

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

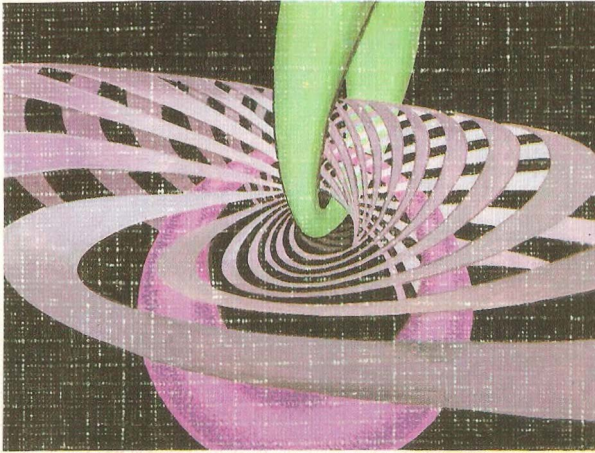
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

BEDİA AKARSU

ÇAĞDAŞ FELSEFE

*Kant'tan günümüze
Felsefe akımları*



İnkılâp Kitabevi

BEDİA AKARSU

ÇAĞDAŞ FELSEFE Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları

Genişletilmiş ve
yeniden düzenlenmiş
İkinci Baskı



İnkılâp Kitabevi
YAYIN SANAYİ ve TİCARET A.Ş.
Ankara Cad. 95, İSTANBUL

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

İÇİNDEKİLER

Önsöz	5
Giriş - Günümüz felsefesinin temel çizgileri - bilim, kültür ve toplumsal durumla bağlantısı	7
I. Bölüm	
1. Ortaçağ felsefesinden Kant'a kadarki gelişme	15
2. Immanuel Kant	25
3. Alman İdealistleri	48
Fichte	53
Schelling	65
Hegel	70
II. Bölüm	
Hegel Okulunun dağılması - 19. yüzyılda doğa ve tarih bilimlerinin gelişmesi	87
1. Olguculuk (Positivist Akım)	92
Saint-Simon	93
Auguste Comte	97
2. Materyalist Akım (Maddeci Akım)	105
Strauss	105
Feuerbach	108
Marx	115

3. Yaşama Felsefesi	130
Nietzsche (materyalist yaşama felsefesi)	130
Dilthey (idealist yaşama felsefesi)	136
Bergson (idealist yaşama felsefesi)	141
4. Fenomenoloji (Görüngübilim)	147
Brentano	148
Husserl	156
Scheler	162
5. Yeni Ontoloji (Yeni Varlıkbilim)	175
Hartmann	175
6. Varoluşçuluk (Exitentialisme)	187
Kierkegaard	193
Jaspers	197
Heidegger	213
Sartre	225
7. Modern Deneycilik ve Analitik Felsefe	235
Metinde ele alınan filozofların belli başlı yapıtları	272
Yararlanılan Kaynaklar	278

Ö N S Ö Z

İlkin «Çağdaş Felsefe» kavramına açıklık getirmek, çağdaş felsefe derken ne anlaşılabilceğini belirtmek istiyorum. Gerçi «çağdaş» sözcüğü «modern» sözcüğü ile eşanlamlı. Batı dünyası felsefe geleneğinde Descartes'la başlayıp Hegel sonuna dek süren tarih kesitine «modern felsefe» denmektedir. Bizde de bu geleneğe uyularak bu döneme modern felsefe denildiği gibi, «Yeniçağ Felsefesi» terimi de kullanılagelmıştır. Hegel sonrası da yine eşanlamlı diyebileceğimiz çeşitli adlarla adlandırılıyor Batıda. «Günümüz Felsefesi» terimi ise çağdaş felsefenin yalnızca son 30-40 yılını içine alan felsefeye verilebilecek bir ad. Herhangi bir karışıklığa meydan vermemek için bunu ayırmanın yararlı olacağını düşündüğümünden burada belirtmek gereğini duydum.

