Edouard Le Roy (1870-1954) ile Maurice Blondel güncel felsefede hâlâ adlarını duyurmaktadırlar. Blondel, tutumunu açıkça ortaya koymuş olan bir usdışıcı değildir. Hatta büyük ölçüde metafiziğe yaklaşmış olduğu bile söylenebilir. Bununla birlikte onun şu sözünü burada anmakta yarar var: "Bilimsel yordamların kökenindeki her yerde işe bir buyruk karışmaktadır" ve "bilimler bizi şeylerin temeline hiçbir biçimde götürmemektedirler". Blondel, görüldüğü gibi, bilime karşı, ona maddenin özüne girme yetisi tanıyan Bergson'dan çok daha kuşkulu davranmaktadır. Beri yanda, Le Roy daha da köktencidir. Le Roy'a göre, bilim tümüyle uzlaşımsaldır, yalnızca bilimsel kuramların değil, olguların gözlemlerinin de salt bir uzlaşımsal karakteri vardır. Bilgin, şeylerin düzenini yaratmakta, verili olanın biçimi olmayan maddesinden, olguları isteğine göre düzenlemektedir. Ussal olan bilim, içsel bir anlamı olmayan salt biçimsel bir oyundan, dünyaya egemen olmak isteyen anlağın bir hilesinden başka bir şey değildir. Aynı şey, düşünülecek bir anlamın bulunmadığı dinsel dogmalar için de söylenebilir. Bu dogmalar, formüllerden, yaşamın kılgısal kurallarından başka bir şey değildirler. Le Roy, Tanrı'nın varlığını kabul etmekte, ancak onun kanıtlanabileceğini yadsımaktadır.

13. TARİHSELCİLİK VE ALMAN YAŞAM FELSEFESİ

a. Öznitelikler-Tarihselcilik

Almanya'da, Fransız yaşam felsefesiyle İngiliz pragmacılığının koşutunda yer alan düşünce eğilimleri, tarihselcilik ile dirimbilimci felsefe hareketleri olmuştur. Temelde ayrımlı olan bu hareketlerin paylaştıkları ortak bir karakterleri vardır: Bu hareketin sözcüleri, Bergson ve James gibi kesin bir dirimsel akış düşünselliğiyle kendilerini göstermekte, yaşam kavramı söz konusu olduğunda ise, bilimsel-doğal yöntemlerin değerini yadsımaktadırlar. Bu iki hareket ayrıca büyük ölçüde Friedrich Nietzsche'den (1844-1900) de etkilenmiştir.

Bu hareketlerin en önemlisi olan tarihselcilik, kaynağını özellikle, Almanya'da, tarihsel bilimlerin XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca gelişmesinden almıştır. Hareketin başlıca temsilcileri arasında, Nietzsche'nin yanısıra, özgün bir Kantçı olan Georg Simmel (öl: 1918), bir tin yaşamı filozofu olan Rudolf Eucken (öl: 1926) aynı zamanda da tarih kuramcısı olan Wilhelm Dilthey (öl: 1911) sayılabilir. Adının da gösterdiği gibi tarihselcilik, özgül bir biçimde, tarih incelemesine ve dolayısıyla da tinsel oluşuma bağlıdır. Tarih burada felsefi etkinliğin özeğindedir. Okulun temsilcilerine göre, tarih, ne doğa bilimlerinin yöntemleriyle ne de herhangi ussal bir yaklaşımla kavranabilir. Tarih, tüm düşünceyi akışı içinde kuşatır. Söz konu-

su bu kavramdansa, köktenci bir usdışıcılık ile az çok vurgulanmış bir görececilik türemektedir.

Alman yaşam felsefesinin tarihe daha az yönelmiş ötéki akımıysa, dirimbilimci felsefedir. Bu akımda oluş, tinin tarihsel oluşu olarak değil de, geniş anlamda bir dirimsel öğeler akışı olarak tasarımlanmaktadır. İki savaş arasındaki en seçkin ve en verimli temsilcisi, Ludwig Klages olmuştur.

Dilthey'in kuramlarındaki temel noktaları özet olarak belirtip, başlıca öğretilerini vermeye çalışacağız. Sonra Klages'e geçeceğiz.

b. Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey (1833-1911) bir önceki çağın düşünürüdür, ancak etkisi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kendini duyurmuştur. Ona burada yer vermemizin nedeni de budur. Seçkin bir tarihçi olan Dilthey, olguculuktan yola çıkmış, bununla birlikte büyük ölçüde Kant'ın da etkisi altında kalmıştır. Bu bakımdan, tipik bir XIX. yüzyıl düşünürüdür. Böyle olmakla birlikte, Dilthey'ı, 1900 bunalımının seçkin temsilcileri arasında da saymak gerekir, çünkü bu iki etkiye usdışıcı bir görececilik yararına egemen olmayı bilmiştir. Temel sorunu, yaşam ve *yaşamın kavranılmasıdır*. Dilthey, yaşamı, erekbilimsel bir tarzda, bir eğilimler bütünü olarak, kapalı bir birlik olarak tasarımlamaktadır, yaşam, "insan türünü kuşatan bir bütündür". Yaşamın her görüngüsünün, bu görüngü yaşam alanına giren şeyi deyimlediği sürece, bir anlamı vardır. Dilthey, bilgi kuramında, anlakçı öğretilere karşı çıkar: Biz anlağımızla değil, tinimizin bütünlüğüyle biliriz ve dışdünyayı dirençle karşılaşan istencimizle gözlemleriz. Dilthey, ayrıntılı bir tin bilimleri bilgi kuramı ortaya koymuştur *(Hermeneutik)*. Bu kuramın temel üç ilkesi şunlardır: Tarihsel bilgi kendi üzerine yönelen bir

düşünmedir, anlamak *(verstben)*, ne açıklamaktır *(erklären)*, ne de ussal bir işlevdir, anlamak ruhun tüm duyusal güçleriyle gerçekleşir, anlama, yaşamdan yaşama giden bir devinimdir, çünkü gerçeklik yaşamdır. Bütünsel uyumu ancak ruhun bütün güçlerinin işbirliği ve uyumuyla elde edebiliriz.

Yaşamının son yıllarına doğru Dilthey, bir *dünyagörüşü öğretisine* varmıştır: *Weltanschauung*, sonul olarak, inansal davranış ile yücelik taşıyan farklı dirimsel tutumlara indirgenebilir. İnsanın kendisi ve felsefesi, tarihsel akış içine yeniden bütünlenmelidir. Tarihte, üç dirimsel tutuma karşılık gelen üç tip felsefe gösterilebilir.

Eğer anlak egemense, ortaya olgucu maddecilik çıkar, eğer duygusal bir tutum ağır basarsa heptanrıcı nesnel idealizme varılır ve son olarak istenç baskın çıkarsa, Platon'un, hıristiyanlığın ya da Kant'ın özgürlük idealizmiyle karşılaşılır. İnsansal olan her şey gibi felsefe de bütünüyle görecedir. Tarihsel dünya görüşünün son sözü, her türlü insansal kavrayışın göreceliğidir. *Her şey yürüyüş içindedir, hiçbir şey durmamaktadır.* Daha başka birçok yanı olan Dilthey felsefesi, özellikle görececiliği ve usun yerine yaşamı koymasıyla çağdaş felsefe üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Bu felsefenin öteki sorunları arasında biz yalnızca daha o zamandan Heidegger felsefesini çağrıştıran zaman kuramını anmakla yetineceğiz.

c. Dilthey'ın Ardılları

Gerçekte birbirlerinden büyük ölçüde ayrılan çok sayıda düşünür, Dilthey felsefesinin etkisi altında kalmıştır. Bir yanda, bir protestan teoloğu, din ve tarih felsefecisi, uygarlık tarihçisi olan Ernst Troeltsch'i (1865-1923), öte yandan da yandaşlarının tümü değişik noktalarda dizgeden ayrılan ama hep-

si de tarihselciliğe bağlı kalan gerçek bir Diltheycı okulu anabiliriz. Bu okul içinde, ilk elde, uygarlık felsefesi, ruhbilim ve eğitimbilim çalışmalarıyla ünlenmiş Edouard Spranger'i (doğ: 1882), onun yanısıra da, Erick Rothacker'i (doğ: 1888), Georg Misch'i (doğ: 1878) ve Hans Freyer'i (doğ: 1887) saymamız olanaklıdır. Theodor Litt (doğ: 1880) Dilthey'dan biraz uzak kalmaktadır, ancak o da bu okula sokulabilir. Bu düşünürler, birçok dala ayrılan bir hareketin yalnızca başlıca kişileridir.

Bu okulun dışında, dar anlamda Diltheycı olmayan birçok düşünür de en azından tarih felsefesine canlı bir ilgi gösterme yoluyla tarihselciliğin etkisi altında kalmışlardır. Öncelikle, savaş sonrasında büyük ölçüde ünlenen bir yapıtın, *Batı'nın Çöküşü*'nün (1918-1922) yazarı olan Oswald Spengler'i (1880-1936) analım. Spengler felsefesi, Dilthey'ın olduğu kadar Nietzsche'nin de köktencilik taşıyan dirimselci kavrayışlarına dayanmaktadır. Spengler adını özellikle, kendisine göre 1000 yıllık bir süreyi içeren ***kültür döngüleri*** kuramıyla duyurmuştur. Spengler, radikal bir köktencidir: Sonsuz doğruluk diye bir şey yoktur, her felsefe zamanının ve yalnızca da zamanının anlatımıdır. *Doğruluk* yalnızca belirlenmiş bir insanlığa göre söz konusudur. Felsefe tarihi alanında, Arnold J. Toynbee (1889-1975), haklı olarak birçok kez Spengler'in bir öğretilisi olarak gösterilmiştir. Oysa Toynbee, engin bir bilgi dağarcığına sahip olup Spengler'den daha az kötümser sonuçlara ulaşmıştır. Toynbee, kullanılan tarihsel gerecin bolluğu ve düşüncesinin zenginliğiyle göze çarpan büyük çalışması *A Study of History*'sinde (6 cilt. 1934-1939) uygarlıkların gelişmelerinin ve çöküşlerinin genel yasalarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda önemli olan bir başka nokta da Toynbee'nin, XIX. yüzyıl boyunca yaygınlaşıp evrensellemiş ilerleme kavramı yerine kültür ve tarih döngüleri fikrini geçirmiş olmasıdır Spengler felsefesinin daha o zamandan temelinde olan bu fik-

rin önemi Toynbee'ye yakıştırılmış ve hatta Pitirim Sorokin'in yönettiği toplumbilim okulunca, bilimsel bir ortam da kazanmıştır. Bu noktada, yine tarihselciliğin yandaşı olan bir başka İngiliz tarih felsefecisini R. G. Collingwood'u (1891-1943) analım.

d. Alman Yaşam Felsefesi

Tarihselcilik dışta tutulursa, yaşam felsefesi, Anglo-sakson ülkelerinde ve Fransa'da ulaştığı yetkeyi Almanya'da elde etmiş olmaktan uzaktır. Alman temsilciler, sözcüğün gerçek anlamından çok popüler anlamda birer filozofturlar. Bunların arasında, öncelikle Keyserling'i ve Klages'i analım. Bir bilgelik okulunun önderi olan, *Journal de voyage d'un philosophe* (Bir filozofun yolculuk güncesi) adlı bir yapıtın da yazarı kont Hermann Keyserling (1880-1946) köktenci bir yararcılığa bağlı bir usdışıcılığı savunmaktadır. Tanınmış bir yazıbilimci ve karakterbilimci olan Ludwig Klages (1872-1956) ise daha da özgündür. *Der Geist als Widersacher der Seele* (Ruhun rakibi olarak Tin, 3 cilt 1929-1932) adlı temel yapıtında, köktenci bir tinselcilik-karşıtlığı geliştirmektedir. Bu öğretiye göre, her şey bir ruha sahip olup, bütünüyle canlı olan bu dünyada doğal bir uyum vardır. Ancak ne yazık ki "insanın araya girmesiyle, dünyada tin denilen uzayötesi (akozmik) bir güç ortaya çıkmış ve bu güç bedenle ruhu birbirinden ayırarak dirimsel hücreyi öldürmüştür". Tin denilen şey, kişiyi, istenci ortaya çıkartmakta, tinin duyduğu özlemlerin *ayrıksılığı*, eylem yoluyla, yaşama karşı cinayet işlemektedir. Tin ruhun, doğal olanın, sadakatin, değeri olan her şeyin karşıtıdır. Bundan dolayı tine karşı çıkmak, tinden kurtulmuş, bilinçsiz, ilkel bir çağa ait bir *dünya anlayışına* dönmek gerekir.

Eleştirel Açıklamalar

İncelemiş olduğumuz filozoflar, yaşamın kendine özgü anlamını ve yaşamın maddeyle olan temel ayrımını gün ışığına kavuşturmuşlardır. Yoğun tarzda duyumsadıkları ve kesinlikli bir biçimde dile getirdikleri bu sezgi, onlara, özellikle de Bergson ile James'e, olguculuk ile idealizmin XIX. yüzyıldaki egemenliğine utkun bir biçimde karşı çıkma olanağını vermiştir. Bundan dolayı, bu sezgi, Avrupa düşüncesine yeni bir yön vermiş olan bir gücü simgelemektedir. Yaşam filozofları bu sezgi sayesinde, çoğu kez de şaşırtıcı bir tarzda, yaşam ve devinim etmenlerini çözümleyebilmişler, daha organik ve daha somut bir gerçeklik kavrayışı yaranna bilimci usçuluğun dar çerçevesini kırabilmişlerdir. Bundan başka, insan, somut sorunlarıyla birlikte, layık olduğu yeri yaşam filozoflarında yeniden bulmuştur. Bu bağlamda denilebilir ki, yaşam filozofları, düşünceyi XIX. yüzyılın önyargılarından kurtarmaları açısından seçkin bir değere sahiptirler. Bugün bile, yaşam filozoflarının yaptıkları katkıları tümüyle değerlendirebilmek oldukça güçtür.

Tarihselcilik, dikkati tarihsel olgunun kendine özgü karakteri üzerine çekerek ve ortaya bir dizi tarihsel-yöntemsel sorunla zamansal yaşama değinen sorun atarak özgül bir önem kazanmıştır.

Ancak ne yazık ki, bu düşünürlerin canlı gerçeği daha tüm olarak anlama çabaları, tekyanlı bir varsayıma dayanma haksızlığına, geçmiş yüzyılların öğretilerinden çıkardıkları ve bir türlü de kurtulamadıkları bir us anlayışı varsayımına dayanma haksızlığına uğramıştır. 1) Bu akıma giren filozofların felsefeleri tekyanlıdır, öyle ki bu felsefe gerçekte yaşamdan başka şeyi görmeyen ve daha yüksek doğrulukları anlayacak güçte olmayan bir felsefedir. Yaşam felsefesinin özgül karakteri, onu hiçbir bakımdan idealizmin karakterinden aşağı bırakmamak-

tadır. Hatta bu karakterin daha tehlikeli olduğu bile söylenebilir, gerçekten de, ilgilerinin özeğini bütünüyle hayvansal yaşamın kendisi oluşturduğundan, açıklamaları çoğu kez bu noktaya dayanmaktadır, oysa idealistlerde özekteki yeri tin almıştır.

2) Öte yandan, bu düşünürlerin anlak üzerine edindikleri fikir, XIX. yüzyılın edindiği fikir kadar dar kapsamlıdır. Gerçekte çarpıştıkları şey, modern fiziğin anlıksal işlemlerinde karşılaşılan tümdengelimli ustur. Anlağı, bir çeşit kurumuş iskelete benzetmekte, tinin bütünlüğünü kanıtlar gösterip düşüncenin yalınç işlevine götüren anlaksal sezgiye –bu bakımdan Kant'a bağlı kalarak– karşı çıkmaktadırlar. Nitekim, nesnel yasaların varlığına ve çoğu kez de tin ile, psişik hayvansal işlevler arasındaki ayrıma karşı körleşmeleri, genel olarak köktenci bir usdışıcılığa varmaları pek de şaşırtıcı bir nokta değildir. Böylelikle yaşam filozofları, duyularda olup biten şeyin açık bir kavrayışına ulaşmada, güçsüz birer *adcı, birer rubbilimcilik* yandaşı olarak kalmaktadırlar.

Özet olarak yaşam felsefesi, çağdaş felsefenin en büyük özgürleştirici güçlerinden biri olmasına karşın, birçok bakımlardan eski düşünselliğe bağlı kalmaktadır. Yaşam felsefesinin günümüzde yerini, sözgelimi daha saydam ve daha somut bir varoluş felsefesinin, bir yeni-metafizik'in alması, söz konusu bu nedenlerle olmuştur.

V
ÖZ FELSEFESİ

Fenomenoloji, yaşam felsefesiyle birlikte ama ondan bambaşka bir sanla, XIX. yüzyıl felsefesinden kopan ikinci büyük felsefi akımı oluşturmaktadır. Daha açık bir biçimde söylersek, fenomenoloji, Franz Brentano'nun (1830-1917) öğretisinden çıkmış olan aynı tipteki iki eğilimden birisidir. Öteki eğilim, daha sonraları kendisine Alois Höfler (1853-1922) ile Christian Ehrenfels'in de (1850-1932) katıldığı, Alexis Meinong (1853-1921) tarafından temsil edilmiştir. Meinong, birçok bakımlardan fenomenolojiye benzeyen bir nesne-kuramı *(gegenstandtheorie)* ortaya koymuştur. Bununla karşılaştırılamayacak denli önemli olan fenomenoloji ise Edmund Husserl'ce (1859-1938) kurulmuştur. Husserl'i önce Almanya'da ve sonra da dünyanın her yerinde olmak üzere seçkin temsilcilerin oluşturduğu bir okul izlemiştir.

Fenomenolojinin temel iki özelliğinin önemini belirtmek gerekir. Fenomenoloji, her şeyden önce, *fenomen*i, yani dolaysız olarak verilmiş olanı betimlemeye dayanan bir yöntemdir. Bu özelliğiyle fenomenoloji, doğa bilimlerini soyutlar ve bu nedenle de deneyciliğin karşısında durur. Fenomenoloji, bundan başka –bu noktada ise idealizme karşı çıkar– kalkış noktası olarak bir *bilgi kuramından* uzak durur. Böyle yapmakla da, bir yöntem olarak, XIX. yüzyılın baskın özelliklerinden köktenci bir biçimde kopar. Fenomenolojinin nesnesi öztür, bir başka deyişle söylersek, dolaysız bir görü içinde kavranmış fenomenlerin düşünülür ideal içeriğidir, özün görü-

lenmesidir *(Wesensschau)*. Bu niteliğiyle fenomenoloji, ne özleri ne de bu özleri bilme olanağını benimseyen XIX. yüzyılın felsefesiyle de karşıtlaşır. Husserl, son zamanlarına doğru kendisini yeni-Kantçılığa yaklaştıran bir kuram hazırlamıştır. Ancak bütünü içinde okulu, kendisini bu alanda izlememiştir. Nesne-kuramı gibi fenomenolojinin de, yeni-gerçekçiliğin (Moore), varoluş felsefesinin (Heidegger); ve metafiziğin (N. Hartmann) gelişiminde büyük rolü olmuştur.

Fenomenologlar arasında, Alexander Pfander'i (1870-1941), Oskar Becker'i (doğ: 1893) Roman Ingarden'ı (1893-1970)[1], H. Conrad-Martins'i, Moritz Geiger'i (1880-1937), Edith Stein'i (doğ: 1891, Karmelitlerin arasına girmiş, 1942'de bir Nazi temerküz kampında ölmüştür) ve Adolph Reinach'ı (1883-1916) analım. Fransa'daki fenomenologlar arasındaysa, özellikle A. Koyré'yi belirtmek gerekir. Amerika, Marvin Farber'in kişiliğinde, en seçkin ve en tanınmış üyelerinden birini bulmuştur. Ancak bu düşünürlerin hiçbiri, Husserl ile birlikte topluluğun en özgün ve en etkili düşünürü olan Max Scheler ile (1874-1928) bir tutulamaz.

1 R. Ingarden'ın temel çalışması *Dünyanın Varoluşu* üzerine tartışma son zamanlarda yapılan felsefi yayınların en önemlilerinden birisidir. Ancak ne yazık ki, onu burada ne tanıtma ne de çağdaş felsefe içinde sayma olanağımız var, çünkü bu kitap Avrupa filozoflarının çoğunca okunmayan bir dilde, Polonya dilinde kaleme alınmıştır: Bu noktayı burada anımsatmamızın biricik nedeni, felsefi çalışmaların genellikle az çok sınırlı bir çevreye ulaşan ulusal dillerin birinde yapılmasının yol açtığı durumlardır. Özellikle, Fincede, Polonya ve Hollanda dillerinde durum budur. Dileğimiz, bu türden tüm çalışmaların tek bir dilde, kuşkusuz günümüzde bu özelliğe en iyi uyan İngilizcede yayınlanmasıdır. Gerçekte, ciddi bir felsefe incelemesi Yunanca ve Latince bilmeyi öngerektirir. Buna Avrupa'nın başlıca üç dili de eklenebilir. Bu nedenlerle, sanıyorum ki, filozoflara eninde sonunda bu beş dili de öğrenmek düşüyor. Bunu *ad infinitum* çoğaltmamak için de hiçbir neden yok.

14. EDMUND HUSSERL

a. Düşüncesinin Gelişimi ve Önemi

Bergson ile birlikte, çağdaş düşünce üzerinde en kalıcı ve en derin etkiyi yapmış ve günümüzde de hâlâ yapmakta olan Edmund Husserl (1859-1938), Brentano'nun öğrencisi olmuştur. Ruhbilimci Carl Stumpf (1848-1936) ile de çalışmıştır. Halle, Goettingue ve Fribourg -en- Brisgau Üniversitelerinde ders vermiştir. Yorulmak bilmez çalışkanlığının yanı sıra, kendine özgü çözümleme yeteneğini derin bir kavrayış gücüyle birleştirmiştir. Geniş kapsamlı yapıtının okunması oldukça güçtür, bunun nedeni de dilinin çetin olması değil, ele aldığı konulardaki çoraklığın kendisidir. Bir felsefe yazarı olarak, bir belginlik örneği olarak gösterilebilir ve bu bakımdan da Aristoteles'i anımsatır. Dizgesi açısından, Brentano'ya ve Stumpf'a, Brentano aracılığıyla da skolastik okula bağlıdır. Bunun dışında, dizgesinde açık bir yeni-Kantçı eğilim sezilmektedir.

Husserl, uğraşısına matematik çalışmalarıyla başlamıştır. Bununla birlikte, felsefesinin sonraları tutacağı yolu hiçbir bakımdan esinlemeyen önemli çalışması *Philosophie der Arithmetik*'in (Aritmetik felsefesi) ilk cildini o sıralar yayımlamıştır. 1900-1901 yıllarında, mantığın temellerini incelediği başlıca çalışması *Logische Untersuchungen* (Mantık Araştırmaları) gün ışığına çıkmıştır. Bu anıtsal yapıt iki bölüme ayrılmaktadır:

Prologomena zur reinen Logik adını taşıyan birinci bölüm, anlakçı ve nesnelci görüş açısından ruhbilimciliğin ve görecelciliğin eleştirisini içermektedir, ikinci bölümse daha önce ortaya konulmuş olan ilkelerin mantık felsefesinin özgül sorunlarına uygulanışını göstermektedir. 1913 yılında, Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologie* başlıklı yapıtını yayımlamıştır. Fenomenoloji burada bir "ilk felsefe" olmakta ve idealist sonuçlar çıkarılan bir bilgi incelemesine tabi tutulmaktadır. Bu sonuçlar tümel gelişimlerini şu iki kitapta bulmuşlardır: *Formale und Transzendentale Logik* (1929) ve *Erfahrung und Urteil* (1939). Böylelikle, Husserl düşüncesinin tuttuğu yol, kaba çizgileriyle şu biçimde özetlenebilir: Husserl, matematiğin felsefi açıdan incelenmesinden yola çıkarak, önce nesnelci ve anlakçı bir yönteme ve bu yöntemi bilince uygulayarak idealizme varmaktadır.

Husserl'in yapmış olduğu etki farklı yönlerde duyulmuştur. İlk olarak, *Mantık Araştırmaları*'nın getirdiği derinlikli çözümlemeler, XIX. yüzyılda egemen olan olguculuğa ve adcılığa ağır bir darbe indirmiştir. Bunun yanında, Husserl'in nesnenin içeriğini ve özünün önemini vurgulayan yöntemi, Kantçılığa karşıt bir düşüncenin oluşumuna büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Husserl, bu açıdan, yeni felsefenin en büyük öncülerinden birisidir. Öte yandan, fenomenoloji denilen, çağdaş filozofların büyük bir bölümünün uyguladığı bir yöntemi yaratmışur. Gerçekte çalışmaları o denli ince ve derinlikli bir çözümleme birikimi içermektedir ki, bu bilgi kuyusunun tüm değerinin ve yararlılığının tümüyle kavranmış olduğundan kuşku duyulmaktadır. Husserl'in yapıtları daha şimdiden gelecekteki felsefenin klasik kaynaklarından biri olmuş gibidir. Husserl, önemli olduğu kadar çok sayıda üyesi de bulunan bir okulun kurucusu olmuştur. Ancak etkisi bu okulla sınırlı kalmayıp, tersine, bütün çağdaş felsefeye yayılmaktadır.

Burada Husserl'in temel çalışmalarının bir tekini bile ele almak söz konusu olamaz. Okuru, öteki yapıtlarından çok *Mantık Araştırmaları*'na yöneltmekte yarar var. Biz burada Husserl'in yönteminin, mantık kuramının ve onu idealizme dek götüren tutumun kısa bir özetini vermekle yetineceğiz.

b. Adcılığın Eleştirisi

Husserl, *Mantık Araştırmaları*'nda, Locke ve Hume'dan beri, deneycilik, ruhbilimcilik adları altında hemen hemen tüm felsefeyi saran adcılığın sıkı bir eleştirisini yapmıştır. Adcılara göre, mantık yasaları da, fizik ve doğa bilimlerinin yasalarına benzer, bunlar deneysel ve tümevarımlı genellemelerdir. Evrensel denilen şey şematik bir tasarımdan başka bir şey değildir. Husserl, mantıksal yasaların hiçbir biçimde birer kural olmadığını, mantığın normatik bir öğretinin temeli olmasına karşın –tüm kuramsal bilimler gibi– gerçekte hiç de normatik bir bilim olmadığını göstermektedir. Mantıksal yasa, aslı aranırsa, ödev üzerine hiçbir şey söylememekte, yalnızca varlık üzerine bir şeyler deyimlemektedir. Sözgelimi çelişmezlik ilkesi, iki çelişkin önermenin ortaya atılamayacağını değil, ancak tek ve aynı bir şeyin birbiriyle çelişen özellikler taşıyamayacağını içermektedir. Bu gözlemlerden yola çıkan Husserl, mantığın, ruhbilimin bir dalı olduğunu ileri süren ruhbilimciliğe karşı cephe almaktadır. Ruhbilim, Husserl'e göre, iki açıdan yanılgıya düşmektedir: Eğer gerçekte mantık yasaları ruhbilimsel yasalarla aynı belirsiz karakterde olsalardı, bu yasalar yalnızca olası olurlar ve ruhsal fenomenlerin varlığını öngerektirirlerdi. Buysa saçma bir şeydir. Çünkü mantık yasaları bambaşka bir karakterdedirler. Mantık yasaları ideal ve *a priori* yasalardır. Bundan başka ruhbilimcilik, mantık yasalarının anlamı açısından da tümüyle yanılgıya düşmektedir. Mantık

yasalarının, gerçekte, düşünceyle, yargıyla vb. hiçbir ilgileri yoktur, mantık yasaları nesnel bir şeyç karşılık gelirler. Mantığın nesnesi, insanların somut yargıları değil, bu yargının ideal bir düzene ait olan içeriğidir, imlemidir. Fenomenolojinin kurucusu olan Husserl, soyutlama kuramında da adcılıkla savaşıma girmektedir. Evrenselin, genelleştirilmiş bir tasarımla hiçbir ilgisi olmadığını göstermektedir. Sözgelimi bir matematik terimini kavradığımızda, kendi kendimize tasarımını yaptığımız şeyin bir önemi yoktur. İde-nesne'leri anlayacak durumda olmayan Loke, Hume ve ardılları, evrenseli, onu haksız yere yalınç bir imge yaparak sınırlamışlardır. Gerçekte evrensel hiç de böyle bir şey değildir. Evrensel, bütünüyle özgül bir nesnedir, ideal bir içeriktir.

c. İmlem Öğretisi

Önceki eleştiri –yani hem XIX. yüzyıl felsefesinin en büyük zenginleşmelerinden biri olan hem de Antikite'nin ve Ortaçağ'ın büyük varlıkbilimsel dizgelerine bir dönüş olan eleştiri– mantığın kendine özgü bir alanda, bir imlemler alanına sahip olduğu savını temellendirmeye girişmişti. Biz bir adın ya da bir yüklemin anlamını kavradığımızda bir ya da öteki terimin belirttiği şey, hiçbir biçimde, anlağın buna karşılık geçen edimi yerine geçemez. Belirtilen şey, daha çok, imlemdir. Bireysel deneyimlerin sonsuz çeşitliliği karşısında, bu deneyimler için hemen her zaman deyimlenen bir şey, yani sözcüğün en güçlü anlamında bir özdeş vardır. Ancak söz konusu bu "deyimlemek" sözcüğü kaypak bir sözcüktür. Bu sözcükte en azından üç değişik işlev ayırdedilebilir: 1) Terimin "deyimlediği" şey (yani psişik olan, içyaşantılar), 2) Terimin "imlediği" şey. Bu da a) anlam, kavramın içeriği ve b) terimin gösterdiği şey olmak üzere ikiye ayrılır. Husserl, bu ayrımla bağıntılı ola-

rak, soyutlama ediminde üç ayrı öğe bulmaktadır: 1) Edimin *niteliği* (kavramın ele geçirilmesi, doğrulama, kuşku inanç vb. 2) Edimin *konusu* (aynı konu, yani içerik, gerçekte, farklı niteliklerden etkilenebilir, sözgelimi bir önermenin ilkin içeriği tasarımlanabilir, sonraysa bu önermeden kuşku duyulabilir ya da tam tersine bu önerme doğrulanabilir). 3) İçerik, terimin söz konusu aynı anlamıyken, bir de edimin nesnesi, yani terimin gösterdiği şey vardır. Son olarak Husserl, imlemi yükleyen edimler ile *(bedeutungsverleibende Akte)* bu imlemi dolduran edimler *(bedeutungserfüllende Akte)* arasında bir ayrım yapmaktadır. İkinci edimler, edime tüm anlaşılırlığını kazandırmakta, oysa birinciler yalnızca terimin kurucu ilkesini içermekte, işlemin yöneliminin "doldurulması" işlevini taşımamaktadırlar.

İmlem kuramına, *saf bir dilbilgisi,* felsefi bir dilbilgisi kuramı bağlanmaktadır. Başka birçok alanda olduğu gibi burada da, Husserl, matematiksel mantığın ancak bugün değerlendirme olanağı bulduğu önemli zenginleştirmeler getirmiştir. Matematiksel mantık, öteki kategoriler arasında, anlambilimsel kategori *(Bedeutungskategorie)* kavramını Husserl'e borçludur. *Mantık Araştırmaları*'nın bir başka ilginç yanı da, içerdiği bütün ve parça öğretisidir. Bu kuramların burada ayrıntılarına girmek olanaksız, çünkü bu kuramlar çağdaş felsefede her ne kadar en geçerli kuramlar olmuşlarsa da, Husserl'in öteki öğretilerinin verdiği sonuçları vermemişlerdir.

d. Fenomenolojik Yöntem

Husserl, tüm bilimler ve özellikle de felsefe için salt*ık* anlamda güvenli olan bir temel kurma düşüncesinde olmuştur. Husserl'e göre, tüm ussal doğrulamaların en yüce kaynağı *görü*'dür, ya da bir başka deyişle söyleyecek olursak, bu doğru-

lamaların kaynağı, kökensel doğurtucu bilinç'tir *(das originär gebende Bewusstsein). Şeylerin kendilerine doğru* gitmek gerekir. Fenomenolojik yöntemin birincil ve temel kuralı budur. "Şeyler" ile yalnızca verilmiş olanı, bilincimizin önünde "gördüğümüz" şeyi anlamak gerekir. Bu verilmiş olan *fenomen* diye adlandırılır, çünkü bilincin önünde ortaya çıkmaktadır. Sözcük, fenomenin ardında bilinmeyen bir şeyin bulunduğunu göstermemektedir. Fenomenoloji bu bilinmeyenle uğraşmaz, o yalnızca, verilmiş olanın bir gerçeklik ya da görünüş olması arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın, verileni erek alır: Şey, içeriği ne olursa olsun, oradadır ve verilmiştir.

Fenomenolojik yöntem, ne tümdengelimli ne de deneysel bir yöntemdir. Bu yöntem, verilmiş olanı *göstermeye ve onu* aydınlatmaya dayanır. Kendini yasalarla dile getirmez, ilkelerden yola çıkarak çıkarımlar da yapmaz, bu yöntem doğrudan doğruya bilincin erişebileceği alanda olan şeyi, nesneyi göz önünde tutar. Bu nedenle de bütünüyle nesneli(erek alır. Bu yöntemi doğrudan ilgilendiren şey, öznel fikri değildir, giderek öznenin etkinliği de değildir (her ne kadar bu etkinlik araştırmasının konusu olsa da), onu ilgilendiren nokta, bilinen, kuşku duyulan, sevilen, nefret edilen vb. şeydir. Saf bir tasarım söz konusu olduğunda, imgeleyen ile imgelenen arasında bir ayrım yapmak bile gerekir: Sözgelimi, bir kentarus (yarı insan yarı at varlık) tasarımını kurduğumuzda, kentarus denilen bu varlık, ruhsal edimlerimizden özenli bir biçimde ayırdedilmesi gereken bir nesnedir. Benzer biçimde, müziksel bir do tonu, 2 sayısı, boy, çevre vb. ruhsal birer edim değil, birer nesnedir. Bununla birlikte, Husserl, Platonculuğa karşı çıkmaktadır: Husserl'e göre Platonculuk ancak her nesne bir gerçeklik olmuş olsaydı doğru olurdu. Husserl, bilgiyi verilmiş olan üzerine temellendirmesi bakımından, kendisini bir olgucu olarak bile görmektedir.

Bununla birlikte olgucular Husserl'e göre, hakiki gerçekliğe ulaşmak istendiği zaman kaçınılması gereken büyük yanılgılara düşmektedirler. Daha açık biçimde söylenecek olursa, olgucular genel olarak görmekle, duyulur ve deneysel olarak görmeyi birbirine karıştırmakta, her duyulur ve bireysel nesnenin bir *öze* sahip olduğunu anlayamamaktadırlar. Bireysel, gerçeklik olarak raslantısal olduğundan, bu raslantısalın bağında bir *öz* ya da Husserl'in deyişiyle söylersek, doğrudan kavranması gereken bir *eidos* vardır. İşte bu nedenle de iki türlü bilim söz konusudur: Duyulur deney üzerine kurulan olgu bilimleri ile nesnesi *Wesensschau* olan öz bilimleri ya da özsel bilimler. Tüm olgu bilimleri öz bilimlerinin üzerine temellenirler, çünkü bu bilimlerin hepsi de ilk olarak mantığı ve genellikle matematiği (öznel bilimler) kullanırlar, ikinci olarak her olgu sürekli bir öz taşır.

Matematiksel bilimler, açıkça görüleceği gibi, özsel bilimlerdir. Fenomenolojik felsefe de aynı ailedendir: Fenomenoloji, olumsal olguları değil temel ilişkileri göz önünde tutar. Tümüyle betimseldir, yöntemi her şeyden önce özü betimlemeye dayanmaktadır. Fenomenolojinin benimsediği yordam özün anlaksal sezgisi aracılığıyla, derece derece ilerleyerek aşamalı bir aydınlatışa ulaşmaktır. Bu felsefe, bilginin temelleriyle uğraştığından "birincil bir felsefe"dir ve yolunda tam bir güvenle ilerler. Aynı zamanda sağın ve zorunlu bir bilimdir. Fenomenolojiyi uygulayım alanına aktarmak kolay bir iş değildir, ancak Husserl ile öğretilileri, fenomenolojik yöntemin, verimli araştırmalara geniş bir alan açtığını göstermişlerdir.

e. İndirgeme: Ayraç Arasına Alma

Fenomenoloji, kendine özgü nesnesine, eidos'una ulaşmak için, Descartesçı kuşkuyla değil, Husserl'in *epokhe* diye adlan-

dırdığı "yargının askıya alınması"yla ilerlemektedir. Bu tutum fenomenolojinin verilmişin kimi öğelerini "ayraç arasına aldığı" ve bu ayraç arasına aldıklarıyla ilgilenmediği anlamına gelmektedir. Söz konusu bu indirgemeler arasında birkaç türü ayırdetmek gerekir. *Tarihsel* epokhe, tüm felsefi öğretileri soyutlamakta, fenomenolog başkasının görüşlerini söz konusu etmemekte, yalnızca şeylerin kendilerini kavramaktadır. Başlangıçtaki bu devre dışı bırakma evresinden sonra, incelenen nesnenin bireysel varoluşunu "ayraç arasına alıp" iletişim dışı bırakan *eidetik* indirgeme (eidetische Reduktion) gelir. Çünkü fenomenolojinin erek aldığı şey yalnızca özdür. Varoluşun bireyselliği ortadan kaldırılarak, bütün doğa ve tin bilimlerinden, bunların varsayımlarından olduğu kadar deneylerinden de soyutlama yapılmaktadır. Varlığın kökeni olarak Tanrı bile, ayraç arasına alınmalıdır. Mantık ile öteki tüm özsel bilimler aynı düzene bağlıdırlar. Fenomenoloji, saf özü göz önünde tutmakta, öteki bütün bilgi kaynaklarını uzaklaştırmaktadır.

Husserl, daha sonraki çalışmalarında, özsel indirgemeye, *transandantal indirgeme* diye adlandırdığı şeyi eklemektedir. Bu indirgeme, ayraç arasına yalnızca varoluşu almaya değil, saf bilincin bağlılaşığı olmayan her şeyi de almaya dayanmaktadır. Bu son indirgemenin vardığı sonuç, özneye verilmiş olandan başka nesneden artık hiçbir şeyin kalmamış oluşudur. Transandantal indirgeme kuramını tüm yönleriyle anlayabilmek için, şimdi bu kuramın temeli olan "yönelmişlik" öğretisini inceleyelim.

f. Yönelmişlik-İdealizm

Transandantal indirgeme, fenomenolojik yöntemin, öznenin kendisine ve onun edimlerine uygulanmasıdır. Husserl, fenomenolojik alanının, farklı varlık bölgelerinden oluşması

gerektiği görüşüne yan çıkmıştır: Bu varlık bölgelerinden ilki, belirleyici bir bölge olan *saf bilinç*tir. Saf bilince, Husserl'in Brentano'dan ve dolaylı olarak da skolastik felsefeden almış olduğu önemli bir özellik taşıyan "yönelmişlik" kavramıyla ulaşılır. Tüm deneyimler arasında, bir nesnenin deneyimi olma özelliğinde olan deneyimler de vardır. Bu deneyimler "yönelmişlik yaşantıları" *(intentionale Erlebnisse)* olarak adlandırılırlar ve bireyin bilinci olmaları (sevgi, değerlendirme vb.) özellikleri dolayısıyla da söz konusu bu bir şey ile bir "yönelmişlik" ilişkisi kurdukları söylenir. O zaman fenomenolojik indirgemeyi bu yönelmişlik deneyimlerine uygulayarak, bilinç bir yandan yönelmişliğin saf bir ilişki noktası olarak kavranmakta, öte yandan da indirgemeden sonra, söz konusu edilen özneye yönelimsel olarak verilen varoluştan başka bir varoluş taşımayan bir nesneye ulaşılmaktadır. Aynı deneyimdeki, saf edim ise, saf bilinç ile yönelmişliğin nesnesi arasındaki yönelimsel ilişki olarak düşünülmektedir.

Böylelikle tüm gerçeklik, saf edimler biçiminde tasarımlanmış bir deneyimler akışı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu akışın, doğası gereği, hiçbir ruhsal yan taşımadığı ve bu nedenle de yalnızca saf ideal yapıların söz konusu olduğu gerçeği üzerinde dirençle durmak gerekir. Saf bilinç (bu bilinç, edimselleşme durumunda, "cogito" diye adlandırılır) bu nedenlerden dolayı gerçek bir özne değildir, edimleri yalnızca yönelimsel bir ilişkidir. Nesnenin bulunduğu konum ise bu mantıksal özneye göre bir veri durumuna indirgenmektir. Husserl, bütün bu deneyimler süreci içinde bundan başka, *Hyle* (duyulur madde) ile *Morphe* (ereklenmiş biçim) arasında bir ayrım gerçekleştirmektedir. Yönelmişlik deneyimlerinin konusunu bildiren şeyi "noesis", saf sezgiye sunulur çeşitli veriler bütününü ise "noema" olarak adlandırmaktadır. Sözgelimi bir ağaç söz konusu olduğunda, ağacın algısının anlamı (noema) ile algı olarak algının anlamı (noesis) birbirinden ayırdedilmektedir. Benzer

biçimde, yargı ediminde de, yargı önermesinin ile (yani bu önermenin özü ile, *Urteilsnoesis)* dile getirilen yargı *(Urteilsnoema)* arasında bir ayrım yapılmaktadır. Husserl, *noema* diye adlandırılan şey mantıksal biçimi dışında maddesel bir öz içermeseydi, yargı noeması saf anlamda mantıksal bir önerme olarak adlandırılabilirdi, diye düşünmektedir.