Günümüz felsefe akımlarının hemen hepsinin temelleri 19. yüzyılda atılmıştır. Bu yüzden bu akımları incelerken temellerine inmeden, örneğin, 19. yüzyılda yaşamış, 19. yüzyıl felsefesi içinde yer alan bir Kierkegaard'ı görmeden, Varoluşçuluk, daha da öteye giderek, Kant'ı bilmeden bir analitik felsefe ele alınamaz. Aslında günümüz felsefesinde olumlu ya da olumsuz Kant'la bağlantı kurmayan hemen hiçbir akıma rast-

lanmıyor. Bu nedenle çağdaş felsefe akımlarını gözden geçirirken Kant'la başlamak zorunluluğu vardır. Ama ben bir başka nedenle, «çağdaş felsefe» kavramının kapsamını genişletmenin daha doğru olacağına inandığım için bu yeni «Çağdaş Felsefe» kitabımda felsefe akımlarını Kant'a kadar geri götürdüm. Çünkü kanımcı gerçek anlamında çağdaş felsefe Kant'la başlamıştır. Kant çağdaş felsefeye kapı açmış, çağdaş felsefeye yön vermiştir. Onun özellikle metafiziği eleştirisi felsefe tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.

Çağdaş felsefe kavramının kapsamını böylesine genişletince artık daha önce yayımlamış olduğum «Çağdaş Felsefe» adlı kitabımı yeni baştan gözden geçirmek, yeniden düzenlemek, kimi eklerle birlikte Kant'a değin genişletmek gereğini duydum. Ortaçağdan Kant'a kadar uzanan gelişmeyi de kuşbakışı gözler önüne sermeye çalıştım.

Günümüzde felsefenin en geniş kapsamlı akımı olan, neredeyse felsefeyle özdeşleşen Dil Felsefesini ise ilerde ayrı bir çalışma olarak sunmayı tasarladığımdan burada ele almadım.

Kitabın bu yeni biçimi ile yeniden basılmasını üstlenen ve bu konuda hiçbir yardımı esirgemeyen İnkılâp Kitabevi ilgililerine teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Günümüz felsefesinin temel çizgileri — bilim, kültür ve toplumsal durumla bağlantısı

Günümüz felsefesinin kendine öz çizgilerini ortaya çıkaran etkenleri birkaç noktada toplayabiliriz:

1. Günümüz felsefesini geçmiş felsefeye bağlayan birçok tarihsel çizgilerden en önemlisi Kant'ın felsefesi ile olan bağlantısıdır. Kant'ın gerçeklik bilgisi üzerindeki görüşleri ve onun salt akla dayalı fizikötesini (metafiziği) eleştirisi, bilgi kuramı ve metafizik tarihinde bir dönüm noktasıdır. Günümüz felsefesinde çıkış noktasını Kant'tan almayan, onunla hesaplaşmaya girişmeyen bir felsefe akımı hemen hemen yok gibidir. Bu, elbette günümüz felsefesinin Kant'ın düşüncelerini benimsediği anlamına gelmez. Kant'a karşı tutum takınmak, onunla hesaplaşmaya girişmek, onun düşüncelerini benimsemekten ve ileriye götürmekten daha çok yer alıyor günümüz felsefesinde. Ama Kant'a karşı tutumda olan filozoflar da yine onun belli sorunyoşlarını alıyor ve düşüncelerini ona dayandırıyorlar. En çok üzerinde durulan sorun da Kant'taki bireşimsel önsel (sentetik a priori) yargılardır. Kant'ın sorunu bu yargıların nasıl açıklanabileceği ve geçerliklerinin neye dayandığı sorusu idi. Sorunun çözümü Kant'ın trassendental idealizminde belirir. Gerçekliğin

bilgisi, bilinci aşan dünyanın niteliklerinin bizim bilincimizde yansmasıyla ortaya çıkmaz. Gerçek dünya, bizce bilinen biricik gerçek dünya — bunun da ancak duyular yoluyla sözünü edebiliriz — bizim kendi görüleme yetimizin (duyarlığın) ve anlama yetimizin (anlığın) bir ürünü olarak ortaya çıkar. Böylece duyularla bağlı olan insan ancak görüngüler dünyasını bilebilir, görüngülerin arkasında şeyin kendisi ise bize kapalı kalır. Bir kendinde şeyin varlığından kuşku duymaz Kant. Görüngü olduğuna göre görüngünün arkasında şeyin kendisi de olmalı. Bir şey var olmadan görüngü de olamaz, ama biz bu şeyin kendisini hiçbir zaman bilemeyiz. Böylece metafizik de olanaksız olur. Ancak Kant bilim olarak metafiziki olanaksız görür. Çünkü duyularımızı aşan dünya, **bilgi** bakımından bize kapalıdır. Nitekim ahlâk alanında bir metafizik kurmasını engellemez bu görüşü, çünkü burada bilgi söz konusu değildir.

Çağdaş felsefenin Kant'ın kuramı karşısındaki tutumu birkaç yönde toplanıyor. İlkın Kant'ın temel tutumunun evetlenmesi söz konusu. Örneğin Yeni - Kantçılar (Cohen, Natorp, Cassirer) Kant'ın çıkış noktasını benimseyerek onun dizgesini eleştiri - öncesi metafizik kalıntılardan temizlemeye çalışırlar. Bir Husserl Kant'tan başka bir düşünce biçimiyle yola çıkar gerçi, ama sonunda «aşkın özne», «salt ben» kavramına ulaşır. Bir başka tutum da Kant'a karşı bir tür tepkidir. Örneğin Brentano bireşimsel önsel yargıların başka bir yorumunu, Kant'tan uzaklaşan yorumunu getirmiştir. N. Hartmann yine Kant'a karşı olarak, düşünmenin temel yasalarıyla evrenin ilkeleri arasında, başka deyişle bilgi kategorileriyle varlık kategorileri arasında bir uyum olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ama Kant'a karşı asıl tepki Yeni olguculuk (Neo-positi-

vism), mantıksal deneycilik ve analitik felsefe akımlarından gelmektedir. O zamana dek Kantçılarla onlara karşı olanlar arasındaki çatışma, bireşimsel önsel yargıların nasıl temellendirilebileceği üzerine idi. Oysa artık bütün bu tartışmaların anlamı yadsınıyordu, çatışmalardaki dayanak noktası ortadan kaldırılıyordu. Söz konusu olan, yadsınan artık bireşimsel önsel yargıların varoluşu idi, giderek bu yadsıma daha da keskin bir biçim aldı, bu kavramın kesin olarak tanımlanmasının bile olanak dışı olduğu ileri sürüldü. Bireşimsel önsel yargılar sorununun önemi de abartılmamalı, dendi. Aslında bütün bireşimsel önermeler deney yargılarıdır, onların sınanması da deneysel bilimlere bırakılmalıdır. Felsefenin artık, tek tek bilimlerin yanında gerçeklik üzerine anlatımlarda bulunması olanacağı yoktur. O, mantık bilim kuramı ve temel araştırmalarına geri çekilmelidir, dendi.

Bu birkaç nokta Kant'ın günümüz felsefesi için önemini göstermeye yeter.

2. Günümüz felsefesinin temel çizgilerinden birini belirleyen de metafizik karşısındaki tutumdur. Kant bilim olarak bir metafiziğin olanağını ortadan kaldırmıştı. Bilimsel metafiziğin böyle bir yadsınması onun bilgi kuramının zorunlu bir sonucu idi. Onun metafizik karşısındaki eleştirici görüş açısı günümüzde çok şiddetli etki yaptı. Bir metafiziğin olup olamayacağı üzerine birbirinin tam karşısında iki görüş var: Metafiziğin önemli bir felsefe dalı olarak tanınması, hem de temel bilim olarak tanınması, dahası felsefenin metafizikten başka bir şey olmadığı görüşü; bunun karşısında metafiziğin yadsınması, bilimsel olmayışı giderek anlamsızlığı yüzünden yadsınması. Ancak bu iki görüşün metafizik sözcüğüne verdikleri anlamın değişik olduğunu da gözden uzak tutmamak gerek. Meta-

fiziğe evet diyen filozoflar da değişik açılardan bakıyorlar soruna. Bir yanda metafiziği deneysel temele oturtanlar, metafizikle doğa bilimleri arasında bağlantı kuranlar (örneğin Brentano), öte yanda metafiziğin deneysel bilimlerden bağımsız ve önsel (a priori) olduğunu ileri sürenler (örneğin bir öz bilgisine erişmek istemesiyle Husserl, bir yeni varlıkbilim kurmasıyla N. Hartmann, bir Heidegger). Bir de bilimsel metafiziği bugün için artık olanaksız bulmakla birlikte, yine de metafiziği her türlü felsefe yapmanın temeli olarak gören filozoflar var (örneğin K. Jaspers). Metafiziğe karşı tam olumsuz tutumda olan felsefe akımı da mantıksal deneyciliktir. Bunlar metafiziği tümü ile yadsıyorlar. Onlara göre bir anlamı olan metafizik önermeler, metafizik anlatımlar yoktur; bu yolda ileri sürülenlerin hepsi de anlamsız sözcük bağlantılarıdır. Metafizikçiler onlara göre dile gelmez şeyleri dile getirmek isterler. Bu da olanaksız yapmak istemektir. Örneğin bir Wittgenstein'in ünlü yapıtı «Tractatus»ta son söz olarak söylediği şudur: «Konuşamaya-çağı şey üzerinde insan susmalıdır.»