Bu çözümlemelerin birincil özelliği, yönelmişlik deneyiminin çift kutuplu özniteliğini sağlam bir biçimde temellendirmiş oluşudur. Özne nesneye temelli bir biçimde bağlanmış olup, nesne de saf özneye temelli bir biçimde verilmiş olarak gözükmektedir. Gerçek dünyanın örtük tarzda ortaya çıkmasına karşın –ki bir yönelmişlik edimi gerçek nesne olmaksızın da ortaya çıkabileceğinden durum her zaman bu değildir– bu dünyanın varoluşu saf bilincin varlığı için gerekli değildir. Gerçekte aşkın "şeyler" dünyası bütünüyle edim halindeki bilince bağıdır. Gerçeklik, temelde, özerklikten yoksundur, gerçeklik yalnızca bir şeydir, ilkesi gereği, bir yönsemeden, bir bilinçten başka bir şey olmayan bir fenomendir.

Böylelikle Husserl felsefesi, yeni-Kantçılıkla birden fazla benzerlik özelliği olan transandantal bir idealizme varmaktadır. Marbourg Okulu'yla arasındaki tek ayrım, Husserl'in, nesneyi biçimsel yasalara indirgemeye karşı çıkması ve bir özneler çoğulluğunu açık açık benimsemesidir. Gerçekte de, okulu, kendisini bu idealizm düzleminde izlememiştir.

15. MAX SCHELER

a. Kişilik-Etkiler-Gelişim

Husserl'den etkilenmiş olan filozoflar arasında, Max Scheler, hem özgünlüğü hem de kurgulama alanındaki yetileriyle özel bir yer tutmaktadır. 1874'de Münih'te doğmuş olan Scheler, Eucken'in öğrencisi olmuş, önce Iena ve Münich Üniversitelerinde, 1919'dan sonra da Köln'de dersler vermiştir. Buradan, 1928'de ders vermeye başlayamadan, ölmüş olduğu yer olan Francorf-sur-le-Main'e çağrılmıştır. Scheler, hiç kuşkusuz, benzersiz bir kişilik, zamanının en parlak düşünürü olmuştur. Gücü özellikle ethik alanında yatmaktadır. Bununla birlikte, din felsefesine, toplumbilime ve öteki sorunlara da tutkulu bir ilgi duymuştur. Düşüncesi hemen her zaman ilginç ve yaşama yakın, yazıları sorun bakımından tanımlanamayacak ölçüde zengindir. Ethik alanındaki yapıtı, XX. yüzyılın ilk yarısının en seçkin ve en özellikli yapıtlarından birisidir.

Düşüncesini çeşitli akımlar biçimlendirmiştir. Gençlik yıllarında, ustası olan Eucken'in etkisi altında kalmıştır, ilk iki kitabı bunun kanıtıdır. Eucken'in düşüncesi tin yaşamının çevresinde dönüp durmaktadır. Eucken bir çeşit yaşam filozofudur, ancak şu ayrımla ki, tin yaşamı onda birincil yeri almaktadır. Bunun dışında, ermiş Augustinus'un hayranıdır. İşte bu iki özellik Scheler'de biraraya gelmiştir. Nitekim, Scheler'e göre, Augustinus en büyük sevgi kuramcısıdır, özgün bir tarzda

tasarımlanmış ve eski Yunanlıların bilmediği bir sevginin kuramcısıdır. Scheler, düşün yaşamının ikinci döneminde, bilinçli olarak bu yolda yürümüştür. Augustinus dışında, yaşam felsefesi, Nietzsche, Dilthey ve Bergson felsefesinde kalıcı bir etki bırakmışlardır. Nitekim Scheler, "Katolik Nietzsche" diye bile adlandırılmıştır (Troeltsch). Bununla birlikte, Husserl, onun için belki de daha önemli olmuş, Scheler, Husserl'in öğretisini sürdürüp kendince değişikliklere uğratmış, başka bir alana taşımıştır. Scheler, okulun kurucusundan sonra bir numaralı fenomenolog sayılmıştır.

Scheler'in düşün yaşamında üç dönem ayırdedilebilir: Birinci döneme –daha önce de belirttiğimiz gibi– Eucken egemendir. İkinci döneme, kesinliğe kavuşmuş çalışmaların ortaya çıktığı olgunluk evresi karşılık gelmektedir (aşağı yukarı 1913'ten 1922'ye dek). Bu dönem şu çalışmaların doğuşuna tanıklık etmiştir: Temel yapıt özelliğindeki *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Ethikte Biçimcilik ve İçeriksel Değerler Ethiği; bu çalışma önceleri, 1913-1916 arası, Husserl yıllığında yayımlanmıştır) ve bunun yanısıra *Vom Umsturz der Werte* (Değerlerin Yıkılması Üzerine, 1919) ile *Vom Ewigen im Menschen* (İnsandaki Sonsuz üzerine, 1921) başlıklarını taşıyan iki incelemeler derlemesi. Bu dönemde Scheler kişiselci, tanrıcı ve inançlı bir hıristiyandır. Ancak daha sonraları, parçalanmış doğasıyla yaşamının taşıdığı tutkulu devingenliğin yol açmış gibi gözüktüğü içsel bir evrime uğramıştır: Yalnızca inancını yitirmekle kalmamış tanrıcı tutumunu da bir kenara bırakmıştır. Bu değişiklik daha *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bilginin Biçimleri ve Toplum, 1926) adlı yapıtla *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (İnsanın Kosmostaki Yeri, 1928) adlı çalışmada gün ışığına çıkmıştır. Scheler'in felsefesi o zamana dek, kişisel bir sevgi tanrısı fikri üzerinde odaklanmışsa da, Scheler bundan böyle "insanın, Tanrı'nın oluştuğu biricik yer" olduğunu söyle-

mektedir. Erken gelen bir ölüm, Scheler'i, bu son dönemindeki düşünce yönelimini ayrıntılarıyla geliştirmekten alıkoymuştur.

b. Bilgi Kuramı

İnsanda üç tür bilgi vardır: Birincisi, olumlu bilimlerin *tümevarımsal* bilgisidir. Bu bilgi, egemenlik içgüdüsü üzerine temellenir ve zorlayıcı yasalara hiçbir zaman ulaşmaz. Nesnesi gerçekliktir. Scheler, gerçekliğin varoluşunu kabul etmekte, ancak Dilthey ile birlikte, tümüyle bilen bir varlığın gerçekliği olmadığını, çünkü gerçekliğin ereklerimize dirençle karşılık veren bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu direncin yarattığı sarsıntı, gerçekliğin varoluşunu kanıtlamaktadır. İkinci tür bilgi, varolan her şeyin *temel yapısının bilgisidir*, yani şeylerin *"nelik"*idir *(Washeit)*. Bu bilgiye ulaşmak için, içgüdüsel davranış ortadan kaldırılır, şeylerin gerçek bulunuşundan (mevcudiyet) bir soyutlama yapılır. Bu bilginin nesnesi *a priori*'dir. Scheler, Kant ile birlikte a priori bir bilgi bulunduğu inancındadır. Her türlü "konumdan", kendilerini düşünen özneden soyutlanmış olarak verilen önermelerle anlamlı ideal birlikleri "a priori" olarak adlandırmaktadır. Bununla birlikte, Scheler, aynı düzlemde Kant'a çeşitli noktalarda da karşı çıkmaktadır. İlkin, a priori'yi birincil olarak kuran önermeler değil özlerdir, demektedir. İkinci olarak, "apaçık-a priori" alanın biçimsel alanla en küçük bir ilişkisi olmadığını söylemektedir: Maddesel (içeriksel) bir a priori olup, deneyimden ve tümevarımdan bağımsız içerikler söz konusudur. Scheler, kendine özgü bir güçle idealist kavramcılığa da olgucu adcılığa da karşı çıkmaktadır. Bundan başka, bilgi kuramının a priori'nin temel kuramı olduğu görüşünü Kant'a yakıştırmak istememektedir. "Verilmiş olan nedir" temel sorusunu sormak yerine "Bir şey

nasıl verilmiş olabilir" sorusunu sormak Kantçıların *proton pseudos*udur. Nitekim bilgi kuramı Scheler için, özlerin nesnel ilişkileri öğretisinin bir parçasından başka bir şey değildir. Son olarak, varolan her şeyin anlakça (ya da daha doğrusu kılgısal usça) yaratıldığını ileri süren Kant'ın düşüncenin kendiliğindenliği kuramı, Scheler'e kökünden yanılgılı görünmektedir. Gerçekte, doğaya kendi yasalarını yazdıran bir anlak yoktur. Biz yasaları değil, yalnızca uzlaşıma dayanan bir şeyi temellendirebiliriz. Ancak Kant'ın ve tüm usçu düşüncenin en büyük yanılgısı, a priori ile ussalı birbirine karıştırmak olmuştur. Gerçekte, a priori bir içeriğe sahip olan tinsel yaşamımızın tümüdür, hatta tinin duyan, seven, nefret eden vb. heyecansal bölümü de bunun içindedir. Önsel bir "kalb düzeni", dar anlamda bir "kalb mantığı" *(Pascal)* vardır. Scheler, bu görüşler açısından, Husserl'in fenomenolojisini özgün bir tarzda geliştirmiş, ona yeni çevrimler açmıştır. Bu öğretiyi *heyecansal önselcilik (emotionaler Apriorismus)* olarak adlandırmaktadır.

Üçüncü tür bilgi, *metafizik* bilgi ya da bir başka deyişle esenlik bilgisidir. Bu bilgi, olgucu bilimlerin elde ettiği sonuçlarla özü inceleyen felsefenin kavuşmasından gelmektedir. Nesne olarak, önce bilimlerin sınırlı sorunlarını (sözgelimi "yaşam nedir") sonra da salığın metafiziğini konu edinir. Bununla birlikte, söz konusu metafiziğe giden yol nesne-varlık'tan kaynaklanamaz. Bu metafiziğin kaynağı, kendine "İnsan nedir" sorusunu soran felsefi insanbilimde yatmaktadır. Modern metafizik, bir öte-insanbilim olmak zorundadır.

c. Değerler

Duymanın yönelimsel nesneleri *(internationale Gegenstän-de des Fühlens)* heyecansalın a priori'sidir: İşte bun-

lara değer adı verilir. Değerler karşısında anlak kördür, nasıl renkler görme duyusuna dolaysız olarak verilirlerse, değerler de duymaya öyle dolaysız olarak verilir. Değerler a priori'dir. Scheler, bir yandan, değerlerin deneysel olgulardan başka bir şey olmadıklarını ileri süren her türlü axiolojik adçılığa, öte yandan da ahlakbilimsel biçimciliğe karşı yıkıcı bir eleştiriye girişmektedir. Böylelikle de, felsefeyi, XIX. yüzyıl boyunca saran önyargılardan, Bergson'un harcadığı çabaya benzer bir çabayla kuramsal alanda kurtarmaktadır. Burada söz konusu eleştirinin ayrıntılarına girecek değiliz, bu bakımdan kendimizi ana çizgileri vermekle sınırlıyoruz.

Scheler, insan davranışında, hedef'i *(Streben)*, erekleri *(Zwecke)*, amaçları *(Ziele)* ve değerleri *(Werte)* birbirinden ayırdetmektedir. *Erek*, gerçekleştirilmek üzere verilmiş bir içeriktir, hemen her zaman imge-içerikler sferine aittir, bu nedenle de tasarımlanmıştır. Her hedefte bir erek yoktur, buna karşılık her hedefin bir *amacı* vardır: Amaç, ereğin bulunduğu akış içinde bulunur ve bir tasarımlama edimine bağlı değildir. Her amaçta, bir değer vardır: Değer, amacın dolaysız içeriğidir *(unmittelbarer Zielinhalt)*. İnsanın hemen her zaman zevki özlediği varsayımı tümüyle yanıltıcıdır. Gerçekte insan, ilkel olarak ne zevki ne de duygusal bir durumu hedef alır, onun hedef aldığı şey değerlerdir. Giderek denilebilir ki, zevkin amaç olduğu durumda bile, zevk niyet içinde bir değer olur. Ancak her türlü değer verisi bir hedefe bağlanmış değildir: Değerler, özlemeden de duyumsanabilir (Ethik değerler bile). Bundan, değerlerin ereklere bağlı olmadığı, değerlerin hedeflerin amaçlarında yattığı, hatta bu amaçların ve dolayısıyla da ereklerin temeli oldukları sonucu çıkar. Öte yandan değer, *ödev (Sollen)* ile karıştırılmaktadır. Scheler, bu noktada, olma-ödevi (ülküsel) ile yapma-ödevi'ni (buyruğa bağlı) birbirinden ayırdetmektedir. Yapma-ödevi'nde, ülküsel bir ödev içeriği, ister olarak, bir hedefe karşılık gelir. Değer, ülkü-

sel ödevi temellendirir ve ülküsel ödev de düzgüsel ödevin temeli olur. Ethiği düzgüsel bir ödev üzerine kurma savıyla ortaya çıkmak ağır bir horgörüyü benimsemek demektir.

Değerler hiçbir bakımdan görece şeyler değillerdir: Değerler, sözcüğün çifte anlamında saltıklardır. İlkin, değerlerin içerikleri bir ilişki değildir, ikinci olarak, değerler nitelik kategorisine ait olup değişmez özelliktedirler. Görece olan değerlerin kendileri değil, bizim değerler üzerine olan bilgimizdir. Bu noktada Scheler, görecelciliğin ve özellikle de ethik görecelciliğin çeşitli biçimlerine direngen bir acılıkla saldırmaktadır. Çalışmasında birbiri ardından, değerleri insana götüren öznelcilik ile onları yaşama indirgeyen ya da onları tarihsel zorunluluklar olarak gören görecelciliğin incelemesine girişmektedir. Bu görüş açısı izlendiğinde ortaya duygu değişkeleri (dolayısıyla bilgi değişkeleri), değer değişkeleri *(Ethos)*, değer yargıları değişkeleri *(Ethik)*, kurum, mülk ve eylem tipleri değişkeleri, insansal davranışın değerini etkileyen kılgısal ahlâk değişkeleri ve genel olarak yerleşik töre ve kullanım değişkeleri gibi birçok değişke çıkmaktadır. Tüm bu değişkelerin sürekli bir evrim içinde kavranabilmesine karşın, ahlâksal değerler el değmeden kalırlar. Ahlâksal değerler, gerçekte, az çok kavranabilir, tasarımlanabilir ve formüllendirilebilirler, ancak temelde tümüyle saltık ve değişmezdirler.

Değerler, içinde, öz ilişkileriyle a priori biçimsel yasaların egemen olduğu bir ilişkiler dünyası kurarlar. Tüm değerler, olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Olumlu bir değerin varoluşunun kendisi olumlu bir değer, varolmayışı ise olumsuz bir değerdir. Olumsuz bir değerin varoluşu, tersine, olumsuz bir değer; varolmayışıysa olumlu bir değerdir. Aynı değer hem olumlu hem de olumsuz olamaz. Olumsuz olmayan her türlü değer olumludur ve kuşkusuz bunun tersi de geçerlidir. Değerler, yüce değerler ve bayağı değerler olmak üzere de öbeklendirilebilir. En kalıcı, en az "bölünebilir" olan,

başka değerleri temellendiren, daha derin bir doyum aratan ve en az görece olan değerler yüce değerlerdir. Değer kipliklerinin a priori aşama sırası şöyle kurulur: 1) Duyulur değerler, hoş ve hoş olmayan. 2) Dirimsel değerler, soylu ve adi. 3) Tinsel değerler, güzel ve çirkin, adil ve adil olmayan. 4) Kutsal ve dindışı değerler. Doğruluk, bir değer değildir. Bu sınıflama ahlâksal değerleri içermemektedir, çünkü ahlâksal değerler görece olarak yüce ya da bayağı başka değerlerin gerçekleşmesinde yatmaktadırlar.

Son olarak değerler "katkı"larına göre öbeklendirilebilirler. En önemli ayrım, kişi değerleri ile *(Personwerte)* eşya değerleri *(Sachwerte)* arasındaki ayrımdır. Eşya değerlerinin tümü, değere sahip nesnelerle (mallar) ilgilidir, bunların içine kültür malları da girer. Kişi değerleri ise, kişinin "kendisi"nin değerleri ve erdem değerleridir. Bunlar, özleri gereği, eşya değerlerinden üstün olan değerlerdir. Yalnızca kişi ilkel olarak iyi ya da kötüdür. Bu değerler, ikinci olarak, ahlâksal güç eğilimlerine ve üçüncü olarak da bir kişinin edimlerine karşılık olurlar. Bu nedenle ahlâksal değerler en yetkin kişisel değerlerdir.

d. Kişi ve Topluluk

Kişi sorunu Scheler dizgesinin özeğini oluşturmaktadır. Scheler'de, kişi, ruhla hatta ben'le bile özdeş değildir. Sözcüğün gerçek anlamında, bütün insanlar kişi değillerdir. Kişi kavramı, düşünmenin bütünsel olarak kullanılmasını *(Vollsinnigkeit)*, olgunluğu *(Mündigkeit)* ve seçiş gücünü *(Wahlmachtigkeit)* içerir. Kişi, ruhun tözüyle özdeşleşmez, ruhsal değildir, ruhsal-fiziksel sorunla, ruhun doğasıyla, sağlıklılığıyla, deliliğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Ne bir töz ne de bir nesnedir. Daha çok, kendileri nesne olmayan *edimlerin somut varlığının birliğidir (konkrete Seinseinheit von Akten)*. Kişi yal-

nızca edimlerinin yerine getirilmesiyle varolur. Ancak bu, kişinin, edimlerin yalınç bir "kalkış noktası" olduğu ve Kant'ın anladığı gibi bu edimlere dayanması demek değildir. Kişi daha çok, varlığı hiçbir edimce çözümsenmeksizin, her türlü edime tümüyle katılır ve bu edimle değişmiş olarak ortaya çıkar. Ve söz konusu bu edimlerin tümel sferi tin olduğuna göre, kişi özü gereği tinseldir. Scheler *tin* ile anlağı ya da seçme yetisini anlatmak istememektedir, çünkü o zaman zeki bir şempanze ile Edison arasında öz ayrımı değil yalnızca bir derece ayrımı olur, oysa tin denilen şey yeni bir ilke olup tümüyle ayrımlı bir doğadadır. Tini belirleyen edimler ben'in işlevleri değildir, bu edimler apsişiktir, yani ruhsal yapıları yoktur (ama bir o kadar da fiziksel değillerdir), ruhsal işlevler sürekli tümlenirken, onlar tümlenmiş durumdadır. İdeleştirme eylemi, yani varoluşu özden ayırma yetisi, insan tininin ayırıcı temel özelliğini oluşturur. Bunun bir vargısı olarak, tin, nesnelliktir, şeylerin kendilerinin *Soseinl*nca belirlenmiş olma olasılığıdır.

Kişi tümüyle *bireyseldir;* her insan, bir kişi olduğu ölçüde biricik bir varlık ve değer olur. Burada bireysel olan topluluğa değil genele karşı çıkar. Genel bir kişiden sözedilemez: Kant'ın "genel olarak bilinç"i bir saçmalıktır. Kişi çifte biçimde özerktir: Bir yandan, kişisel iyi ve kötü anlayışının özerkliği vardır, öte yandan da iyi ya da kötü olarak verileni isteme ediminin özerkliği. Kişi de bedene bağlıdır, ancak bu bağlanış ona hiçbir bağımlılık ilişkisi yüklemez, tersine, beden üzerindeki egemenlik kişi'nin var olma koşullarından birisidir. Son olarak denilebilir ki, kişi hiçbir zaman bir "parça" değil, ama her zaman bir "dünya" bağlılaşığıdır, öyle ki her türlü kişiye bir dünya (küçük evren) ve her türlü dünyaya da bir kişi karşılık gelir.

Bununla birlikte, kişi, kendi içinde yalıtılmış kişiye ve çoğul kişiye *(Gesamtperson)* bölünür. Kişinin tüm tinsel varlığında ve etkinliğinde, belli bir topluluğa katılan bir gerçeklik

olduğu kadar bireysel bir gerçeklik de olması (yalıtılmış kişi) kökensel olarak özündendir. Bu nedenle, her türlü sonlu kişiye bir yalıtılmış kişi, bir de çoğul kişi "aittir". Çoğul kişi kökünü, yaşamın çoklu özeklerinden, ortaklaşa yaşamın bütünlüğünden alır. Scheler, dört tip toplumsal birliği birbirinden ayırdetmektedir: 1) Yayılma ve öykünmeyle oluşan istençdışı birlik *(Kitle),* 2) Birlikte-yaşam ve göre-yaşama *(Miterleben und Nacherleben)* ile oluşan birlik, bu birlikte üyeler arasında bir anlayış vardır, ancak bu anlayış birlikte-yaşama'yı (topluluk) öncelemez. 3) Bireyler arasındaki her türlü ilişkinin ancak kimi bilinçli edimlerce kurulduğu yüzeysel birlik (örneğin toplum, gerçekte topluluk olmaksızın toplum da olmaz), 4) Yalıtılmış özerk kişilerin çoğul, özerk, tinsel, bireysel bir kişideki birliği. Bu çoğul kişinin birliği, belirlenmiş bir değere göre oluşan bir öz birliği üzerine temellenmektedir. Gerçekte de, yalnızca iki tip saf çoğul kişi vardır: Birincisi *kilise* (kutsal değeri) ikincisiyse ulus ya da bir başka deyişle kültür sferidir (kültürel çoğul kişi, tinsel kültürel değerler).

e. İnsan ve Tanrı

"İnsan" sözcüğünün çifte bir anlamı vardır. *Homo naturalis* olarak insan, sürekli-evrim içindeki biricik bütünü oluşturan küçük bir köşedir, yaşamın bir çıkmazıdır. Kendisini hayvan dünyasından çekip kurtaramamıştır: Şimdiye değin hayvan olmuştur, şu anda hayvandır ve sonsuza dek de hayvan kalacaktır. *Homo naturalis*'in taşıdığı insanlığın ne bir birliği ne de büyüklüğü vardır. Bu insanlığa, Comte'un yaptığı gibi, "büyük varlık" diyerek hayranlık duymaktan daha büyük bir horgörü olamaz. Ancak "insan"ın bir başka anlamı daha vardır: İnsan yakaran bir varlıktır, Tanrı'nın arayıcısıdır *(der Gottsucher)* Tanrı'nın sonlu ve canlı imgesidir, her türlü doğal

varlığa göre üstün olan bir anlam, bir değer ve bir etkinlik biçiminin fışkırma noktasıdır, "kişi"dir.

İnsan, kökensel ve türetilmez bir dinsel deneyime sahiptir: Tanrısal olan, insan bilincinin en ilkel evresine aittir. Tanrısalın özünün en biçimsel tanımlan: *ens a se*, sonuzluk, her yerde bulunuş ve kutsallık gibi tanımlardır. Dinsel tanrı canlı bir tanrıdır. Bu tanrı, bir kişidir, kişilerin kişisidir. Heptanrıcı tanrı kavrayışı, tanrı inancının yansısından başka bir şey değildir Heptanrıcılığa yöneltilen insanbiçimcilik eleştirisi saçma ve gülünçtür, çünkü insanın imgeleminde tasarımlanan Tanrı değildir, gerçekte bunun tam tersi doğrudur: "İnsan" üzerine ednilebilecek tek fikir bir "tanrıbiçimcilik"tir. Her türlü sonlu tin, inandığı şey ister bir tanrı isterse bir idol olsun, sonuç olarak bir şeye inanır. Bilinemezci bile hiçliğe inanır. İnanca Tanrı esini (vahiy) karşılık gelir. İşte bu nedenle din ve Tanrı ancak kişisel bir tanrının eylemiyle ortaya çıkarlar.

Hemen her zaman varsayımsal olan *metafizik,* dini temellendiremez. Gerçekten de, felsefenin tanrısı, dünyanın sağlam temelinden başka bir şey değildir. Tanrı kanıtlarının Ortaçağda inandırıcı bir gücü olmuşsa, ki artık çağımızda bu olanaklı değildir, bu Ortaçağın zengin bir dinsel deneyime sahip olmasındandır. Bununla birlikte metafizik, her türlü dinsel bilginin saltık biçimde zorunlu başlangıç kertesidir. Çünkü metafiziksiz bir kültür dinsel bir olanaksızlık demektir. Öte yandan din, dünyanın temel sistematiğini yeniden yorumlamaktadır *(Konformitätssystem).* Bununla birlikte, Scheler'in kendisi Tanrı'nın varoluşuna yeni bir kanıt getirmektedir: Her türlü Tanrı bilgisi, Tanrı tarafından olan bir bilgidir böyle bir bilgi yani dinsel bir edim varolduğuna göre de, Tanrı da varolur. Tanrı, dünyanın bağlılaşığı olarak ortaya çıkar. Nasıl her türlü küçükevren sonlu bir kişiye karşılık geliyorsa, kişi olarak Tanrı da dünyanın bütünlüğüne (büyükevren) karşılık gelir.

f. Sevgi

Buraya değin sergilemiş olduğumuz düşünceler, içerikleri açısından da biçimleri açısından da yeterince devrimci olmasına karşın, Scheler, XIX. yüzyılın düşüncesine köktenci bir tarzda "sevgi kuramı"yla karşı çıkmıştır. İlk elde denilebilir ki, sezgi, duygudaşlıkla özdeş değildir ve genel olarak duyguyla da hiçbir ilintisi yoktur. Hiçbir yargıyı öngerektirmez, bir özlem edimi de değildir. Toplumsal olan hiçbir yanı yoktur, başkasına olduğu kadar kendine de yönelebilir. Bu konuyu ele alan XIX. yüzyılın bütün kuramları büyük bir yanılgıya düşmektedirler. Bu kuramlara göre sevgi, özgecilikle özdeştir. Başkasının başkası olarak sevilmesi gerektiğini ileri süren bu görüş bütünüyle saçma bir düşünceye dayanmaktadır. Bundan başka bir de insanlık sevgisi diye soyut bir şeyin sevgisi daha türetilmiştir ki bu da yeni bir anlamsızlıktır. Bu tür sevgi, gerçekte sevginin sonucu olabilecek ama onu temellendiremeyecek bir özellik olması açısından, başkasını iyileştirme ya da ona yardım etme eğilimiyle özdeşleştirilmiştir. Scheler, titiz bir çözümlemeyle, özgeciliğin ve modern düşünselliğin benzer biçimlerinin hınç üzerine, dolayısıyla da yüce değerlere ve son çözümlemede de Tanrı'ya karşı kin duyma üzerine temellendiğini göstermektedir. Yüce değerlerin savunucularına karşı duyulan kıskançlık duygusu, temelde, sevginin yadsınması anlamına gelen eşitlikçi ve insancıl fikirleri doğurmuştur.

Gerçek sevgi (gerçek kin gibi), hemen her zaman, değer olarak değerin değil, bir kişinin sevgisidir. Scheler, giderek iyi'nin bile sevilemeyeceğini söylemektedir. Sevgi, kişinin değeri aracılığıyla, bir gerçeklik olan kişiye karşı duyulur. Bir kişiye duyulan sevginin çözümlenmesi, sevilen kişinin değerler toplamının, bizim onun için duyumsadığımız sevgiyi kapsamaktan kat kat uzak olduğunu göstermektedir. Hemen her zaman "temelsiz" olan bir artık kalmaktadır *(unbegründliches*

Plus). İşte bu "artık", sevilenin somut kişisi, sevginin gerçek nesnesidir. Kişinin tüm ahlâksal değerlerinin sonucu bize ancak sevgi ediminin birarada yerine getirilmesinde *(Mitvollzug)* verilmektedir.

Sevgi, değer taşıyıcısı her bireysel somut varlığın ülküsel belirlenimine göre olası en yüksek değere ulaştığı bir devinimdir. Bu devinim, sevileni yükseltmeyi erek almakla seveni de yükseltmektedir. Kavrayıcı sezgi, tek bir eylem, tek bir davranışla –kişinin özünü örten her türlü deneysel ve tümevanmsal bilgiden bağımsız olarak– değerin özünün ana çizgilerini görerek kavrayan bir yontucu gibidir. İşte bu nedenle ahlâksal ilerleme, genel olarak da axiolojik ilerleme hemen her zaman örnek toplumsal kişilere, dehalara, kahramanlara, ermişlere bağlı olmuştur.

Sevginin doruğu Tann sevgisidir. Ancak bu sevgi, sonsuz iyi bir Tann sevgisi biçiminde değil, Onun dünya için olan sevgisinin *(amare mundum in Deo)* birarada yerine getirilmesi olarak tasarımlanmıştır. Tanrı, sevginin yüce özeği olarak ortaya çıkar. Kişiye, anlamını temellendiren şeyi, yani sevgiyi bağışlar. Son olarak, topluluk kuramı da bu görüş açısından düşünülür.

Scheler, yaşamının sonuna doğru yapmış olduğu çeşitli felsefe taslaklarında bu öğretilerin büyük bir bölümünü eleştirmiştir. Şimdiki temel savı, varlığın yüce derecelerinin aşağı derecelerinden daha güçsüz olduğudur. Bu nedenle birincil ve güçlü olan şey organik dünyanın fikirlere, biçimlere, figürlere karşı "kör" olan güç merkezleridir. Bu temel üzerinde, Scheler, Alexander'ın daha önce ortaya koymuş olduğu tanrıbilime oldukça benzer bir tanrıbilim taslağı ortaya koymuştur. Ancak düşüncesinin bu evresi tümlenmeden kalmıştır. Scheler, tarihin gözünde, kişiselci ve tanrıcı bir düşünür olarak yer etmiştir. Zamanın yıpratamayacağı değeri, XIX. yüzyılın tekçi önyargılarıyla bağları koparmak ve kişiyi tüm haklan içinde ye-

niden kurmak olmuştur. Scheler'in önemi, bundan başka kişinin nesneleştirilemeyen karakterini vurgulamış olması bakımından varoluş felsefesine geçişi simgelemesinde yatmaktadır.

Eleştirel Sonuçlar

Fenomenolojinin temel sezgisi, ideal özlerin verilmiş özniteliğinin sezgisidir. Husserl ve öğrencilerinin bu sezgi sayesinde, deneyciliği, idealizmi ve hatta Kant'ın temel görüşünü, maddesel özlerin varlığını yadsıyan kavramcılığı nasıl aştığını daha önce ortaya koymuştuk. Fenomenoloji kuramı bu özelliklerinin yanında, temel öneme sahip iki felsefi tutumun benimsenmesine giden yolu da açmıştır: Bunların birincisi, bilginin nesnelliği (bilgi edimiyle nesnesi arasındaki ayrım) ikincisi ise insan tininin gerçek özniteliğidir. Tüm Kant ardılları, insan tinini, doğa bilimlerinin teknik *ratio*su olarak tasarımlamaktaydılar, oysa insan tini fenomenologlarda, yalnızca duyulur algının nesnelerini birbirine bağlamakla sınırlı kalmayıp özleri kavrama yetisine de sahip gerçek bir *intellectus*, bir *intuslectio* özniteliği kazanmaktadır. Fenomenologlar, bir adım daha atarak, tinin "heyecansal" denilen başka görünüşlerini de benimsemektedirler. Felsefeyi nesne üzerine temellendirerek, insan tininin daha canlı ve daha gerçek bir kavranışına varmışlardır. Böylelikle, Kantçılıkla modern felsefenin (1600-1900) temel savı aşılmış gözükmektedir. Bu açılardan fenomenoloji, çağdaş düşüncenin en özgürleştirici güçlerinden biri sayılabilir. Hatta yakın geçmişle, yaşam felsefesinden, daha kesin ve daha derin bir kopuşu simgelemektedir. Zamanımız üzerindeki etkisi de daha büyük olmuştur. Kuşkusuz, uzmanlık gerektiren ve oldukça da erişilmez olan karakteri halk kitleleri karşısında tanınabilme açısından, ona Bergson'un, James'in ve

hatta Dilthey'in dizgeleriyle yarışabilme olanağını tanımamış, ancak filozoflar düzleminde, yankılarının derinliğiyle olduğu kadar kendine özgü içeriğinin değeriyle de varlığını gösterebilmiştir.

Bu gerçekler, Husserl ile okulunun büyük önemini gözler önüne sermeye yetecektir. Ancak biz kendimizi bu söylediklerimizle sınırlamayacağız: Tüm fenomenologlar, her türlü kuramsal ve axiolojik adçılık biçimiyle sonuna dek çarpışarak, yeni sorular kadar eski ya da unutulmuş çok sayıda soruna giden yolu açmışlardır. Yeni olmamakla birlikte (yöntem açısından bütün büyük filozoflar birer fenomenolog olmuşlardır) göze çarpan bir incelik ve anlık kertesine ulaşan ve felsefede bilinçli bir biçimde uygulanan bir yöntem geliştirmişlerdir. Scheler, kişinin varlığının önemini var gücüyle vurgulamış olması bakımından özel bir dikkate layıktır: Zamanımızın en ayırıcı yanlarından biri olan insana dönüşü en etkin biçimde simgelemiş filozoflardan biri olmuştur.

Bununla birlikte fenomenoloji, belli bir anlamda, XIX. yüzyılla günümüz arasında bir orta terim olarak kalmaktadır. Fenomenoloji'de eksikliği duyulan şey, somut varlığı kavrama yetisidir: Fenomenoloji bir varlık felsefesi değil bir öz felsefesidir. Bu yönde, büyük bir adım atan Scheler bile gerçek bir metafiziğe ulaşamamıştır. Onun kişisi ancak yönelmişlik edimlerinin merkezi olarak kalmakta ve bu kişinin gerçekliği de kendindevarlık ile görünüş arasında paylaşılmaktadır. Fenomenologlar, sonuç olarak, daha ötelere, gerçek varlığa dek gidememişlerdir.

Aynı eğilimin iki değişik anlatımı olan varoluş felsefesi ile çağdaş metafizik ise, insan varlığının anlamı yönündê, biraz daha ilerilere gitmiş gözükmektedir. Bununla birlikte her ikisi de, genel olarak çağdaş felsefelerin çoğu gibi, fenomenolojiye borçlu oldukları şeyin bilincindedirler. Fenomenoloji, zamanımızın felsefi düşüncesinin temel kaynaklarından birisidir.

VI
VAROLUŞ FELSEFESİ

16. VAROLUŞSAL FELSEFENİN GENEL ÖZNİTELİKLERİ

a. Varoluş Felsefesinin Ne Olmadığı

Varoluş felsefesi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra birçok ülkede moda olmuştur. Sartre'ın, anlaşılması oldukça güç olan, derinlikli bir felsefe tarihi gerektiren, çözümlemelerinin büyük ölçüde teknik ve soyut oluşundan dolayı ancak uzmanlaşmış belli bir filozoflar topluluğuna bir şeyler söyleyen çalışması *L'Etre et le Néant* (Varlık ve Hiçlik) olağanüstü bir başarı kazanmıştır. Kuşkusuz, Fransız varoluş filozofları yazmış oldukları romanlar ve tiyatro piyesleriyle kamuya büyük ölçüde yaklaşmışlardır. Ancak bu tanınmışlık, felsefi varoluşçuluk açısından, öncelikle önüne geçilmesi gereken yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. İşte bu nedenle biz varoluşçuluğun ne *olmadığını* ilk ve son kez olarak belirtmeye çalışacağız.

Kuşkusuz, varoluşçuluk, öteki felsefeler arasında, insanın bugün "varoluşsal" denilen sorunlarını, yaşamın, ölümün, acının anlamı gibi sorunları ele almaktadır. Bununla birlikte, varoluşçuluk, bu gibi sorunları ortaya koymuş olmaya dayanmamaktadır, çünkü bu sorunlar her dönemde tartışılmışlardır. Buna dayanarak Aziz Augustinus'u ya da Pascal'ı "varoluşçu" diye adlandırmak büyük bir yanılgı olur. Aynı şey, İspanyol eleştirmen Miguel de Unamuno (1861-1937), büyük romancı

Fyodor Dostoyevski (1821-1881) ya da Alman şairi Rainer Maria Rilke (1875-1926) gibi kimi modern yazarlar için de geçerlidir. Elbette bu yazar ve şairler, yapıtlarında, insan sorunlarını özellik taşıyan bir coşkuyla ele almışlar ve bu sorunları büyük ölçüde geliştirmişlerdir, ancak bundan dolayı bu kişilere birer varoluşçu filozof denemez.

Bir başka yanılgı da, gerçekte varoluşçu ya da varolan varlığı inceleyen filozofları varoluşçu diye adlandırmak olmaktadır. Birçok Thomasçı, Aquino'lu Thomas'ı varoluşçu bir filozof yapma yanılgısına düşmektedir. Husserl'i ise, varoluş felsefesini büyük ölçüde etkilemiş olmasından dolayı, varoluşçu bir filozof saymak kadar yanıltıcı bir şey olamaz. Gerçekte Husserl özellikle "varoluşu" ayraç arasına almıştır.

Son olarak, varoluş felsefesini, tek bir varoluşçu öğretiyle sözgelimi Sartre'ın öğretisiyle özdeşlemek gerekir, çünkü sunacağımız öğretilerin her birinin arasında temel ayrımlar bulunmaktadır.

Bu yanlış anlamaların karşısında, varoluş felsefesinin ancak zamanımızda biçimlenmiş olduğunu, Kierkegaard'dan daha ötelere uzanmadığını, farklı öğretiler biçiminde geliştiğini ve yalnızca ortak temelinin varoluş felsefesi olarak görülebileceğini benimsemek gerekir.

b. Temsilcileri

Bu sunum çerçevesi içinde, ilkin, bu okula giren filozofları öbeklemek, sonra da bu filozoflarda ortak olan noktaları belirlemeye çalışmak uygun gözükmektedir. En azından zamanımızın dört filozofu birer "varoluşçu" filozof olarak adlandırılabilirler. Bu filozoflar: Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'dır. Bu filozofların tümü de, zamanımıza olan büyük uzaklığına karşın bugünü etkilemiş bir va-

roluşçu olarak düşünülen Kierkegaard'a başvurmuşlardır. Bu dört seçkin kişilik dışında, varoluşçuluğun çok sayıda filozofu ilgilendirmesine ve etkilemesine karşın, sözcüğün gerçek anlamında başka varoluşçu düşünür bulunmamaktadır. Öteki düşünürler arasında, Sartre'ın çalışma arkadaşı Simone de Beauvoir ile çağdaş Fransız felsefesinin en seçkin kişiliklerinden biri olan Maurice Merleau-Ponty anılabilir. Bu akım içinde ayrıca, Fransızca yazılmış çalışmalarıyla ünlenmiş iki Rus düşünürünü, Nicolas Berdiyaev (1874-1948) ile Léon Chestov'u (1866-1942) da sayabiliriz. Bu bağlamda, Kierkegaard'dan büyük ölçüde etkilenmiş olan ünlü protestan düşünürü Karl Barth'ın (1866-1968) adını da anmak gerekir. Buna karşılık, gerçekte görünür bir biçimde bir varlık filozofu olan L. Lavelle'i varoluşçu filozoflar arasında saymak yanılucıdır. Biz burada kendimizi yukarıda belirtmiş olduğumuz dört düşünürle sınırlayacağız.

Varoluşçuluğun tarihinin zamandizinsel temeli şöyledir: 1855'te Kierkegaard ölmüş, 1919'da Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* (Dünya Görüşü Ruhbilimi) adlı yapıtıyla boy göstermiş, 1927'de Gabriel Marcel *Journal métaphisique*, aynı yıl Heidegger *Sein und Zeit*'ı (Varlık ve Zaman), 1932'de Jaspers *Philosophie*'yi ve 1943'de Sartre *L'Etre et le Néant*'ı yayımlamışlardır. Varoluşçuluğun, Latin dillerinin konuşulduğu ülkelerde, özellikle de Fransa ve İtalya'da, ancak şu son yıllarda önem kazandığını oysa Almanya'da daha 1930'larda büyük bir etki yaratmış olduğunu da belirtmekte yarar var.

c. Kökenleri

Sören Kierkegaard'ın (1813-1855) yapıtlarının varoluşçuluk için büyük bir önem taşıdığını daha önce belirtmiştik. Dani-

markalı protestan filozof yaşamı süresince ancak çok küçük bir etki yapabilmiştir. XX. yüzyılda yeniden bulunup ortaya çıkarılmasını ise, trajik ve öznel düşüncesini zamanımızın düşünselliğine bağlayan yakın ilişkiye borçludur. Marcel, daha Danimarkalı filozofun yapıtını tanımadığı bir dönemde onunkine benzer fikirler geliştirmiştir. Kierkegaard ortaya gerçek bir dizge koymuş değildir. Hegelci felsefeye, taşıdığı "yaymaca" özelliği ve nesnelliği dolayısıyla var gücüyle saldırmış, uzlaşmayı, bir başka deyişle söylersek, sav ile karşı-sav arasındaki karşıtlığın ussal ve örgütlenmiş bir bireşim içinde ortadan kaldırılmasına karşı çıkmıştır. Varoluşun öz üzerindeki önceliğini ileri sürmektedir. "Varoluş" sözcüğüne varoluşçu bir anlam vermiş ilk kişi Kierkegaard gibidir. Kierkegaard, köktenci bir anlakçılık-karşıtı'dır. Ona göre Tanrı'ya düşüncenin yollarıyla erişilemez, hıristiyan inancı ise çelişkilerle doludur, bu inancı ussallaştırmaya yönelen her türlü girişimse sövgüden başka bir şey anlamına gelmez. Kierkegaard, "iç daralması" kuramı diye adlandırdığı kuramına, insanın Tanrı karşısındaki bütünsel yalnızlığı ile insan yazgısının trajikliği kuramını birleştirmektedir. An'da, zamanın ve sonsuzluğun bir bireşimini görmektedir.

Kierkegaard'ın yanında, Husserl, *Fenomenoloji*'si ile varoluşçuluk için büyük bir önem kazanmıştır. Heidegger, Marcel ve Sartre, Husserl'in savlarını, hatta temel tutumunu benimsememelerine karşın, genellikle fenomenolojik yöntemi kullanmışlardır.

Varoluşçuluk ayrıca görünür biçimde yaşam felsefesinden de etkilenmiştir. Giderek bu felsefenin edimselciliğini, zaman çözümlemelerini, usçuluğu eleştirisini ve çoğu kez de doğa bilimlerini eleştirisini geliştirerek onu daha da ötelere götürmüştür. Bergson, Dilthey ve olasılıkla Nietzsche varoluşçuluğun öncelleri olarak düşünülebilir.