Metafiziğe bu karşı çıkışta Kant'ın etkisi büyük olmuştur kuşkusuz, yine de felsefede ve tek tek bilimlerde metafiziğe bu karşı çıkışın başka nedenleri de var. Modern insan Antik çağın ve Ortaçağın insanından daha kuşkucu olmuştur. Ayrıca bilimlerin ilerlemesi ve felsefe tarihinde ortaya çıkan görüşlerin birbirini tutmazlığı bu kuşkucu tutumu arttırmıştır. Bir yandan matematiksel ve deneysel bilimlerde bilimsel kesinliğin gittikçe artması mantıksal matematiksel kanıtlamaların sağlamlığı ve bilimsel anlatımların sınırlanabilirliği metafiziğe karşı kuşkuları çoğaltmıştı. Öte yandan felsefe tarihine bakıldığında birbirinin karşısında duran akımların varlığı, dizgelerinin durmadan de-

ğişmesine karşılık bir ilerlemenin saptanamayışı bu kuşkuları büsbütün arttırdı. Ancak bu kuşkucu tutumu arttıran çok önemli etkenler de, bilimlerdeki ilerleme ve felsefe görüşlerinin tarihsel göreliliği üzerindeki bilincin uyanması da felsefenin ölümüne neden olmadılar. Tek tek bilimlerin gelişmesi felsefi bilgi kuramına birçok sorúnların incelenmesini de birlikte getiriyor. Tek tek bilimlerin felsefeden kendilerini bağımsız kılmaya çalışarak ondan gittikçe ayrılmaları, bu kez de iç nedenlerle felsefe incelemelerini gereksindirdi ve felsefe araştırmalarına yeni bir itici güç verdi. Böylece metafiziğin yeni bir temellendirilmesine gidildi. Ama bu çekişme, bilimsel felsefe - bilimsel olmayan metafizik çekişmesi bitmiş değildir. Yine de bu çatışma bilimlerle felsefeyi dostça düşmanca da olsa yeniden karşılıklı yakınlaşmaya götürüyor.

3. Ancak bugün felsefenin karşısına çıkan sorunlar yalnız tek tek bilimler sorunsallığı değildir, kültürümüzün içine düştüğü bunalımdır. Bilimde ve teknolojideki baş döndürücü ilerlemeler toplumsal yaşamı da etkilemiş, toplumsal yaşamdaki değişmeler değer alanını da sarsmıştır. Bir yandan şimdiye değin tanınan inanılan değerlerin sarsılması, öte yandan salt, değişmez değerlerin araştırılması ve bu değerlerin sorunsallığı felsefeye yeni sorunlar getirmiştir. Böylece tek tek bilimlerin felsefi bir değerlendirilmesinin gerekliliği yanında, din, ahlâk, sanat, toplum gibi kültür alanlarının da felsefi bir temellendirilmesinin gerekliliği çıkmıştır ortaya. Örneğin Varoluş felsefesi bu gereksinmeden doğmuştur. İnsana, evrendeki yerini bulma anlamında, bozulmuş ve sorunsal olmuş tinsel dünyayı göstermek, bugünkü kültür kuruluşlarındaki bulamadığı salt olanı ona buldurmak ya da onu bulmaya götürmek yolları aranacaktı. Günümüzde metafiziğe ilgi-

nin ortadan kalktığını söylerken bir başka bakımdan metafiziğe gereksinimin doğduğunu da unutmamak gerek. Evrenin ve insan varoluşunun anlamı sorusundan çıkan metafizik gereksinim günümüzde daha da artmıştır. Evrenin bir bilmece oluşu ve sorunsallığı üzerindeki bilinç, tarihin hiçbir döneminde bugünkü gibi büyük olmamıştır. Öte yandan bugünkü toplum yaşamının ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel sorunları üzerine açık bir tutum takınması da hiçbir zaman insandan bu denli beklenmemiştir. Metafizik gereksinimlerle kuşkucu tutum arasındaki karşıtlık bugünün insanının yaşamında gerginlik yaratıyor. Yaşamın anlamının bilinmemesi ve yaşamdaki güvensizlik yeni sorunlar getiriyor. İşte Varoluşçuluk adı altında ortaya çıkan çağdaş felsefe akımı bu sorunlarla kendini gösteriyor. Dinsel dogmalara düşmeden, ya da yalnızca varsayımlara ve bu yüzden kuşku götürür değerlere dayalı metafizik sistemlere dayanmadan, salt olana erişmek, varoluşun son anlamını kavramak için insana yol göstermeye çalışıyor.