Son olarak, *yeni-metafizik*, varoluşsal felsefe üzerinde

güçlü bir etki bırakmıştı. Tüm varoluşçular tipik bir metafizik sorun olan "varlık sorunu"nu ele almış ve aralarında Heidegger gibi kimileri, Antikite'nin ve Ortaçağın büyük metafizikçileri üzerine sahip oldukları derinlikli bilgilerle ötekilerden ayrılmışlardır. Bundan başka varoluşçular, kendinde-varlık'a ulaşma çabalarıyla da genel olarak idealizmi aşmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte, aralarında kimileri, özellikle Jaspers, idealizmden büyük ölçüde etkilenmiştir.

Böylelikle, denilebilir ki, varoluşçuluk, XIX. yüzyılla bağlarını koparan iki büyük tin eğiliminden kaynaklanmış ve bunun dışında, çağdaş düşüncenin tipik bir hareket olan metafizikten de etkilenmiştir.

d. Ortak Özellikler

a) Yüzyılımızın çeşitli varoluş felsefelerinin temel ortak karakteri hepsinin de, "varoluşsal" diye adlandırılan, daha yakından tanımlanması oldukça güç olan ve filozofların her birinde değişiklikler gösteren bir *yaşantıya* dayanıyor oluşlarıdır. Sözgelimi bu yaşantı, Jaspers'ta "varlığın incinebilirliğinin algısı", Heidegger'de "ölüme yürüyüş", Sartre'da ise "bulantı" deyimlerinde temellenmektedir. Varoluşçular felsefelerinin bu tip bir iç yaşantıdan doğduğunu hiçbir biçimde gizlememektedirler. Bundan da, varoluşsal felsefenin, bütünlüğü içinde –Heidegger'de bile– kişisel bir deneyimin izini taşıdığı çıkarsanabilir.

b) Varoluşçular için birincil araştırma nesnesi *varoluş* diye adlandırılan şeydir. Bu sözcüğe verdikleri anlamın tanımlanması oldukça güçtür. Bununla birlikte, her durumda, gerçek anlamıyla insansal varolma tarzı söz konusudur. Yalnızca insan (ender olarak bu sözcükle adlandırılan varlık daha çok "Dasein", "Existence", "Ben" ya da "Kendisi-için varlık" sözcük-

leriyle belirtilir) varoluşa sahiptir. Daha tam olarak söylersek, insan varoluşa sahip değildir, o kendi varoluşudur. Eğer bir özü varsa, bu öz onun varoluşudur ya da varoluşundan gelir.

c) Varoluş, bu akımın tüm filozoflarında da, bütünüyle *edimselci* bir tarzda tasarımlanır. Varoluş, hiçbir zaman *var değildir,* ama kendini özgürlük içinde hep *yaratır,* oluşur. Taslak durumundadır, tasarıdır. Her geçen an, olduğundan daha çoktur (ya da daha azdır). Varoluşçular, varoluşun zamansallık ile bağdaştığını ileri sürerek bu savı daha da pekiştirirler.

d) Varoluşçuların edimselciliği ile yaşam felsefesinin edimselciliği arasındaki ayrım, varoluşçuların insanı, sözgelimi Bergson'un gördüğü gibi daha geniş (kozmik) bir dirimsel akışın bir belirişi olarak değil de, saf bir *öznellik* olarak düşünmelerine dayanmaktadır. Dahası, öznellik, *yaratıcı* bir anlamda tasarımlanmaktadır: İnsan kendini özgür olarak yaratmaktadır, insan kendi özgürlüğüdür.

e) Bununla birlikte, varoluşçulara göre, insanın kendine kapalı olduğu sonucunu çıkarsamak doğru olmaz. Tam tersine, insan, yetkin olmayan, açık bir gerçeklik olduğundan, özü gereği, *dünyaya* ve özellikle de öteki insanlara bağlıdır. Varoluşçuluğun tüm temsilcileri bu çifte bağlılığı benimserler. Bu bağlılık şu biçimde oluşur: İnsansal varoluş, bir yandan dünyaya katılmış olarak bulunur, öyle ki insanın her zaman belirlenmiş bir durumu vardır, giderek insan kendi *durumudur.* Öte yandan bu akımın savunucuları, insanlar arasında bir bağlantı, varoluşun kendine özgü varlığını kuran bir bağlantı görürler. Heidegger'in "Mitsein"ının, Jaspers'ın "Kommunikation"unun ve Marcel'in "toi"sının anlamı budur.

f) Bütün varoluşçular, özneyle nesne arasında yapılan ayrıma karşı çıkarlar ve böyle yapmakla da felsefe alanında *anlıksal bilginin* değerini küçük görürler. Varoluşçulara göre, gerçek bilgi, usla elde edilmez, gerçekliği, daha çok duyumsa-

mak gerekir. Bu deneyim özellikle, insanın, fırlatılıp atılmış olduğu ve ölüme yazgılı bulunduğu bu dünyadaki sonluluğunu ve incinirliğini kavradığı içdaralması durumunda gerçekleşir (Heidegger).

Bütün bu ortak özelliklerin yanı sıra, temsilciler arasında, ayrı ayrı ele alındıklarında derin ayrılıklar da göze çarpmaktadır. Sözgelimi, Kierkegaard gibi Marcel de inancını ortaya açık açık koymuş bir tanrıcıdır, oysa Jaspers, tanrıcılık, heptanrıcılık ya da tanrıtanımazlık olarak görülüp görülmemesi gerektiği bilinemeyen bir aşkınlığı benimsemektedir. Gerçekteyse, bu üç ayrı değerlendirme de Jaspers'ce yadsınmıştır. Heidegger'in felsefesinin tanrıtanımaz bir görünümü vardır. Bununla birlikte, yaratıcısının kuşkusuz sınırlı bir önem taşıyan açıklamasına göre, böyle olması da gerekmemektedir. Son olarak, Sartre, açık ve tutarlı bir tanrıtanımazlığı temellendirmeye girişmektedir.

Çeşitli varoluş filozofları arasında *amaç* ve *yöntem* bakımından da ayrılıklar vardır. Hediegger, ardı sıra Sartre'ın da yaptığı gibi, Aristotelesçi anlamda bir varlıkbilim kurduğunu ve kesinlikli bir yöntem uyguladığını ileri sürmektedir. Jaspers, varoluşun kanıtlanması alanında her türlü varlıkbilimi yadsımakta, buna karşılık bir metafizik kurup, oldukça özgün bir yöntem kullanmaktadır.

17. MARTIN HEIDEGGER

a. Kaynaklar-Özellikler

Martin Heidegger (1889-1976) cizvitler arasında yetişmiş, daha sonraları öğrenim yaşamına başlamış ve Fribourg'da Rickert'in yanına doktor olarak kabul edilmiştir. Daha sonraki yıllarda, Husserl ile ilişki kurmuş, Duns Scott'un kategoriler ve anlam öğretisi adlı bir çalışmayla (1916) mezuniyet derecesi almıştır. Bu arada *Jahrbuch für Philosophie und Phanomenologische Forschtung*'un da yazarları arasına girmiştir. 1923'te profesör olarak Marbourg Üniversitesi'ne atanmış, 1927 yılında, temel çalışması olan *Sein und Zeit*'i (Varlık ve Zaman) yayımlamıştır. Bundan kısa bir süre sonra, 1928'de Husserl'in ardılı olarak çağrıldığı Fribourg-en-Brisgau Üniversitesi'ne dönmüş ve profesörlüğünü 1946'ya dek burada sürdürmüştür.

Heidegger çok özgün bir düşünürdür. Tarihsel öncelleri tanıma sorunu onunla birlikte eski önemini yitirmektedir. Yöntemini benimsemiş olduğu Husserl dışında, birçok bakımdan etkisi altında kaldığı Dilthey'ı anmak gerekir. Bunun yanı sıra, işlediği izlekler büyük ölçüde Kierkegaard'dan esinlenilmişlerdir. Sık sık andığı ve oldukça kişisel bir biçimde yorumladığı Aristoteles'in de bulunduğu geçmişin büyük filozofları üzerine sahip olduğu dikkate değer bilgiyi de bu birikime eklemekte-

dir. Yankılar uyandırmış olanı bir incelemesini ise Kant'a ayırmıştır: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (Kant ve Metafizik Sorunu).

Heidegger denli anlaşılması güç pek az düşünür vardır. Bu anlama güçlüğü, bir dil yetersizliğinden ya da mantıksal bir kurgulama eksikliğinden gelmemektedir. Heidegger çalışmasını, hemen her zaman oldukça dizgeli bir tarzda ilerletmektedir. Kapalılığı, kavramlarını dile getirmek amacıyla yaratmış olduğu alışılmamış ve garip terimbiliminden kaynaklanmaktadır. Sıksık yanlış anlamaların nedeni olan ve bu felsefeyi özellikle yeni-olguculann gözünde gülünç bir duruma düşüren nokta burasıdır.

b. Sorun ve Yöntem

Heidegger'in temel çalışmasının güttüğü amaç, *varlığın anlamı* sorununu somut bir tarzda ortaya koymaktır. Heidegger'e göre, bu sorun yalnızca unutulmakla kalmamış sözde açık ve anlaşılabilir açıklamalardan ötürü de, hiçbir zaman ortaya konulması gerektiği gibi konulmamıştır. Gerçekten de biz, varlığın ortak ve belirsiz bir kavranılışını taşımaktayız. Oysa varlık kavramı kavranıların en karanlığıdır. Gerçekte, varlık olan'a *(Seiende)* benzer bir şey değildir; varlık, olanı olan olarak belirleyen şeydir. Varlığın anlamı sorununu derinleştirmek istersek, kendinde olduğu gibi bize erişilebilir bir olanı araştırmamız gerekir. Oysa şu nokta apaçık ki, bu sorunun kendisi, bir olanın olma kipidir, bir başka deyişle söylersek, bizim olduğumuz olma kipidir. Heidegger bunu *Dasein* (Burada-olan) diye adlandırmaktadır. Dasein denilen bu olma kipinin çözümlenmesi bu nedenle araştırmanın çıkış noktasıdır. Dasein'ın özgüllüğü, varlığına yine söz konusu bu aynı varlıktan

gidilen bir olan olmasında yatmaktadır. Varlığın kavranılmasının kendisi, Dasein'ın varlığının bir belirlenimidir. Bu nedenle, öteki bütün olanlar yalnızca "varlıksal" iken, Dasein "varlıkbilimsel"dir. Karşısında, Dasein'ın şu ya da bu biçimde davrandığı varlığın kendisi ise *varoluş* diye adlandırılır. Dasein'ın özü, içerdiği şey gösterilerek hiçbir zaman tanımlanamaz. *Dasein'ın özü varoluşunda yatar* ve her zaman da bu varoluşla açıklanır. Yalnızca varolma olgusunun, varoluş sorununu herzaman için kavratması olasıdır: Bu kavrayış "varoluşsal" *(existentiell)* diye adlandırılır. Buna karşılık, varoluşun yapısının bütününe "varoluşçalık" *(Existentialität)* , bunun çözümlemesine ise "varoluşça kavrayış" *(Existentiales Verstehen)* denilir. Bu kavrayış, "Varoluşçalar" *(Existentiale)* diye adlandırılan Dasein'ın varlıkbilimsel özniteliklerinin bir açıklamasıdır (bunlar, kategoriler denilen ham olanlar'ın, *nichtdaseinsmässige Seiende,* varlıkbilimsel özniteliklerine karşıttır). Varoluşça çözümlemenin kendisi temel bir varlıkbilimdir. Bu çözümleme, her türlü varlıkbilimin ve bütün bilimlerin temelini oluşturur. Bu çözümleme için tek olası yöntem fenomenolojik yöntemdir. "Fenomen" sözcüğü burada kendinden görünen şey demektir *(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende).* Bu nedenle fenomenler, sözcüğün her zamanki anlamında, birer görünüş değillerdir. Fenomenoloji sözcüğündeki "loji" bitim takısı, burada "olanı karanlıktan çekip çıkarmayı" gösteren Yunanca λέγειν'den gelmektedir. Gerçekten de birçok fenomen ya ortaya çıkarılmış değildir, ya da gözden yitip gitmiştir. Bu nedenle fenomenoloji, bu açıdan, bir yorumbilgisidir *(Dilthey).* Fenomenolojiyi varoluşa uygulamadaki amaç onun yapısını yorumlamaktır. Bunun bir sonucu olarak felsefe, *Dasein'ın yorumbilgisinden kaynaklanan evrensel fenomenolojik bir varlıkbilim* olur. Böylelikle de varoluşun çözümlenmesi olarak Dasein, kaynağını aldığı ve yine ona döndüğü alandaki tüm felsefi sorunların başlangıç ve bitiş noktalarını belirler.

Bununla birlikte Heidegger, evrensel bir varlıkbilim kurması gereken bu Dasein çözümlemesini aşamamıştır[1].

c. Dünyanın-İçinde-Olmak (Das-In-Der-Welt-Sein)

Dasein denilen varlık, varolması , her zaman için benim-olması *(Jemeinigkeit)* yani bir türün örneği olamaması ve son olarak da kendi varlığına karşı değişik bir tarzda davranmasıyla belirlenir. Bu olma kipinin temeli, dünyaiçi-varlık'tır *(In-der-Weltsein)*. Bu içre varlık, uzaydaki iki uzam sahibi varlık arasındaki bir olma ilişkisi değildir. Özneyle nesne arasındaki bir ilişki de değildir. Bu daha çok ham olanlar söz konusu olduğunda "ilgi" *(Besorgen)* denilen olma tarzıyla, başka varolanlar söz konusu olduğunda "büyük ilgi" *(Fürsorge)* denilen olma tarzıdır. Dünya, şeylerden değil, özü gereği "... için bir şey" olan "alet"lerden oluşur. Aletin olma kipi "el-altında-olma'" *(Zuhandenheit)* diye adlandırılır ve her alet hemen her zaman başka aletlerle ilişki içindedir. Her bir alet başka bir alete ve bundan başka da, bu aleti ele alıp kullanana göndermede bulunur. Aletin olma özniteliği onun durumudur *(Bewandtnis)*, bu durum, sonul olarak bir şey-için-istenç *(Worum-Willen)* olan şey-amacında-olmak'a *(Wozu)*, bir başka deyişle Dasein'a karşılık gelir. Bundan dolayı Dasein, aletin açınlan'abilme olasılığının koşuludur. Her aletin bir yeri vardır, yani her alet bir yere konur, yerleştirilir vb. Bir aletin olası yeri, yakınlıktır *(Gegend)*. Dasein'da yakınlığa, yani aletle bir mesafe (yaklaşma) almaya karşı temel bir eğilim vardır. Nesnel uzaklıklar, aletin uzaklaşması ya da yakınlaşmasıyla bağ-

1 *İnsancılık üzerine mektup* ve öteki yeni yazılar, Heidegger'in düşüncesinde bir döneci gösteren görünüşler içermektedir. Ancak felsefenin bu evresi açıkça ortaya konulmuş olmaktan çok belirtildiği için bu noktayı sessizlikle geçiştirmeyi yeğliyoruz.

daşmazlar. Yakınlığa ve uzaklığa karar veren "ilgi"dir. Bundan, dünyanın, Dasein'ın varlıkbilimsel belirlenimi olduğu sonucu çıkar. Dünya yalnızca Dasein'ın varolma kipinde vardır.

Önceki bütün varlıkbilimler, aleti, yani el-altında-olan şeyi *(Zuhandene)* basitçe "mevcut" *(Vorhandene)* bir şey olarak alma yanılgısına düşmüşlerdir. Bu yanılgı özellikle Descartes'da belirgindir *(res extensa)*. Gerçekte, el-altında-olma *(Zuhandenheit)* hiçbir zaman yalnızca bulunuş *(Mevcudiyet, Vorhandenheit)* üzerine temellenmez, tam tersine, mevcut her zaman "yalnızca mevcut"tur *(nur Vorhandenes)*; bu nedenle aletin, yani el-altında-olan şeyin eksikli bir kipidir.

Başka Dasein'lar çalışma aletiyle birlikte ortaya çıkarlar: Dasein'ın dünyası bir birlikte-dünya'dır *(Mitwelt)*. İçre-varlığı bir birlikte-varoluş'tur *(Mitdasein)*. Bundan başka Dasein, özü gereği, bir ortaklaşa-varlık'tır *(Mitsein)*. Dasein'ın aletler önünde davranma tarzı "ilgi" ise, başka Dasein'lar önündeki davranma tarzı, gerek başkalarına karşı yükümlü olduğu şeyleri verme gerekse onların kaygılarında *(Sorge)* özgürleşmelerine yardım etme tarzında ortaya çıkan "büyük-ilgi"dir. *Einfühlung*, duygudaşlık ancak ortaklaşa-olma düzleminde olanaklıdır.

d. Buradalık ve Kaygı

Dasein yalnızca dünyada değildir, Dasein bundan başka temelde dünyanın-içinde-olma denilen durum tarafından kurulur: Buysa Dasein'ın (burada-olmak) *da*sıdır (Burada'sıdır), onun buradalığıdır. Dasein, kendi kendince aydınlanmış bu *da*dır, bir başka deyişle kendi açınlayıcı-içiçe geçmişliğidir *(Erschlossenheit)*. Söz konusu bu açınlayıcı-içiçe geçmişlik bilgiyle özdeş değildir, bu bilgiyi temellendiren bir "varoluşca"dır *(Existential)*. Bu olma tarzı üç öğeden oluşur: 1) Kö-

kensel durumun duygusu *(Befindlichkeit*, sözlük anlamıyla, ani *burada bulunma* duygusu anlamına gelir). Dasein'ın varolan olarak açınlandığı ve açınlanmasıyla da Dasein'ın olma olgusunun olgusallığın *(facticité)* göründüğü bir duygu, bir ruh durumudur. Bu "olma olgusu" *atılmışlık (Geworfenheit)* diye adlandırılır. Dasein'ın dünyaya atılmışlığı, terkedilmişliği demektir. Yapaylığın, yalınç bir veri değil, tam tersine, Dasein'ın olma özniteliği olduğuna dikkat etmek gerekir. 2) Anlama *(Verstehen)*, "bir şeyin önünde olabilme" olarak anlaşılır. Anlamada, Dasein'ın *olabilme* özniteliği taşıyan olma tarzı yatar. Dasein, hiçbir yerde, ilk ve son kez olarak verilmiş bir şey değildir. Dasein, olabileceği şeydir: Tasarlanmış bir olasılıktır. Anlama, Heidegger'in taslak-tasarı *(Entwurf)* diye adlandırdığı bir yapıya sahiptir: Taslak-tasarı, Dasein'ın olabilen varlığına bırakılmış oyun uzamındaki yollardan giderek kavranır. Bu, Dasein'ın olabilirliğini olduğu bir olma tarzıdır. Dasein'ın anlayan olarak taşıdığı tam algı *(Ausbildung)* ise "açıklığa kavuşturma" *(Auslegung)* diye adlandırılır. Bu, zorunlu olarak bir anlatım *(Aussage)* değildir. 3) Söz *(Rede)*, dilin kendisi değil, dilin temelidir. Dünyanın-içinde-olma'nın düşünürlüğünün anlamlı eklemlenişidir. İnsan konuşan bir varlıktır. Söz, dinleme ve sessizlik eylemini anlayabilmek için oldukça geniş olarak tasarımlanmıştır.

Buradalık olgusunun yapısal bütünü, içdaralması'nın korkudan farklı olduğu nokta, içdaralmasında hiçbir tehdidin söz konusu olmamasıdır. İçdaralmasının kaynağı, dünya olarak dünyadır, söz konusu bu içdaralmasının öznesi ise, bizim dünyanın-içinde-olma olanağımızdır. Böylelikle içdaralması Dasein'ı, gerçekten var-olan dünyanın-içindeki-varlık olarak gösterir. Ancak bu varlık her zaman için kendinin üstünde ve önündedir. Bu nedenle Dasein'ın yapısı, karşılaştığı varolanlann önünde olması bakımından *Sichvorweg-schon-sein-in-der-Welt* (daha-önceden-dünyaya-atılmış-kendisinin-önünde-olan-

varlık)tır. Bu da kaygı'dan *(Sorge)* başka bir şey değildir. Dasein'ın yaptığı, dilediği, bildiği vb. tüm şeyler, ilgi büyük-ilgi, kuram, kılgı, isteme, dileme, itki, eğilim... kaygı'nın görünüşleridir. *Kaygı, Dasein'ın varlığıdır.*

e. "Onlar" ve Ölüm-İçin-Varlık

Söz konusu bu çözümleme tümlenmiş bir çözümleme değildir. Çünkü Dasein, varolduğu sürece hiçbir zaman bütünlüğe erişemez, özünde kalıcı bir yetkinsizlik vardır. Dasein'ın sonunu yalnızca ölüm temsil eder. Ölümle birlikte bir Dasein'ı olan olarak kavrayamayız ve başkasının ölümünün otantik bir deneyimine de hiçbir zaman sahip olamayız. Bununla birlikte, Dasein, ölümde, yalınç bir biçimde tümlenip ortadan kalkmaz: Ölümün imlediği son, Dasein'ın sonundaki-varlık'ı imler. Ölüm varlığın olanağıdır, en çok kişisel olan, en çok ilişkisiz olan, en çok aşılamaz olan olanaktır. Dasein'ın söz konusu bu varlığı *ölüm-için-varlık*tır. Dasein, varolur olmaz bu olma tarzını benimser.

Dasein'in içdaralmasının kaynağı da tam tamına budur. Kendi olmak korkusundan, içdaralmasıyla karşılaşmak korkusundan, Dasein "Onlar"da *(das Man)* bir sığınak arar. *Onlar,* bir varoluşça'dır, bir olma tarzıdır, Dasein'ın *otantik olmayan* varlığıdır. Dasein bu varlıkta, kendisine görünüşünü ve eyleme tarzını benimseten nötr bir öğeye tutsak düşer. Onlar denilen varlık, belli bir "kişi" değildir, "toplumsal bir özne" de değildir. Onlar'ın ayırıcı özelliği, bir bayağılık kültürüne sahip olmak *(Durchschnittlichkeit)* ve hizaya getirilmeye eğilim taşımaktır. Onlar, Dasein'ı, kendine özgü olan her türlü karar ve sorumluluktan yalıtır. Şu ya da bu biçimde *eylenilir* ve *konuşulur.* Onlar, aldatır, dinginleştirir, yabancılaştırır. Söz konusu bu varlık daha çok, "Denilir ki" sözünün söylemin hakiki ger-

çekliği olduğu gündelik gevezelikte *(Gerede)* ortaya çıkar. Değişken bir merak içinde, dalgınlık içinde, sürekli bir taşkınlık ve ikirciklilik içinde, artık bilinenle bilinmeyen birbirinden ayırdedilmez duruma gelir. Bu üç etmen, *Alltaglichkeit*'ın varlığını, bir başka deyişle Dasein'ın *çökmüşlük* ile *(Verfallen)* nitelenen gündelik varoluşunu ortaya koyar. Dasein çöküntüye uğrar, dünya içinde aşınıp yiter.

Ölümün yarattığı içdaralması, Dasein'ı, otantik olmayan bu gündelik varlığa bu *hakiki-olmayışa* düşürür. Çünkü onlar, insanın kendine özgü ölümünü düşünmesine olanak tanımaz, ölümden yalnızca kişidışı bir biçimde "Ölünür" diye sözeder.

f. Vicdan ve Kararlılık

İnsanın kendini Onlar'dan çekip kurtarması bir seçiştir, otantik ben olabilme amacıyla alınmış bir karardır. Bu olabilmenin taşıdığı tanıklığa "vicdan" denir. Vicdan *(Gewissen)* bir söz kipidir, Dasein'ın Onlar'ı ve Onlar'ın gevezeliğini artık dinlemeyi bırakması için yapılan bir çağrıdır. Vicdan, dirimsel bir işlevle açıklanamaz, onda yabancı bir gücün (Tanrı) sesi de yoktur: Çağrıda bulunan "kaygı"dır, bırakılmışlığını, atılmışlığını, olacağı şeyin içdaralmasını duyan Dasein'dır. Vicdanın çağrısı "konuşulabilecek" hiçbir şey söylemez, bu çağrı yanılgıyı sessizliğin kaygı verici kipi içinde gösterir. Burada, sözcüğün alışılagelmiş anlamında, bir suçluluk durumu değil de, bu durumu temellendiren şey söz konusudur: Yanılgı bir negatite'nin *(Nichtigkeit)* temelidir. Bu nedenle suçluluk durumu öncelikle bir yanılgıdan kaynaklanmaz, tersine, hiçlik, atılmışlığın *(Geworfenheit)* varoluşsal anlamına aittir ve tasarı denilen şey yalnızca bu temelin negatitesi ile açıklanmaz, tasarı gerçekte özü gereği *olumsuzdur*. Bundan dolayı suçluluk du-

rumu Dasein'ın varlığına aittir ve negatite'nin olumsuz temelini açığa vurur.

Vicdana-sahip olmayı-isteme olgusunu oluşturan seçiş, suskunluk içinde bütünlenen bir içdaralması eğilimidir. Suskunluk ve içdaralması içinde kabullenilen bu temel suçluluğa doğru atılma tasarısını, Heidegger, *kararlılık (Entschlossenheit)* diye adlandırır. Kararlılık, varoluşun kendine bağlılığını oluşturur, ölme özgürlüğüdür. Dasein'ı kendi dünyasından değil, Onlar'dan kurtarır. Kararlılık, bizimle birlikte varolan başkalarına kendi en otantik güçlerinde olma olanağını verir. Bununla birlikte yalnızca kararlı varoluş, durumu *(situation)* bir başka deyişle söylersek, kendisinde her an açılan "Da"yı, "buradalık"ı açığa vurabilir. Onun sayesinde insan, yazgısını yüreklilikle kabullenir ve dünya içindeki rolünü kararlılıkla benimser.

g. Zamansallık ve Tarih

Kararlı varoluştan yola çıkarak, Dasein'ın birliği sorununu çözümlemek olanaklıdır. Bu çözümlemenin gösterdiklerine göre, söz konusu birlik ben'de temellenmez. Gerçekte, en büyük güç ve çoğunlukla da ben-ben diyenler Onlar'dır, çünkü temelde onlar'ın kendisi otantik bir ben değildir. Gelenek ve Kant, Onlar'ın bu kavranış açısını aşamamıştır. Ben'in çözümlenmesi, kaygı'nın ben'le birlikte dile geldiğini gösterir. Bundan dolayı *kendi (Selbst)* kavramı, kaygının her zaman varolan temelidir. Ben'in özerkliği ise kendini sezen kararlılıktan başka bir şey değildir. Oysa, kendini sezen kararlılık denilen şey, en otantik ve en özellikli olabilme için (yani ölüm için) varlıktır. Bunun olanaklı olabilmesi içinse, Dasein'ın kendine dönmesi, kendine göndermede bulunabilmesi gerekir. Söz konusu olanaklara "gönderme"de bulunma eylemi *gelecek*tir

(Zukunft). Beri yandan bırakılmışlık da ancak, gelecek Dasein'dan "geçilebilirse", olunduğu gibi olunulursa olanaklıdır. Dasein kendine ancak, yeniden kendine dönebildiği ölçüde gidebilir. Bundan başka, *durum* içinde bulunan kararlı varlık ancak, olan *mevcut* kılınmışsa olanaklıdır. Kararlı varoluş, kendini sezerek kendine döndüğünde, durum içinde mevcut olmuş olur. Bu fenomene, bütünselliği içinde, *zamansallık (zeitlichkeit)* adı verilir. Zamansallık, kaygının ve bu nedenle de varoluşun anlamıdır. Zamansallık, temelde, "ekstasis" ile[1] ilgisidir, *kökensel dışsallıktır (ursprüngliche Ausser-sich)*. Gelecek, geçmiş ve şimdi zamansallığın söz konusu ekstasis'lerini oluşturur *(Ekstasen, ek-stases)*. Bunlar arasında gelecek ilk öğedir. Ancak Dasein ölüm-için varlık olduğundan otantik gelecek sonlu olarak açınlanır. Otantik zaman sonludur.

Bütün varoluşça'lar, kendilerini olanaklı kılan zamansallıkla açıklanabilirler ve açıklanmaları da gerekir. Ancak Dasein, anlık gerçekliklerin bir toplamı olarak varolmaz, verilmiş bir çerçeveyi "doldurmaz", Dasein daha çok "yayılır", öyle ki kendine özgü varlığı daha başlangıçtan bir yayılma yeteneği olarak kurulur. "Son" ve "ara" ancak Dasein varolduğu ölçüde vardır. Yayılan varlığın özgül akıcılığı, Dasein'ın *olayı (Geschehen)* diye adlandırılır ve söz konusu bu olayın yapısının ortaya çıkarılması *tarihselliğin (Geschichtlichkeit)* kavranılmasını gösterir. Bundan dolayı Dasein, birincil olarak tarihsel, ikincil olaraksa dünyaiçi'dir. Bu tıpkı Dasein zamansallaştığı ölçüde varolan dünyanın durumuna benzer. Tarih olayı, dünyaiçinde-olma olayıdır.

Heidegger, bu çözümlemeden yola çıkarak, bir zaman kuramı geliştirmiş ve öncel kuramları, özellikle de Aristoteles'in ve Hegel'in kuramlarını eleştirmiştir.

1 Eski Yunanca "...den dışarda durma" anlamında. Burada ayırıcı ölçüt, öznitelik anlamında kullanılıyor. (ç.n.)

h. Aşkınlık ve Hiçlik

Heidegger, doğru biçimde yorumlanması oldukça güç olan metafiziğinin büyük izleklerinin yalnızca taslaklarını ortaya koymuştur. Biz burada kısa bir özet vermekle yetineceğiz.

Dasein'ın ham varolanlarla ilişkisi çifte bir aşkınlık taşır. Dasein, bir yandan, dünyaya atılmıştır, olan tarafından yönetilir: Dünya Dasein'ı aşar, ama öte yandan Dasein, özü gereği, dünyanın "kurucusu"dur, dünyanın ötesine gider, varolanı aşar *(übersteigt)*, bu anlamda olan'ı kökensel kaosundan çekip çıkarır, ona anlam yani doğruluk verir, varlık verir. Dasein olmadan bir olan bulunmasına karşın, varlık yoktur. Oysa, Dasein'ın "kendilik"ini *(Selbstheit)* tam tamına bu aşışı *(Ueberstieg)* kurar gibidir: Dasein, olan'ı aşarak olur. *Dasein'ın özü aşmaktır.*

Dasein'ın üçüncü bir aşkınlığı daha vardır: Hiçlik'in aşkınlığı. Hiçlik yalnızca mantıksal bir kategori değildir, gerçekte, birincil olarak varlıkbilimsel bir kategoridir: Hiçliği temellendiren olumsuzlama değil, tersine, olumsuzlaşmayı temellendiren hiçliktir (varlıksal). Dasein ile hiçlik arasındaki ilişki şu biçimde ortaya çıkar: İlk olarak, Dasein'ın temeli yoktur, Dasein dipsiz bir uçurumdan, bir hiçlikten gelir. İkinci olarak, Dasein'ın sonu ölümdür. Üçüncü olarak da, Dasein'ın söz konusu bu varlığı ölüme, hiçliğe doğru bir akışıtır: Dasein kendinde hiçliğe taşınır. Öte yandan ham olan'ın her türlü varlığı hiçlikten çıkar. Genel olarak denilebilir ki: *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Gerçekte, Heidegger, tam tamına: "hiçlik vardır" demiş olmalıydı, ancak o bu çelişkili formülden kaçınmak için "hiçlik hiçliyor" deyimini kullanmaktadır ki bu da çoğu kişinin, özellikle yeni-olgucuların sarakaya aldıkları bir anlatımdır.

Böylelikle sorun şu olmaktadır: Bu "hiçlik" neyi imlemektedir? Heidegger'e göre bunun yanıtını uzaklarda aramamak gerek: Ham olan, hiçlikten Dasein sayesinde çıkarıldığından,

bu oluş Dasein'ın ham olana düşünülebilirlik (doğruluk) vermesine dayandığından ve öte yandan, daha önce de belirtildiği gibi, olanın kendisi değil de yalnızca varlık Dasein'dan geldiğinden, filozofun düşüncesi şu biçimde yorumlanabilir: Hiçliği, varlığa sahip olmayan, ham bir varolan olarak, anlaşılmaz bir kaos olarak görmek gerekir. Olan'a bir yapı ve anlam veren Dasein, hiçlik için bir "doğal ışık"tır. Bu yorum doğruysa, Heidegger'in felsefesi, içinde her türlü anlamın Dasein'a bağlı olduğu köktenci bir *içkincilik* olarak gösterilebilir. Ancak Heidegger'in kendisi, yaygın biçimde benimsenmiş olan bu yorumu var gücüyle karşı çıkmıştır. Kendisine göre, felsefesi, durum ne olursa olsun, öznelci bir açıdan yorumlanmamalıdır. Heidegger, biçimsel olarak, dünyanın, öznelliğin ve nesnelliğin kökeninde olduğu görüşünü savunmaktadır.

Bu düşünceler bizi Heideggerci özgürlük öğretisine götürmektedir. Bu öğretiye göre, Dasein kendisini aşma içindeki tasarı olarak kurar: Aşma özgürlüğün kendisidir. Dasein'in özgürlük olduğu da söylenebilir. Her türlü anlam, dolayısıyla daher türlü temel Dasein'dan geldiğinden, özgürlüğün kendisi her türlü anlaşılırlığın sonul temelidir: *Özgürlük temelin temelidir* deyimi Heidegger felsefesinin son sözü olmaktadır.

18. Jean-Paul Sartre

a. Yapıtı ve Özellikleri

Jean-Paul Sartre (1905-1980), İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen ilk yıllarda, Avrupa'nın en çok yorumlanan filozofu oldu. Elbette, felsefe dışı çevrelerdeki ününü, parlak biçimde yazılmış romanlarına ve piyeslerine, bundan başka da öğretisinin yüzeyde kalan kimi özelliklerine borçluydu (*Varoluşçuluk bir insancılıktır*, 1946). Ancak bütün bunları bir yana bırakacak olursak, Sartre, sıkı bir felsefi çalışmanın yaratıcısı olmuş, oylumlu, güç ve teknik bir kitap olan temel yapıtı *L'Etre et le Néant* (Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Varlıkbilim Denemesi, 1943) sayesinde çağdaş felsefenin klasikleri arasına girmeye hak kazanmıştır.

Sartre'da yalnızca bir yazar yan görme yanılgısına düşülmektedir. Gerçekteyse, Sartre, yalnızca belgin, teknik, özgün bir düşünce biçimine sahip uzmanlaşmış bir filozof olmayıp, aynı zamanda bütün varoluş filozoflarının varlık felsefesine en yakın duranıdır. Ayrıca şu noktaya da dikkat etmek gerekir ki, varoluşçuluğu açıkça yaymaya çalışan tek filozof olan Sartre'da ve yalnızca da onda, çoğu kez bu felsefeye özgü bir şey olan, belli bir şiirsel-coşumculuğa rastlanmamaktadır. Tersine, Sartre'ın dizgesi, sıkı bir mantıkla, bütünüyle usçu bir doğrultuda kurulmuştur. Giderek bu dizgenin *apriorist* (önselci) olduğu bile söylenebilir. Kuşkusuz, Sartre, çoğu zaman insan-

bilim yapmaktadır, ancak bu insanbilim de bir varlıkbilime dayanmaktadır. Kaynağını, hemen hemen tümüyle varlıkbilimsel olan ilkelerin insana ve onun sorunlarına uygulanmasından almaktadır. Bu felsefede haklı olarak, Savaş sonu insanının, özellikle de Fransız insanının umutsuzluğunun bir anlamı görülebilir ve bu felsefenin inançsız, ailesiz, amaçsız bir "Weltanschauung"a hizmet ettiği sonucuna varılabilir. Bundan başka, şu nokta da gözler önündedir ki, Sartre'ın etkisi, savsanamayacak bir ölçüde düşüncenin tanrıbilimsel sorunlar çevresinde tanrıtanımaz bir yönde dönenip durması olgusuyla açıklanmaktadır. Felsefi dizgesinin, en azından bu özelliğiyle seçkin bir öneme sahip olduğu tartışma götürmez olup birçok temel metafizik sorunu ele alınışındaki incelik hayranlık uyandıracak ölçüdedir.

Sartre, görünür bir biçimde, Heidegger'e bağlanmaktadır. Ancak Sartre, yalınç bir Heideggerci değildir, nitekim Heidegger'in kendisi de, haklı olarak, "Sartreçilik"taki her türlü sorumluluğa uzak durmuştur. Tüm varoluş filozofları gibi, Sartre da bir Kierkegaard öğretilisidir, ancak Danimarkalı dindar düşünürce geliştirilmiş varoluş sorunlarına bütün bütüne karşıt çözümler getirmiştir. Birçok bakımdan Nietzsche'den etkilenmiş gözükmektedir. Dizgesinin ana çizgilerini, yoğun biçimde yorumlamış olduğu Husserl'in yöntemiyle serimlemiştir. Temel düşüncelerinin kimileri, sözgelimi sonul olarak bir bireşime varamayan varlıkla hiçliğin karşıtlığı gibi, görünür biçimde Hegel'den kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, metafizik alanındaki açıklamaları onu eski Yunan filozoflarının bulunduğu düzleme yerleştirmektedir. Dizgesi, Aristotelesçiliğe hem yakın hem de uzak olan bir felsefe girişimi olarak yorumlanabilir. Özgürlük ve özellikle olumsallık üzerine ileri sürdüğü savların çoğu (burada ayrıntılarına giremeyeceğiz) Thomasçılığın savlarına yaklaşmaktadır.

b Kendinde-Şey

Sartre'ın varoluşsal dizgesi, hangi yandan bakılırsa bakılsın, Kierkegaard'ın kişisel deneyimler üzerine kurulmuş "öznel" düşüncelerinden oldukça uzaktır. Bu dizge, varlık'ın çözümlenmesinden yola çıkan varlıkbilimsel bir dizge olarak belirmektedir. Çözümleme aracılığıyla elde edilmiş en genel ilkeleri, özgül alanlara, insanbilimsel sorunlara sıkı bir biçimde uygulamaktadır.

Bu ilkelerin birincisi, Aristotelesçi "güç" öğretisinin kökten-ci bir biçimde yadsınmasıdır. Sartre'a göre, varolan her şey edimseldir, her şey *edim durumundadır*. Varlığın içinde hiçbir olanak, hiçbir güç, hiçbir *hexis* yoktur ve olamaz. Bu nedenle, sözgelimi Proust'un dehasının daha neler üretmiş olabileceğini merak etmek tümüyle saçmadır, çünkü Proust'un dehası yalnızca ve yalnızca kişiliğinin bir açınımı olarak yapıtlarının bütünlüğüne dayanmaktadır, yoksa bir yapıt yazma olanağına değil. Varlığın yalnızca olduğu, kendinde olduğu, olduğu şey olduğu söylenebilir. Varlık, varlığa sahip değildir, varlığı almış da değildir, yalnızca vardır. Varlığın, kökeninden olumsal, açıklanmaz ve saçma olan varoluşunun temeli yoktur. Bir çember nasıl matematiksel bir formülle açıklanabiliyorsa, özler de öyle açıklanabilir. Ancak, varoluş, sadece Tanrı aracılığıyla açıklanabilir, oysa Tanrı yoktur, hatta yaratım kavramı bile çelişkilidir. Bundan, *varoluşun özden önce* geldiği sonucu çıkar. Bezelyeler, tanrısal bir fikre göre büyümezler, ama önce *vardırlar*. Bundan başka, *varlık kendindedir*. Sartre, bu varlığı, *kendinde-varlık* diye adlandırır. Bu varlık, ne etkindir ne de edilgin, ne bir doğrulamadır ne de bir olumsuzlama. Bu varlık yalnızca devinimsiz, kımıltısız olan kendi varlığına dayanır. Son olarak denilebilir ki, varlık *olduğu şeydir*. Bu bağlamda her türlü başka varlık kesinkes dışlanmıştır varlık'ın öteki varlıklarla hiçbir ilişkisi yoktur, varlık zamansal-

lığın dışındadır. Sartre, elbette, kendinde-Şey'in oluş sürecini yadsıyamamaktadır, ancak ona göre bu oluş belirleyici nedenlerle yönetilmektedir, bundan dolayı yine de kendin-varlık'ı katı, devinimsiz bir oluş olarak görmek gerekir. Bu yaklaşımın Parmenidesci varlıkbilim ile benzerliği oldukça çarpıcıdır ve sorun zorunlu olarak şu noktayı bilmede billurlaşmaktadır: Bu denli katı, bu denli devinimsiz ve belirleyici bir dünyada nasıl olur da bilgi sahibi, özgür bir insan olabilir.

c. Kendisi-İçin Şey

Bu soruya verilen yanıt şu biçimde ortaya konmaktadır: Böylesi bir insanın olması olanaklıdır, çünkü dünyada, dolu olan, katı olan kendinde-şey'in dışında, tümüyle başka türden bir varlık daha vardır: Bu kendisi-için varlık'tır, ya da daha açık bir biçimde söylersek, bu, insan varlığıdır. Ancak bütün varolan şeyler kendinde olmak zorunluluğunu taşıdıklarından Sartre, mantıksal uslamlamaya bütünüyle uyarak, bu başka türdeki varlığın bir yok-varlık'tan (non-être) başka bir şey olamayacağını ve bundan dolayı da söz konusu bu varlığın hiçlik'e dayanması gerektiği sonucunu çıkarsar. Kendisi-için varlık, varlık kendini hiçlediğinde *(néantiser)* ortaya çıkar. Burada hiçlik terimini tümüyle sözel bir anlamda almak gerekmektedir. Sartre, hiçliğin *olmadığını*, hatta onun kendisini hiçlediğinin bile söylenemeyeceğini ileri sürmektedir, yalnızca varlık kendini hiçleyebilir, hiçlik, varlığın içinde ancak bir "solucan" gibi, "küçük bir oyuk" gibi varolabilir.