4. Günümüz felsefesinin belli başlı özelliklerinden biri de felsefedeki ayrımlaşma ve uzmanlaşmalardır. Eski felsefe dizgeleri tüm alanları kuşatıyordu. Oysa içinde bulunduğumuz bu yüzyılın felsefesinde bu alanların ayrı ayrı bağımsızlaştıklarını görmekteyiz. Günümüzde felsefe akımlarını iki büyük bölüme ayırma olanağı var: 1. Dünya görüşü felsefeleri — bunlar da aralarında ayrılırlar; 2. Kuramsal bir bilgiye varmaya çalışan felsefe akımları — bunlar da çeşitli biçimlerde karşımıza çıkıyorlar; a. Örneğin Husserl geliştirdiği yeni yöntemle salt felsefî öz bilgisine erişmeye çalışır, dünya görüşüne kayıtsız bir bilgiye ulaşmayı ister. b. Bunun yanında felsefenin görevini tek tek bilimlerin sonuçlarını toplu bir bakışla toplayan bir bağlayıcı

cı kavrayışta bulanlar da var, örneğin N. Hartmann ve M. Scheler, c. Tek tek bilimlerin sonuçlarını her türlü felsefî açıklama ya da yorumlamayı denemeye kesinlikle karşı çıkanları da eklemek gerekir, onlara göre felsefenin görevi tek tek bilimlere temel araştırmadır; felsefe böylece temel araştırması olur, kavram ve dil araştırması da buraya girer; bu doğrultuda olanlar: Viyana Çevresi ve analitik felsefe temsilcileridir.

5. Felsefe doğrultularının da birbirinden ayrılması yanında günümüz felsefesinin bir başka özelliği de çeşitli felsefe okullarının birbirinden uzaklaşması ve git-tikçe artan bildirişme yokluğudur. Bunun sonucu da «felsefe» sözcüğünün çokanlamlı bir terim niteliğini alması olmuştur. Felsefe derken bütün bu okullar birbirinden büsbütün başka şeyleri anlıyorlar. Günümüz Alman felsefecisi W. Stegmüller (Münih Üniversitesinde Profesör) bu karşılıklı uzaklaşmayı dört evreye ayırır: 1. Evrede: Bilimsel görüş ayrılıkları söz konusudur; tartışılan yanlar karşısındakinin kanıtlarından ya da öne sürdüklerinin doğruluğundan kuşku duyarlar. Ama burada henüz bir tartışma durumu vardır. Kesin bir uyuşmaya varma umudu vardır; giderek bu, kavramların daha bir kesinlik kazanmasına, kanıtların düzeltilmesine götürür. 2. Evrede: Çıkış temelleri ve yöntemleri tümünden ayrılır. Artık hiçbir tartışmaya olanak kalmayan bir noktaya varılır. Ama bu evrede henüz bir bildirişme bağlantısı kalır. 3. Evrede: Artık bir bildirişme bağlantısı da kalmaz. Ama burada da yine de bir şey kalmıştır henüz; yönelim bağlantısı: Bir yan öteki yanın gerçekten ne kastettiğini anlamaz gerçi, ama hiç değilse karşısındakinin de kendisi kadar bilgi ve doğruluğa erişmeye çalıştığını bilir. 4. Evrede: Felsefe yapanlar arasına bir uçurum girmiştir artık, yönelimsel bir bağlantı bile kalmamıştır. Karşıdakinin an-

latımları ve temellendirmeleri anlaşılma olma ile kalma-
maz, uğraşının türü de boşuna bir uğraşı, bir bilme-
ce olarak görünür. Kısacası, karşısındakinin yaptığı şe-
yi felsefe saymaz. Bu evrede artık tam bir bildirime
yokluğuna varılmıştır.

Günümüz felsefesinde işte bu karşı yanlar arası-
daki ayrılma gittikçe büyümüş, örneğin Analitik Felse-
fe ya da başka deyişle Mantıksal Deneycilerle Varolu-
şçular — özellikle Jaspers ve Heidegger — arasındaki
ayrışma bu son evreye gelmiştir.

Ancak şu var: Felsefedeki en son gelişmeler, özel-
likle analitik felsefenin yeni gelişmeleri durumu biraz
değiştiriyor. Önceleri metafizik ve varlıkbilim (ontolo-
ji) sayılan, bu yüzden de ölü olarak görülen birçok
sorunlar birden yeniden ortaya çıkıyor ve yeni bir bi-
çimde ele alınıyor. Özellikle «tümeller sorunu» bugün-
kü matematiksel temel araştırmalarının merkez nok-
tasını oluşturuyor. Ayrıca beden-ruh sorunu da (örne-
ğin H. Feigl) yeni çözümlerle canlandırılıyor.

Burada Kant'ın sözünü anımsamakta yarar var:
«İnsan aklının bilgilerinin bir çeşidinde garip bir alını-
yazısı var: Kaçınmadığı sorular yüzünden tedirgin ol-
mak; gerçi bu sorular aklın kendi yapısından çıkar-
lar, ama o bunlara yanıt da veremez; çünkü bunlar
insan aklının her türlü gücünün üstüne çıkarlar.» Ama
bu sorulara yanıt verememezlik de edememiştir insan;
bu yüzden «sonu gelmeyen çekişmelerin» içine düşmüş-
tür. Bu çekişmelerin geçtiği alanın adı da metafiziktir..
Bir zamanlar metafiziğe «bilimlerin kraliçesi» gözü ile
bakılıyordu, ama çağımızda hor görülüyor, «itilip ka-
kılıyor», bu gibi araştırmalara aldırış edilmiyor, diyor-
du Kant; ama bu aldırışsızlık boşunadır, çünkü bun-
ların konusuna insan doğası ilgisiz kalamaz. Kant'ın bu
sözlerinin günümüz için de geçerliğini yitirmediği gö-
rülüyor.

I. BÖLÜM

1. ORTAÇAĞ FELSEFESİNDEN KANT'A KADARKİ GELİŞME

Kendi deyişi ile «düşüncede yaptığı devrimle» felsefe tarihinde yeni bir dönem açan ve felsefeye yeni bir yön vererek çağdaş felsefenin hazırlayıcısı olan Kant'ın felsefesini ele almadan önce bir geriye bakışla Avrupa felsefesinin Kant'a kadarki gelişmesini bir gözden geçirmek Kant'ın felsefeye ne getirdiğini anlamak için yararlı olacaktır sanırım.

Ortaçağın ilk döneminde Büyük Karl'ın (Carolus Magnus - 742-814) devleti ile karşılaşırız. Bu dönem Ortaçağın ilk çiçeklenme dönemidir. Büyük Karl'ın hangi ulustan olduğunda Fransızlarla Almanlar çekişip dururlar. Oysa bu çekişme gereksizdir. O dönemde henüz bir Fransız, bir Alman kültürünün sözünü etmenin yeri yoktur. Bu devletin, bu dönemin kültürü, bir ulusun kültürü olmayıp genel bir Avrupa kültürüdür. Grek-Roma kültürü yanında Hristiyan kültürü bu devletin kültür çerçevesini oluşturur. Bu devletin resmi dili de Latince'dir. Ortaçağın ana akımı, Ortaçağa gerçek karakterini veren Skolastik akımdır. Sözcük anlamıyla Skola okul demektir, öğrenme demektir. Ortaçağ felsefesi de her şeyden önce bir öğreticidir, araştırmacı değil. Bu felsefe doğruluğu aramaz, çünkü ona zaten sa-

hip olduğuna inanır. Bu da kutsal kitaplarda ve bu kutsal kitapların yanında Yunan filozoflarının, özellikle Platon ve Aristoteles'in yapıtlarındadır; ve bu filozofların yapıtlarındaki doğrulukla kutsal kitaplardaki doğruluğun birbirinin aynı olduğuna inanılır. Bundan böyle Ortaçağ felsefesi bir din felsefesidir. Felsefenin görevi de dinsel dogmaları, Ortaçağın dinsel anlayışını bir takım sağlam çerçevelere yerleştirmektir. Bu iş için de gereken kavram malzemesini Yunan ve Roma felsefesinden alır. Öğrenim de okumaya dayanır. Ortaçağda araştırmanın bir rolü yoktur. Doğrular kitaplardan öğrenilebilir. Yalnızca gözönünde bulundurulması gereken: «Doğru yorumlamak»tır.