Bu niteliğiyle insanın, yani kendisi-için şey'in hiçliğe dayandığının kanıtı tam da bu noktada ortaya çıkmış olmaktadır. Sartre, Heidegger ile görüş birliği içinde, hiçliği kuran şeyin olumsuzlama olmadığını, tam tersine, bu olumsuzlamanın nesne içinde bir temeli bulunduğunu ve bu nedenle de olum-

suz nitelikler, olumsuzluklar *(négatités)* olduğunu ileri sürmektedir. Buna örnek olarak şu olayı verebiliriz, sözgelimi otomobilimizde bir şey işlemediğinde, otomobilin karbüratörüne, şurasına burasına bakarız, görürüz ki *hiçbir* şey yoktur. Oysa, hiçlik kendinde-varlık'tan gelemez, çünkü kendinde-varlık, belirttiğimiz gibi varlıkla doludur, yoğundur. Hiçlik'in dünyaya geldiği varlık kendisi-için varlık, yani insandır. Ancak bu hiçliğin bir kaynağının olabilmesi için, insan, hiçliği kendinde taşımalıdır. Gerçekten de, Sartre'a göre, kendinde-şey'in çözümlenmesi, insanın hiçliği yalnızca taşımadığını, ama özellikle söz konusu bu hiçliğe dayandığını göstermektedir. Bundan, insanın bütünüyle bir hiçlik olduğunu da çıkarsamamak gerekir, çünkü insanda aynı zamanda bir kendinde-şey bulunmaktadır: İnsanın vücudu, ego'su, alışkanlıkları vb. Bununla birlikte gerçek anlamıyla insansal olan, hiçliğe dayanmaktadır.

ç. Bilinç ve Özgürlük

Sartre, kendisi-için şeyin üç *ekstasis* ile belirlenmiş olduğunu ileri sürer. Bunların birincisi hiçlik'e, ikincisi başkası'na ve üçüncüsü de varlık'a karşı duyulan eğilimdir. Birinci ekstasis, bilinç ve özgürlük ekstasis'idir. Sartre'ın çözümlemesini yapmış olduğu ilk bilinç türü, *düşünümlü-olmayan (irréflexive)*, yani her türlü bilgiye eşlik eden bilinçtir: Sözgelimi, sigaralarını saydığımda, sigaraları sayıyor oluşumun bilinci. Bu bilincin içeriği, özü yoktur: Bu bilinç, salt varoluştur, çünkü onun içeriği gibi gözüken şey, gerçekte, nesneden gelmektedir. Söz konusu bu bilinç hiçbir biçimde *var* değildir: Çünkü eğer bir varlık olmuş olsaydı, yoğun ve dolu olur, bilgi ediminde olduğu şeyden başkası olamazdı. İşte temel bilgi fenomeni denilen şey buna dayanmaktadır. Bu nedenle bilinç, varlığın bir basınçtan kurtuluşu *(décompression)*, kendinde-şey'in bir çeşit

aşmışıdır. Bundan başka, kendi-bilinci'nin hiçlenişi de gözlemlenebilir: Bilincinde olduğumuz şey ile bilincin kendisi arasında yalnızca bir hiçlik kesintisi vardır. İnsanın en özgül yanı olan sorgulama bile hiçlik üzerine temellenir, çünkü sorgulayıcı, sorgulayabilmek için ilkin varlığı ve sonra da kendisini hiçlemelidir (varlık hiçlenmeden soru söz konusu olamaz). Yoksa her türlü soru başlangıçtan saçma olur.

Kendisi-için şey'in hıçliği daha da belirgin olarak özgürlükte ortaya çıkar. Eğer insan geçmişince belirlenmiş olsaydı hiçbir seçiş yapamazdı, oysa insan seçmekte yani bir başka deyişle geçmişini hiçlemektedir. Böylelikle insan, taşıdığı bu özellikle, zorunlu olarak olmayan bir şeyi özlemektedir. *Bununla birlikte özgürlük, kendisi-için şey'in bir özelliği olarak* da düşünülemez. Özgürlük kendisi-için şey'le, yani insanla özdeştir. Tam tamına Heidegger'de olduğu gibi Sartre'da da, kendisi-için şey tasarıdır, bu nedenle de temel ekstasis *gelecek*tir.

Bütün bunlardan iki önemli sav çıkmaktadır: İlk olarak denilebilir ki, böyle olmakla insanın, doğası, belirlenmiş bir özü *yoktur, onun "özü" özgürlük, başka deyişle belirsizliktir.* İkinci olarak, "Dasein" yalnızca özden önce gelmez, *kendisi-için şey'in özü onun varoluşudur.* Sartre, bu noktada, öteki bütün varoluş filozoflarından daha büyük bir açıklıkla varoluş felsefesinin temel savını ortaya koymaktadır.

Özgürlük, içdaralmasında açınlanır. İçdaralması denilen şey, insanın, kendini hiçlik yani özgürlük olarak yaratan kendine özgü varlığının bilincine varmasıdır. İnsan içdaralmasından kaçmakta ve bunu yaparken de yalnızca özgürlüğünden, yani geleceğinden değil, aynı zamanda geçmişinden de kaçmaya çabalamaktadır. Çünkü insan, geçmişi ilk ve son kez olarak bitip tükenmiş olsa da, kendisine karşı devinimsiz ve yabancı olsa da, söz konusu bu geçmişi özgürlüğünün bir ilkesi olarak tasarlamak dileğindedir. Ancak insan kendisini iç-

daralmasından kurtaramaz, çünkü o bu içdaralmasının kendisidir. Kendisi-için şey'in ilk ekstasis'i böylelikle zorunlu olarak başarısızlığa tutsak düşmektedir.

e. Başkası-İçin Varlık

Kendisi-için şey'in ikinci ekstasis'i *başkası için varlık*'tır. Başkasıyla kurulan ilişkiler insan için temel özelliktedir. Sartre, bizim cinsel organlara sahip olduğumuz için cinsel davranışlar göstermediğimizi, tam tersine, temelde cinsel bir yan taşıdığımızdan, yani başkası-için varlık olduğumuzdan cinsel organlar taşıdığımızı ileri sürmektedir. Başkasının varolduğunu kanıtlamak hiç gerekmez: Başkasının varolduğu, utanç fenomeninde bize doğrudan doğruya kendini gösterir. Başkası, kendisi-için varlık'a ilkin bir *bakış* olarak gözükür. Nitekim, görsel alanımız içinde hiç kimse bulunmadığı sürece, çevremizdeki her şeyi kendimizi merkez alarak örgütleriz: Bu şeyler bizim *nesnelerimizdir*. Ancak görsel alanımızda biri ortaya çıkar da bakarsa, bu bizde bir sıkıntıya yol açar, başkası bu durumda yalnızca şeyleri değil, aynı zamanda bizi de kendi görsel alanına çekmeye ve bizi kendi dünyasının bir nesnesi yapmaya girişir.

Bundan dolayı, kendisi-için varlık'lar arasında ancak temel bir ilişki olabilir: Bu ilişki, bunların her birinin ötekini nesneleştirmeye çalışmasıdır. Elbette, başkası üzerinde, başkası yalınç bir nesneymiş gibi, onu ortadan kaldıracak derecede bir egemenlik kurmak söz konusu değildir. Kendisi-için varlık başkası üzerinde *özgürlük* olarak egemenlik kurar ve bu nedenle başkasına aynı anda hem bir nesne hem de bir özgürlük olarak sahip olmak ister. Sartre, normal ve sayrıl cinsel yaşamla ilişkili olarak yapmış olduğu uzun ve derinlikli çözümlemelerde (Kuşkusuz bu çözümlemelere filozof olmayanlar arasındaki ününün büyük bir bölümünü borçludur) hemen

her zaman başkasının özgürlüğüne böyle bir sahip oluştan sözetmektedir: "Biz başkasının vücudunu hatta kendimizi bile arzulamayız, bizim arzuladığımız, başkasının kendisidir". Buna bir örnek olarak, sözelimi, aşk okşayışlarında insanın kendisini başkasıyla, onun vücuduyla özdeşleştirmesi verilebilir. Ancak bütün bunlar hemen her zaman sonlu olup zorunlu olarak başarısızlığa yargılıdır, çünkü söz konusu erek bir saçmalıktan öteye gitmez. Böylelikle kendisi-için varlık'ın üçüncü ekstasis'i de başarısızlığa hüküm giymiş olur.

f. Olanak, Değer ve Tanrı

Kendinde-varlık'ta olanak yoktur, olanağın tek kaynağı kendisi-için varlık'tır, çünkü olanaklı olan *var değildir*. Değer denilen şey de bir hiçtir, hiçliğin bir kipidir. her türlü değerin temeli, kendisini ve dolayısıyla da değerlerini kendi seçen kendisi için varlık'ın taşıdığı özgürlüktür. Bu nedenle, ahlâkta, temel özellikte olan tek bir yasa vardır: Kendini kendin seç. Bu yasaya her zaman uyulur, çünkü insan *özgür olmaya mahkumdur*.

Ancak sorun ortaya şu biçimde çıkmaktadır: İnsanın, temelde, her zaman aradığı nedir acaba? İnsanın temel tasarısıyla ilk seçişi neye dayanmaktadır. Bunun yanıtını bize varoluşçu ruhçözümlemesi vermektedir. Gerçekten de bu çözümleme kendisi-için varlık'ın tek bir şeyi arzuladığını göstermektedir: Özünde hiçlik olan kendisi-için şey, temelde, varlık olmayı arzulamaktadır. Elbette, kendisi-için şey'in olmak istediği kendinde-varlık değildir. Sartre, yapışkan *(visqueux)* görünüşlü kendinde-varlık karşısında duyulan *bulantı*'yı ve bunun yarattığı içdaralmasını oldukça esinleyici terimlerle betimlemiştir. İnsanın olmak istediği şey, aynı zamanda kendi temeli olan bir kendinde-varlık olmaktır, bir kendisi-için kendinde olmak-

tır. Bu, şu demeye gelir: İnsan Tanrı olmayı istemektedir. İnsanın tutkusu, bir anlamda, İsa'nın tutkusunun tersidir. Yani: Tanrı yaşasın diye insan ölmeli diyen düşünüşün tersidir. Oysa Tanrı olanaksızdır: Kendisi-için-kendinde varlık bir saçmalıktır. böylelikle, kendisi-için varlık'ın üçüncü ekstasisi de, varlık arayışı sonunda başarısızlığa uğramış olur. *İnsan boş bir tutkudur.*

g. Bilgi Kuramı

Daha öne taslakları çizilen Sartre varlıkbilimiyle metafiziğinin temel izlekleri, çok sayıda fenomenolojik ve ruhbilimsel çözümlemede sergilenmiş ve açınlanmıştır (Bunlar, tüm dizge içinde en çok değere sahip yanlar görünümündedir). Sartre, bundan başka, bir dizi özgül soruna da eğilmiştir. Bu sorunların arasında, burada, ancak bilgi kuramını anabileceğiz. Sartre, bilgi kuramı çalışmasını yapıtının başında bir ölçüde ele almış, ancak bu çözümlemeyi ancak varlıkbilime dayanarak temellendirebilmiştir.

Sartre, köktenci bir fenomenciliği savunmaktadır: Yalnızca fenomenler vardır ve bu Husserlci anlamda söz konusudur. Fenomenlerin ardında ne Kantçı bir *numena* ne de Aristotelesçi bir töz bulunur (Bu iki kavram güçlükle ayırdedilebilir bir görünüm sunmaktadır). Fenomenler arasındaki bir fenomen de, varlık fenomenidir, çünkü varlık'ın kendisi de verilmektedir. Bununla birlikte, yalnızca varlık *fenomeni* yoktur, aynı zamanda fenomenin *varlığı* da söz konusudur. Bundan dolayı, varlık fenomeni, Aziz Anselmus'un anladığı anlamda "varlıkbilimsel"dir, varlığı çağrıştırır, fenomen-ötesidir. Varlığı bilince indirgemek isteyen idealistler, bunu yapabilmek için her şeyden önce bilginin varlığını temellendirmeleri gerektiğini anlamalıdırlar. Bu anlaşılmazsa, her şey köktenci bir hiççi-

lik içinde çöker gider. Bununla birlikte, klasik gerçekçiliğin de yanılgıya düştüğü söylenebilir. Çünkü o da, bilgiyi, bir özellik olarak, daha önceden varolan öznenin bir işlevi olarak kavramaya yönelmektedir. Gerçekte, olan her şey bir kendinde-varlıktır, bilgi ise bir *hiçlik*'tir. Bilginin, söylenildiği gibi, hiçbir içeriği yoktur. Bilgi, kendisi-için şey'in kendinde şey için bir başkası olarak eşzamanlılığıdır. Bundan bilgiyle ve dolayısıyla da doğrulukla ilişkisi olan her şeyin insansal olduğu sonucu çıkar. Dünya da insansaldır: Kendisi-için varlık, dünyayı, katı, kitlesel olan varlık'tan yola çıkarak yaratır. Bu dünyada ortaya çıkan şeyler hemen her zaman araç'tır (Heidegger). Çünkü insan, olanaklarına karşı çıkan, sonsuz bir varlık ve kendi araştırmasıdır. Kendinde-varlık insana tasarılarına hizmet etme yolunda gerekli bir araç olarak gözükür.

Hiç abartısız denilebilir ki, felsefi düşünce tarihi şimdiye değin bu denli aşırı bir gerçekçilik biçimiyle karşılaşmamıştır. Ayrıca, adının da gösterdiği gibi, insanın varoluşunu açıklamayı üstlenen varoluşçuluk, gerçekte, bir meontoloji, bir yok-varoluş kuramıdır. Söz konusu bu meontolojinin burada yalnızca ahlâksal vargıları anılabilir. Bunlar: Her türlü nesnel değerin ve yasanın yadsınması, insan yaşamının saltık anlamsızlığının doğrulanması (ölüm bile bu yaşamın anlamı değildir) ve her türlü *ciddi* oluş düşünselliğine karşı çıkıştır.[1]

1 Sartre'a göre "ciddi adam" *(L'esprit de sérieux)* düşünselliği, insanı bir nesne olarak görme ve onu dünyaya altıklaştırma anlamına gelir. Ciddi adam, değerleri, insan gerçekliğinden bağımsız saltık bir varoluş olarak alır. (ç.n.)

19. GABRIEL MARCEL

a. Gelişimi ve Özellikleri

Gabriel Marcel (1889-1973) Karl Jaspers ile birlikte (Onunla sık sık karşılaştırılır) varoluş filozoflarının ikinci grubundandır. Heidegger'in ve Sartre'ın tersine, bu filozofların ayırıcı özellikleri, ilkin "yatay" aşkınlık dışında bir "dikey" aşkınlığı (Tanrı yönünde) benimsemeleri, ikinci olarak da, geleneksel anlamdaki bir varlıkbilimden uzak durup, yollarında, ussal çözümlerden çok varoluş deneyimlerinin özgün betimlemeleriyle yürümeleridir. Bundan başka, Marcel'in bulunduğu konum o denli dizge-karşıtıdır ki, öğretisi bütünlüğü içinde tüm varoluşsal felsefe öğretisinden daha zordur. Şimdiye değin, bu öğretiyi dizgeli bir biçimde serimleyecek tek kişi çıkmamıştır. Bu nedenden dolayı, söz konusu öğretinin taşıdığı büyük öneme karşın, bizim onu ancak temel yanlanyla ele almamız sakıncalı bir tutum olacaktır.

Marcel, yüzyılın ilk varoluş filozofudur, varoluşla ilgili savlarını daha 1914'de *Existence et Objectivité* (Varoluş ve Nesnellik) başlıklı makalesinde ortaya atmıştır. Varolusculuğun tüm temsilcileri arasında belki de Kierkegaard'a en yakın duranıdır. Bununla birlikte, Marcel'in temel fikirlerini tek satır Kierkegaard okumaksızın ortaya koymuş olduğunu da belirtelim. *Journal métaphysique*'inde (Metafizik Günce, 1914-1917) ve *Etre et Avoir*'ında (1918-1933, Olmak ve Sahip olmak) ser-

gilediği biçimiyle düşüncesinin gelişimi Kierkegaardcı yordama oldukça benzemektedir: Danimarkalı düşünür nasıl Hegel karşıtı bir konumdan yola çıkmışsa, Marcel de aynı biçimde, İngiliz yeni-Hegelcilerini, özellikle de Royce'u derinlemesine incelemiş (*La métaphysique de Royce*, 1945) ve öznel, varoluşsal bir felsefeye varabilmek için kendini yavaş yavaş idealizmden kurtarmıştır. Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayabilmek için, öncelikle varoluş kavramının daha yakından tanımlanması zorunluluğu, düşüncesinin kalkış noktasını oluşturmuştur. Bu konu üzerindeki araştırmaları, Marcel'i, "somut" bir felsefe ortaya koymaya götürmüştür. Marcel, düşüncesinin daha sonraki evresinde, katolikliği kabul etmiştir ve bugün, Fransa'da, katolikliğin felsefe alanındaki başlıca temsilcilerinden biri sayılmaktadır. Bununla birlikte, geleneksel katolik felsefesine, özellikle de Thomasçılığa karşı olumsuz bir tutum takınmaktadır. 1949'da, kendisine Gifford Kurları'nda yer verilmiş ve böylelikle Marcel, ancak birkaç anakara düşünürüne (ötekiler arasında H. Driesche, E. Gilson, Karl Barth) bağışlanmış olan en yüksek felsefi onuru elde etmiştir. Marcel de Sartre gibi pek fazla öğretmenlik yapmamıştır, bununla birlikte gençlik ile kurduğu çeşitli ilişkilerle Fransız düşüncesi üzerinde en az onun kadar etki bırakmıştır. Bugün, Avrupa'nın en tanınmış filozoflarındandır.

b. Temel Fikirler

Marcel'e göre, nesnel varlık ile varoluş, varlığın kökten farklı boyutlarına aittirler. Bu gerçek, cisimleşme (*incarnation*) denilen temel veride açık seçik bir biçimde ortaya çıkar: Bedenim ile kendim arasındaki ilişkiler, temelde, ne olmak ne de sahip olmak bağlamlarında açıklanabilirler: Ben bedenim*dir* ama onunla yine de özdeşleşmem. Cisimleşme olgu-

su, Marcel'i, *sorun* ile *gizi* birbirinden açık biçimde ayırdetmeye götürmüştür. Sorun denilen şey, benim önümde duran bir durumdu, ben bunu bütünüyle nesnel bir seyirci olarak izleyebilirim, oysa giz, "bağlandığım" bir şeydir. Bundan dolayı giz, kendi özü gereği, benim dışımda varolamaz. Felsefe için yalnızca gizler önemlidir bu nedenle felsefe, nesnellik ötesi, kişisel, dramatik, hatta trajik olmalıdır. Marcel'in "Ben bir şeye katılmam" sözü her an belleğinden geçirdiği şeyi dile getirmektedir. Marcel'e göre, insanın kendini öldürme olanağı, her türlü gerçek metafiziğin giriş noktasıdır. Bu metafizik ussal olmamalıdır, ancak sezgisel de olmamalıdır: Bu metafizik, *ikinci bir düşünüm (réflexion)* türünün ürünüdür.

Marcel bu metafiziği henüz ortaya koymuş değildir. Bu metafiziğin yalnızca yönteminin bir taslağını yapmıştır. Bu yöntemin, varlıkbilimin temel talebine bir yanıt getirmesi gerekir. Bu gerçek bir varlığın, aynşurmayla çözümlenemeyen bir şey olduğunu imlemektedir. Bu durum biraz da ruhbilimin psişik fenomenleri "yorumlaması" gibidir. Söz konusu yanıtı bize, "varım"ın (cogito ergo sum'un değil) gizemli varlığı sağlar. Böylelikle, özneyle nesne, idealizmle gerçekçilik arasındaki karşıtlık da alt edilmiş olur: İnsan gerçekliği, bir *Homo viator*'un gerçekliği olarak, durmadan olan bir varlık olarak, örtüsünden sıyrılır. Bu gerçeği bir dizgeyle açıklayabileceğini ileri süren her felsefe, insanı anlamaktan uzaktır.

İnsan varlığını anlamaya olanak veren şey, özellikle insansal ilişkilerin, ikinci kişinin, dolayısıyla da Sen *(Toi)* kipinin yargılarına karşılık olan gerçekliğin göz önünde tutulmasıdır. Sen kipinin nesnel olmayan bu ilişkileri, yaratıcı niteliktedir: Ben kendimi başkalarında yaratırım ve başkalarının da kendi özgürlüklerini yaratmasına yardım ederim. Bu ilişkilerin özeğinde bulunan şey, *sadakat*'tir *(Fidélité)*. Kendini özgürlüğü içinde yaratan sadık insan, üstün ve özgür bir gerçekliğin cisimleşmesi olarak belirir. Ancak umut *(Espérance)* sadakat'ten

daha da temeldir: Sadakat umut üzerine kurulur. Marcel'e göre, umut'un varlıkbilimsel bir değeri vardır: Umut, ölümün yeryüzündeki utkusunun yalnızca bir görünüş olduğunu ve onun en üstün olgu olmadığını gösterir. Marcel, kendi umut öğretisini yapıtının en önemli yanı saymaktadır. Dahası, söz konusu bu öğretiyle Sartre'dan, Heidegger'den ve görünüşe bakılırsa Jaspers'ten de köktenci bir biçimde uzaklaşmaktadır.

Bununla birlikte, bu insansal *Sen* nesnelleşebilir ve bir O gibi kavranabilir. Ancak durum sınıra götürüldüğünde, bir nesne olarak kavranamayacak saltık bir Sen tasarımlanır: Bu sen, Tanrı'dır. Tanrı'nın varoluşunu ussal yollarla kanıtlamak olanaklı değildir, Tanrı ile, başkasıyla karşılaşılan düzlemde, Sen düzleminde, sevgi ve hayranlık içinde, gerçek varlığa bir katılışla karşılaşılır. Bu katılış belki de filozofun sorunlarla karşılaşığı evrede başlar.

20. KARL JASPERS

a. Ayırıcı Özellikler ve Etkiler

Karl Jaspers (1883-1969) varoluşsal eğilimli çalışmalar yayımlamış olan ilk düşünürlerden biridir. Bununla birlikte Jaspers, ötekilere göre, dizge olgusunu en kapalı ve metafiziğe en yakın biçimde tasarımlamış olan kişidir. Bu nedenden dolayı onu en son ele almaktayız. Jaspers'ın ilk uğraşısı ruh hekimliği olmuştur. Önemli çalışması *Psychologie der Weltanschauungen* (Dünyagörüşü Ruhbilimi, 1919) kendini bundan böyle adayacağı felsefeye geçişin izlerini taşımaktadır. Üç ciltlik temel yapıtı *Philosophie* (1932) ise, bilimsel bir yan taşıyan ve en küçük ayrıntılarına dek işlenmiş olan dizgesinin özetsel bir görünüşünü vermektedir. Jaspers, bunun dışında, bir dizi başka çalışma da yayımlamıştır, bu çalışmaların arasında özellikle, büyük oylumlu bir çalışmanın ilk cildi olan *Philosophische Logik* (1947) çok önemli bir yapıttır.

Jaspers'in düşüncesi, bütünü içinde, varoluş filozoflarının çoğunun düşüncesinden çok daha dengelidir. Sözgelimi, Jaspers, bilimlere oldukça büyük bir rol yakıştırmakta ve bilimlerin kuramını derinlemesine açıklamaya girişmektedir. Görece olarak yalın ve öteki yazarların okunmalarını o denli güçleştiren aşırı yeni sözcüklerden uzak bir dille yazılmış kitapları, tümüyle ilgiye değer zengin bir çözümleme temeli ortaya koymaktadır. Jaspers, bir metafiziğe ve bir tür doğal tanrıbilime

varma çabasıyla da uğraşdaşlarından ayrılmaktadır. Bundan başka Jaspers'da, tüm varoluş filozoflarında ortak olan temel tutum ve davranışlar da bulunmaktadır.

Jaspers'ın en çok bağlı olduğunu belirttiği filozof, Kant'dır. Jaspers gerçekten de Kantçı savları benimsemiştir. Kierkegaard, Nietzsche ve toplumbilimci Max Weber de Jaspers'ın başlıca tanıkları görünümündedir. Bununla birlikte, zaman zaman andığı dört adı belirtmek gerekir: Plotinus, Bruno, Spinoza ve Schelling. Şuna hiç kuşku yok ki, Jaspers yalnızca Kant'tan büyük ölçüde etkilenmiş bir varoluş filozofu değildir. Jaspers aynı zamanda ve belki de özellikle yeni-Platonculuktan da etkilenmiştir.

b. Varlığın Araştırılması

Şu bir gerçek ki, Jaspers, ussal bir varlıkbilime karşı çıkmaktadır, ancak tutumu yine de varlıkbilimsel ve metafiziktir. Jaspers'a göre felsefenin kendisi, özü gereği, bir metafiziktir: Felsefe kendine varlık sorununu sorar. Ancak çoğu kez inanıldığı gibi, varlık verilmiş değildir. "Varlık'ın, herkesin bilebileceği bir şey olduğuna inanmak çılgınlık olur." Jaspers, bu bakış açısından da Kant'ın iki temel savını benimsemektedir. Kant, kendisine göre, başka hiç kimseyle karşılaştırılmayarak "en yetkin filozof"tur. Bu iki savın ilkine göre, Jaspers, "bilinç postulat"ı olgusunu ileri sürmektedir: Özne olmadan nesne yoktur, nesnel olan her şey "genel olarak bilinç" tarafından belirlenir. Nesnel varlık *(Dasein)* hemen her zaman bir görünüştür. Öte yandan, Jaspers, Kant'ın *ideler* öğretisini benimsemekte ve bu öğretiyi geliştirmektedir: Bütün bize hiçbir zaman verilmez. Kant'ın üç idesi (dünya, ruh, Tanrı) Jaspers'ta üç "kuşatan" *(Umgreifende)* olmaktadır. Bütün bildiğimiz, bizim için olan bir çevrimin sınırları içinde bilinebilirdir. Bütün

çevrimleri kuşatan, bilinmeyen kuşatan'dır: Önce dünya denilen kuşatan, sonra kendimin kuşatanı ve son olarak da tümel kuşatan, aşkınlık söz konusudur. Bu iki temel çizgiye belki bir de, Jaspers düşüncesinin çekirdeğini oluşturan varoluşsal deneyim eklenmektedir: Her varlığın incinirlik ve köhnemişlik deneyimi. Bu özelliğiyle dünya kalıcı bir harabedir. Hiçbir tutarlılık sunmaz. Dünyanın gerçekliği bir bütün olmaz. Varoluş hiçbir zaman gerçekleşmez. İnsan gerçek anlamda ancak tarihsel varoluş olarak olasıdır. Varlığın hakiki gerçekliği, Aşkınlık içinde değişmez kalana dek, durmadan çekilir. Ancak Aşkınlık nesnel olarak verilmez. Aşkınlık, ancak her türlü varoluşla kopuş içinde bizim için bir gerçek olur. Böylelikle, söz konusu araştırmanın kendisi de içinde olmak üzere, her şeyin başarısızlığıyla varlığa ulaşırız *(Das Scheitern ist das Letzte* – "Başarısızlık en yüce erektir").

Varlık'tan üçlü bir anlamda sözedilebilir. Varlığı ilkin varolan şey *(Dasein)* olarak[1], nesnel olan şey olarak buluruz. Sonra, varlığı kendisi-için *(Fürsichselbstsein)* olarak tanırız. Bu, şeylerin her türlü varlığından kökten ayrımlıdır ve "varoluş" *(Existenz)* adını alır. Son olarak, ne varolan ne de ben tarafından kavranan kendinde-varlık *(Ansichseiende)*, yani aşkınlık vardır. Bu üç olma tarzı, bulunduğum varlığın üç kutbudur. Başlangıç noktası olarak hangi varlığı alırsam alayım, varlığın bütününü bulamam. Bundan dolayı felsefenin *aşmaya* çabalaması gerekir. Aşkınlık üç tarzda gerçekleştirilir: Dünyada yöneliş ile *(Weltorientierung)*, varoluşun aydınlatılması ile *(Existenzerhellung)* ve metafizik ile. Dünyada yöneliş, dünyayı kendi üzerine kapanmış nesnel tutarlılığından çekip çıkarır ve daha fazla aşılamayacak sınırlara ulaşır. Varoluşun aydınlatılması, Dasein olarak ben'den yola çıkar ve onu aşarak Var

1 Jaspers'ın Dasein kavramı dikkat edilirse, Heidegger'in *nichtdaseinsmässige Sein*'ine karşılık gelmektedir. Jaspers'ta, Heidegger'in Dasein'ına karşılık gelen ise Varoluş *(Existenz)* kavramıdır. –ç.n.

luş olarak özgül ben'e varır. Metafizikte ise, aşmak, ancak Dasein'dan çıkan ve kendine dönen Varoluş için olanaklıdır. Varoluş, Aşkınlık içinde yükselir. Bütün bu üç tarzda da, gerçek varlığı bulabilmek için, nesne özne karşıtlığını aşmak söz konusudur. Elbette, bu araştırma yolu ustan geçmez. Jaspers, felsefesinde, söz konusu özneyle nesnenin demir atma noktasını aranmaktadır. Bu alanda artık kavramlar geçerli değildir. Artık sözcüklerin anlamları yoktur: Anlamı olmayan düşüncelere dayanılarak konuşulur. Sözcüklerin yalnızca tutulacak yönü gösteren gösterge işlevleri vardır.

c. Dünyada Yöneliş

Dünyada felsefi yöneliş, dünyaya deneysel yönelişten doğan kozmik kapalılığı ortadan kaldırmaya girişir. Bu yöneliş, ilk elde, *zorlayanın sınırlarını* gösterir. Bu sınırlar: Matematikteki aksiyom'lar, deneysel bilimlerde olguların kuramlara uygulanmaları, dünya görüşünde iletişim güçlüğü ve dizgesel yetkinlik eksikliğidir. Bu yöneliş, hemen her yerde ortaya çıkan çatışkıların önemini sık sık vurgular. Dünya imgesinin birliğine varmanın olanaksızlığını belirtir. Çünkü dünyada dört *gerçeklik sferi* vardır: Madde, yaşam, ruh ve tin. Bu dört sfer de, öteki varlık katmanlarından bir anlamda farklı olmalarına karşın, gerçektirler –özellikle tin yalnızca yönelimsel değil, dar anlamda da gerçektir– Sferler homojen olmayan nesnellik kipleridir: Aralarında her zaman bir çatlak vardır. "İniş" fikri, dünyadaki her yöneliş araştırması için ortadadır, ancak bu fikir tin bilinciyle çatışkı içinde bulunur. Elbette, tinden ya da doğadan bir saltık yapmaya ve başka her türlü gerçekliği yadsımaya her zaman bir eğilim duyulur, ancak sağduyulu bir yöneliş tümüyle gerçeğe bağlanır ve dört gerçeklik sferinin de varolduğunu benimser. Bu gerçeklik sferlerinin tek bir birleştirici

ilkeye geri götürülmemeleri gerekir, hatta inorganik varolanın bile.

Birlik eksikliği, teknik eylemde de, harcanılan özende de, eğitimde, siyasette de görülür: her yerde aşılmaz engellere çarpılır. Jaspers bu gözlemini, bir hekimin hastasına karşı benimsediği çeşitli tutumları çözümleyerek örneklemekte ve bu tutumların hiçbirinin yeterli olamayacağını göstermektedir. Ayrıca, söz konusu alanlarda yöneltilen karşı çıkışları inceleyerek doğa bilimlerinin anlamını ve değerini araştırmaktadır. Daha sonra, tin bilimlerini ve bilimlerin öbeklendirilmesini incelemektedir. Jaspers'a öyle gelmektedir ki, bilimlerin her türlü öbeklenişi görecedir ve eğer bir öbekleme doğru olduğunu ileri sürüyorsa başarısızlığa mahkumdur. Nasıl dünya kendinde hiçbir temeli olmadığı için kendine kapanmıyorsa, bilimlerin sağladığı dünyadaki yöneliş de aynı biçimde geçerlilik taşımaz.

Olguculuk ve idealizm gibi değişmez sınırları olan felsefi yönelişler için de aynı şey söz konusudur. Olguculuk mekanikçi düşünceyi saltık olarak, zorlayıcı bilgiyi ise nesnel olarak görmektedir. Bundan dolayıdır ki olgucu düşünüş kendini kavramaktan uzaktır. Olgucu yaşam kendini doğrulaması gerçeğinden ötürü –ki bu, olgucu görüş açısından saçmadır– daha başlangıçta olanaksızlığını ortaya koymuş olmaktadır. Ancak, idealizm de olguculuk denli tek yanlı ve yanlıştır. Bunların her ikisi de, hakiki gerçekliğin, yani: Bütünün ve evrensel'in ne olduğu sorununu yanıtlamaktadırlar: Ancak bu yanıtı verirlerken varoluşu tanımamakta, bireyi de yalnızca bir nesne olarak görmektedirler. Onlara göre, varlık, tanıtlanmış ve tanıtlanabilir olan birşeydir. Ethiklerinde, insansal yargı kökenini yitirmiş durumdadır. Dünyada yöneliş, *geçerli bir dünya imgesinin olanaksızlığını* göstermektedir.

Bununla birlikte, varoluş felsefesine yardımı dokunan şey de tamı tamına bu girişimlerdeki eksiklik olmuştur. Söz konu-

su girişimlerin düştükleri bunalım yalnızca iki yolu açık tutmaktadır: Bir yanda, yetkeye ve tanrısal esine dönüş öte yandaysa, felsefi bağımsızlığa doğru ilerleme. Din ve felsefe karşıdığı, tanrıbilimsel ve felsefi kurgulamalarda bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. Bunların hiçbiri, zorlayıcı bir bilgiyi, imanın açıklayıcısı olarak ileri süremez. Ancak aralarında yine de bir seçim yapmak gerekir. Ya yetkenin kollarına atılmak ya da varoluşun kendine özgü tehlikelerine göğüs germek. İşte bu olgu felsefeyle din arasındaki savaşımı gösterir. Bununla birlikte, felsefeyle din otantikleştiklerinde ve nesnel bilgiye kaymadıklan durumda, birbirleriyle anlaşamamalarına karşın, olası bir doğruluk olarak yine de birbirlerine saygı duyarlar.

d. Varoluş

Söylencesel dilde "ruh" diye adlandırılan şey, felsefi dilde "Varoluş" diye adlandırılır. Varoluş dünyanın tüm varlığına karşı duran bir varlıktır. Varoluş var değildir, ancak olabilir ve olması da gerekir. Ben kendim için bir nesne olmadığım sürece bu varlığımdır. Varoluş dünyanın varlığına bir açılış olup, yalnızca eylemde ortaya çıkar. Bu açılış sınır-durumlarda (ölüm, acı, savaşım, yanılgı), tarihsel bilinçte, özgürlükte ve iletişimde gerçekleşir.

Varoluşun düşünceyle doğrulanması, *varoluşun aydınlatılmasıdır (Existenzerhellung)*. Ancak bu aydınlatmaya ulaşmak için, elde bulundurulacak kurgusal araçların özgül bir yapısının bulunması gerekir, çünkü varoluş bir nesne değildir; ben kendime hiçbir zaman olduğum şeyi söyleyemem. Aydınlatıcı düşünce, varoluşsal gerçekliği hiçbir zaman kavrayamaz, çünkü bu gerçeklik yalnızca etkin eylemde bulunur. Varoluşsal gerçekliği (ki kendisi de bir aşkındır) aşan olarak tasarımlanan etkin eylemin kendisi varoluşsal olanağın bir ye-

rine getirilişidir ve öyle olmakla da olası varoluşu kavrayabilir.

Varoluşu aydınlatmanın yöntemleri şunlardır: Boşluğu sınırlayan limitlere gitmek, ruhbilimsel, mantıksal ve metafizik dilin nesnelleştirilmesi ve son olarak da özgül bir evrenselin bulgulanması. Bu sonuncu yöntem, varoluşsal bir olanağın kıpırdadığı ve biçimsel bir varoluş çizelgesinin kurulduğu –bu çizelge bütünüyle upuygunluk özelliği göstermeyip yalnızca varoluşu sorgulama aracı olarak anlam taşır– bir dil oluşturma olanağı sağlar.

Bu çizelgeler yardımıyla, özgül tipte bir *kategoriler* bütününün aracılığıyla, Kant'ınkilere karşıt ve varolan varlığa uygulanması gereken bu kategoriler yoluyla varoluş betimlenebilir: Varoluşsal gerçeklik, kuralların altında bulunmak yerine, bütünüyle tarihseldir. Kendine özgü bir kökeni vardır, bir başka deyişle, özgürdür. Burada olmak, karar vermek anlamına gelir. Varoluş, katı bir şey değildir, zaman içinde doğrulanan bir şeydir. Karşılıklılık değil yalnızca bir iletişim tanır. Varoluşta gerçek olan şey, bir duyuma değil, kesin an içindeki saltığa karşılık gelen şeydir. Varoluş derecesi burada Dasein'ın büyüklüğünü gösterir. Nesne olarak geleceğin belirsizliği olarak, seçiş olanağıyla karşıtlaşır. İşte benim kendi varoluşum da geleceğin belirsizliği denilen bu şeye dayanır. Dasein'm gerekliliğine, *an* denilen zaman karşılık olur, buna karşılık mevcut sonrasız sonsuz zamana karşı durur. Varoluş nesnel, ölçülebilir, deneyimlenebilir, evrensel olarak uygulanabilir bir şey değildir, kaynağında özgürdür varoluş. Her türlü varoluşun kendi zamanı vardır ve varoluş denilen şeyle kökenler, yeniden doğuşlar bulunur.

Varoluşun verilmiş çok sayıda sözde tanımı arasında, Jaspers'a göre ona en uygun düşeni şudur: "Varoluş hiçbir zaman nesne olmayan bir şeydir. Varoluş, kendisinden hiçbir şey göstermeyen koşullarda, sözettiğim düşüncemle eylemi-

min kökenidir. Varoluş kendine ve bu yolda da Aşkınlığa göndermede bulunan şeydir".

Bununla birlikte, varoluşu bir öznellik olarak kavramayı istemek tehlikeli bir yanılgı olur. Varoluş, gerçekte, nesnenin ve ben'in oluşturduğu varlık çemberinde bulunan bir gediktir. Varoluş şu ayrımın ötesinde yatar: *Felsefe kendine nesnelliği ve öznelliği soru konusu edinir.* Varoluş ise iki yönde ilerler: Nesnele doğru ve öznele doğru. Bu anlamda felsefenin amacı, nesnelliğin yeni bir tarzda, değişikliği göz önünde tutarak ele geçirilmesidir. Jaspers'ın, nesnellik sorununu incelerken bile, nesnel bir terimbilimle konuşmayı bilmediği anlaşılıyor.

Varoluşu daha büyük bir belginlikle betimleyebilmek için, kendileri "varoluş" denilen kavramdan başka bir şey olmayan iletişim, tarihsellik ve özgürlük kavramlarını açık bir biçimde anlamak gerek.

e. İletişim

Varoluş gerçekte kendinden doğar, ama yalnızca kendinden değil kendisiyle de birlikte: Varoluş ancak bilinçli bir iletişim olduğu sürece vardır. Ben, yalnız ve yalnız iletişimde varımdır. Jaspers, insanın Dasein olarak varolduğu birçok iletişim türü ayırdeder. Bu iletişim türlerinin hepsinin de sınırları vardır ve bu sınırların ötesinde varoluşsal iletişim bulunur. Varoluşsal iletişim, bir açınlanma süreci ve aynı zamanda da ben'in "kendi" *(Selbst)* olarak gerçekleşmesidir. Bu iletişim içinde, kendinin kendisi kendiye karşılık bir yaratım ilişkisiyle açılır. İletişim, *sevisel bir savaşım*dır. Varoluş onda kayıtsız bir içtenlik için savaşım verir. Ancak bu savaşım özel türde bir savaşımdır: Amaç hiçbir zaman üstünlük ve utku değildir: Herkes her şeyini başkasının hizmetine verir. Sevgi henüz iletişim

değil, iletişimin kaynağıdır. Varoluşsal iletişim olmazsa, sevgi sorunsal olarak kalır. İletişim bozulmazsa, sevisel iletişim savaşımı hiçbir zaman durmaz. Bu savaşım bir hiçten çıkıyormuş gibi görünür ve sonul amacı bilme değildir.

İletişim, buyrukta ve hizmette (bağlılık ve iyilik, alçakgönüllülük ve sorumluluk olarak), iletişimin varoluş koşullarından biri olan toplumsal sözleşmede, karşılıklı anlayış olduğunda tartışmada ve bir saltık olmadığı sürece siyasal yaşamda bile ortaya çıkabilir. İletişim, felsefede özellikle önemli bir rol oynar: Jaspers, temel çalışmasının girişinde şunları söylemektedir: "Biz yalnızlıktan yola çıkarak değil, iletişimden yola çıkarak felsefe yapıyoruz, kalkış noktamız, düşüncede ve eylemde, bireyden bireye gidildiği gibi insandan insana gitmektir". İletişim olmadan felsefe yapmak olanaklı değildir. Bir düşünce felsefi olarak, tinin tuttuğu yol, iletişimi gerektirdiği ölçüde doğrudur. Felsefi doğruluk, kaynağını ve gerçekliğini iletişimden alır. Bunun nedeni ortadadır: Felsefe yapmak, kökenini yalnızca iletişimden alan bir varoluş edimidir. Bundan dolayı, felsefi dizge olarak *hiçbir kesin doğruluk* olamaz, çünkü doğruluk dizgesi bile ancak kişisel evrim süreciyle elde edilip, yaşamın ve sürecin ortadan kalkacağı günlerin sonunda gerçekleştirilir.

f. Durum ve Tarihsellik

Varoluş her zaman "durum" içinde bulunur. Jaspers durumdan, bir öznenin Dasein olarak ilgilendiği ve kendisine sınırlama ya da özgürlük tanıdığı bir gerçekliği anlar. Durumlar değişikliğe uğratılabilir ya da başka yöne çevrilebilir, ancak saltık durumlar da vardır. Bunlar, değiştiremeyeceğimiz, kesin olan, içinde başarısızlığa uğradığımız *sınır-durumlar*'dır. Bu durumlar bilinemez, bize onlan ancak varoluş duyurabilir. Bu

durumlar şunlardır: Varolan olarak her zaman belirlenmiş bir durumda bulunmak, ölüm, acı, savaşım ve yanılgı gibi. Biz bu sınır-durumlara kendimizdeki olası varoluşun gelişimiyle tepkide bulunuruz: Sınır-durumlara gözlerimizin açılmış olduğu durumlarda sızarak kendimiz oluruz. Varoluşun bütününün gerçekleşmesi ancak sınır-durumlarda yerine gelir. Bir başka deyişle söylersek, gerçek varoluş, konuşmasını kesen tarihsel gerçekliktir.

Çünkü varoluş *tarihselliktir*. Tarihsellik bana bilincimin taşıdığı çifte karakteri açınlar: Ben zaman içinde yalnızca varolan olarak varımdır ve zaman içinde kendim değilimdir. Bununla birlikte, söz konusu bu iki yan, kökensel olarak, varoluşsal bilinçteki bir ve aynı şeydir. Tarihsellik, ham varolan'la (Dasein) varoluş'un *(Existenz)*, zorunluluk'la özgürlük'ün birliğidir. Tarihsel bilinçte sınırsız özgürlük kadar saltık zorunluluk da ortadan kaldırılır. Ben bir *Dasein* olmasaydım, Varoluş hiçbir şey olmazdı, çünkü ham varolan olmadan Varoluş yoktur. Ancak ben varoluş olarak da olmasaydım, hiçbir şey olmuş sayılmazdım. Bundan dolayı, tarihsellik, zamanla sonsuzluğun birliğidir. Varoluş, ne zamanın yokluğudur, ne de zamansallık olarak zamansallıktır, varoluş bunların birinin içindeki ötekidir. Varoluşun söz konusu bu karakteri "an"da ortaya çıkar: An, zamansallık ile zamansallık-olmayan'ın bir özdeşliği, gerçek anın sonsuz şimdi olarak derinleşmesidir.

Açık bir biçimde görülür ki, tarihsel bilinç içinde yalnızca bireysel varlık kavranır, evrensel hiçbir zaman kavranmaz. Bundan dolayı tarihsellik düşünülebilir bir şey değildir. Ama işte yine bu nedenle hiçbir zaman da usdışı olmaz, çünkü usdışı salt olumsuz bir şeydir, oysa saltık tarihsel bütünüyle olumludur. Buysa, varoluş bilincinin dayanağıdır, sınır kaynaktır, artık değil kökendir.

g. Özgürlük ve Yanılgı

Varoluş özgürlüktür. Özgürlük sorunu, belirlenimcilik ile belirlenmezcilik (indeterminizm) sorunundan bütünüyle başka bir düzlemde bulunur. Gerçekte, belirlenimcilik de belirlenmezcilik de nesnel varlığı tüm varlık olarak görürler ve böyle yapmakla da özgürlüğü yitirirler. Oysa varoluşsal özgürlük nesnel değildir, ne tanıtlanabilir ne de çürütülebilir. Bilgiyle özdeş olmadığı gibi, özgür istençle de yasayla da özdeşleşmez. Ancak bilgi, özgür istenç ve yasa olmaksızın da özgürlük yoktur. Özgürlüğün bilincine, varoluşsal seçişte, yani kendim olma kararlılığımda varırım. Özgürlük, varoluşla özdeş olduğundan tasarımlanabilir bir şey değildir. Kuşkusuz kendim için özgürlüğü ben düşüncede değil varolma olgusunda tanırım. İşte bu nedenle özgürlük, özgür istenç ile zorunluluğun çelişkin bir bütünü olarak ortaya çıkar: Yapabilirim çünkü yapmam gerekir. Seçişimde özgür olduğumdan, bu özgürlükle kendimi zorlarım, davranırım ve sonuçlara katlanırım. Bu, deneysel doğruluk ile değil, seçiş anında kendi'nin yaratılmasıyla oluşturulmuş bir zorlamadır. Bundan çıkan sonuçsa ham varolan olmadan varoluşun olmaması gibi, salt ük özgürlüğün bulunmayışıdır.

Kendimi özgür bilmem gerçeğinden dolayı, suçluluğumu kabullenirim. Ancak "yanılgı", özgürlüğe dışsal olan birşey değildir, o özgürlüğümün içindedir. Kendi varolma nedeni olan bir etkinlik içinde varolduğumuza göre: Yaşamak için istemem ve eylemem gerekir. Eylemsizlik bile bir eylemdir. Oysa, seçiş ve eylemle bir olanağı, yani başkasını yadsımam gerektiğini kavrarım. Ama öteki olanaklar, insanlardır. Varolma kararıyla, yani söz konusu kendi varlığımla, "yanılgı"ya düşerim. Bu yanılgı oluş içindeki varoluşun kendini her türlü doğrulama olanağını ortadan kaldırır. Bu kökensel yanılgı bütün öteki yanılgıların temelidir. Kaçınılmazdır ve varoluşun kendisidir.

h. Aşkınlık

Varolanın temeli yoktur, varolan parçalanmıştır. Varoluş, ereksiz bir yetersizliktir. Varoluş yalnızca Aşkınlık ile ilişki içindedir, bunun dışında hiçbir şey değildir. Varolan olarak ve özgürlük olarak her varlık *bir* varlıktır, ama varlığın kendisi değildir. Hakiki varlık Aşkınlık'tır. Bu varlık saltık biçimde nesnel-olmayan'dır ve gizlidir. Bu varlıkla uğraşan metafizik yalnızca simgeler kullanabilir, düşüncesi, mantıksal olarak yıkıma uğrar. Varlık ve yok-varlık, metafizikte, sürekli bir değişim içinde birbirlerinin yerine geçerler. Metafizik olarak Aşkınlık sürekli bir savaşım içinde bulunan söylencede, tanrıbilimde ve felsefede ortaya çıkar. Ancak gerçek metafizik yöntem, şu üç yoldan birini izlemektir: Biçimsel aşkınlık, varoluşsal ilişkiler ve şifrelerin okunması.

Biçimsel aşkınlıkta, yalnızca ham varolanın kategorileri değil, aynı zamanda varoluşun kendisinin kategorileri de aşılır. Tanrı'yı bir kişilik olarak düşünmek hemen hemen kaçınılmazdır, ancak tanrısallık gizli kalır.

Aşkınlığın *varoluşsal ilişkileri* şunlardır: Varoluşun inatçılığı ve kendini bırakışı, düşüşü ve yükselişi, gündüzün yasası ve gecenin tutkusu, çoklunun ve tekin zenginliği. Bu ilişkiler dizisinde iki yasa öğretisi oldukça ünlenmiştir. Varlığımız, Dasein içinde, iki gücün buyruğunda gibidir: *Gündüzün yasası,* açıklığı ve bağlılığı buyurur, kendini dünyada gerçekleştirmek ister. Oysa, *gecenin tutkusu,* kendini ortadan kaldırma dileğidir, bu dilek bütün düzenleri bozar, karanlıktır. Temelini, toprağa, anaya ve ırka bağlılıktan alır. Erotizmde dile gelir. Bu iki dünya birbiriyle ilişki içindedir, ancak bir bireşim hiçbir varoluşta yerine gelmez. Jaspers, çoklu ve tek kuramında, tanrısallığı, sayısal bir birliğin ya da çokluğun uygulanma olasılığına karşı çıktığı gibi, bildiğimiz her türlü birliğin ya da çokluğun uygulanmasına da karşı çıkar. Aşkınlık bir'dir ama, tektanrıcı-

lık da çoktanrıcılık da eş derecede yetersizdir. Dahası, Tanrı'ya kişilik bile yakıştırılamaz, çünkü kişilik ancak başka kişiliklerle varolur. Ayrıca, tanrısallık denilen şeyin benzerleri yoktur. Jaspers, öğretisinin bu bölümünde, Plotinus'a bağlı bir öğretili olarak kalmaktadır. Tanrısallık, gizlidir, bilinemeyendir, tüm kategorileri aşan salıktır. Tanrısallık Aşkınlıktır, ama aynı zamanda da hem ham varolan'ın içinde hem de varoluşun içinde bulunur. Beri yanda, Jaspers'ın "şifreler" kuramı büyük ölçüde yeni-Platoncu gelenek içinde kalmakla birlikte yeni bir şeyler de içermektedir.

j. Şifrelerin Okunması ve Başarısızlık

Metafiziğin en önemli yöntemi, "şifrelerin okunması"dır (Chiffrelesen). Şifre, Aşkınlık nesnel bir varlık ya da öznel bir varlık (Varoluş) olmaksızın, bizi söz konusu Aşkınlığın karşısına koyan varlıktır. Şifrede, simgeyi simgelediği şeyden ayırmak olanaksızdır: Şifre, Aşkınlığı şimdiye taşır, ancak şifre yorumlanabilir bir şey değildir. Her zaman belirsizdir. Şifrelerin genel bir yorumu da olamaz. Her türlü açıklama, her zaman varoluş için yapılmış bir yorumdur. Çünkü Varoluş, şifrenin okunma yeridir. Bu okuma, eylemimizde gerçekleşir, okumayı ele geçirmek için savaşırken bu okuma içinde bir varlık yakalarım. Bu varlığın varlıkbilimle hiçbir ilintisi yoktur, bu varlık zorlayıcı bilgi açısından, varolan bir şey değildir.

Şifre olamayan hiçbir şey yoktur: Her türlü varolan, doğa ve tarih, genel olarak bilinç, insanın kendisi, onun doğayla ve dünyayla birliği, özgürlüğü vb. Aşkınlığın bir şifresi olabilir. Sanat, şifrenin okunmasına yardım eden bir dildir. Ancak felsefi kurgulama da bir şifre okumadır. Bu nedenle, Tanrı'nın varoluşu üzerine getirilen kanıtlar da şifrelenmiş yazının kur-

gusal bir okumasıdır: Bu okumanın kaynağı varoluş olma bilincinde yatar. Aşkınlık hiçbir zaman kanıtlanmaz. Onun yalnızca tek bir tanıklığı vardır: Aşkınlığın kesin şifresi, varolan'ın ortadan kalkmasıdır, başarısızlığa uğramış varlıktır.

Deneyim bize "başarısızlık"ın yüce sözcük olduğunu öğretir: Herşey başarısızlığa uğrar. Ancak, insanın durumlarında başarısızlığa uğrayan şey, Varoluş'un kendisidir. Bununla birlikte, bir otantik başarısızlık bir de yapay başarısızlık vardır. Başarısızlık ve özellikle de tüm şeylerin sonu istendiğinde söz konusu olan yapay başarısızlıktır. Otantik başarısızlık, düzgü (norm) ve süre istencine sahip Dasein'daki bir dünyanın kurulmasında yerine gelir, ancak bu başarısızlık düşüş riskinin bilincinde olan bir başarısızlıktır. Otantik başarısızlık bir sonsuzlaştırmadır ve varlığın anlamlı bir şifresi olabilir. Başarısızlık bilinci, edilginliği ancak, süre bir değerler ölçüsü olarak varsayıldığında ve kozmik varoluştan bir salık yapıldığında doğurur.

Başarısızlık gereklidir. Özgürlük varolduğu için, değer ve sürenin incinir olmaları gerekir. Özgürlük ancak doğa aracılığıyla ve doğaya karşı olduğundan, bu özgürlüğün özgürlük ya da Dasein olarak parçalanması zorunludur. Şifrenin okunması ancak, Dasein'ın yalanlarının başarısızlığında-her türlü bilginin ve felsefenin başarısızlığında olanaklıdır. Özellikle de sonlu, hakiki olanın kökü olmak gerektiğinde, parçalanmak zorundadır. Jaspers, her türlü sonlu varlığın başarısızlığının, tek hakiki varlık olan Tanrının taşıdığı sonsuzluğun açınlanmasını ve doğrulanmasını ortaya koyduğunu düşünür gibidir. Tanrı kendini yalnızca sonlunun yıkılıp parçalanmasında gösterebilir. Bu nedenle de felsefenin son sözü: "Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir" sözüdür. Bu felsefenin parolası ise şudur: "Varlığı başarısızlık içinde deneyimlemek."

Eleştirel Açıklamalar

Varoluş felsefesine hakkını teslim edebilmemiz için, her şeyden önce bu felsefedeki farklı iki özelliği ayırdetmemiz gerek: Varoluşsal felsefe, öncelikle, bir dünyagörüşüdür. İnsan yazgısının ortaya koyduğu çok ince, anlamlı sorulara dönmeye dayanır ve metafizik-valıkbilimsel bir temel üzerinde bu sorulara insan varoluşunun yeni bir çözümlemesini ekler.

1) Hiç kuşkusuz insansal sorunlara bu dönüşü –bu dönüş Avrupa kültürüne gösterilen saygının bir anlatımıdır– eğilerek selamlayacağız ve bu öğeyi *tyche* (Yunanca τυχη, yazgı sözcüğünden kaynaklanmaktadır) olarak adlandıracağız. Gerçekten de insanın yazgısına gösterilen ilgi Helen, Roma ve hıristiyan güçlerinin oluşturduğu Avrupa kültürüne bağlı gözükmektedir. Ancak bu tychе öğesi "modern" yüzyıllar boyunca Avrupa felsefesinden hemen hemen tümüyle silinmiştir. Spinoza daha o zamanlar: "Özgür insan ölümünü hiç düşünmez" demekte ve XIX. yüzyılda kişiyi ilgilendiren her şey "bilimsel-olmayan" yerine geçmekteydi. Ancak bu tyche öğesini dinsel bir öğe olarak da anlamamak gerekir. Sözgelimi Nietzsche bir tyche düşünürü olmasına karşın dinsel bir filozof olarak düşünülemez. Onu varoluşsal öğeyle karşılaştırmak da olanaklı değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, ne Aziz Augustinus ne dePascal birer varoluşçu olmuşlardır. Haeckel ile Nietzsche arasında kurulabilecek bir koşutluk, felsefedeki bu öğenin önemine ışık düşürebilir. Bu iki düşünürün ikisi de tanrıtanımaz ve belirlenimci olmalarına karşın, düşünceleri birbirinden kökten ayrı yollara yönelmiştir. Nitekim, Haeckel için, Tanrı'nın varolmadığı tanıtlanmış bir sav, Nietzsche içinse bir dramdır. Eğer düşünürler, Avrupa felsefesini Haeckel'in benimsediği yolda sürdürmüş olsalardı, bu, Avrupa felsefesinin de genel olarak Avrupa kültürünün de yıkımı olurdu. Tyche öğesi üzerinde yeniden durursak, diyebiliriz ki, varoluşçuluk

hiç kuşkusuz yaşamımızı da düşüncemizi de esenleştirmeye katkıda bulunmuş felsefelerden biridir.

Elbette, çoğu kez olduğu gibi, geçmişe karşı gösterdiği tepki de abartıya kaçmıştır. Ancak birçok varoluş filozofu için, felsefede bu yazgı sorunundan başka hiçbir sorun söz konusu değildir. Bu filozofların tüm felsefi düşünceleri ölüm, acı, başarısızlık vb. dolaylarında dönüp durmaktadır. Ancak böyle bir tutumu benimsedikleri için de, Avrupa kültürünün bir başka temel öğesini, yani anlağı, özellikle eski Yunanlılarca geliştirilmiş nesnel ve bilimsel anlaşılırlığı gözden kaçırmaktadırlar. Varoluşçuluk, çoğu kez, tyche öğesini öyle bir güçle vurgulamaktadır ki, bir Avrupa felsefesi olmaktan çok bir *hindu* felsefesi görünümüne bürünmektedir. Bir başka deyişle, taşıdığı mantıkla bile, özellikle bir esenlik aracı olarak düşünülebilecek bir biçim almaktadır. Bu nedenlerle, varoluşçuluk, birçok önemli Avrupa filozofunda, doğrulanmış bir karşı çıkış engeline çarpmaktadır. 2) Varoluşsal felsefe, tyche öğesi yanında, *teknik* yanıyla da belirginleşmektedir. Bu niteliğiyle, büyük değer taşıyan her çeşit fikir ve sonucun kaynağı olmuştur. Şu hiç tartışmasız söylenebilir ki, bu düşünürler felsefeyi bir yığın ilginç ruhbilimsel ve fenomenolojik çözümlemelerle zenginleştirmişler, giderek ilk kez olarak yeni yeni alanlar açmışlardır. Sözgelimi insanlar arasındaki bütünüyle kişisel olan ilişkiler alanı gibi ("Birlikte-olmak" "Başkası-için-varlık", "Sen", ve "İleşim"). Böylelikle felsefenin temel özellikteki yayılımını açığa vuran bir dizi sorun doğmuştur. Varoluşçuların yaptıkları çözümlemeler, bir yandan olguculuğa, öte yandan da idealizme göre, gerçekten temel özelliktedir. Olguculara karşı başarıyla insan varlığının maddeye indirgenmezliğini savunmuşlar, idealizmi ise, varlığın düşünce üzerindeki öncelliği görüşünü var güçleriyle destekleyerek aşmışlardır. Kendi adlarına çoğu kez bir varlıkbilim de kurmuşlar, hatta kimileri bunu bir metafizikle geliştirmeye ve taçlandırmaya dek de uzanmıştır. Son

olarak şu noktayı da belirtmekte yarar var ki, bu filozofların çeşitli insanbilimsel soruları ele alışlarındaki kavrayış, XIX. yüzyılın bu uğurda ortaya koyduğunu kat kat aşmaktadır. Bu nedenle şu nokta üzerinde ne kadar durulsa azdır: Varoluşsal felsefe yalnızca yalvaçsı bir çığlık değil, aynı zamanda, değerini çok sayıda ilişki içinde gösteren teknik bir düşün akımıdır.

Bununla birlikte bu teknik yan, varoluşçuluğun en büyük güçsüzlüklerinden birini de ortaya koymaktadır. Varoluş filozofları idealizmi aşmış değillerdir. Nesnelin zorunlu olarak özne tarafında koşullanması gerektiğini varsaymışlar ve böyle yaparak da, varlığı, artık düşünülür olmayan dolayısıyla da sözcüklerle yakalanmayan sözde bir "transobjektif"de aramaya gitmişlerdir. Somut o denli içlerine işlemiştir ki, artık kendi benleriyle uğraşmak istememektedirler. Böylelikle felsefeleri, çoğu kez bilimselden uzak bir biçim altında, şiirsel ya da anlamdan yoksun yalınç duyguları dile getiren salt bir özyaşam öyküsü olup çıkmaktadır. Varoluşçuların varlıkbilimleri söz konusu olduğunda durum genel olarak daha da ciddidir: Bugünün gerçek varlık öğretisinin gözünde, varoluşçuların varlıkbilimi, çoğu kez yeterince derinleştirilmemiş kavramları olan amatör işi bir varlıkbilime benzemektedir (özellikle Sartre'ın "hiçlik" kavramı). Varoluş filozoflarının hiçbiri varlığa *varlık olarak* yaklaşmamışlar, hemen hemen hepsi de insan olarak insana özgü *olma derecesini* insana haksız olarak yakıştırdıkları *olma tarzı*'yla karıştırmışlardır. Tüm "modern" felsefeyi ölümcül bir yola sokmuş olan Descartesçı insansal ve insansal-olmayan varlık sürtüşmesi, bu düşünürlerde aşılmış olmayıp, tam tersine, gerçek bir varlıkbilimle daha da ciddileşmiştir. Bu nedenlerden dolayı, varoluşçuluk, büyük değerlerine ve metafizik alanındaki önemli katkılarına karşın öteki sorunlar arasında, varlığın olumsallığı ile Tanrı'nın aşkınlığı çözümlemesi gibi sorunlara sonul ola-

rak pek de doyurucu bir yanıt getirememiştir. Bu sorunlar, çok daha ciddi ve çok daha derinlikli bir biçimde varlık felsefesinde ele alınacaktır.

VII
VARLIK FELSEFESİ

21. Metafizik

a. Metafizik Kavramı

Bu bölüm, "Varlık felsefesi" başlığı altında, akımlar arasında en yüksek anlama sahip olduğunu ileri süren çağdaş Avrupa felsefesi akımını incelemektedir. Bu akıma giren filozofların çoğu, "metafizik" kanadında yer almakta, kimileri ise yalnızca birer "varlıkbilimci" olarak bilinmek istemektedir. "Metafizik" sözcüğü çok sayıda anlam taşıdığından, incelememize bu sözcüğün anlamını daha belgin biçimde tanımlayarak başlayacağız.

Sözcük köken olarak, Aristoteles'in yapıtlarını gruplandırmış ve bir dizi çalışmayı bu sözcükle adlandırmış olan Rodos'lu Andronikos'tan gelmektedir. Andronikos bu sözcükle yalnızca "fizikten sonra gelen" (μετα τὰ φυσικά) incelemeleri belirtmek istiyordu. Ancak yüzyıllar boyunca, bu "μετὰ" (meta) sözüğü bambaşka bir anlam kazanmış, yalnızca fizikten sonra geleni değil, aynı zamanda bu alanın "ötesi"ni de gösterir olmuştur. Bu, bizim bugün fizikötesi sözcüğüyle anlatmak istediğimiz şeydir. Bu anlayışların yanı sıra, bu konuda az çok bilinçsiz olan edebiyatçılar, sezgici eğilimleri olan filozoflar ve olguculuğun yanlış tanıtımları, halkın anladığı anlamda bir metafizik kavramının doğmasına yol açmıştır: Bu kavram bir öte'yi, Tanrı'ya vb. olan bir özlemi dile getirir olmuş ve her türlü denetlenebilirlikten uzak bir imgelem ürünü biçimine

bürünmüştür. Bugün, filozof olmayan kişilerde, genel olarak "metafizik" teriminden anlaşılan budur.

Oysa, sözünü edeceğimiz filozofların çoğu için, "metafizik" sözcüğü bambaşka bir anlam taşımaktadır. Sözcüğün anlamını kavrayabilmemiz için onu her şeyden önce aydınlatmamız gerekmektedir. Söz konusu bu filozoflar, metafiziği, varolanın *varolan olarak* öğretisi, dolayısıyla varlık öğretisi olarak adlandırmakta ve bu öğretiyi *ussal* araçlarla geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu tutumlarıyla, doğa bilimlerinin verilerini kesin biçimde aşmış olmaktadırlar. Ancak çağdaş filozofların hemen hemen tümü bu noktanın zorunlu olduğu üzerinde uzlaşmışlardır. Varlık filozoflarının ussallığı, olgucu filozoflarınkinden farklı bir ussallıktır. Bu ussallık, doğa bilimlerinin deneyiyle bir sınırlanışı değil, kurgusal tutumdan imgelemin, duygunun ve çoğu kez de "varoluşsal" denilen yöntemin tümel olarak çıkarılmasını içerir.

Bugün, *metafizik* ile *varlıkbilim* arasındaki ayrımın; varlıkbilimin, varolanın yapısının dolayısıyla da özünün çözümlenmesiyle sınırlanmasında, oysa metafiziğin varoluşla ilgili önermeler getirmesinde yattığını ileri sürmek bir alışkanık olmuştur. Sözgelimi, bilgi sorunu, bu ayrımdan dolayı, temelde metafizik bir sorundur, çünkü kendinde-varlık'ın *varoluşunu* araştırmaktadır. Varlıkbilimle metafizik arasında yapılan bir başka ayrım, metafiziğin yalnızca özgül sorunları incelememesinde, en azından ilke olarak gerçekliğin bütünsel bir görünüşüne varmak istemesinde yatmaktadır. Bu nedenlerden ötürü, Hartmann'ın öğretisini varlık felsefesi içinde saymak doğrulanmış bir şeydir. Kuşkusuz, Hartmann'ın kendisi de yalnızca bir varlıkbilimci olduğunu ileri sürmektedir, ancak Hartmann metafizikle hiç uğraşmıyor da değildir, sözgelimi "güç yasası" kuramıyla metafiziğe yönelmektedir.

Yapılan bu açıklamalarda, varlık filozoflarının varlığın çözümlenmesiyle sınırlanacaklarını çıkarsamamak gerekir. Tam

tersine, hemen hemen tüm varlık filozofları, bir doğa felsefesi, bir insanbilim ya da bir axioloji ortaya koymuşlardır. Varlık filozoflarıyla öteki filozoflar arasında ayrım yalnızca, genel varlıkbilim ile metafiziğin özgül tüm felsefi disiplinlerin temelinde yatmasında bulunmaktadır.

b. Düşünürler

Bu akım içinde, yalnızca adlarını anmakla yetineceğimiz kadar çok metafizikçi vardır. Bundan başka bu düşünürleri gruplar biçiminde sınıflamak da kolay değildir, çünkü tek başlarına ele alındıklarında, birbirlerinden büyük ölçüde uzaklaşmaktadırlar. Bununla birlikte biz dört grubu birbirinden ayırdedeceğiz: İlk gruba –bu gruba girenlerin çoğu Almandır– dolaylı bir gerçekçiliğe yönelen, bunun yanı sıra tümevarımsal bir metafizik de ortaya koyan filozofları yerleştirmekteyiz. Bu filozofların arasında, ilk elde Hans Driesch'in (1867-1941) adını anmamız gerekir. Driesch, dirimbilimden gelmiş bir filozoftur. Kuracağı temel üzerine daha sonra bir metafizik yerleştirmek üzere, belli bir anlamda Aristoteles'inkine yakın organik bir dünya felsefesi ortaya koymuştur. Bu grup içinde, Henrich Maier (1837-1933) ile tanınmış ruhbilimci Erich Jaesch'i (1833-1940) de analım.

Bir başka grup, yeni-Platonculuğa sırt veren dinci, tanrıcı düşünürlerden oluşmaktadır. Bu eğilim özellikle İngiltere'de gelişmiştir. Başlıca temsilcisi, Plotinosçu tanınmış düşünür Willliam R. Inge'dir (doğ: 1861). Yeni-Platonculuğa daha az yönelen John Laird (doğ: 1861) ve özellikle Alfred Edward Taylor (1869-1945) gibi kimi yeni-gerçekçiler de bu eğilime yakındırlar. Fransa'da, Maurice Blondel (1861-1949) benzer bir yol izlemektedir. Bergsonculuğa yakın ilk felsefesinden sonra Thomasçılık, yeni-Platonculuk, yaşam felsefesi ve hatta varo-

luşçuluk öğelerinin bulunduğu bir metafizik geliştirmiştir. Düşünceleri oldukça dağınık olmasına karşın, Fransa'nın katolik din sınıfı üzerinde ve bunun da ötesinde çok sayıda ülkenin din adamı üzerinde kalıcı bir etki yapmıştır. Almanya'da bu eğilime, düşüncesi Blondel'in ve öğrencilerinin düşüncelerinden çok daha dizgeli olan Johann Hessen'in temsil ettiği Augustinusçuluk diye bilinen akım karşılık gelmektedir.

Üçüncü grup ustaları René Le Senne (doğ: 1882) ve Louis Lavalle (doğ: 1883) olan Fransız *Tin Felsefesi* tarafından kurulmuştur. Metafizikçi grupların hiçbiri, idealizmden bu denli güçlü etkilenmiş değildir. Le Senne, bu yönde o kadar ötelere gitmiştir ki, metafiziğe olduğu kadar idealizme de sokulabilir. Bununla birlikte, bütün bu filozoflar ilgilerinin odağına varlık olarak varlığı koymuşlardır, gerçekte öğretileri de varlık felsefesinin ayırıcı karakterlerini açınlamaktadır.

Dördüncü son bir grup olarak, aralarında özellikle Samuel Alexander (1859-1938) ile Avrupa'da da etkili olmuş Amerikalı düşünür Georges Santayana'nın (doğ: 1863) bulunduğu, doğalcı eğilimlere sahip bir düşünürler topluluğu gösterilebilir.

Bu gruplama uzlaşımsal görünse bile, öteki metafizikçiler için geçerli değildir. Söz konusu metafizikçiler arasında, özellikle Alman varlıkbilimci Günther Jacoby (doğ: 1881), Viyana'lı toplumbilimci Othmar Spann (doğ: 1878), Basel'li Paul Häberlin (doğ: 1878) ve aynı zamanda Platoncu bir metafizikçi olan seçkin Alman matematik-mantıkçısı Heinrich Scholz (doğ: 1884) sayılabilir. Bununla birlikte, yeni-metafizik akımının tüm temsilcilerine, büyük ölçüde, iki filozof ile, Alfred North Whitehead (1861-1947) ve Nicolai Hartmann (1882-1950) ve de bir okul, Thomasçılık egemen olmuştur. Bu nedenle ayrıntılı olarak üç dizge inceleyeceğiz. Ancak bunu yapmadan önce, öteki eğilimler üzerinde de bir fikir verebilmek için, ilk elde, Alexander'in, Lavalle'ın ve Häberlin'in temel öğretilerini ele alacağız. Bu seçişi yapmamız, bu üç filozofun, üç

değişik eğilimin temsilcileri olarak görülebilmesinde yatmaktadır.

c. Etki

Farklı çağdaş metafizik okullarının kökenleri oldukça çeşitlidir. Sözgelimi, Thomasçılar skolastik geleneği izlerlerken, Alexander ve Whitehead İngiliz yeni-gerçekçiliğinden, Hartmann ise Marbourg Okulu'ndan gelmektedir. Hartmann ayrıca büyük ölçüde fenomenolojinin etkisi altında da kalmıştır. Çağdaş felsefeyi doğurmuş iki hareket olan yaşam felsefesiyle fenomenoloji, kendi paylarına, bugünün metafizikçilerinin çoğu üzerinde derin bir etki bırakmışlardır.

Ancak bütün bu yeni-metafizik akımını sonul olarak ortaya çıkarmış olan kesin güç aranacak olursa, kuşkusuz, Platon ve Aristoteles ile karşılaşılır. Bu iki filozofun önemleri, düşünürlerin her birine göre değişmektedir. Thomasçılar ile Hartmann'ın Aristotelesçi eğilimde olmalarına karşın, Whitehead bir Aristotelesçiden çok bir Platoncudur. Ancak çoğunluk Aristoteles'in etkisini ortaya koymaktadır. Bu durum özellikle, kendilerinde anlıkçılığı, deneyciliği ve bir de yalnızca Aristotelesçilere özgü olan gerçekliğin tümel olarak açıklanması eğilimini taşıyanlarda başgöstermektedir. Metafizikçiler, genel olarak, bu Aristotelesçi ve Helenik eğilimi taşıdıklarından Kantçılık ile keskin bir karşıtlığa girmektedirler.

Kantçılığı ve onunla birlikte de modern çağı (1600-1900) bir bütün olarak aşmış olmalarına karşın, onun etkisinden bütün bütüne de sıyrılmış değillerdir. Ancak aralarında hiçbiri önceki tutumlara dönmemiştir. Kuşkusuz, Whitehead, sözcüğün dar anlamında bir Platoncu olduğunu söylemekte, Thomasçılar ise Aquino'lu Thomas'ın (1224/5-1274) öğretisini benimsediklerini altını çizerek vurgulamaktadırlar. Ancak böyle

olmakla birlikte, söz konusu düşünürler, gerçekte, bu öğretilere yeni sorunlar katarak onları büyük ölçüde zenginleştirmişlerdir. Sözgelimi, Kant'ın bilgi sorunu, sonuçları Kantçılığa karşıt bir yön almış olsa da, bütün bu dizgelerde önemli bir rol oynamıştır. Bunun yanında, çağdaş metafizik, doğa bilimlerinin taşıdığı önemi de benimsemektedir. Kuşkusuz, Alexander dışta tutulursa, sözünü edeceğimiz metafizikçilerin hiçbiri görüşlerini doğa bilimleri üzerine temellendirmemiş ya da doğa bilimlerini bir kalkış noktası olarak almamışlardır. Çünkü felsefelerinin konusu, doğa bilimleri alanının ötesinde yatmaktadır. Bununla birlikte, bir yığın bilimsel kuram, özellikle de evrim kuramı, güncel metafizikten, en tümlenmiş felsefi biçimlerini almışlardır. Bu, özellikle İngiliz düşünürleri için geçerlidir.

Son olarak, yakın zamanlarda, varoluşsal felsefe, metafizikçiler üzerinde güçlü bir etki yapmaya başlamıştır. Metafizikçiler, kendi görüş açılarından, varoluş sorununu incelemeye yakın durmaktadırlar.

Bir bütün olarak alındığında, varoluş felsefesinde olduğu gibi metafizikçilerde de, modern akımların özümsenmiş oldukları gerçeğiyle karşılaşılmaktadır. Hatta metafizikçilerin çoğu bir adım daha atmışlardır: Çünkü metafizikçiler, yeni düşüncenin bütün üretmiş olduğu şeyleri ortaya koyarak, aynı anda, Antikite'nin, Ortaçağ'ın ve Kant-öncesi modern dönemin fikirlerinin temeline inmişlerdir.

d. Özellikler

Çağdaş metafizik dizgelerin temel özellikleri aşağıdaki gibidir:

a) *Deneycilik:* Bu eğilimi taşıyan filozoflar, deneyin geçerli tek felsefe temeli olduğunu düşünmektedirler. Böylelikle de,

Kant'ın anladığı anlamdaki *a priori* bilgilerin tümüne karşı çıkmaktadırlar. Metafizikçilere göre, bizim duyulur ötesi bilgilerimiz varsa, bu, bilinen şeyin, verilmişin deneyi dışındaki başka bir şeyle bilinebileceği anlamına gelmez.

b) *Anlıkçılık:* Metafizikçilerin deneyciliği ile, madde ya da yaşam filozoflarının deneyciliği arasındaki büyük ayrım, metafizikçilerin bu noktada fenomenologlarla aynı görüşü paylaşarak, anlıksal bir deneyin olanağını kabul etmeleridir. Bilgi, özel olarak, mantıksal ilişkilerle bağlanmış duyulur deneyimlere dayanmaz. Gerçekte, en az duyulur içerikler kadar açık seçik olarak verilmiş düşünülür içerikler de vardır.

c) *Ussal yöntem:* Metafizikçilerin çoğu, Bergson'un sezgisel yöntemine karşı çıkmakta ve savlarını ussal yordamlar yardımıyla temellendirmektedirler. Metafizikçiler, tüm gerçeğin ussal olduğunu ileri süren Hegel'le görüş birliğine varmış olan ortodoks birer usçudurlar. Bütün alanlarda ussal yöntemler kullanmaktadırlar.

d) *Varlıkbilimsel eğilim:* Metafizikçiler fenomenologlardan, varlığa verdikleri önemle ayrılmaktadırlar. Felsefelerinin nesnesi, fenomen ya da tek tek özler değil, bütünlüğü, temelliği, varoluşu ve tüm olma kipleri içindeki "varlık"tır.

e) *Evrenselcilik:* Metafizikçiler, varlığı tüm kipleri içinde ortaya çıkarmaya yöneldikleri gibi, araşurmalarından hiçbir varlık derecesini dışlalamamakta ve ayrıca bu derecelerin hiçbiri için ayrıcalı bir özgüllüğü kabul etmemektedirler, çünkü metafizikçiler, gerçekliğin bütününü varlık görüşü açısından düşünmektedirler. Evrenselciliğe duyulan bu eğilim, metafizikçilerin (bu noktada hemen hemen tektirler) gerçekliğin bütünlüğünü açıklamaya girişmekten bir an olsun bile caymamalarında ortaya çıkmaktadır. Bunun için, hemen hemen hepsi de, doğal bir tanrıbilim sorununu ele almakta ve dünyanın yüce ilkeleri kuramını vermeye çalışmaktadırlar.

Son iki özelliğin bütün metafizikçilerde aynı güçte olmadığını belirtmekte yarar var. Sözgelimi, varlıkbilimsel eğilim Alexander'da pek belirgin değilken, Hartmann bütünüyle evrenselci olduğundan, gerçekliğin her yüzünü açıklamaya yönelmektedir. Whitehead ve Thomasçılarda bu iki özelliğin aynı öneme sahip oldukları görülmektedir. Bununla birlikte Thomasçılar varlıkbilime İngiliz düşünürden daha çok yönelmişlerdir.

f) *İnsancılık:* Dünyanın bütünlüğüyle de arasıra uğraşan madde filozoflarının tersine, metafizikçiler, evrenselciliklerine karşın (ya da daha çok bundan dolayı) insancıdırlar. İnsanbilim, dizgelerinde geniş bir yer tutmaktadır. Kuşkusuz bu açıdan, varoluş filozofları denli de özellikli değillerdir, çünkü görüşlerine göre insan, felsefenin ekseni değildir. Bununla birlikte metafizikçiler, büyük insansal sorunlara, özellikle de tarih, ahlâk ve din sorunlarına önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Bütün bu nedenlerden dolayı, çağdaş metafizik, seçkin ölçülerde, yeni düşüncenin karakterlerini içermektedir: Metafizik, somuta, insan varlığına yönelmiş bir düşüncedir. Bu anlamda da, zamanımızın belirleyici anlatım biçimlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

e. Fransız Tin Felsefesi-Lavalle

Son yirmi yıl içinde Fransa'da, *Tin Felsefesi* adı altında, olguculuğa olduğu kadar Üniversite'nin eski idealizmine de var gücüyle karşı çıkan, bundan başka, devlet gücünün saldırılarına karşı kendini savunmaya çalışan oldukça özgül bir felsefe gelişti. Bu akımın filozoflarına özellikle üç ilke temel oluşturmaktadır: Saltık'ın tanınması, *tüm* insansal deneyimin göz önünde tutulması ve insan varlığının kavranılmasının gerek-

tirdiği tüm tinsel eğilimlerin kabulü. Bu akım filozofları, birden çok nokta üzerinde, birbirlerinden ayrılmalarına karşın, hepsi de temel, ortak bir özellikte birleşmektedirler: Bu özellik, belli bir sezgicilik ile yeni-Platoncu düşünme tarzı için duyulan ve ortaya açıkça koyulan eğilimdir. Bunun dışında, tümü de, düşüncelerini oldukça özenli ancak anlaşılması güç bir dille ifade etmektedirler.

René Le Senne (doğ: 1882) ile birlikte Louis Lavalle (1883) Tin Felsefesi'nin ustalarından biri olarak boy göstermektedir. Lavalle'in dizgesi o denli büyük bir öneme sahiptir ki, burada bu dizgenin kısa bir özetini bile vermekten uzak durmamız gerekir. Daha önce, Lavalle'in, bir varoluş filozofu, bir idealist, hatta bir "özcü varoluşçu" olduğunu belirtmiştik. Gerçekten de, Lavalle, varoluş felsefesi ile varlık felsefesi arasındaki sınıra yerleştirilebilecek bir konumdadır. Kendisi metafizikçi olduğunu ileri sürmektedir ve kitapları arasında *Varlıkbilime Giriş* (1947) adlı bir çalışma yayımladığı gibi, bir de *Varlık Üzerine* (1927) başlıklı bir çalışma yayımlamıştır. Biz aşağıdaki satırlarda yalnızca, öğretinin büyük ölçüde zengin temelinden birincil özellikteki ve görece olarak açık olan fikirleri sergileyeceğiz.

Lavalle'e göre, nesnel olanın metafiziği yoktur, metafizik daha çok *tinsel yakınlık*'ın bilimi olmak zorundadır. Lavalle, varlık fikrini bu yakınlık içinde bulabileceğini düşünmekte ve bir çeşit varlıkbilimsel kanıtla bu fikrin bir gerçeklik içerdiğini göstermeye girişmektedir. Varlık, tek olarak ve *tekanlamlı* olarak k..dini açar, ama varlık aynı zamanda sonsuzdur ve özellikle de saf edimdir: Bir başka deyişle, Tanrı'dır. Varolan her şey saf, sonsuz edime *katılış* ile varolur. Lavalle, bu katılış kavramı aracılığıyla, heptanrıcılığı aşmayı ve Tanrı'nın aşkınlığını doğrulamayı öngörmektedir. Metafiziği, kendi'nin gelişmesi ve doğa üzerindeki utku ethiğinde sonuçlanmaktadır. Ancak bu ethiği nesnenin, fenomenin, değerin ve zamanın va-

roluşu üzerine yapılan uzun ve ince çözümlemeler kadar bile ele alamayacağız.

f. Samuel Alexander

Manchester'da dersler vermiş olan Avusturalya kökenli düşünür Samuel Alexander (1859-1938), *Space, Time and Deity* (1920, Uzay, Zaman ve Tanrısallık) başlıklı temel çalışmasında, doğalcı ve evrimci özellikte büyük bir heptanrıcılık dizgesi ortaya koymuştur. Alexander'a göre, felsefe, yani metafizik, varlık olarak varlığın ve onun temel özniteliklerinin bilimidir. Dünyanın temel öğesi *(stuff)*, saf olayların *(pure events)* ya da uzay-zaman noktalarının toplamı olan uzay-zaman tarafından kurulur. Uzay-zaman, kendisine birincil olarak ait olay *kategorilerce*, dolayısıyla da her varlıkta bulunan özniteliklerce belirlenir. Alexander, Platon ve Kant'a dayanarak oldukça ilginç bir kategoriler dizgesi kurmuştur. Bu kategoriler dizgesi dışında, yaratıcı atılım *(nisus)* sayesinde, birbiri ardından varlığın yeni dereceleri olarak ortaya çıkan *nitelikler* vardır. Bir nitelik derecesinden sonraki nitelik derecesi hiçbir biçimde öngörülemez ve bu, söz konusu görüş açısından anlaşılmaz olarak kalır. *Su yüzüne çıkan evrim* sözcükleriyle deyimlenen bu evrim anlayışı, Alexander'dan bağımsız olarak İngiliz filozofu ve dirimbilimcisi Convy Llyod Morgan'da da (1852-1936) bulunmaktadır ve İngiliz felsefesinin en uzun zaman tartışılan konularından biri olmuştur. Bu kavrayış biçimi, Spencer'in kavrayışına açık bir biçimde karşıt, Bergson'unkine ise yakındır. Alexander'a göre, bizim evrim olgusunu, derin doğal bir saygıyla *(natural piety)* kabullenmemiz gerekir. Şimdiye değin, varlığın dört derecesi su yüzüne çıkmıştır: 1) Saf devinim, 2) Madde, 3) Yaşam, 4) Bilinç *(Mind)*. Her derece bir önceki dereceye göre hemen her zaman bir tanrısallık *(divinity)* ola-

rak gözükmektedir. Alexander, beşinci dereceye ait olan varlıkları, "melekler" ya da "tanrılar" diye adlandırmaktadır. Tanrı, tanrısallaşma özlemi içindeki tüm dünyadır.

Alexander'da bilgi kuramı, metafiziğinin yalnızca bir bölümünü oluşturmaktadır. Derinlikli bir düşünüşle savunduğu şey, köktenci bir gerçekçiliktir. Alexander'a göre, yalnızca duyu verileri değil, aynı zamanda şeyler de kendindedir. Bilgi, iki varolan arasında her yerde karşılaşılan türden bir arada-bulunuş ilişkisidir. Yalnızca bilen öğe, bu birarada-bulunuş ilişkisinin bilincindedir. Yalnızca bilgi değil, aynı zamanda, bellek de, bekleyiş de, tasarım da aşkın nesnelere sahiptir, sözgelimi belleğin nesneleri kendinde varolurlar, bunlar, geçmişin *(pastness)* gerçek niteliğiyle belirlenen nesnelerdir. Alexander'ın bu alandaki bir başka ilginç öğretisi de, onun, nesnenin temaşası (contemplation) ile öznenin kendi koşullarından ve edimlerinden yararlanması arasında yapmış olduğu ayrımdır.

Birincil ve ikincil nitelikler (sözgelimi renkler) salık biçimde nesnelken, değerler, *"üçüncül"* niteliklerdir. Alexander'a göre, değerlerin hiçbir nesnel temeli yoktur. Değerler yalnızca kendilerini değerlendiren bir özne bulunduğu sürece ve söz konusu özneyle nesne arasında bir ilişki olarak varolurlar. Üç tür değer vardır: Doğru'nun değerleri, Güzel'in değerleri ve İyi'nin değerleri. Dinsel değerler özgül bir grup oluşturmazlar, çünkü din, tanrısallığa doğru kozmik yürüyüşteki özleme duygusuna dayanır.

g. Paul Häberlin

Basel'li filozof, ruhbilimci ve eğitimbilimci Paul Häberlin'e (doğ: 1878) göre, tüm metafizik, başlangıçtaki doğrulduğun açıklığa kavuşturulmasıdır. Ben varım'dır: Çünkü varolma her şeyden önce bir şeyle karşılaşmayı imler ve gerçekliğin varo-

luşu işte bu biçimde ortaya çıkar. Varolan varlık, biricik bir tözdür, ama bu varlık aynı zamanda da söz konusu tözün kiplerini oluşturan işlevsel bir bireyler çoğulluğuna dayanır. Bir ve biricik dünyanın birliği, bu bireyler arasındaki ilişkilerde yatar. Bireyler temelde etkindir, dolayısıyla da canlıdır, bunun bir sonucu olarak dünyada sürekli ve etkin bir değişme gerçekleşir. Bu değişme, yeni bireylerden değil –bunlar bölünmez, dolayısıyla da sonsuzdurlar– yeni durumlardan kaynaklanır. Durumların karşılıklı ve tekanlamlı olarak belirlenmeleri, bireylerin özgürlüğünü dışlamaz, çünkü her birey öncel durumundan yola çıkarak tepkide bulunur ve bu öncel durum da öncel, özgün bir etkinlikten doğar.

Dünyanın zaman ve uzay içinde (bunlann kendileri varlık olmayıp, varlığın düzenleridirler) sonsuz olduğu bir gerçektir. Ancak dünya yaratılmıştır da. Kuşkusuz, nedensellik, dünyayı aşmaz ve varlığın temeline ulaşmaz, ancak dünya karşımızda nesnel bir ister olarak durmaktadır ve bu isterin kaynağı da yaratıcı olan Tanrı'dır. Nasıldır Tanrı: Bu, saltık bir gizdir. Ona ilişkin olarak yapabileceğimiz simgeler arasında, tasarımlanması en kolayı kişilik simgesidir. Tanrı, dünyanın ne içindedir ne de dışında. Tanrı dünyanın üstündedir, bir başka deyişle, Tanrı dünya olmayıp, dünyanın yaratıcısıdır.

Häberlin, bu metafizik öğreti üzerine bütünsel bir felsefi dizge kurmuştur. Biz burada, onun yalnızca insanbilime ve axiolojiye ilişkin bazı savlarına değineceğiz. Häberlin'e göre, ben, kendi bedenimle özdeş değilimdir, benim ayrıca bir de ruh'um vardır. Bu ruh –sonsuz bir birey– nasıl bir toplum oluşturulursa, aynı biçimde, kendine bir beden yaratır, bundan başka, beden üzerinde bir çeşit "siyasal" eylem egemenliği kurar. Öldükten sonra, kendine yeni bir beden yaratmaya özlem duyar, ama biz bunu başarıp başarmadığını bilmeyiz. Ruh, tin ile özdeş değildir; tin daha çok, dirimsel ilgilerin üstüne, nesnele doğru yükselme istencidir. Häberlin, değerler

alanında olduğu kadar kuramsal alanda da nesnelliği savunur. Bir yargı değer yargısı olarak, hemen her zaman saltık biçimde doğrudur, ancak bu doğruluk yakıştırılan değer açısından değildir. İnsansal varoluşun anlamı, insanın kendisi için nesnel bir anlama sahip olma çabasında yatar. Ayrıca şu noktayıda belirtelim ki, Häberlin'e göre, hakiki bilgiyle hakiki inanç birbiriyle bağdaşır. Kendisini, dogmatik bir biçimde doğru yerine geçiren bir inanç, düzmece bir inançtır, bir boşinançtır.

22. Nicolai Hartmann

a. Özellikler

Nicolai Hartmann (1882-1950), kuşkusuz, çağdaş felsefenin en göze çarpan kişiliklerinden biridir. Hartmann'ı, Whitehead ve Maritain ile birlikte XX. yüzyıl metafiziğinin öncülerinden biri olarak görmek gerekir. Bu iki düşünürden daha az dizgeci olmasına karşın, gücü, çözümlemelerinin inceliğinde ve Alman filozoflarda pek ender olarak görülen düşünceleri açık bir biçimde sergileme yetisinde yatmaktadır. Bu yeti, insanı açık görüşlülüğü ile olduğu kadar derinliğiyle de kendine bağlamaktadır. Çalışmaları, ağırbaşlı bir sağlıkla bilimsel bir sağlamlığın gerçek bir örneğidir.

Nicolai Hartmann, Marbourg Okulu'ndan gelmiş olup, ilk çalışmaları bu idealist akımın düşünselliğine tanıklık etmektedir. Bununla birlikte, 1921 yılında yayımlanmış ilk önemli kitabı, taşıdığı başlık açısından bir idealist için oldukça şaşırtıcıdır: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, (Bir Bilgi Metafiziği Taslağı). Bundan beş yıl sonra, Hartmann, büyük *Ethik*'ini (1926) vermiştir. O zamanlar, üç bölümden oluşan bütünsel bir varlıkbilim ortaya koymaya girişmiştir. Bu çalışmaların birincisi: *Zur Grundlegung der Ontologie* (1933, Varlıkbilimin Temelleri Üzerine) söz konusu bilimin temellerini atmaktadır, ikincisi: *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938, Olanak ve Gerçeklik), üçüncüsü ise: *Der Aufbau der realen Welt* (Gerçek Dünyanın Yapısı) (1940) başlığını taşımaktadır. Dör-

düncü bir çalışma: *Naturphilosophie* (1950) ise bu varlıkbilimin kuruluşunu sergilemektedir. Bu temel çalışmaların dışında, çok sayıda yayın arasında özellikle, bireysel tin'in geleneksel öğretileriyle, Hegel'in toplumsal tin öğretisinin sergilenip geliştirildiği *Das Problem des geistigen Seins*'ı (1933, Tinsel Varlık Sorunu) ve Hegel üzerine olan ikinci bölümüyle önem taşıyan *Die Philosophie des deutschen Idealismus*'u (1923-1929, Alman İdealizminin Felsefesi) anmak gerekmektedir.

Hartmann, sürekli olarak göndermeler yaptığı ve gerçekte de tüm temel savlarını benimsediği Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilenmiştir. Kant ve Hegel kadar fenomenoloji de, üzerinde etkisiz kalmamıştır. Bununla birlikte, Hartmann, XIX. yüzyılın düşüncesini bütünüyle-aşmaktadır. Olguculukla, öznelcilikle, mekanikçilikle ve maddecilikle, yaşam filozofları ve fenomenologların yaptığı gibi var gücüyle savaşmaktadır. Gerçekçi bir öğreti adına, idealist görüş açısını yadsımaktadır. Belli sınırlar içinde yararlılığını kabul etmiş olmasına karşın, fenomenoloji bile onda yerini içerik ve yöntem açısından varlık felsefesine bırakmaktadır.

Hartmann felsefesinin en özgün yanları arasında, "gerçek varlık-ideal varlık ayrımı", "açmazlar kuramı", gerçeklikteki "anlaşılmaz artık" kuramı ve "nesnel tin" öğretisi bulunmaktadır. Bunlar, Hartmann'ın öğretisinin yalnızca özeksel yanlarıdır, öğretisi, bunlardan başka, Descartes'tan beri unutulmaya yüz tutmuş bir yığın eski öğretiyi de içermekte olup, bunlar Hartmann'a özellikle ethik alanında felsefi düşüncenin akışını zenginleştirme olanağı vermiş olan görüşlerdir.

b. Metafizik ve Varlıkbilim

Hartmann, hemen hemen tüm önceki felsefelerin tersine,

felsefi düşüncenin işlediği araştırma alanlarındaki temel sorunların varlıkbilimsel doğada olduklarını ileri sürmektedir. İdealizmin, hatta en aşırı öznelciliğin bile, varlık'ın "görünüşü"nü hiç olmazsa belli bir biçimde açıklamaktan kendini alıkoyması olanaklı değildir: Temelinde varlıkbilimsel olmayan, bir başka deyişle, "varlık olarak varlık" sorununu koymayan hiçbir kuramsal düşünce yoktur. Düşüncenin "hiç"i değil de, "bir şeyi" düşünebilmesi, onun en açık biçimde özü olup, söz konusu bu "bir şey" bizi varlık sorununa götürür. Öte yandan, doğa bilimleri de metafizik bir temele sahip olmaktan kaçınamazlar. Metafizik öğe yaşamın tansığı içinde ortaya çıkar ki, bu, ne mekaniksel ne de erekbilimsel olarak açıklanabilir bir şeydir. Aynı sorunlar ruhbilim, tarih felsefesi, mantık, estetik ve özellikle bilgi kuramı ve ethik için de belirir.

Bununla birlikte, eski metafizik, çifte bir anlamda yanılgıya düşmektedir. Çünkü bu metafizik, bir yandan, çözümlenmez olana bir çözüm getirebileceğini ileri sürmektedir –"metafizik" sözcüğü usdışını göstermektedir ve bu usdışı, bilinemez olandır–. Ancak şu söylenebilir ki, her türlü varlığın hemen her zaman bilinebilir bir yanı vardır. Bunun kanıtı da, hemen her yerde karşılaşageldiğimiz çelişkilerin (özgürlük ve zorunluluk, içkinlik ve aşkınlık, yaşam ve mekaniklik vb.) ve bu çeşitten sayısız sorunun varolmasıdır. Bize bu sorunlara bir çözüm getirme olanağı verilmiş değildir, ama upuygun yöntemler aracılığıyla bu sorunların açıklanmasında daha da derinlere inilip, bilinmez artığın sınırları daraltılabilir.

Eski metafizik, öte yandan, kapalı dizgeler kurmak ve gerçekliği bu dizgelerde tutsak etmek yanılgısına düşmüştür. Hartmann'a göre, bu dizgelerin dönemi kapanmışır. Büyük filozofların yapıtlarında gerçekte ağırlığı olan şeyler, onların kurdukları dizgeler değil, çalışmalarıyla ortaya koydukları so-

runlardır. Tüm dizgeler, boş bir kurgulama havası içinde kazandıkları utkuları yüceltmişlerdir. *A priori* birkaç ilke ortaya konmuş ve bu ilkelerden tümdengelim yöntemiyle çıkarsamalar yapılmıştır. Oysa, dünyanın birliği bir veri olarak düşünülmek gerektiğinde, biz onun yüce ilkesinin gerçekte ne olduğunu bilemeyiz. Hakikatte, kullanılacak yöntem tamı tamına tersine bir yöntem olmalıdır. Ortaya konulacak "Philosophia prima" bizim bilgi araçlarımız için, bir "Philosophia ultima" olamaz, çünkü "ratio cognoscendi" (Bilginin temeli) "ratio essendi"ye (Varlık'ın temeli) yüzseksen derece karşıtır.

Hartmann'ın eski metafiziği söz konusu biçimde eleştirmesiyle, "metafizik" ve "varlıkbilim" terimlerinden ne anladığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Hartmann'a göre, bu sözcüğün geleneksel anlamının tersine, metafizik, bir bilim değil, hiçbir yanıtın verilemeyeceği bir sorular bütünüdür. Buna karşılık, varlığın bilinebilir yanı, varlıkbilim alanına girer.

Varlıkbilim gerçek anlamıyla bir bilimdir. Bununla birlikte varlıkbilim fenomenolojiyle bir tutulamaz. Fenomenoloji, büyük bir temellendirme gücüne sahip olmasına karşın, varlıkbilimin bütününü ortaya koymaktan uzaktır. Fenomenoloji, umarsızlık içinde, sorunların yüzeyinden kayar ve tanımı gereği yalınç görünüşleri dolayısıyla da gerçekliğin dışsal yansısını aşamaz. İlkesi gereği, şeylerin "Sosein"ında kalır ve ondan dışarı çıkmayı da hiçbir zaman başaramaz.

Hartmann, özgün ve usta bir biçimde "sorun"un doğasını ortaya çıkarmıştır. Bu sorun, bilinebilir bir nesneye yönelmiş olsa bile, hemen her zaman kendisine özgü bir bilinir bilinmez karışımını varsayar. Sorunları birbirinden ayırdetme gerçeği, sorun üzerine şimdiden bir şeyler bilindiğini kanıtlamaktır. Ancak sorun bilinmiş değildir, çünkü araştırılmaktadır. Filozofun temel görevi, ortaya sorunlar koymaktır.

c. Veri Olarak Gerçek Varlık

Bilgi kuramının temel kavramları, kendinde-varlık *(An-sichsein)* ile aşkınlıktır. Bir şeyin "kendinde" olması demek, onun olduğu, varolduğu, ama yalnızca "bizim için" varolmadığı demektir. Aşkın bir edim, düşünce ya da tasarım gibi yalnızca bilinçte gerçekleşmeyip, bu bilinci aşan ve onu kendisinden bağımsız olarak varolan şeye bağlayan edimdir. *Bilgi aşkın bir edimdir.* Hatta, öteki aşkın edimler üzerinde, biricik bir saf kavrayış edimi olma üstünlüğüne sahiptir. Bilgide, öznenin kendinde-nesne'si ile ilişkisi tümüyle tekyanlıdır, alıcı niteliktedir. Bilmek, bir kendinde-varlık'ı kavramaktır. Bilinçte bundan başka bir de kendiliğindenlik vardır, ancak bu etkinlik, nesne üzerine yönelmiş bir etkinlik değildir, bu etkinlik tasarımlama bireşimi içinde olup biter. Bilgi ilişkisi gerçek özneyle kendinde-nesne arasındaki bir ilişkidir.

Kuşkuculuk, eleştiricilik ve idealizmin kimi biçimleri bir kendinde olduğuna karşı çıkmışlardır. Bu kuramları çürütmek güç bir şey değildir. Bu kuramlar hemen her zaman üç noktada değişiklik göstermektedirler: Bunların birincisi, *bilinç ilkesidir* (nesne bilinçte bulunmaktadır, bu nedenle kendinde olamaz), ikincisi, *bağıntılaşıkçı önyargıdır* (bir öznenin nesnesi olmayan varlık yoktur), üçüncüsü ise, dünyadaki değer ve anlamın ancak bir öznellikçe açıklanabileceği varsayımıdır. Bu savların en ağırlıklı olanı, kendinde-varlık'ın tanıtlanmaya gereksinimi olmadığını ileri süren savdır: Kendinde-varlık'ın "verilmişlik" doğası, temel bir fenomen olan dünyanın verivarlık oluşunda içerilmektedir. Bilgi fenomeni böylelikle, o biçimde oluşur ki, kendine özgü fenomen karakterini aşar.

Bununla birlikte, bilginin çözümlenmesi her türlü kuşkuyu ortadan kaldırmaya yetmez. Fenomenin aşkınlığı, fenomenin kendi üzerine aşılmasıyla, yani içeriğinin varlığı ya da yokvarlığı üzerine verilecek bir karara doğru aşılmasıyla sınırlı kalır.

Bilgi nesnelerinde kendinde-varlık'tan hiçbir yan bulunmaması, saf bir ilke olabilirliği olarak kalır. Bu durumda, "bilgi" diye adlandırdığımız şey, gerçekte hiç de bilgi değildir. Bu türden bir kuşkunun kuramsal önemi küçüktür, çünkü kanıtlama yükümlülüğü karşıt yönde başarısızlığa uğrar. Ancak bekleme süreci içinde, ortadan kaldırılmış da değildir.

Kendinde-varlık üzerindeki her türlü kuşkuyu dışta bırakan şeyler, *coşkusal-aşkın edimlerdir*. Bu edimler arasında kimi ayrımlar yapılabilir: Alıcı-coşkusal edimlerde (deneylemek, duyumsamak, acı çekmek) bize gerçeğin katılığı ulaşır, geleceğe yönelik-coşkusal edimlerde (bekleme, ruh durumu, merak umut vb.) gerçek bir şeyi bekleriz, bir de kendiliğinden-coşkusal edimler vardır (dilemek, istemek, eylemek, yapmak vb.). Bu edimlerin aşkınlığı gerçeği üretme eğilimine dayanır. Bütün bu edimlerde ortak olan nokta şudur ki, özneye her zaman "bir şey" karşı çıkar *(widerfährt)*. Burada bir kavrayış edimi söz konusu olmamasına karşın, bu edimler nesnelerin kendinde'sini bilgiden daha güçlü biçimde ortaya koyarlar. Kişilerin varlığının öneminin edimsel ve dolaysız bir tarzda duyumsanması olgusu –öyle ki en köktenci idealistler bile kişilerin varlığını yadsıma yürekliliğini gösterememişlerdir– kişiler arasında kurulan sonsuz ölçüde zengin coşkusal bağlantıya dayanır. Birbirimizle karşı karşıya geldiğimizde, başka kişilerin ruhdurumlarını dolaysız olarak biliriz. Bu, gizemli ama hiç de apaçık olmayan bir olgu değildir.

Oysa, bilgi ile aşkın coşkusal-edimlerin nesnesi aynı şeydir. Yalıtılmış bir bilgi bir soyutlamadır. Bundan dolayı bizim tüm bir yaşam zincirlenişi ile ilintimiz vardır. Kozmik zincirleniş içindeki çalışma ve yaşam bunun birer örneğidir. Bilginin kendinde kesin olmayan fenomenal aşkınlığı, yaşamın gerçek zincirlenişi üzerine temellenmiş coşkusal edimlerin fenomenal aşkınlığıyla bir kesinlik durumuna gelir. Bundan dolayı Descartes'a karşı şu ileri sürülebilir: Dışsal bir gerçekli-

ğin deneyimi benim içsel ben'imin deneyimi kadar dolaysızdır.

d. Varlığın Boyutları ve Biçimleri

Hartmann'ın şimdiye değin, bilgi öğretisinde de temel tumumunda da "varlık olarak varlık" ile uğraştığı açıklığa kavuştu. Şimdi onun varlığa hangi öznitelikleri ve belirlenimleri verdiğini düşünmemiz gerekecek. Hartmann'ın birkaç cilt tutan temel yapıtının oldukça geniş kapsamlı, ancak bizim burada yalnızca birincil noktalarını sergileyeceğimiz araştırmalarına değineceğiz. Hartmann'ın varlık öğretisinin temel savı, varlığın, iki boyut, birbirinden görünür biçimde farklı dört ayrı sfer ve bu sferlere özgü varlık dereceleri üzerine kurulmuş olduğudur.

Varlık sferleri açısından, Hartmann, varlık tarzları *(Seinsweisen)* diye de adlandırdığı iki birincil sfer ile, yani *gerçek varlık* ile *ideal varlık*'ı, ayrıca iki ikincil sferi, *bilgi sferi* ile *mantık sferini* birbirinden ayırdeder. Gerçek varlık'ı *(reales Sein)* gerçeklik'le *(Wirklichkeit)* karıştırmamak gerekir. Çünkü ideal bir gerçeklik olduğu gibi bir de gerçek olabilirlik vardır. Bu ayrım, kiplerin çözümlenmesinden kaynaklanan bir ayrımdır. Birincil ve ikincil sferler arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, mantıksal sferle ideal varlık arasında sıkı bir ilişki olduğu gibi, bilgi sferiyle gerçek varlık arasında da sıkı bir ilişki vardır. İdeal varlık üzerine kaydedilen gelişmeler özellikle önemlidir, çünkü Hartmann, ideal varlığın tam tamına gerçek varlık olarak varolduğunu ileri sürmekte, bizim onu bilebileceğimizi, bilginin özü gereği bir kendi-varlık'ın kavranılması olduğunu benimsemektedir. En çok bilinen ideal varlık türleri, matematiksel varlık alanı ile değerler alanıdır. Matematiksel varlık, gerçek durıma indirgenmeksizin gerçekte te-

mel bir yapı olarak ortaya çıkar. Gerçekleşmeyen ideal varlık içerikleri de vardır: Sözgelimi üçten fazla boyutlu uzamlar. Öte yandan, ideal varlığın uyduğu yasaların buyruğunda olmayan gerçek varlıklar da vardır: Bu varlıkların öznitelikleri mantıkdışı, değer karşıtı, çelişkin gerçeklerdir. Her türlü ideal varlık evrenseldir. İdeal varlık biçimlere, yasalara ve ilişkilere indirgenir. İdeal varlık gerçek varlıkla karşılaştırıldığında en az önemli olan varlıktır. İdeal varlığın "yüce, üstün" bir varlık olduğunu ileri süren Platoncu kavrayışı bir kenara atmak gerekir. İdeal varlık ussal varlıkla özdeş değildir, çünkü ideal varlığın alanına aynı zamanda kendinde olma özelliğinin bir kanıtı olan usdışı da girer. Hartmann, benzer biçimde, öteki sferleri de çözümlemiş, varlığın ikinci boyutunu varlık katmanları da denilen *varlık dereceleri*'ni *(Seinsstufen)* bir tanıma kavuşturmuştur. Bu dereceler, gerçek varlıkta: Madde, yaşam, bilinç ve tindir. Buna bilgi sferinde karşılık gelen öğeler ise: Algı, sezgi, tanıma ve bilmedir. Son olarak, mantıksal varlık da, geleneğe uygun biçimde kavram, yargı ve usavurma olarak kurulur. Bu tikel dereceler her kezinde, söz konusu varlık katmanının ilkeleri olan kategorilerce tanımlanmalıdır. Hartmann iki tür kategoriyi birbirinden ayırdetmektedir: Özel bir incelemenin konusu olan *kipsel kategoriler* ile karşıt çiftler olarak ortaya çıkan *temel kategoriler*. Kant'ın ve aynı zamanda da Alexander'ın tersine, bu kategoriler, belirlenmiş bir dizgeye bütünlenmiş olmayıp, yalnızca bir varlık karşıtlıkları dizelgesi içinde özgürce sıralanmışlardır. Dizilen on iki çift arasında sözgelimi: Biçim-madde, içsel-dışsal, gerekirlik-bağımlılık, nitelik-nicelik vb. bulunmaktadır.

Hartmann, kategoriler sorununa, büyük oylumlu bir yapıt olan: *"Gerçek dünyanın yapısındaki kategorilerin genel öğretisi"* başlıklı kitapta derinlikli incelemeler ayırmıştır. Önceki anlayışları köklü bir irdelemeden geçirdikten sonra, çalışmasının sonunda, ortaya çok sayıda kategori yasası koymuştur.

Bunların en önemlileri arasında: *Güç yasası* (Aşağı olan en güçlüdür) ile bunun karşıtı *özgürlük yasası* (üst katman özerktir, çünkü bu katman aşağı katmana göre daha zengindir) bulunmaktadır. Her bir üst katmanın bir aşağı katmanca desteklenir olmasına karşın, bu iki tür katman arasındaki ilişkiler her yerde aynı değildir. Yaşam katmanı olan organik katman, madde'nin bedensel-uzamsal katmanının bir "üst-oluşum"undan *(Ueberformung)* başka bir şey, değildir. Oysa, bilincin ve tinin dereceleri bağımsız bir "üst-kuruluş" *(Ueberbauung)* biçiminde, yaşamın üstünde yükselirler, bir başka deyişle aşağı derecedeki kategoriler burada yer almazlar.

İkincil büyük kategori öbeği *varlığın kipleri* kuramı, Hartmann metafiziğinin en önemli bölümlerinden birini oluşturur. Bu öğretinin yeniliği, özellikle, dört varlık sferindeki kip çözümlemelerinin oldukça değişik sonuçlara götürmesine dayanır. Her bir sferde farklı varlık kipleri bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu kiplerin en önemlileri gerçek varlık için geçerli olan yasalardır. Kipler, saltık kipler (gerçeklik ve gerçekdışılık) ve ilişkisel kipler (olanak, olanaksızlık ve zorunluluk) olmak üzere ikiye ayrılır. Bundan başka bu kiplere, zorunluluğun olumsuz karşıt kipi olan raslantı da eklenmelidir, çünkü saltık zorunluluk aynı zamanda saltık raslantıdır. Hartmann'ın olanak üzerine getirdiği açıklamaların altını önemle çizmek gerekir. Hartmann'a göre, gerçek varlıkta ancak tüm koşulları gerçekleşen şey olanaklıdır. Böylelikle, söz konusu görüş açısından, olanaklı olan her şey aynı zamanda gerçek ve zorunlu, olumsuz anlamda olanaklı olan her şey ise gerçekdışı ve raslantısal olmaktadır. Bu durum, gerçekte, söz konusu kiplerin özdeş oldukları anlamına gelmez. İçerme, özdeşlik değildir. Olumlu ve olumsuz olanak arasında yapılan ayrım, mantıksal varlık için değil de gerçek varlık için geçerli olan olanağın dallara ayrılma yasasına dayanmaktadır.

Hartmann, varlıkbilimini kurarken, öz ve varoluş arasında yapılan geleneksel ayrımı irdeler ve şunları *varlığın uğrakları* olarak adlandırır: *Sosein* (şeyin olduğu şey), *Dasein* (Şeyin olma olgusu). Varlığın söz konusu bu uğraklarının, iki birincil sferde de farklı biçimlerde ortaya çıkmaları önemli bir noktadır. Böylelikle, ideal Dasein ve Sosein yalnızca *a priori* bilinebilirlerken, gerçek Dasein yalnızca *a posteriori* bilinebilir. Buna karşılık, varlığın, dünyanın içselliğiyle olan ilişkilerinde Dasein ile Sosein arasında olan hiçbir ayrım yoktur, çünkü görece uğraklar söz konusudur (Yaprağın Dasein'ı ağacın Sosein'ına, ağacın Dasein'ı ormanın Sosein'ına aittir vb.). Sosein'ı ideal varlığa, Dasein'ı ise gerçek varlığa benzetmek olanaklı değildir. Bu usavurma sınırına götürülüp de evrenin bütünlüğü söz konusu olduğunda, artık ayrım ortadan tümüyle kalkar.

e. Tinsel Varlık

Varlığı nötr görüş açısından ele aldığımızda, tin, varlığın yalnızca bir katmanı olma anlamını taşıyorsa da, söz konusu bu katman o denli temel bir öneme sahiptir ki onu aydınlatabilmek için ayrıntılı çalışmalar yapmak gerekir. Bu çalışmalar öncelikle tinsel varlığın, ruhsal varlıktan da, hayvanlarda bile ortaya çıkan bilinçten de görünür biçimde farklı olduğunu kanıtlamaktadır. Tinsel varlık, temel yapısı içinde, özgül araştırılar sayesinde ancak felsefi olarak kavranabilecek, bütünüyle usdışı yeni bir kategori öğesi olarak ortaya çıkmaktadır. Tin'in, üç varlık biçimine ayrılan biricik bir varlık katmanı oluşturduğu gözlemlenmektedir: Kişisel tin, nesnel tin ve nesnelleşmiş tin. İlk ikisi canlı tindir. Tüm tin gerçek, bireysel ve zamansal olup, varoluşa sahiptir. Zamansallığı, dünyanın zamansallığıdır. (Platon'un ve varoluş filozoflarının tersine). Ancak tin

kendine özgü kategorilere ve özelliklere sahiptir. Tin, oluşa yalnızca boyun eğmekle kalmaz, onun kendisi bu oluştur. Onda töz yoktur (doğanın oluşunda olduğu gibi) ve tin kendini düzeltime uğratmaz (yaşam gibi): Tin'in kendi kendisiyle özdeşleşmesi gerekir. Tin, uzama bağlı olmakla birlikte uzamdışı'dır. Gerçek dünyada bulunur ve ona bağımlıdır, ancak bu bağımlılık, egemen bir kişinin denetleyebileceği güçler karşısında duyumsadığı bir bağımlılıktır.

Bireysel tin, tinsel bilinçle karakter kazanır. Gerçek anlamda, yalnızca bu tin öznedir. Taşıdığı bilinç, özekten uzak olup, nesnelerin bilincidir. Ancak söz konusu tin, bundan fazla bir şeydir: Bireysel tin, yaşamın güncel bütünlüğüne bağlanmıştır ve bu bütünlüğün çeşitlilik kutbu olarak "kişi" diye adlandırılır. Kişilik, tinsel bireyin temel karakteridir. Tinsel olan her şey gibi, tanımlanmaz, yalnızca betimlenebilir. İlk özelliği, kendini, kendiliğinden olarak kurması ya da gerçekleştirmesidir. Bu bağlamda Hartmann, Gabriel Marcel'in savlarını anımsatan bir çeşit sadakattan sözetmektedir. Kişisel tinin, bir başka özelliği de, edimlerinin aşkınlığıdır. Kişisel tin de hayvan gibi durum içinde bulunur, ancak nesne bilinci sayesinde, durum kişi için hiçbir zaman yalınç bir boyuneğme, bir terkediliş değil, eyleme doğru yapılan bir itkidir. Kişi, kendini yalnızca, edimleri içinde aşan bir varlık değil, varlık biçiminin bütünlüğü içinde, kendi üzerinde de yaşayan ve daha üstün bir şeye başvurandır: Tin, özü gereği, yayılıcıdır. Son olarak da, özgürdür.

Nesnel tin, kişisel tinden daha iyi tanınmıştır. Kişisel yaşamın temel bir özelliği, kişiye göre, içeriklerden (yönelim nesneleri) ayrılabilir olan karakteridir. Kişinin bir kez nesnelleştirdiği şey, artık onda alıkonamaz ve kişiden kişiye "dolaşır". Nesnel tin'in temel fenomeni buradadır. Bu türden bütün içerikler –tüze, gelenek, dil, inanç, bilgi, sanat– tarihsel tin alanına girerler. Ancak tarihsellik de tam tamına, bu içeriklerin ya-

lınç bir içerik karakterine indirgenmediklerini, varlığın özgül bir kipini oluşturan yaşamı, oluşu ve ölümü bildiklerini gösterir. İşte biz bu anlamda, "Hellenliğin tin"inden, bir "halkın tin"inden vb. sözederiz. Bu tin, bireylerle de, onların toplamıyla da özdeş değildir. Bir topluluk olmaksızın hiçbir zaman varolmamasına karşın, toplulukla aynı şey değildir. Hartmann Hegel'e karşı, nesnel tinin bir töz olmadığını ileri sürmektedir: Nesnel tin, bir insan topluluğunun eylemi altında geliştiği biçimiyle, bütünlüğü içindeki tinin yaşamıdır. Ancak nesnel tin yalınç bir evrensel de değildir. Biricik, bireysel, tarihsel ve özerktir. Kısacası: Sözcüğün tam anlamıyla gerçektir.

Nesnel tinle kişisel tin arasındaki ilişki, destekleyen desteklenen ve bunun ters yönde olan şeklinin ilişkisidir. Bir yandan, birey nesnel tine inanır, ama öte yandan, nesnel tin bireylerde ve bu bireylerce yaşar. Nesnel tin kalıt olarak alınmaz, yalnızca aktarılır *(tradiert)*. İçeriği bakımından, kendisini simgeleyenlerin hiçbirine indirgenmez. Bu nedenle ona, kendine özgü bir devingenliği yakıştırmak gerekir. Nesnel tinde göze çarpan şey onda upuygun bilincin eksik oluşudur. Çünkü nesnel tin ne toplumsal bir bilinçtir ne de toplumsal bir kişidir. O "bilinçdışı" ya da "bilinçüstü" bir tin de değildir. Nesnel tin'in bilinci, kendisinde değil, bireysel kişilerde bulunur. Nesnel tin bu bireylerde her zaman upuygun varolmadığı için, bundan, nesnel tinin tümlenmemiş bir tin olduğu sonucu çıkar. Nesnel tin, topluluk içinde, kendisini tümleyen bir bireyin (yönetici) bilinciyle temsil edilir.

Kişisel tin kadar nesnel tin de nesnelleşir ve kendini böylelikle *nesnelleşmiş tin* olarak kurar. Nesnelleşmiş tin, ortaya oldukça güç sorunlar koymaktadır. Bu tinin ortaya çıktığı yerde, her zaman iki katman vardır: Taşıyıcı katman olarak duyulur gerçek yapı ve "tinsel içerik". Bu denli farklı katmanların nasıl olup da birleştikleri, canlı tinden ayrılmış olan nesnelleşmiş tinin yaşamını nasıl sürdürdüğü, işte bunlar Hartmann'ın çalış-

masının bu bölümde ele aldığı çok sayıda sorundan kimileri olmaktadır. Öteki sorunlar arasında da, estetikle, tarihle, bilimle, değişik kültür alanlarıyla ilgili önemli açıklamalar bulunmaktadır.

f. Ethik-İstenç Özgürlüğü

Hartmann'ın ethiği, Almanya'da ve Anglosakson ülkelerinde büyük yankılar uyandırmış, önemli temel bir çalışmadır. Ne yazık ki burada bu çalışmanın yalnızca ana çizgilerini ele alabileceğiz. Yapıtın birinci bölümünde Hartmann, ethik fenomeninin yapısını araştırmakta ve her şeyden önce de Scheler'in değerler ethiğinin temel fikirlerini benimsemektedir. Bununla birlikte, bu ethiğe yeni bir dizge de getirmekte, onu baştan sona geliştirip, birçok değiştirimlere gitmektedir. Benimsediği tutum böylelikle, ahlâksal değerlerin bağımsız bir alan olarak varolduğunu kabul etmek, çoğul kişi öğretisine ise karşı çıkmak olmaktadır: Hartmann'a göre ancak bireysel insan bir kişidir. İnsan, kendine özgü bu niteliği taşıdığından dolayı, ahlâksal varlık olarak, axiolojik (değeröğretisel) bir özerkliğe sahiptir. İnsanın üstünde, onu aşarak dünyayı belirleyebilecek olan hiçbir erekbilimsel ilke yoktur. Durum böyle olunca, ahlâksal bir varlık olarak insan, bir olanaksızlıkla karşı karşıya olup, kişi olarak hiçliğe indirgenmiş demektir. Gerçekte hiç kimse hiçbir zaman, insanın oturduğu ülkenin yanında yer alan ereksel bir Tanrı ülkesini kanıtlayamayacak duruma gelecektir.

Çalışmasının ikinci bölümünde Hartmann, ethik değerler bütününü, şimdiye dek sahip olduğumuz en tüm ve en derinlikli bir dizge içine yerleştirmektedir. Bu bağlamda özellikle, ethik araştırmasının "ustası" *(Altmeister)* olan Aristoteles'e dayanmakta, örnekse erdem anlayışını derinleştirerek savunmak-

tadır. Hartmann'a göre, erdem, yalnızca varlıkbilimsel görüş açısından bir "ortalama" olmalıdır. Değer-öğretisel açıdan erdem, Aristoteles'te olduğu gibi, üstün bir değerdir. Dolayısıyla *mesotes* ortalama bir değer değildir.

Bununla birlikte, bütün bu ethik bölümü, ne denli göze çarpıcı olursa olsun, sonunda gelip Aristoteles ile Scheler'in fikirlerinin gözden geçirilmesine ve geliştirilmesine dayanmaktadır. Oysa Hartmann'ın, büyük çalışmasının üçüncü bölümünde ortaya koyduğu *özgürlük* kuramı Aristotelesçi, Thomasçı, yeni-Kantçı (Cohen) ve özellikle de Kantçı –idealizmlerinden arıtılmış– fikirlerin birleştiği oldukça özgün bir katkı olarak belirmektedir. Hartmann, Kant gibi, olumsuz özgürlük (belirlenmemişlik) ile olumlu özgürlüğü (özgül tipte belirlenme) birbirinden ayırdetmektedir. Nedensel olarak belirlenmiş dünyanın kaşısında, hiçbir olumsuz özgürlük, hiçbir belirlenmemişlik olamaz. Ancak, özgürlük sorunu belirlenimcilik ile belirlenmezciliğin ötesinde yatmaktadır. Doğa yasalarınca belirlenme, nedensel belirlenmiş tekçi bir yöntemle tasarımlanmadığı sürece, olumlu özgürlüğü hiçbir biçimde etkilemez. Varlık katmanların tekçiliğinin ve onunla birlikte de varlık yasalarının tekçiliğinin, artık varlıkbilimde düzmece bir şey olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak, bunun yanında, birçok katmandan kurulu bir dünyada, istenç özgürlüğü biricik bir fenomen oluşturmaz: Özerklik yasası uygulanımını, tüm üst katmanların aşağı katmanlarla olan ilişkisinde bulur. İstenç özgürlüğü, belirlenimi bakımından, bir daha-az değil, bir daha-çok'tur. Bu özgürlük, nedensel yasaların yarattığı belirlenişi hiçbir biçimde ortadan kaldırmaz, onu yalnızca üstün bir belirleniş aracılığıyla, yani özgürlükle uzaklaştırır.

Ancak istenç özgürlüğü, bundan başka, ahlâksal ilkenin (değerler) kendisine doğru olan özgürlüğü de göstermektedir. Bu özgürlük olumsuz bir özgürlük olarak ortaya çıkar, çünkü ethik gerçeklik, bütünüyle belirlenmiş gerçek dünyadan farklı

olarak, belirlenmiş değildir. Kişi, daha sonra dünyayı belirlemek üzere, söz konusu belirlenim sayesinde kendini belirler. Böylelikle insan, iki ayrışık gücün, gerçek dünya ile ideal dünyanın, birbiriyle kesişme noktası olarak ortaya çıkar. Yalnızca insanla, onun özgürlüğüyle, değerler dünya üzerinde etkilerini gösterir.

Ancak istenç özgürlüğü bir yanılsama değil midir? Hartmann, bu özgürlüğün gerçekliğini, bilgi nesnesinin kendiliğindenliğini göstermek için kullandığı yordama benzer bir yordamla ortaya koymaktadır. Kanıt getirme yükümü, bilgi kuramı durumunda da olduğu gibi, her türlü kuşkuyu ortadan kaldırmaktadır. Fenomende, kuşkuyu doğrulayabilecek hiçbir şey yoktur. Öte yandan, yanılgı bilinci, öteki durumlarda da olduğu gibi, özgürlüğün gerçekliğinin güvenilir bir göstergesidir.

Çalışma, ethik ile din arasındaki bir dizi çatışmanın anımsatılmasıyla son bulmaktadır. Bu çatışkılarla uğraşmak din felsefesine düşmektedir. –Hartmann, ortaya henüz bir din felsefesi koymuş değildir–. Bununla birlikte, din felsefesi de, bir bilmece önünde, indirgenmez bir usdışı önünde durmaktadır.

23. ALFRED NORTH WHITEHEAD

a. Özellikler ve Gelişim

Alfred North Whitehead (1861-1947), genel olarak, zamanımızın en seçkin Anglosakson filozofu sayılır. Denilebilir ki, bu üne haklı olarak layıktır. Hemen her zaman özgün bir düşünür, olağanüstü bir tinsellik örneği olmuştur. Uğraşı, bir filozof için oldukça değişiktir. Cambridge'de, özellikle matematiğe ayırmış olduğu çalışmalarını bitirdikten sonra, otuz yıl boyunca geometri ve mekanik dersleri vermiştir. 1911'de, elli yaşında, bu disiplinler için London University College'a okutman olarak atanmış, 1914'den 1924'e kadar da aynı kentte bulunan Imperial College'da uygulamalı matematik dersler vermiştir. Ancak 1924'de, altmış üç yaşında, felsefe profesörü olmuş ve 1937'ye dek Harward Üniversitesi'nde öğretmenlik yapmıştır.

Whitehead'in düşünce evriminde, yapmış olduğu bilimsel yayımlarda belirgin olarak ortaya çıkan üç değişik dönem ayırdedilebilir: 1898'den başlayarak, önceleri matematiksel mantık üzerine çalışmalar yapmıştır, bu çalışmalar Russell ile ortaklaşa kaleme aldıkları anıtsal yapıt *Principia Mathematica* (1910-1913) ile doruk noktasına varmıştır. Daha sonraları, özellikle fizikle ilgilenmiş ve fizik felsefesi üzerine birkaç önemli kitap yayımlamıştır. Sonunda, 1926'da, *Science and Modern World* (Bilim ve Modern Dünya) adlı bir yapıt-

la kendini bir metafizikçi olarak tanıtmış ve üç yıl sonra, 1929'da, *Process and Reality* (Süreç ve Gerçeklik) başlıklı temel yapıtıyla tümlüğe kavuşmuş olan dizgesini ortaya koymuştur.

Whitehead, olağanüstü ölçülerde engin bir zekâdır. Seçkin bir matematikçi olup modern matematiksel mantığın kurucularındandır. Aynı zamanda ortaya bir organizma felsefesi koymuştur. Doğa bilimlerinde uzmanlaşmış olmasının yanısıra tarihe canlı bir ilgi duymaktadır ve bu konuda geniş bilgilere sahiptir. Fizik üzerine temellenmiş olan dizgesi, bir dizi dirimbilimsel fikir içermekte olup bir din felsefesiyle sonuçlanmaktadır. Bu büyük mantıkçının biçemi, kimi zamanlar, gizemcilerin dilini anımsatmaktadır. Whitehead, bilgisinin evrenselliğine, en çeşitli tinsel ve sanatsal eğilimlere açık bir zekanın evrenselliğini katmıştır. Sorunları dile getirmedeki olumluluğu, büyük çalışkanlığı, ayrıntılara inen çözümleyiciliği ve olağanüstü ölçüdeki bireşimsel görü yeteneğiyle, sözcüğün en soylu anlamındaki bir filozof tipini simgelemektedir.

Whitehead'i, düşün tarihi içinde konumlamak kolay bir şey değildir. Whitehead de Russell gibi, çözümleyici yöntemini, gerçekçiliğini ve bilime verdiği büyük önemi paylaştığı İngiliz *yeni-gerçekçileri* grubuna girer. Yapıtı, şimdiye dek doğa bilimlerinden çıkarılmış sonuçlara dayanan en eksiksiz felsefi çalışmayı simgelemektedir. Whitehead, aynı zamanda bir *Platoncu*'dur. Bunu kendisi de tam bir açıksözlülükle söylemekte ve söylediklerine, bütün Avrupa felsefesinin Platon'un yapıtlarının sayfalarına düşülmüş bir dizi dipnottan başka bir şey olmadığını eklemektedir. Ancak Whitehead'in Platonculuğu oldukça özgül bir Platonculuktur. Whitehead'e göre, ideler hiçbir edimselliğe sahip değillerdir. İdeler yalnızca saf olanaklardır. Whitehead'de ayrıca, özellikle geniş kapsamlı bir deneyciliğe birleştirilmiş içten bir anlıkçılıkla ortaya çıkan Aristoteleşçi izlere de rastlanmaktadır. Bu açılardan, Whitehead

(özellikle *kavrayış* kuramında) Leibniz'e, (töz'le ilgili olarak) Spinoza'ya yaklaşırken, estetik düzleminde tümüyle Kantçı çizgide kalırken bir o kadar da Aristotelesçi çizgiye yaklaşmaktadır. Whitehead, Bergson gibi, devingenliği ve *evrimciliği* savunmakta, bilimcilik önünde onun gibi eleştirel bir tutumu benimsemekte, ancak Tanrı'ya tümüyle ussal bir yoldan ulaşmaya çalışmaktadır.

Bununla birlikte Whitehead'i bir seçmeci olarak görmek doğru olmaz. Dizgesi her şeyden önce sahip olduğu birlikte karakter kazanmaktadır. Kendisine özgü temel fikirler olan "kavrama" *(prehension)* ile "yaratma'yı *(creation)*, gerekli değiştirimleri de göz önünde tutarak hemen her yerde vargılar elde edecek biçimde uygulamaktadır. Whitehead, böylelikle, bir yandan, fiziğe, matematiğe, dirimbilime ve XIX. yüzyılın felsefesine bağlı kalarak zamanımızın en çağdaş ve en seçkin filozoflarından biri olarak belirmekte, ama öte yandan da Platon'un gördüğü sorunlarla birlikte zamandışı bir düzleme yerleşerek metafizik kurgulamaları korumaktadır. Biz aşağıdaki satırlarda, *Science and Modern World*'a başvurarak, Whitehead'in dizgesinin ancak özet bir görüşünü vereceğiz. Ne yazık ki burada oldukça güç olan temel yapıtını ele alacak durumda değiliz.

b. Felsefe

Her düşünce zorunlu olarak soyut olduğundan, soyutlamalara başvurmaksızın işin içinden çıkamayız. Ancak bu soyutlamalar yararlı oldukları ölçüde de tehlikelidirler. Bu soyutlamalar çoğu kez *dar* bir temelden çıkarsanırlar –sözgelimi modern doğa bilimi gibi– ve düşünsel bir hoşgörüsüzlüğe götürürler. Böylelikle, soyut bir şema içine giremeyecek gerçekliğin tüm öğelerine kapalı kalınmış olunur. Soyutlama bir kez yapıldı-

ğında, gerçekten de, ilkeleri birer dogma olarak görme ve soyutlamaları gerçekliğin yerine koyma eğilimi belirir. Somutun bu yanlış konumlama *(fallacy of misplaced concretness)* safsatası ise, kültürü dondurma ve kurutma tehlikesine yol açar. Bu nedenle, filozofun birincil görevi, soyutlamaların *eleştirisi*nde yatar. Bilginlerin hiçbir tartışma yapmaksızın kabul ettikleri üstün birer ilke olarak konulmuş fikirleri incelemek ve bunların arasında çeşitli soyut şemaları (farklı bilimler, din) karşılaştırmak gerekir. Öte yandan, felsefe, kendine özgü olan dizgesini kurar ve bu dizgeyle, bilimce benimsenmiş olan sezgilerden *daha somut sezgilere* dayanır. Sözgelimi, kendi sezgilerini de kattığı sanatçıların ve din öğelerinin sezgilerini kullanır. Bu nedenle, felsefe, öteki bilimler yanında yeni bir bilim değildir, tersine o bilimlerin tümünü aşar. Felsefenin zorunluluğu ortadadır, çünkü bu ussal araştırı türü olmadan, insanlar usun gözetiminden uzak bilinçsiz dizgeler kurarlar.

Felsefenin yöntemi bu nedenle ussal olmalıdır. Whitehead, çağımızda ortaya çıkmış bir şey olan usun olgular önünde boyun eğmesine karşı çıkmakta ve hakiki bir usçuluk zamanının geldiğini ileri sürmektedir. Usçuluğun isteri, dünyanın ussallığının dolaysız sezgisi üzerine temellenir. Bu ister, ne tümevarımla ne de tümdengelimle kanıtlanabilir. Buna karşılık, dolaysız bir görü bize dünyanın mantıksal yasalarca ve estetik bir uyumca yönetildiğini görme olanağını sağlar. Ancak bu sezgi üzerine kurulu bir inanç *(belief)* bilimi olanaklı kılabilir Hayranlık uyandırıcı açıklamalarla Whitehead bize, bu inancın, eski Yunan dramıyla, Antikite ve Ortaçağ düşünürleriyle bugünkü gelişimine nasıl vardığını göstermektedir. Bu inancın kör bir inanç olmadığını vurgulamaktadır. Whitehead'e göre, varlık, ussal ve anlaşılırdır, buna inanmak için onu algılamak yeter.

Bununla birlikte Whitehead, sözcüğün geleneksel ve dar anlamında bir usçu değildir. Whitehead'e göre, somutla bağın-

tı kurmak verimli bir şeydir ve şeylerin temeli, belirlenmiş gerçek şeylerin o doğasında aranmalıdır. "Varolan varlığın olmadığı yerde, temel de yoktur". Filozof somutu değil, soyutu açıklar. Bize doğruluğu yalnızca deney açınlayabilir. Söylemeye bile gerek yok ki, Husserl için olduğu gibi Whitehead için de, deneyim duyulur bilgiyle sınırlı kalmamaktadır. Whitehead, metafiziğin ancak betimsel olabileceğini ileri sürerek deneyciliğini daha da pekiştirmektedir.

Whitehead, bundan başka, filozofları doğa bilimlerinin yöntemlerinin kullanılmasına karşı uyarmaktadır. Soyutlamaların eleştirisine deneysel genellemelere giderek varılmaz. Metafiziği tarih üzerine temellendirmeye çalışmak da bir o kadar usdışıdır, çünkü tarihin her türlü yorumu ortaya konulmuş bir metafiziği gerektirir.

c. Maddeciliğin Eleştirisi

Whitehead, maddeciliğin, maddenin varolduğu ve genel olarak da yalnızca maddenin varolduğu öğretisine dayandığını söylemektedir. Madde, burada özü yalınç bir yerleşim *(simple location)* olan bir şey olarak, uzam ve zaman içinde yalınç bir sınırlanış olarak tasarımlanmaktadır. Bu kuram doğru olsaydı, zaman, kendisi değişmez olan maddenin bir ilineği olurdu. Bu nedenle de, an *(instant)* hiçbir süreye sahip olmazdı. Bununla birlikte şu nokta da açıktır ki, madde çifte bir soyutlamadır: Varolan varlık yalnızca başka varlıklarla olan ilişkilerine göre düşünülür ve bu ilişkilerde bile yalnızca uzamsal-zamansal olanlar göz önünde tutulur. Maddeci şema Galilei'den beri, çeşitli tarihsel dizgelerle, egemen şema olmuş ve oluşumunu tümlemek üzere bilimin gelişmesinden yararlanmıştır. Oysa bu şema görünür biçimde yanlıştır. Maddecilik, zorunlu olarak, ikincil niteliklerin nesnel varlığını yadsı-

maya dek gitmektedir ki bu, her türlü deneyimin karşısında olan bir saçmalıktır. Bu durum aynı zamanda zorunlu olarak, bu da birincisi kadar saçmadır, insan sorumluluğunun da yadsınmasına götürmektedir. Böylelikle, sonuç olarak, kendi temeli olan tümevarımı yıkmış olmaktadır. Çünkü şöyle bir usavurma yapılabilir, eğer maddenin parçacıkları tümüyle yalıtılmışlar ve birbirlerine yalnızca uzamsal-zamansal ilişkilerle bağlanmışlarsa, bir varlığın başına gelen şeyi temel alarak başka bir varlığın başına gelecek şeyi çıkarsamak olanaklı değildir. Maddecilik bugün bu noktayı doğa bilimlerine bırakamamaktadır. Işığın dalga kuramı, atom kuramı (dirimbilime aktarılışından beri), enerjinin korunumu ve evrimcilik kuramı maddeciliğin çerçevesini kırmış olan olgular ortaya çıkarmıştır. Son olarak bu yüzeysel felsefe, maddenin "organik" kavranışını gerektiren "quanta" kuramıyla da bütünüyle olanaksız kılınmıştır. Ancak, maddeciliğe karşı ileri sürülen temel kanıt felsefi doğasını bugün de korumaktadır: Maddeciliğin, temelde, gerçekliği, daha kolay ve hatta daha verimli bir soyutlamayla karıştırdığına dayandığını kanıtlamak güç değildir. Beden, Galilei'nin ve Descartes'ın tasarımladıkları biçimiyle var değildir, bu beden yalnızca bir soyutlamadır. Tipik bir yapı sunan somutun yanlış konumlanma safsatası *(fallacy of misplaced concretness)* burada ortaya çıkmaktadır.

d. Organik Mekanikçilik Kuramı

Hakiki bir doğa kuramı, aşağıdaki deneyim olgularını kabul etmek zorundadır: Değişim, kalıcılık *(endurance)*, karşılıklı-sızma *(interfusion)*, değer, organizma ve öncesiz sonrasız nesneler *(eternal objects)*. Hep bir şeyler değişime uğrar ve bir şeyler olduğu gibi kalır, bir dağ için olduğu gibi. Şeyler doğa içinde yalıtılmış olmayıp birbirlerine sızıp karışırlar.

Dünyada, bundan başka, değerler ve organizmalar vardır. Ayrıca kalıcı olmayıp öncesiz sonrasız olan nesneler de vardır, sözgelimi belirlenmiş bir renk. Eğer bir dağ yok olursa, bu dağ yeniden dirilmeyecektir ve eğer dirilirse, dirilen artık aynı dağ olmayacaktır. Buna karşılık, yeşil renk her zaman yeşil renktir. Bu kategorilerin üzerinde ve onların hepsini içeren temel bir kavram yer almaktadır: Olay *(event),* Dünya, şeylerden değil, olaylardan, olan şeylerden *(happenings)* oluşur. Olayın zamansal bir kesilişi, "bir deneyim damlası", bireysel bir dolaysız yaşantı edimi *(self-enjoyment)* bir fırsattır *(occasion).* Her türlü olay, bir kavrama *(prehension)* ve bir organizmadır. Bir kavramadır, çünkü körcesine tüm evreni kendinde kucaklar, kendi geçmişi onda içerilir, geleceği bildirilir ve öteki olayların varolan dünyası etkileriyle onda temsil edilir. Bir olarak kavranmış evrenin bireşimsel birliği: İşte olay budur. Olay, öte yandan, bir organizmadır. Parçaları yalnızca birbirinin yanında bulunmaz, her bütünleyici parçanın etkidiği bir bütün oluşturur ve bu bütün de parçaları belirler. Böylelikle, sözgelimi bir elektron bir atoma ve bir atom da bir dokuya sızarsa derin dönüşümlere uğrar. Her olay–Leibniz'in monadı gibi– evrenin bir aynasıdır.

Bu görüş açısı, modern fizikten, dirimbilimden ve tin bilimlerinden çıkan sonuçları olası en iyi biçimde düzenlemeye ve maddeciliğin yanılgısını, onun tümden soyut karakterini göstermeye olanak sağlamaktadır. Maddecilikte, sözgelimi uzam, olayların bazı karşılıklı birbirine geçme ilişkilerinin soyutlaması, zamansa ardarda gelen olayların her birinin süresinin bir soyutlamasıdır. Whitehead, bu sorun bağlamında, Bergson'un fikirlerini paylaşmakta, ama onun anlıkçılık-karşıtı tutumuna özellikle karşı çıkmaktadır.

Dünya, organik mekanikçilik görüşü açısından, her şeyin her şeyden etkilendiği ve hiçbir yerde tek bir saf dışsal ilişkinin olmadığı dev bir topluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

e. Bilgi Kuramı

Whitehead, dünyanın gerçekte bilgi edimleri içerdiğini ama yalnızca da bu edimleri içermediğini düşünmesiyle *nesnelciliği* benimsemektedir: Bunun için de üç gerekçe göstermektedir: Algısal deneyimimiz bize kendimizin çok ötesine giden bir dünyada bulunduğumuzu göstermekte –tarih bize kendi varoluşumuzdan önceki uzun bir geçmişi öğretmekte– ve insansal eylem ise bir aşkınlığı öngerektirmektedir. Ancak bunun böyle olmasına karşın, doğru olanın hâlâ *gerçekçilik* mi yoksa *idealizm* mi olduğu bilinmemektedir. Whitehead, her şeye karşın, birinciden yana çıkmakta ve *prehension* kuramını uygulayarak tüm idealist karşıçıkışları yadsımaktadır. Bizim yalnızca kendimizde olanı bildiğimizi ileri süren içkinlik ilkesi aşınıp yıpranmış bir ilkedir, çünkü şeyleri birbirinden yalıtan maddeci kavrayışa dayanmaktadır. Gerçekte, her olay *prehension* sayesinde kendini aşar. Biz, *orada* olan şeyleri *burada* biliriz ama böyle olduğu için de onları daha az bilmiş olmayız. Bilgimizde bozukluklar oluşur ve öznel koşullarca etkilenmiş oluşumuz tümüyle doğal bir şeydir. Çünkü biz, öteki olayları, o olaylar bizim kendimizin bir parçası olduğu ölçüde biliriz.

Whitehead'ın bilgi kuramının bu kısa özetini, hiç olmazsa, onun tümevarım ve nedensellik öğretisi üzerine birkaç değini ile tümleyelim. Organizma felsefesi görüşü açısından, *tümevarım*, bireysel özniteliklerden bir olay topluluğunun genel özniteliğine geçmeye dayanmaktadır. Tümevarım ussal bir yordam olmayıp, bir çeşit tanrısallaştırmadır *(divination)*. Evrenin değişmez yasalarını değil, uzam ve zaman içinde sınırlanmış bir topluluğun kendine özgü özniteliklerini açınlar. Nedenselliğe gelince, bu nokta açısından, bizim çifte bir dolaysız bilgiye sahip olduğumuz gerçeğini, yani Whitehead'in *presentational immediacy* diye adlandırdığı duyulur

verilerin *(sense-data)* bilgisi ile nedenselliğin bilgisine sahip olduğumuzu ortaya koymak gerekir. Geleneksel öğreti bunlardan yalnızca birincisini kabul etmekte ve nedenselliği bir varsayım ya da sonuç olarak görmektedir. Oysa gerçekte, nedensel etkililik *(causal efficacy)* doğrudan algılanmaktadır. Bu etkililik hiç de anlıksal bir üstyapı değildir ama, bilgiyi *presentational immediacy* aracılığıyla temellendirmektedir.

f. Ruhbilim

Modern dönemin en büyük ve en tehlikeli yanılsamalarından biri de, madde ve tin konusunda başgöstermiş olan sürtüşmedir. Tinin varlığı, elbette kuşkunun ötesindedir, ortadadır. Ancak madde, nasıl bir töz olarak düşünülemezse, tin de öyle bir töz olarak düşünülemez. Tin de beden gibi, bir olaylar dizisinden başka bir şey değildir. Bilinç ise bir işlevdir. Whitehead, bu konuda, James'i ve onun, hayranlık duyduğu *Does consciousness exist?* (Bilinç var mı?) başlıklı ünlü makalesini anmakta ve burada ortaya konulan salt işlevci anlayışa bağlanmaktadır. Bununla birlikte, tini, maddenin bir gölge-fenomeni olarak görmek de olanaksızdır, demektedir. Genel bir tarzda söylenecek olursa tinle maddeyi sınırlamak kolay değildir, ama denilebilir ki her olay iki kutupludur ve içten görüldüğünde bilinçtir. Tinsel öğe organik olmayan bedenlerde önemli gözükmemektedir ama, üstün hayvanlarda ve insanda varlığı apaçık ortadadır. Organizma felsefesi, salt tinsel yolların varolduğunu ve bu yollarla ilişkisi olan maddesel yolların hiçbir önem taşımadığını önceden ne doğrulayabilir ne de yadsıyabilir. Ruhun ölümsüzlüğü bile, ancak özgül bir deneyime, örneğin dinsel deneyime dayanılarak ileri sürülebilir.

g. Metafizik

Metafizik (Whitehead onu varlıkbilimden ayırmaz) gerçekçiliğin bir betimi olup, her türlü açıklamanın genel ilkeleri ondan çıkmak zorundadır. Whitehead'ın bu alandaki öğretisinin temel savı, edimseli kavramanın ülküsele bir gönderme yapmayı gerektirdiğidir. Gerçekten de, verinin çözümlenmesinden, edimselin, bir olaylar ırmağı olduğu ve, bir tözün de kalıcılığın da bulunmadığı, öncesiz sonrasız, bir oluş olduğu ortaya çıkar. Whitehead, köktenci bir devingenliği savunmaktadır. Ancak Whitehead'e göre, şu ya da bu olayın ortaya çıkması olgusu bir açıklamayı gerektirir. Genelde birer varlık olmayan çok sayıda metafizik etmenin varoluşunu da bu yüzden kabul etmek gerekir. İlkin, olan şeylerin olanakları öncesiz sonrasız nesnelerin *(eternal objects)* varolmaları zorunludur, bunlar Platon'un ideleri olup salt nesnel gücüllükler olarak tasarımlanmışlardır. İkinci olarak çözümleme ortaya yaratıcı kör bir atılım çıkarır: *Creativity*. Bu, oluşun hem etkin nedeni hem de özdeği gibidir. Bu tözün itişi sayesinde (Spinoza anlamında), her şey kendinde tümüyle belirlenmemiş olur. Son olarak, öncesiz sonrasız nesneler de, *creativity* de belirlenmiş olmadıklarından ve somutun ortaya çıkışını açıklayamadıklarından, edimsel ve zamansal olan üçüncü bir etmenin bir başka deyişle, olanları sınırlayan ve belirleyen bir sınırlama ilkesi'nin *(principle of limitation)* varlığını kabul etmek gerekir. Bu ilke Tanrıdır. Oluş o tarzda gerçekleşir ki, daha önceden varolan olayla ilişki içinde bulunan tözün yaratıcı itişinin etkisiyle, ortaya yeni bir bireşimsel birlik *(prehension)* çıkar. Bu çifte bir birliktir: Yaratılan olay, öteki gerçek olayların yanlarını olduğu kadar sonsuz nesneleri de (onlara olumlu ya da olumsuz olarak katılan: *Ingression)* bir bireşim içinde toplar. Tanrı, sınırlamalar koyarak ve böylelikle de belirlemeyi olanaklı kılarak, ortaya çıkması gereken şeyi belirler. Olay bir değer olan ger-

çek bireydir, *superject*tir, edimseldir. Çünkü her türlü somut edimsellik bir değerdir.

Böylelikle her olay, kendinde, özgül bir biçim altında, evrenin bir bireşimini kurmakta, gerçek dünyanın tüm yanlarını, tüm öncesiz sonrasız nesneleri, Tanrı'yı ve yaratıcı itişi kavramaktadır. Tanrı bu nedenle dünyada içkindir. Bununla birlikte olay, her zaman, kendisini önceleyen dünyadan fazla bir şeydir: Kendi özgü bir bireyselliği vardır ve yeni bir edimsellikle yeni bir değer yaratır.

h. Tanrı

Whitehead, Tanrı'ya ulaşma yöntemi açısından, ortaya üç ister koymaktadır. Bu yol ussal bir yol olmalıdır, Tanrı'ya götüren yol ne bir sezgiye –biz bu sezgiyi Tanrıdan alamayız– ne de Aziz Anselmus'un getirdiği kanıtlara dayanabilir. Aristoteles'in evrenbilimsel kanıtı da bir işe yaramaz, çünkü bu kanıt aşılmış bir fiziğe dayanmakta olup, Tanrı'dan dinsel amaçlara yabancı tümüyle aşkın bir şey olarak sözetmektedir. Fenomenleri açıklayabilmek için Tanrı'nın varlığını kabul etmek gerekir, çünkü Tanrı somutlaştırma ilkesi *(principle of concretion)* olarak gereklidir ve bu gereklilik çifte bir görüş açısındandır: Tanrı olmadan, olayların ne nasıl'ı *(how)* ne de ne'liği *(What)* anlaşılabilir. Eğer Tanrı yadsınacak olursa, geriye somut varlıkların varoluşunu yadsımaktan başka bir olanak da kalmaz.

Whitehead, başlangıçta (1926), Tanrının doğasının belirlenmesi konusunda, Aristoteles'den öteye gidebilmenin olanaklı olduğuna inanmıyordu. Bununla birlikte daha sonraları, kendi, bütünsel bir tanrıbilim kuramı oluşturdu. Bu kuramı, Tanrı'nın iki görünüşü arasındaki ayrım üzerine temellendirdi: Birincil doğa *(primordial nature)* ve vargısal doğa *(consequent*

nature). Tanrı birincil doğasıyla, değişmezdir, zamandışıdır, edimselliği sonsuz ve tümdür. Tanrı sonsuzluktur ama, Onun sonsuzluğu ölü bir sonsuzluktur. Tanrı böyle olmakla, *creativity*'nin bir özniteliğinden başka bir şey değildir. Onu yalnızca yaratım yaşama itebilir. Bununla birlikte Tanrı'nın bir de vargısal doğası vardır. Whitehead'in Tanrı'ya yakıştırdığı öteki özgül nitelikler bu doğaya karşılık gelir gözükmektedir. Tanrı vargısal doğasıyla, bilinçli bir kavramadır *(prehension)*, evrensel kavramsaldır, her yerde vardır ve ideal dünya Onun betiminden başka bir şey değildir. Tanrı'nın sonsuz görüşü içinde, dünyanın tüm özgüllüklerinin birbirleriyle ilişki kurması ve birbirlerine uyarlanması gerekir. Ancak Tanrı vargısal doğası içinde, sınırlıdır ve oluş durumundadır, yeni öğelerin kavranmasıyla *(prehension)* durmadan zenginleşir.

Tanrı, dünyaya hem içkin hem de aşkındır. Her bir varlıkta bulunması bakımından içkindir, her bir olayın Onu başka bir olaya doğru aşması bakımından ise aşkındır. Whitehead, burada, çelişkileri biraraya toplamaktan hoşlanmakta ve yapıtlarının çoğundakinden tümüyle farklı bir dili, yeni-Platonculuğun gizemli dilini kullanmaktadır. Tanrıbilimin ayrıntılarına girmemekle birlikte bu ayrıntılardan birini belirtelim: Whitehead'e göre, kötü, kendinde olumlu bir şeydir, ancak bu kötü dünyada karmaşaya ve yozlaşmaya götürmektedir. Tanrı uyum, düzen, değer ve barış ilkesi olduğundan, kötülük ondan gelemez. Whitehead, bundan, Tanrı'nın ahlâksal anlamda iyi olduğu ve dünyada niteliksel bir ilerlemeye yol açtığı sonucunu çıkarsamaktadır. Tanrı'nın amacı, dünyanın varolan durumunun kısmi fikirlerinde somutlaşmaktadır. Bu anlamda, Tanrı, dünyanın değerlendirmesidir. O kötülüğe karşı savaşım içindedir ve kendisiyle birlikte acı çeken ve savaşım veren herkesin yanındadır.

24. THOMASÇILIK

a. Özellikleri ve Temsilcileri

Aquino'lu Thomas'ın (1224/5-1274) temel savlarını geliştirmiş olan Thomasçı okul (yeni-Thomasçı da denir) zamanımızın en önemli felsefi hareketlerinden birisidir. Thomasçılık, katolik kilisesince benimsenmiş bir akım olup (*Aeterni Patris* Genelgesi, 1879) yandaşlarının çoğunluğu katoliktir. Bununla birlikte, Thomasçılık, katolik dünyasındaki felsefi tek hareket değildir[1]. Katolik dünyası ayrıca seçkin başka temsilcilere de sahiptir. (Örneğin, Amerikalı düşünür M. Adler ile İngiliz filozofu E. L. Mascall). Birinci Dünya Savaşı'na değin din dışı çevrelerde pek dikkati çekmemiş olan Thomasçılık, günümüzde hemen herkesce yüzyılın en önemli tinsel etmenlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Gerçekten de, başka hiçbir felsefi akım bu denli çok sayıda düşünüre ve inceleme merkezine sahip gözükmemektedir. Yalnızca okulun kaynakçaları derleyen organı *Bulletin Thomiste*'in yılda aşağı yukarı 500 kadar kitap ve konferans metni içerdiğini ve bundan başka da en az

1 Güncel katolik felsefesinin en dikkate değer eğilimleri şu biçimde özetlenebilir:
I- Augustinusçuluk (edimselci sezgici eğilim, hatta çoğu kez pragmacı): *Johannes Hessen, Peter Wust*
II- Yeni-skolastik (anlıkçı tutum), 1) Scotusçuluk (fransisken okulu), 2) Suarezcilik: *P. Descoqs, L. Fuetscher*, 3) Thomasçılık, a) Thomasçılığı, skolastik-olmayan modern eğilimlerle birleştirmeyi deneyen grup (*J. Marechal, J. Geyser*), b) Molincilik, c) Dar anlamda Thomasçılık: Bu grup uyandırdığı etkiyle olduğu kadar düşünür sayısıyla da en önemli grubu oluşturmaktadır. Ancak Almanya'da oldukça güçsüzdür.

25 tane Thomasçı bilimsel dergi yayımlandığını söyleyebiliriz.

Thomasçılık en çok Fransa'da ve Belçika'da gelişmiş olmakla birlikte, hemen hemen tüm ülkelerde, inceleme merkezlerine ve temsilcilere sahiptir. Bu merkezlerin en önemlileri, Désiré Mercier'ce (1851-1926) kurulmuş olan Louvain Üniversitesi'nin "Institut supérieur de philosophie"si, Paris Katolik Enstitüsü, Milano Katolik Üniversitesi, Roma *Angelicum*'u ve İsviçre'deki Fribourg Üniversitesidir. Okul son yıllarda, Anglosakson ülkelerinde, özellikle de Birleşik Devletler'de güçlü biçimde gelişmiştir.

Thomasçılığa bağlanan çok sayıda düşünürden biz burada yalnızca birkaçını anacağız. Mércier'nin yanında eski kuşaktan, özellikle Ambroise Gardeil (1859-1931) ile Joseph Gredt (1863-1940) dikkati çekmektedir. Gardeil'in seçkin bir öğrencisi olan Réginal Garrigou-Lagrance (doğ: 1877) okulun belki de en dizgeci düşünürüdür. Bununla birlikte, en çok ün yapmış kişisi, bugün Thomasçı felsefenin önderi sayılan Jacques Maritain'dir (doğ: 1882). Onunla birlikte Antonin D. Sertillanges'in da (1863-1948) adını anmak gerekir. Özellikle felsefe tarihi alanında, ama bunun yanında da dizgeli çalışmalarıyla adını duyurmuş bir başka filozof ise Etienne Gilson'dur (doğ: 1884). Alman dilinin konuşulduğu ülkelerde Gallus M. Manser'i (1866-1949), Alexander Horvath'ı (doğ: 1884), tanınmış Ortaçağ felsefe tarihçisi Martin Grabmann'ı (1875-1949) ve Joseph Mausbach'ı (1861-1931) belirtelim.

Modern Thomasçılık sözün dar anlamında bir okuldur. Kendine özgü sorunları, yöntemi ve tüm temsilcilerince savunulan ortak bir öğreti bütünü vardır. Bu bakımlardan, yeni-olguculuğa, diyalektik maddeciliğe ve yeni-Kantçı okullara benzer. Bununla birlikte, okulun içinde de, çeşitli sorunlar üzerinde köklü birçok görüş ayrılığı vardır. Thomasçılar tüm güncel sorunları ele almakta, ama aralarında da kendilerine özgü

olan bir dizi sorunu tartışmaktadırlar. Sık sık yaptıkları toplantılarda hemen her zaman büyük tartışmalar çıkmaktadır. Thomasçı okulun yapmış olduğu yeni toplantılar arasında, 1932'de fenomenolojiye, 1933'te 'hıristiyan felsefesi"ne, 1935'te felsefeyle doğa bilimleri arasındaki ilişkilere ayrılmış olanları, ve bundan başka da, Thomasçı Roma Akademisi'nin 1947'de varoluşçuluğa ayırmış olduğu toplantıyı belirtelim.

b. Varlık-Edim ve Güç

Thomasçı felsefenin özeğinde, konusu, "varlık olarak varlık" olan varlıkbilimle bir tutulan metafizik bulunmaktadır. Varlık kavramı tek-anlamlı olmayıp, benzeşimseldir, yani "varlık" sözcüğü değişik nesnelere karşılık geldiğinde, oransal olarak özdeş ama farklı bir anlam alır. Varlıkla ilgili en önemli öğreti, edim ve güç öğretisidir, bu öğreti, her şeyin birbirine sıkı sıkıya bağlantılı olduğu dizgenin temel savını oluşturur. Bu sava göre, varlıkta, biri edimsel ve biri de gücül olmak üzere iki ayrı varlık türü ayırdedilebilir. Varolan şey, belli bir bakımdan edimseldir (ya da edim durumundadır, *actu),* varolmayan şey ise gücüldür (ya da gücül durumdadır *proteria)* ama gerçekte edimsel olabilir. Sözgelimi, matematikçi olabilecek bir çocuk gücül durumda bir matematikçidir. Bunların karşılıklı ilişkisi, belirlenebilir dayanakla bunun belirlenme edimi arasındaki ilişkidir.

Edim ve güç öğretisinin ilk önemli uygulanımı, öz ve varoluş kuramında bulunmaktadır. Tanrı dışında her varlık, öz *(essentia)* ile varoluş'tan *(existentia)* oluşur. Varoluş, edimselleştirdiği özün edinidir. Somut varlıkta bu iki uğrak elbette ayrılabilir değildir, ama gerçekte aynkur.

Edim ve güç öğretisinin bir başka uygulanma alanı ise: Kategoriler kuramıdır. Temel kategori, kendinde-varlık'a sahip

tek varlık olan tözdür. "İlinek" *(accidentia)* adı verilen bütün öteki kategoriler tözün belirlenimleridir ve bu anlamda da edimin güce karşılık geldiği biçimde öze karşılık gelirler. Thomasçı töz öğretisi çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. Bu nedenle söz konusu kuramın, tözü, katı bir değişim öznesi olarak tasarımlamadığını belirtmek gerekir. Bu kurama göre töz gerçekte yalnızca bir kendinde-varlık'tır, tam anlamında varlık olan bir varlıktır, onun karşısında ilinekler birer belirlenimden başka bir şey değillerdir ve bunların varlığı bir başkasındaki-varlık'tır.

Thomasçı oluş kuramı da edim ve güç öğretisine dayanmaktadır. *Oluş* denilen şey, güçten edime bir geçiştir ve böyle olmakla da tam olmayan bir varlık, yumuşatılmış bir gerçeklik belirlenimini taşır. Dolayısıyla her türlü oluş olmakta olan bir tözü, bir tam varolanı öngerektirir. Bergson'un "Oluşta, varlıkta olduğundan daha çok şey vardır" ifadesi bu nedenle tümüyle karşıt anlamdadır. Bununla birlikte, etkinliği, söz konusu anlamdaki oluştan açık biçimde ayırdetmek gerekir. Etkinlik, varlığın edimselliğinin metafizik bir vargısıdır: Ne kadar çok varlık olursa, o kadar çok etkinlik olur. Böylelikle, varlığın tamlığı olan Tanrı, etkinliğin de tamlığıdır.

Edim ve güç öğretisine bağlanan ve bizim ancak kısaca değineceğimiz bir başka öğreti: Dört neden *(causae)* öğretisidir. Söz konusu nedenler şunlardır: *Madde* (kendisinden bir şeyin oluştuğu ya da olduğu şey), *biçim* (maddenin belirlenimi), *etkin neden* ve *erek*. Bu dört etken, ereğin en üstün neden olarak belirdiği bir aşama sırası oluşturmaktadırlar. Her türlü etkin neden –bilinçli ya da bilinçsiz– bir erek için etkinken, biçim maddeye yalnızca etkin bir nedence sokulmaktadır.

c. Doğa Felsefesi

Oluş içindeki varlık, kendisine karşılık gelen edimselliğe göre, yani varlık tamlığına göre aşamasırasal olarak düzenlenmiştir. Bu alanda, Thomasçı temel öğreti: *Hyle morfizm* öğretisidir (eski Yunancada hyle: madde ve morfe: biçim anlamlarına gelmektedir). Her türlü maddesel varlık, bir "madde" ile bu maddeyi belirleyen bir "biçim"den oluşur. Güç nasıl edimle işlerse, madde de biçimle işler. Her varlık, bu görüş açısından çözümlenecek olursa, sonunda, her türlü biçimin düşünsel bir soyutlamasından sonra, geriye tüm belirlenimlerinden kurtulmuş, yok-varlık'ın sınırlarında saf bir gücüllük olarak varolan bir varlık öğesi, bir *materia prima* kalır. *Materia prima*, maddesel şeylerin çoğulluk ve bölünebilirlik ilkesidir. Maddesel şöylerin birliği yalnızca, varolan varlık için aynı zamanda bir etkinlik ilkesi olan biçim'den gelir. Biçim varolanın içine işler ve maddeyle birlikte doğadaki bildiğimiz iki farklı öğe arasındaki en sıkı birliği kurar. En aşağı biçim cansız bedenlerin biçimidir. Bu durumda, organik bir birlik ile özgül bir etkinlik eksiktir: Cansız beden, ancak başka bir varlık sayesinde etkinliğe geçebilen en edilgin varlıktır. Yaşamda daha büyük bir birlik ve etkinlik ortaya çıkar: Organizmalar, çoğu kez bilinçsiz olmalarına karşın, hemen her zaman belli bir ereğe doğru yönelmiş, kendilerine özgü bir etkinliğe sahiptirler. Yaşamı salt mekanikçi tarzda açıklamak olanaksızdır, ama öte yandan, bitkilerde ve hayvanlarda iki farklı tözün (biri maddesel, öteki dirimsel) varolduğunu kabul etmeye de gerek yoktur. Dirimsel ilke daha çok, canlının tüm varlığını belirleyen bir biçimdir, yani üstün bir içeriktir. Hayvanlarda, daha üstün bir varlık derecesi ortaya çıkar. Hayvanlar yalnızca etkin olmayıp, etkinliklerini bildikleri bir ereğe doğru da yöneltirler. Özerklikleri ve dolayısıyla kendilerine özgü etkinlikleri daha büyüktür, bu da onların daha büyük bir varlık tamlığına sahip

olduklarını gösterir. Son olarak, hayvansal biçimlerin üstünde bulunan insanda, tüm aşağı biçimlerin yetkinliğini tek bir üstün biçimde toplayan tinsel ruh ortaya çıkar. İnsan, etkinliğinin ereklerini yalnızca bilmekle kalmaz, onları aynı zamanda özgürce saptayabilecek güçtedir. Böylelikle de, yeryüzünde varolan en büyük varlık tamlığına sahiptir.

d. Tin

Tin, varlığın en yüksek derecesini oluşturur. Bölünemezliğine ve özellikle özerkliğine dayanan maddedışılığıyla belirginleşir. Tin, uzamsal-zamansal düzene bağlı değildir ama, maddesel fenomenlerden geçerek, maddedışı düşünülür özleri bilme ve maddeüstü erekler isteme gücündedir. Bilgi, ya sezgiseldir ve o zaman anlıkla *(intellectus)* gösterilir ya da gidimlidir, bu durumda us *(ratio)* adını alır. İsteme bilinen tüm tepkilere benzeyen bir tepkidir, ancak tinsel düzen alanında yer alır. Anlık, maddeüstü özleri nasıl bilebiliyorsa, istenç de onları öyle isteyebilir. İstenç, maddedışılığı gereği sonsuza açık olduğundan, hiçbir sonlu nesneyle belirlenmiş değildir, bu nesneler karşısında özgürdür. İstenç, hiçbir sonlu iyi'ce belirlenemez. Bundan dolayı istenç yalnızca kendiliğinden olması bakımından değil, aynı zamanda, eylem için tüm koşullar yerine getirildiğinde, eylemek ve eylememek bakımından da özgürdür.

Ancak insandaki tin her zaman, çok sıkı bir biçimde, psikofizik organizmanın bütününe bağlanmıştır: Tinsel ruh, insan varlığının biricik "biçim"idir. Bedeninin yapısı ve organik işlevleriyle insan, hayvanlara katılır, özü bitkisel ve fizyo-kimyasal işlevler içerir. İnsanda tin görünür biçimde organizmaya bağımlıdır, sinir merkezlerindeki küçük bir değişiklik insanı felç etmeye yeter. Gerçekte bu bağımlılığın birçok yanı

vardır. Bilgi alanında, duyular ve imgelem nesneyi tinsel bilgiye sunarlar, isteme alanında, itkiler istenç üzerinde güçlü bir baskı yaratırlar. Bilgi alanında, bu bağımlılığın öznel değil de nesnel olduğunu ortaya koymak önemlidir. Sinir merkezlerindeki ufak bir bozukluk doğrudan doğruya (öznel olarak) imgeleme etkir ve onun çalışmasını olanaksızlaştırır, ancak o zaman nesne eksik kaldığından, tin de etkinlikte bulunamaz. Buna karşılık, tinin, beden karşısında öznel bağımlılığı yoktur. Tinsel ruh, bedenin biçimi olduğundan maddenin üstünde yer alır. Tin ölümsüzdür, maddedışı olduğundan, parçaları yoktur ve ölümle birlikte parçalara ayrılması diye de bir şey olamaz.

e. Bilgi

Thomasçıların çoğunda, bilgi kuramı özel bir disiplinin konusunu oluşturmaz, Alexander ve Hartmann'da olduğu gibi, yalnızca metafiziğin bir bölümüdür. Bilgi kuramı, varlık felsefesine hiçbir biçimde bir temel hizmeti göremez, tam tersine onun üzerine temellenir. Çünkü bilmek, "başka olarak başka" olmaktır. Bu durum ilk bakışta biraz gizemli gözükebilir, ancak ruhun tinselliği bu belirsizliği aydınlığa kavuşturmaktadır: Ruh, maddesel olmadığından, sınırlı değildir ve olduğu şeyi olmaktan çıkmadan, "yönelimsel olarak" bir başka şey olabilir. Bu durum, belli bir maddedışılığı olduğu ölçüde, daha duyulur bilgide bile gerçekleşmektedir. Ancak, duyulur bilgi ile tinsel bilgi arasında temel bir ayrım vardır. Duyulur bilgi yalnızca maddesel somutu, duyulur ilineği kavrar ve hiçbir zaman varlık olarak varlığı, ya da herhangi bir düşünülür içeriği bilemez. Anlıksal bilgi ise, tersine, varlık üzerine odaklanmıştır ve tümüyle bilinebilir tek şey olan evrenseli dolaysız olarak kavrar. Ancak bundan, dünyada, evrensel olarak evrensellerin va-

rolduğu sonucu çıkarsanamaz. Varolan her varlık bireysel ve somuttur. Ancak her varolanın düşünülür bir özü vardır (yalnızca var-olmayan usdışıdır, her varolan anlağın olanaklı bir nesnesidir). Bu öz, somut içinde somut olarak varolur. Anlık bu özü evrenselliğe yüksetir ve bunu yaparken de soyutlamaya başvurur. Onu, ilk elde, bireyselleşme koşullarından kurtarır ve sonra da evrensellik vermek üzere başka bireylerle karşılaştırır. Bir başka deyişle söylersek: Düşünülür içerik şeylerde pekâlâ bulunabilir, ancak evrensellik bile tinin bir ürünüdür, gerçeklik üzerine temellenen anlıksal bir varlıktır. Soyutlama, imgelemin sağladığı duyulur kopyalardan, imgelemin imgelerinden yola çıkar. Kantçı anlamda *a priori* bilgi yoktur. Kavramlar bir kez oluşturulunca, duyulur bilgiye dönmeden, çözümlemeyle, evrensel yasaların kavramlarını ortaya koymak olanaklıdır. Bu yasalardan da yola çıkarak, hep bir düşünce alıştırmasıyla, bilginin gerçek zenginleşmeleri olabilecek yeni yasalar bulunabilir. Bunu bize matematiğin gelişimi göstermektedir. Düşünce, içerikte bulunan ama elbette güç halinde olan bir şeyden varsayımlar çıkarma olanağını bize vermektedir. Thomasçı bilgi kuramı, görüldüğü gibi, sözcüğün dolaysız anlamında *gerçekçi* bir kuramdır.: Özne nesneyi değil, onu yalnızca tür *(species)* diye adlandırılan tinsel imgesini üretmektedir. Bilmek, şeyi yaratmak değil, onu kendinde kavramak anlamına gelir.

Thomasçılık ayrıca *anlıkçı* bir öğretidir. Yalnızca usun desteklediği bir anlık, bizi gerçekliğin hakiki bir bilgisine ulaştırabilir. Bu bilgi de, gerçekte, *a priori*, deneysiz olarak değil, ancak usun yollarıyla elde edilebilir. Bu durum, yaşam deneyimiyle karşıtlaşmamaktadır, çünkü tinsel bilgi, deneyimin en küçük biçimi olup aynı zamanda tin yaşamının tümlenişidir.

f. Tanrı

Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorundayızdır. Gerçekten de, usdışı olanaksız olduğu için, bilinen deneysel bir varlığın varoluşu bir yaratıcı benimsemeksizin doğrulanamaz. Temelde denilebilir ki, varolan her türlü deneysel varlıkta, öz varoluştan kökensel olarak farklıdır ve özle varoluşun özdeş olduğu bir varlığa kadar gitmedikçe de, bunların birliğini varsaymak için yeterli bir neden olamaz. Özle varoluşun özdeş olduğu varlıkta, hiçbir öz sınırlanışı yoktur, bu nedenle söz konusu varlık sonsuz olmalıdır, bu varlık bir saf edim, bir varlık tamlığı, dolayısıyla da, iyinin, güzelin ve her türlü değerin varlığı olmasıdır. Bununla birlikte Tanrı, sonsuza dek büyültülmüş bir varlık olarak da tasarımlanamaz. Tanrı, benzeşimsel bir anlamda, dolayısıyla da yaratıklardan başka bir anlamda bir varlıktır. Hem sonsuz bir Tanrı'yı, hem de bir dünyayı kabul etmenin olanaksız olduğu varsayımından yola çıkan heptanrıcı kuramların desteklenemez karakteri tam da burada ortaya çıkmaktadır. Heptanrıcılığa karşı şu da ileri sürülebilir ki, Tanrı, varlığın tamlığı olduğundan bizim tin, istenç, sevgi, bilgi dediğimiz şeylerce de nitelenmeli, benzeşimsel anlamda da olsa bir kişi olmalıdır.

Tanrı'nın dünyayla olan ilişkisi aşağıdaki biçimde belirlenebilir. İlk elde Tanrıyı öz açısından söz konusu edersek, şunu söyleyebiliriz: Her türlü sonlu öz, tüm özlerin modeli ve sonsuz kaynağı olarak düşünülmesi gereken Tanrı'nın özüne bir katılma'dır *(participatio)*. Böylelikle, Platoncu ideler dünyası yerine (Thomasçılığa göre bu görüş saçmadır) Tanrı'nın gerçek varlığını bulurız. İkinci olarak denilebilir ki, tüm şeylerin varoluşu da Tanrı'nın varlığına bir katılmadır. Edim ve güçten oluşmuş olan yaratılmış varolan varlık, bu nedenle, çifte bir görüş açısından sonsuz saf edim'e *(actus purus)* bir katılma olur. Ancak, Tanrı'nın varlığı her türlü özü zorunlu ola-

rak belirlerken –öyle ki bunu değiştirmek Tanrı'nın bile elinde değildir– her türlü şeyin varoluşu, Tanrı'nın özgür istencine bağımlıdır. Bu görüş açısından, tüm dünya tarihi, özgürce yapılmış tanrısal sonsuz bir planın gerçekleşmesi olarak belirir. Böylelikle de, dünya tarihinin bir erek taşıdığı aydınlığa kavuşmuş olur. Bu erek, Tanrı'nın erek olarak sahip olduğu şeyden, hatta zorunlu olarak Tanrı'nın kendisinden başka bir şey olamaz. Öte yanda, şu nokta da apaçık ortaya çıkmaktadır ki, mantıksal ve insansal anlamdaki *doğruluk,* türetilmiş bir doğruluktur, temeli, yaratılmış varlıkla Tanrı düşüncesinin uyuşması olan varlıkbilimsel doğruluktur.

Felsefe, Tanrı'yı, ancak dünyanın ilkesi olarak bilebilir. Onun içsel yaşamı üzerine hiçbir ışık düşüremez. Böylesi bir bilgi olanaklı olduğu zaman, bu olanak ancak tanrısal esin ya da iman yoluyla gerçekleşebilir. Kuşkusuz, tanrısal esini olumlu bir öğe olarak felsefi dizgeye sokmak olanaklı değildir, çünkü felsefe doğal deneyimden yola çıkarak ussal yordamlarla ilerler. Ancak, şu da bir gerçek ki, felsefe tanrısal esin olanağını yadsımak üzere hiçbir kanıt gösteremez. Öte yandan, tanrısal esinin içeriği, felsefi ve bilimsel öğretilerle çatışmaya da giremez, çünkü dünya ve tanrısal esin gerçek ve her yerde bulunan aynı Tanrı'dan gelir. Bununla birlikte felsefe, her türlü tanrısal esini soyutlayarak, doğal bir din kuramı da kurabilir. Bunu, Thomasçılık hemen her dönemde, ama özellikle de şu son zamanlarda gerçekleştirmiştir.

g. Ethik

İnsan tini varolan varlıkla iki tür ilişki içindedir. Varlık, bilgi nesnesi olarak doğruluğun temelini kurar, istenç karşısında bulunmasıyla ise iyi'yi temellendirir. Üç tür iyi söz konusudur: Saltık iyi *(honestum),* hoş iyi *(delectabile),* ve yararlı iyi *(uti-*

le). Bu son iyi, bununla birlikte, birinci tür iyinin bir işlevinden başka bir şey değildir. Thomasçı *değerler öğretisi,* kendi evrenseller kuramına oldukça benzeyen bir iyi öğretisidir. Gerçekte, değerler de temellerini varlıktan alırlar, bununla birlikte, değerler değer olarak yalnızca değerlendirici öznede varolurlar. İki tür değer alanı vardır: İyi'ye karşı tutumun temaşaya yönelik (contemplative) olduğu estetik değerler alanı ile bir tutumun etkin olduğu kılgısal değerler alanı. Kılgısalalanda da yeniden iki ayrı alan ayırdedilebilir: Etkinlik nesnesinin dışsal *(facere)* dolduğu teknik alanı ile bu nesnenin etken *(agere)* olduğu ahlâk alanı. Thomasçılığa göre, aynı zamanda ahlâksal değer olmayan hiçbir dinsel değer yoktur. Thomasçı ethik bir *erek ethiğidir.* Ethiği ödev üzerine temellendiren Kantçı öğreti ile değerin ethiğin özeğini oluşturduğunu ileri süren fenomenolojik kavrayışla tümel bir karşıtlık içinde bulunat Thomasçılar, ethiğin, temelde, insan etkinliğinin kuramı olduğunu ve böyle olmakla da bir erek öğretisi üzerine temellenmesi gerektiğini önemle vurgulamaktadırlar. Bu erek, yetkin bir öznenin sürekli ve yetkin bir etkinliği olarak tasarımlanmış insan mutluluğudur. Görüldüğü gibi Thomasçı felsefenin devingen karakteri ethikte de ortaya çıkmış olmaktadır. Sürekli etkinlik, ancak kendini tüm erdemlerinde kalıcı yeteneklerle *(habitus)* sıkıdüzene soktuğunda olanaklı olduğundan, erdemler Thomasçı dizgede büyük bir önem kazanmaktadırlar. Bu nedenle, Thomasçı ethik, temelde, karakterbilimsel ve eğitseldir. Bu ethiğe göre, insanın doğuştan bazı yetenekleri vardır, ama insan bunları bir öz-öğretim çabasıyla sürekli yetkinleştirmelidir. Bu çaba sonunda kazanılan erdem, insanı sözcüğün gerçek anlamında özgür kılar. Kant'ın yaptığı gibi, duyguları, istenç gücü aracılığıyla ahlâksal yasaların buyruğuna vermek söz konusu değildir. Erişilmek istenen ülkü daha çok, insanın tüm ruhsal-fiziksel yapısının bir sıkı düzen altına alınmasına dayanır, böylelikle insan iyi'yi yalnızca eyle-

mek değil, ama aynı zamanda gönlünce eylemekle kendini ortaya koymuş olacaktır. Thomasçılığın temel erdemi sakınım'dır, sakınım, somut bir eylem üzerine doğru bir yargı verme yeteneği anlamına gelir. Bu erdem aynı zamanda Thomasçı anlıkçılığın ayırıcı öteki yüzüdür. Bununla birlikte, sakınım doğrulukla ancak, istenç en geniş anlamında adaletle, tutkular ise güç ve ölçülülük ile sıkıdüzen altına alındığında işleyebilir.

Beri yandan *ahlâksal yasa* öğretisi Thomasçı dizgede önemli bir rol oynamaktadır. Bu öğretiye göre, insan davranışı doğrudan doğruya bilinççe belirlenir. Ancak bu bilinç, doğal adaletin, yani insan doğasının kendisinde bulunan içkin ahlâksal yasaların anlatımından başka bir şey değildir. Buna dayanarak ahlâksal yasa sözgelimi zinayı yasaklamaktadır, çünkü insan doğası (ruhsal-fiziksel) evliliğin birliğini gerektirmektedir. Doğal yasa, olumlu (pozitif) yasada uygulanmasını olduğu kadar aydınlanmasını da bulmaktadır. Doğal yasanın kendisi, dünyanın yapısının temeli olan bengi yasanın, tanrısal planın bir anlatımıdır. Bununla birlikte Thomasçı öğretiyi, ahlâksal düzenin yüce temelinin Tanrı'nın istencesine dayandığı yönünde anlamamak gerekir. Tanrı'nın kendisi bile, temel ahlâksal yasaları değiştiremez, çünkü ahlâksal yasalar onun istencine değil varlığına dayanmaktadır.

Thomasçı etlıikte *toplum öğretisi* de önemli bir yer tutmaktadır. Bireysel insan, dünyanın en yücelmiş varlığıdır, bütün öteki varlıklar ona hizmet etmelidirler. Bununla birlikte toplum bir kurgu değildir. Toplum, insanların bütünlüğünden fazla bir şeydir çünkü insanların dışında gerçek ilişkiler de içerir. Bundan başka, insan, doğası gereği, toplumsal bir varlık olup erdemler düzenindeki ortak iyi eylem için belirleyici bir öğedir. Böylelikle, ölçülülük gibi tümüyle "kişisel" erdemlerin kültürünü gerektiren, toplumsal adalet olur, çünkü insanın değeri toplum için bir değeri simgeler.

Eleştirel Açıklamalar

Çağdaş felsefenin öteki eğilimlerinde, söz konusu filozofların düşüncelerini esinlemiş gözüken temel bir sezgi ayırımsanmaktadır. Benzer bir sezgi metafizikçilerde yoktur. Bunun nedeni, bu filozofların birer varlık felsefesi filozofu olmaları, tüm özgül görüş açılarını aşıp, dizgelerinde öteki okulların bütün kısmi sezgilerini toplayabilecek bir güce erişmeleridir. Bundan çıkan sonuç çağdaş metafiziğin, öteki felsefi hareketlere ne karşı çıkarılabileceği, ne de onlarla karşılaştırılabileceğidir. Felsefenin tikel bilimlerin üzerinde duruşu gibi, o da öteki felsefi hareketlerin üzerinde durmaktadır.

Metafizikçiler, özellikle günümüzde acilleşmiş olan insansal özlemleri, işte bu biçimde doyumsayabilmişlerdir. Metafizikçilerin felsefesi, somut varlığın ve özellikle de kişinin felsefesidir. Metafizikçiler, öteki okul temsilcilerinin yaptıkları olumlu katkıları hiçbir biçimde yadsımamaktadırlar. Sözgelimi, bilimlerin elde ettikleri sonuçları bilginin otantik bir parçası olarak görmekte, ama bu sonuçları aynı zamanda da bambaşka bir biçimde, organik bütünlüğe tümlemektedirler; Öyle ki, sonuçta öteki okulların anlamış olduğundan çok daha iyi anlanmış olan insan, varlığının tüm zenginliği ve sorunlarının tamlığıyla, kendisine layık bir konuma gelmiş bulunmaktadır. Ancak bu kişiselcilik, gerçekliğin öteki alanlarının payını sınırlıyor değildir. Hiçbir başka dizge, metafizikçilerin dizgeleri kadar dengeli, usa yatkın ve ussal olmamıştır.

Metafizikçiler, en çeşitli sorunları derinlemesine tartışmaktadırlar. Biz burada ayrıntılara giremeyeceğimizden, örnek olarak yalnızca Whitehead'in bilgi çözümlemesine, Thomasçıların ortaya çıkardıkları ruhsal-fiziksel soruna ve Hartmann'ın özgürlük üzerine getirdiği düşüncelere değineceğiz. Metafizikçilerde, sorunların ortaya konması, öteki eğilimlerdeki filozof-

ların bu sorunlara getirdiği açıklamalardan çok daha büyük bir yer tutmaktadır.

İncelemiş olduğumuz felsefi dizgelerden her birinin, doğallıkla, kendine özgü güçsüzlükleri vardır. Ancak bu dizgeleri gerçek değerleriyle değerlendirebilmek için, her şeyden önce, yaptıkları olumlu katkıların büyüklüğünü, sona eren XIX. yüzyıl felsefesinin ortaya koymakta güçsüz kaldığı katkıları göz önünde tutmak gerekir. Bu katkılar: Varlıkbilim ile tüm gerçekliğin organik tarzda kavranışıdır. Çağdaş metafizik bu çifte görüş açısından incelenecek olursa, Hartmann'da, üstün bir varlıkbilimci kişiliğin yanında her türlü metafizik açıklamaya ilke gereği karşı çıkan (gerçekte bu ilkeye her zaman bağlı kalmamıştır) bir özellik bulunur. Öteki uçtaysa, kuşkusuz, bir bireşime ulaşmakta çoğu kez verimli olmuş çabası, ama varlıkbilim alanında pek bir katkı yapamamış olmasıyla Alexander yer almaktadır. Whitehead ile Thomasçıların dizgeleri, ortaya hem bir varlıkbilim hem de metafizik koymuş olmalarıyla orta yoldadır. Bununla birlikte Thomasçıların varlıkbilimi, Hartmann'ınkinden hiçbir bakımdan aşağı kalmamakta, dahası Hartmann'ınkinden çok daha güçlü ve çok daha geniş uzanımlı bir bütünsel gerçeklik kavrayışını temellendirmektedir.

Bununla birlikte, varlık felsefesindeki çeşitli eğilimler arasında, ayrılıklardan çok uyuşmalar egemen bir görünüm sunmaktadır. Bu uyuşmalar, söz konusu varlık felsefesinin kökenleri çeşitli olduğu ölçüde göze çarpmaktadır. Sözgelimi: Einstein fiziği, Marbourg Okulu ve Skolastik gibi kökenler sayılabilir. Bunların doğa, bilgi, dünyanın aşamalı yapısı, tin ve özgürlük üzerine geliştirdikleri kesin kavrayışlarla, çeşitli varlık filozofları tümüyle uyuşmaktadırlar. Felsefi araştırmanın sonucu olan bu kavrayışlar kuşkusuz, güncel düşüncedeki en iyi oluşları simgelemektedirler.

Bunun dışında çağımız, ağır biçimde, metafiziğe düşman bir düşüncenin uğursuz saldırılarına da uğramaktadır. Bunun-

la birlikte, Avrupa'nın günümüzde bir grup seçkin ve etkili metafizikçiye sahip olması gerçeği, bize, gelecek kuşaklar için daha iyi bir geleceği, *insanın* temel isterleriyle, *ussal* bir felsefece daha iyi anlaşılacağı ve bugün olduğundan daha iyi değerlendirilebileceği bir geleceği umma olanağını vermektedir.

EK

25. MATEMATİKSEL MANTIK

a. Önemi-Genel Karakterleri

Günümüzde, matematiksel mantık ("lojistik" ya da "simgesel mantık" diye de adlandırılır) çoğu kez özel bir bilim olarak düşünülmekte ve ayrıca fen fakültelerinde de öğretilmektedir. Filozofların yalnızca bir bölümü matematiksel mantığı yasal bir felsefi çözümleme olarak görmekte, çoğunluğuysa yadsımaktadır. Oysa, matematiksel mantığın, çağdaş felsefe için ilgiye değer bir önemi vardır. Bu önem onu yalnızca çok sayıda filozofun uygulamakta oluşundan değil –sözgelimi, İngilizlerin yapmış oldukları felsefi çalışmaların çoğunu matematiksel mantığı bilmeden anlamak olanaksızdır– onun aynı zamanda çeşitli dizge ve okul üzerinde (yeni-olguculuk, Whitehead, Russell) belirleyici bir etki yapmış olmasından ve ayrıca akımın gelişmesinin bazı felsefi sorunları ortaya koyma olanağı yaratmasından kaynaklanmaktadır. Bütün bunlardan bir sonuca varacak olursak, söz konusu disiplinlerin kimi kavramlarının bilinmesi, çağdaş felsefenin birçok yanını anlayabilmek açısından zorunlu gözükmektedir.

Öncelikle, matematiksel mantığın nasıl tanımlanmaması gerektiğini ortaya koymak için kimi yanılgıları adlandırmakla işe başlayacağız. Matematiksel mantığı *yeni olguculuğa* benzetmemek gerekir, gerçekte bu disiplinin kurucuları yeni-ol-

gucular değil, tersine Platoncular olmuştur. (Frege, Whitehead, *Principia Mathematica* döneminde Russell, Lukasiewicz, Fraenkel, Scholz ve daha birçokları) ve bugün matematiksel mantığın hemen hemen bütün ülkelerde yandaşları vardır. Bundan başka matematiksel mantığı, "simgesel" diye nitelemek de doğru değildir. Elbette, klasik mantıktan çok daha fazla yapay simgeler kullanmaktadır, ancak bu, matematiksel mantığın özüyle pek ilintisi olmayan tümüyle raslantısal bir durumdur. Son olarak, matematiksel mantığı, felsefenin bir matematikselleştirilme girişimi, yani onu mantığa indirgeme girişimi olarak düşünmek doğru değildir. Gerçekte, bunun tam tersi olmuştur, Whitehead ile Russell, matematiği mantığa indirgemeye çalışmışlardır. Bu yanılgıların kaynağı, matematiksel mantığın matematiğinkine benzer simgeler kullanmasından gelmektedir. Sözgelimi, matematiksel mantıkçılar "x = y"yi aynen matematikçiler gibi yazmakta, ama " = " simgesi onlarda niceliksel bir eşitliği değil, bir özdeşliği, yani matematiksel olmayan bir bağıntıyı göstermektedir.

Matematiksel mantığın temel karakterleri şöyle özetlenebilir: Her türlü ruhbilimsel düşüncenin uzaklaştırılması, mantığın, mantığın kendisine uygulanması ve biçimcilik. Matematiksel mantık, ilk elde, her türlü ruhbilimsel ya da bilgikuramsal düşünceyi, yordamından dışlamakta ve yalnızca çelişki ilkesi, varsayımsal tasım vb. gibi tümüyle biçimsel mantıksal yasaların *doğruluğunu* çözümlemeyle uğraşmaktadır. İkinci olarak matematiksel mantıkta, mantık *mantığın kendisine* uygulanmakta, yani aksiyomatik bir tarzda olanak verdiğince daha az ilkeden (aksiyomlar ve kurallar) mantıksal yasalar çıkarsanmaya çalışılmaktadır. Bundan dolayı matematiksel mantıkçıların tüm ilgileri, özellikle, mantıksal yasaların aralarındaki ilişkiler üzerinde odaklanmış olup, genel olarak ilke sayısını azaltma, hatta bunu ilkelerin yalınçlıkları pahasına yapma (estetik temelli) eğilimi tutumlarına egemen olmaktadır. Üçüncü

olarak, matematiksel mantıkçılar, *biçimciliği* benimsemektedirler. Biçimci yordamda yöntem şudur: Önce belirlenmiş bir anlamı olan bazı simgeler seçilmekte, daha sonra bu anlam tümüyle soyutlanmakta ve teoremler, simgelerin anlamına göre değil, onların dışsal, çizelgesel biçimlerine göre düşünülmektedir. Bu durumda tüm çıkarım işlemi "biçimselleşmiş" bir tarzda gerçekleşmekte, yani tanıtlamanın içinde –bu, kesin bir matematiksel mantık yasasıdır– yalnızca simgelerin biçimine ve bu biçimi ilgilendiren biçimsel kurallara başvurulmaktadır. Ancak dizge bir kez tanımlanınca, içeriği açısından yorumlanmakta, buna karşılık dizgenin kendisi, yorumlarından her zaman ayırt edilmektedir. Matematiksel mantıkçılara göre, bunun üstünlüğü, bir dizge üzerine çoğu kez birçok yorum yapılabilmesi ve böylelikle de bir kez yapılmış bir çalışma üzerine çok sayıda sav temellendirilebilmesidir. Öte yandan, matematiksel mantığın tümüyle soyut ve karmaşık önermeleriyle biçimcilik olmaksızın doğru yolda yürümek hemen hemen olanaksızdır.

b. Temel Fikirler

Matematiksel mantıkta, *değişmezler* ile *değişkenler* arasında bir ayrım yapılmaktadır. Değişkenler, yerlerine başka değişmez formüller ya da formül öbekleri konulabilecek olan harflerdir. Eğer bir önermede bir değişmezin yerine bir değişken konulursa, bundan, ne doğru ne de yanlış olan bir *işlev*, bir önerme çizelgesi çıkar (sözgelimi, "x bir insandır" bir işlev olup, ne doğru ne de yanlıştır, oysa "Sokrates bir insandır" doğru bir önermedir). Önerme işlevleri bir "niceleyici" aracılığıyla önermelere yeniden dönüştürülebilirler. İki türlü niceleyici vardır: "Her x... değerindedir" türünde tümel niceleyiciler ["(x)" olarak yazılır] ile varoluşsal niceleyiciler: "Kendisi için...

değerinde olan en az bir x vardır" ["(Ex)" olarak yazılır]. Simgeler, her zaman olduğu gibi, temel kategoriler ve işlevsel kategoriler olmak üzere ikiye ayrılır. Temel kategoriler, *adılların* (substantifs) ve önermelerin kategorileridir. İşlevlikler ise *(Funktor)* başka simgeleri, sözcüğün en genel anlamındaki yüklemleri (örneğin "uyuyor", "ve", "ya da", "sevmek" vb.) belirlenen simgelerdir. Bir işlevlik tarafından belirlenen şey söz konusu işlevin argümanı diye adlandırılır (Sözgelimi, "Ahmet uyuyor"da, Ahmet, "Uyuyor"un argümanıdır). İşlevlikler birçok öbeğe bölünebilirler: 1) Oluşturucu önerme ve adıl işlevlikleri ("uyuyor" bir önerme oluşturur, çünkü "Ahmet uyuyor" bir önermedir, ama "bir iyi" bir adıl oluşturur, çünkü "iyi bir çocuk" bir önerme değil, bir adıldır), 2) Belirleyici adıl ve önerme işlevlikleri: "Bu değildir, ki..." bir önermeyi belirleyen bir işlevliktir, sözgelimi "bu, yağmur yağdığından değil", oysa "uyuyor" bir adılı belirleyen bir işlevliktir, 3) Son olarak, işlevlikler, belirledikleri argüman sayısına göre de öbeklendirilebilirler, böylelik ya bir, iki ya da üç argümanlı ve genelde n argümanlı işlevlikler olabilir. Geleneksel mantığa göre, tüm yüklemler yalnızca bir özneyi belirlerken, lojistikte, bir yüklem birçok özneyi (argümanı) belirleyebilir. Böylelikle, sözgelimi "Ahmet bira içiyor" önermesinde "içiyor", "Ahmet" ve "bira" olmak üzere iki argümanlı bir işlevlik olarak yorumlanabilir. "Veriyor" sözcüğü, üç argümanlı bir işlevlik olarak düşünülebilir: "Ahmet, Ali'ye bir pipo veriyor" vb.

Bu ilkelere göre, matematiksel mantık üç bölüme ayrılmaktadır: Bütün işlevliklerin bir önermeyi belirledikleri *önermeler mantığı*, adılları belirleyen işlevliklerle uğraşan *yüklemler ve kümeler mantığı* ve üçüncü olarak, birçok argümanlı işlevliklerin özgül özelliklerini konu edinen *bağıntılar mantığı*.

c. Önermeler Mantığı

Önermeler mantığı, özel olarak, *doğruluk işlevlikleri* denilen şeyler aracılığıyla oluşturulan karmaşık önermelerle uğraşır. Bu işlevlikler, çoğu kez, bir ya da iki argümanlı oluşturucu ve belirleyici önerme işlevlikleridir. Söz konusu işlevliklerin özniteliği şudur: İşlevliklerce oluşturulan bir önermenin doğruluk değeri (buna kısaca "değer" de denir) işlevliklerin anlamlarına değil, önermenin argümanlarının doğruluk değerine bağlıdır. Böylelikle, sözgelimi olumsuzlama bir doğruluk işlevliğidir, çünkü hangi önerme söz konusu olursa olsun ve neyi *imlerse imlesin, olumsuzlanmış doğru bir önermenin değeri* yanlışlık, olumsuzlanmış yanlış bir önermenin değeri ise doğruluktur. En çok kullanılan işlevlikler şunlardır: Olumsuzlama ("bu değildir, ki", "~" ya da "Ā" olarak yazılır) mantıksal toplam ("ya da aynı zamanda", "$\underline{\vee}$" olarak yazılır), mantıksal çarpım ("ve", "." ya da "&" olarak yazılır), içerme (ise ...o zaman", şu anlama gelir bu yazım: "ya öncül yanlıştır ya da vargı doğrudur", "$\supset$" ya da "$\rightarrow$" diye yazılır), eşdeğerlik ("dığı vakit, yalnız ve yalnız o zaman", "$\equiv$" diye yazılır) ve son olarak Sheffer işlevliği ("aynı zamanda değil", "|" diye yazılır). Bu son işlevlik özellikle önemlidir, çünkü bütün doğruluk işlevleri yalnızca onunla birlikte tanımlanabilir.

Söz konusu bu işlevliklere önerme değişkenleri bağlanmaktadır (yani yerlerine yalnızca önermelerin konulabileceği değişkenler). Bunun için de ayraçlar ya da noktalar kullanılmaktadır. Böylelikle, örneğin "$p \vee q.) \; q \vee p$": "eğer p ya da q, o zaman q ya da p..." diye okunması gerekir. Bununla birlikte, J. Lukasiewicz her türlü nokta ve ayracın bir yana bırakılacağı ve bütün işlevliklerin kendilerine karşılık gelen argümanlardan önce yazılacağı bir yordam bulmuştur. Bir önermenin mantıksal bir yasa olup olmadığını bu denli yalın bir yordamla doğrulamak için en azından iki yöntem gereklidir: Mat-

ris yöntemi ve normal biçim yöntemi. Bundan başka, önermeler mantığının bütün önermeleri birkaç aksiyomdan hatta tek bir aksiyomdan Nicod aksiyomundan çıkarsanır. Önermeler mantığı, matematiksel mantığın en çok bütünlüğe kavuşmuş bölümünü oluşturmaktadır. Matematiksel mantıkçıların kendileri de bu mantığı, başka her türlü mantıksal çözümleme ve çıkarım için genel bir çerçeve sağlayan mantığın en temel ve en yalınç bölümü olarak görmektedirler.

d. Yüklemler ve Kümeler Mantığı

Matematiksel mantığın ikinci bölümü, biçimlerin yoğun ya da yaygın tarzda düşünülmesine göre iki bölüğe ayrılmaktadır. Temel olan birinci tarzda, önerme, oluşturucu bir önerme işlevliğine, bir adıl belirleyicisine (genellikle "φ", "χ", "ψ" vb. olarak yazılır), bir ada (değişkenler olarak genellikle "x", "y", "z" ve değişmezler olarak da "a", "b", "c") ayrıştırılmaktadır, öyle ki sonuçta temel formül "φ x" olmaktadır. Bu gibi formüller, bir değişken içerdiklerinde, "matris" diye adlandırılmakta, belirleyici önerme işlevlikleri aracılığıyla düzenlenmekte ve niceleyicilerle önermelere dönüştürülmektedirler. Özellikle, "bütün φ 'ler ψ 'dir'" genel önermesi "biçimsel içerme" (x).φ x) ψ x" denilen şeyle ve "Bir ψ olan bir φ vardır" tikel önermesi ise "Ex).φx.φ x. formülüyle yorumlanmaktadır. Bu yorum, çok sayıda Aristotelesçi tasım teoremine karşı çıkılmasına yol açmıştır. Ancak bu teoremlerin başlangıçta yanlış olarak kabul edilmeleri gerektiği düşünülürse, yalnızca kuramın işlevliklerinin başka bir yorumu olduğu ve onları ortaya koyan kişinin yönünden yorumlandıkları için Aristotelesçi mantığın doğru olduğu su yüzüne çıkmaktadır.

Matematiksel mantık, bir argümanlı yüklemler dışında, iki veya birçok argümanlı yüklemlerle de uğraşmaktadır. Bu yük-

lemler arasında *özdeşlik* yüklemi büyük bir rol oynamaktadır. Bu yüklem, Leibniz'in *principium indiscernibilium* ilkesine* uygun olarak aşağıdaki tarzda tanımlanmaktadır: "x ve y ancak, x'in bütün nitelikleri y'nin de bütün nitelikleri ve *vice versa* olduğunda özdeştirler". Bu tanımdan, birçok felsefi güçlüğe götüren farklı "kaplamsallık savları" çıkarsanabilir, çünkü bu savlara göre her zaman birlikte ortaya çıkan iki öznitelik özdeştir. Özdeşlik kavramı, *betimleme* (sözgelimi "Faust'un yazarı") denilen şeyi de tanımlama olanağı vermektedir. Betimleme kuramı, dört köşe çemberlerin olduğunu (Meinong'ca ileri sürülmüştür) kabul etmekten, bir çeşit kaçınmak için, Russell tarafından ortaya konmuştur. Gerçekten de: "Kare bir çember yoktur" sözü bu yoruma göre yalnızca "aynı zamanda hem çember hem de kare olan bir nesne yoktur" anlamına gelmektedir. Varoluş ancak bu betimlemelerle doğrulanabilir. "φ niteliğine sahip olan bir nesne vardır" önermesi, bu türde yalnızca tek bir nesne olduğunu ve eğer ona başka bir nitelik yakıştırılmak istenirse bu nesnenin de zorunlu olarak varolması gerektiğini içermektedir.

Kümeler mantığı, yüklemler mantığına geniş bir dayanak oluşturur. Bu küme (genellikle "α", "β", "γ" ile simgelenen bir kavramın kaplamı) hemen her zaman bir yüklemle tanımlanır. Küme belirlenmiş bir niteliğe sahip bütün nesnelerin bütünlüğüdür. Sözgelimi, insanlar kümesi, insan niteliğiyle nitelenen tüm nesnelerden oluşur. Kümeler mantığının en önemli kavramı öğe kavramıdır: "x ε α" ("x, α'nın bir öğesidir" ya da "α'ya aittir" diye okunur). Bundan başka bir de hiçbir öğesi olmayan "boş küme" vardır. Kümelerin tanımıyla yüklemler mantığının önermelerinin temeli üzerinde, kümeler arasındaki bağıntıları gösteren çeşitli tanımlar ortaya koymak olasıdır. Bunlar, önermeler arasında varolan bağıntılara karşılık gelirler.

* Ayırdedilemezlerin özdeşliği ilkesi (ç.n.)

e. Bağıntılar Mantığı

Kümeler mantığının bir argümanlı yüklemler mantığı. dayanak oluşturması gibi, bağıntılar mantığı da iki ya da çok argümanlı yüklemler mantığına geniş bir dayanak oluşturur. İki argümanlı bağıntılar bile (bugüne dek ortaya konmuş olan biricik ilişkilerdir) çok sayıda özgül nitelik taşıdıklarından, bağıntılar mantığı bu yönüyle matematiksel mantığın en uzun bölümünü oluşturur. Biz burada yalnızca birkaç temel kavramı belirteceğiz. Bağıntının kendisi, söz konusu mantıkta, yaygın olarak bir nesne çifti olarak tasarımlanır. Tıpkı küme gibi , bir yüklemle (iki argümanlı) tanımlanır. Sözgelimi, sevgi bağıntısı, birbirini seven insan çiftlerinin bütünüdür. En sık kullanılan simge "xRy"dir. Her türlü bağıntı evrişik tarzdadır (örneğin, en büyük en küçüğün tersidir). Çeşitli görece bağıntılar birbirinden ayırdedilebilirler, sözgelimi: Bireysel (Hollanda kraliçesinin eşi), çoğul (Britannica ansiklopedisinin yazarları), ikili çoğul (İtalyan şiirlerinin yazarları), ve genel olarak "alan" diye adlandırılan şey ("D'R" olarak yazılır, örneğin "yazarlar"). Diziler oluşturmaya yarayan kavramlar daha da önemlidir. Bunlar arasında, ilk elde, görece çarpım denilen şey ile (yarımın karesi, annenin erkek kardeşi vb.) bunlara karşılık gelen görece kuvvetler (*babanın babası*, sözgelimi baba^{2}dir) sayılabilir. Bir başka kavram öbeğiyse, bağıntıların özellikleriyle oluşur, bunların bazıları yansımalıdır (yani kendileri için "xRx" doğrudur), bazılarıysa bakışımlıdır (xRy ise, o zaman aynı zamanda yRx'dir), kimileri ise geçişlidir (eğer xRy ve yRz ise, o zaman xRz'dir). Diziler oluşturmaya yarayan kavramların en önemlisi ise, kalıtsal bağıntı kavramıdır (R ya da R^2 ya da r^3 vb.).

f. Semiotik (Göstergebilim)

Bugün bütün matematiksel mantıkçılarca genel olarak kullanılan semiotik (W. Morris) adlı disiplin, matematiksel mantıkla sıkı sıkıya bağıdır. Semiotik, bir simge kuramı olup, üç bölüme ayrılır: 1) Mantıksal *sözdizimi*, simgeler arasındaki ilişkilerin kuramıdır, 2) Mantıksal *semantik* (anlambilim), simge ile simgenin simgelediği şey arasındaki ilişkilerin kuramıdır, 3) Mantıksal *pragmatik*, simgeler, simgelerin anlamları ve onları kullanan insanlar arasındaki ilişkilerin kuramıdır. İlk iki disiplin, özellikle A. Tarski ile R. Carnap'ın çalışmalarıyla büyük ölçüde ortaya konmuşken, sonuncusu daha başlangıç evrelerindedir. Semiotik'in temel düşüncesi, simge ile bu simgenin imlediği şey arasında açık bir ayrım yapma gerekliliğidir. Örneksе, herhangi bir sözcükten söz edildiğinde, bu sözcük bile özel bir ad olmalıdır: "Kedi" sözcüğünden söz edildiğinde, bu söz ediş canlı kediden söz etmek için kullanılan terimlerle yapılamaz. Bu nedenle, dil ile üst-dil arasında bir ayrım yapmak gerekir. Üst-dilin konusu dilin kendisidir. Aynı biçimde, bir üst-matematik (matematiksel dilin kuramı) ile bir üst-mantık (mantıksal dilin kuramı) vardır.

Biçimselleştirilmiş aksiyomatik bir dizgenin aynı zamanda üst-mantıksal öğeler de içermesi gün ışığına çıkmış bir olgudur. Böyle bir dizge şu öğelerden oluşur: 1) Tanımlanmamış simgeler, 2) Aksiyomlar, yani tanıtlanmaksızın kabul edilen önermeler, 3) Kimi simge öbeklerini (formüller) belirleyen oluşum kuralları, 4) Aksiyomlardan yeni önermeler çıkarsamaya olanak sağlayan çıkarım kuralları. 3 ve 4. öğeler, mantıksal değil, üst-mantıksal birer formüldür, çünkü doğrudan doğruya mantığın kendisinin simgelerini ilgilendirmektedir. Elbette, bu önermelerin yeniden biçimselleştirilmeleri olanaklıdır, ancak bu üst-üst mantıksal önermelerin kullanımını gerektirecektir, öyle ki işlemin sonunda hiçbir dizge tümüyle,

yani bütün ayrılmaz parçalarıyla biçimselleştirilmiş olmayacaktır.

Göstergebilim temeli üzerinde, verilmiş bir dizgenin çelişkisiz olduğunu, aksiyomların birbirlerinden bağımsız olduklarını (yani hiçbiri ötekilerden yola çıkarak çıkarsanamaz) söz konusu dizgenin tüm bir dizge olduğunu (aksiyomlarından çıkarsanamayan her önerme dizgenin herhangi bir önermesiyle çelişiktir) tanıtlamaya olanak veren sağın yöntemler bulma olanaklı duruma gelmiştir. Ayrıca, oldukça belgin yapıda aksiyomlaştırılma yöntemleri de geliştirilmiştir. Bu bakımdan, K. Gödel teoremlerinin bulunması büyük önem taşır. K. Gödel, gerçekten de, 1930'da, *Principia Mathematica*'da ve daha birçok benzer dizgede, aksiyomlardan yola çıkarak "karar verilemeyecek", yani doğru ya da yanlış olduklan tanıtlanamayacak önermeler bulunduğunu göstermiştir.

g. Bazı Kuramlar ve Özel Sorunlar

İncelememizi bitirirken, matematiksel mantığın özel bir felsefi ilgi taşıyan çok sayıda sorunundan kimilerini göstermeye çalışacağız.

1. Mantık ve Matematik

Whitehead ile Russell, tüm matematiği saf mantıktan çıkarsamaya çalışmışlardır, bu nedenle izleyicileri ile birlikte "mantık" savunucuları diye adlandırılırlar. E. J. Brouwer'in başını çektiği bir başka okul, böylesi bir indirgeme olanağını yadsımakta, mantığın gelişen matematikle birlikte bir yöntemden başka bir şey olmadığını ve "üçüncü şıkkın dışta bırakılması" ilkesinin genelde matematiğe uygulanamayacağını ileri sür-

mektedir. Başlıca temsilcisi D. Hilbert (1862-1943) olan bir başka okul, biçimci okul, matematiğin temel terimlerini tanımlanmamış birer simge olarak görmekte ve karşıtlıksız, çelişkisiz bir dizge kurmaya çalışmaktadır.

2. Tipler Kuramı

1896'da, F. Burali-Forti, Cantor'un "kümeler kuramı" çerçevesinde bir çelişki ortaya çıkardı, 1901 Haziranı'nda, Russell, bunun matematiksel değil, tümüyle mantıksal bir durum olduğunu ortaya koydu ve öteki mantıksal dizgeler arasında G. Frege'nin dizgesinin de çelişkiler içerdiği anlaşıldı. Bugün, açık olan ilkelerden çıkarsanabilen bu çelişkilerin birçoğunu bilmekteyiz ve onları "çelişki" ya da "paradoks" diye adlandırıyoruz. Bunların en ünlüsü Russell'ın kümeler çelişkisidir: Eğer bütün kümeler, birer öğe olarak, kendilerine katılıyorlarsa, böyle olmadığı durumda, kendilerine katılmayan tüm kümeleri içeren kümenin durumu nedir? Bu soruya verilecek her yanıt bir çelişmeye götürmektedir. Whitehead ile Russell, bu çatışkıyı çözmek için tipler kuramını *(theory of types)* ortaya koymuşlardır, bu kurama göre, nesneler farklı tiplere (derecelere) ayrılmaktadırlar. Sözgelimi (kümeler alanında) bir birey 1. dereceden bireyler kümesi, 2. dereceden bu türdeki kümeler kümesi ise 3. derecedendir ve genel olarak x, α 'nın bir öğesi olduğundan, α 'nın x'den daha yüksek bir derecede olması gerekir. Daha sonraları, birçok çatışkının (örnekse, eski çağa ait "yalancı çatışkısı") mantıksal değil de, dil ile üst-dili karıştırmaktan ileri gelen anlambilimsel bir çatışkı olduğu ortaya çıkmıştır. Tipler kuramı, birçok yönden yalınlaştırılmaya uğratılmış, ancak bugün kendini tam anlamıyla kanıtlamıştır. Günümüzde, ona başvurmadan, çelişkisiz bir matematiksel mantıkdizgesi kurulabilmiş değildir.

3. Çok Değerli Mantık

1920'de, J. Lukasiewicz ve ondan bir yıl sonra da bağımsız olarak E. Post, yalnızca iki değeri (simgesel olarak 1 ve 0 ile gösterilen doğruluk ve yanlışlık) kabul eden "klasik" matematiksel mantığın dışında, ikiden fazla değerin de kabul edildiği başka mantıkların da olası ve hatta birbiriyle çelişkin olmadıklarını ortaya koydular. Bununla birlikte, bu mantıklarda, klasik mantığın bazı önemli önermeleri eksik kaldı, sözgelimi "üçüncü şıkkın dışta bırakılması" ilkesi gibi. Kesin tarzda aksiyomatik olan bu tür dizgelerin, biçimsel birer dizge olarak, tümüyle doğru oldukları gösterilebilmiştir. Ancak bugüne değin, bu dizgelerin, *mantıksal* dizgelerin yaptıkları yorumları kabul edip etmedikleri henüz ortaya konmuş değildir. Kimi matematiksel mantıkçılar, bu dizgeler sayesinde, ahlâksal mantığa ve olasılığa ilişkin çeşitli sorunları çözümleyebileceklerini umarlarken, kimileri de, tersine, bu dizgelerin, her durumda birer mantıksal dizgeden başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir.

Biz burada *kombinasyon mantığı* ya da doğal *mantık gibi* daha yeni matematiksel mantık gelişmelerini ele almayacağız. Tüm disiplinler, çetin araştırmaların konusu olup ortaya durmadan yeni düşünceler ve yeni dizgeler çıkmaktadır.