Ama yavaş yavaş bu Avrupa kültürü — Ortaçağ bir Avrupa kültürü karakteri gösteriyordu — bir yandan bütün dünyaya yayılırken, bir yandan da kendi içinde çözülmeye, dağılmaya başlar.

Rönesansın başlamasıyla durum değişmiştir. Amerika keşfedilmiş, sömürgeler de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Böylece dünya egemenliği için adımlar atılmış olur. Böylece başka yerlere dağılmaya, yayılmaya başlayan Avrupa kültürü kendi içinde de dağılmaya başlar. Siyaset ve kültür bakımından Ortaçağda bir birlik olan Avrupa yavaş yavaş parçalanmaya başlar. Ulusal devletler oluşmaya başlar. Önce Fransa, sonra İngiltere birer ulusal devlet halinde gelişirler. Böylece Avrupa'nın birliği bozulur. Ulusal savaşlar başlar. Daha sonra Fransız ve İngiliz ihtilallerinde olduğu gibi sınıfların savaşı görülecektir. Ancak bu sınıf savaşı epey sonra ortaya çıkan bir şeydir. Sınıfların savaşımı Ortaçağa tümünden yabancı olan bir kavramdır. Ortaçağ için insan topluluklarının bir takım tabakalara ayrılması ve insanların bunlar içinde yer almış bulunması çok doğal bir durumdur. Oysa Yeniçağda bu

sınıfların bir tanesi Devleti ele geçirmek, egemen olmak ister. İngiltere’de de Fransa’da da Burjuvazi — orta sınıf — devlete egemen olmaya ve devleti kendine yarar bir şekle sokmaya çalışmış ve bunun için savaşım vermiştir.

Avrupa birliğinin parçalanmasına ulusal devletlerin ortaya çıkışı kadar kilise içindeki bölünmeler de neden olmuştur.

Avrupa birliğinin başında Katolik Kilisesi biricik bir kuruluş idi. Gerçi Ortaçağ süresince de bazı ayrılıklar olmaya başlamıştı. Ama 16. yüzyıl, yani Rönesans çağı Kilise içindeki ayrılıkların açık olarak belirttiği bir dönemdir. Katolik Kilisesi karşısında iki Protestan kilisesi belirir: Calvin ve Luther’in kiliseleri. Bu iki kilisenin birleştikleri noktalar: 1. Papanın yetkisini (otoritesini) tanımamaları, 2. Kilisenin insanlara biricik kurtarıcı bir kuruluş olduğunu kabul etmemeleri, 3. Manastır yaşamını reddetmeleridir. Bu da insanın artık dünya içinde yaşamak ve kendisini dünyadan uzaklaştırmamak ve sırtını dünyaya dönmek istemesinin dile gelmesidir. Bu anlayışa göre insan yalnızca dinsel içe kapanışlar için yaratılmış bir varlık olmayıp, tam tersine yaşamda bir eylem, bir iş görmek için yaratılmış bir varlıktır. Günlük yaşamın da, meslek yaşamının da kendine özgü bir değeri vardır. İşte bu son noktada bu iki kilise birbirlerinden ayrılırlar: Luther daha çok meslek yaşamına önem verir. Ona göre insan bir meslek seçmek üzere yaratılmıştır, ve her insan mesleğini devlet içinde gerçekleştirir. Böylece Luther, devlete sadık ideal bir memur tipini ortaya çıkarıyor. Oysa Calvin’in görüşünde, bu ödevini sadakatle yerine getiren memur tipi yerine, daha çok tüccar tipi, sanayi yatırımlarına girişen bir tip, girişimci tipi ortaya çıkıyor.

Luther'in tipi İskandinavya ve Almanya'da, Calvin'in tipi ise daha çok Batı Avrupa, İngiltere ve Amerika'da gerçekleşiyor.

Ancak ortaya çıkan bu dinsel akımlar devlete sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bunlar kendi dünya görüşlerine göre devlete biçim kazandırmak isterler. Böylece, uluslar arasındaki, sınıflar arasındaki ve dinsel ayrılıklar arasındaki bu savaşmalar birbirine bağlanmış, birbiri içine karışmış olur.

İşte bu Yeniçağdaki bölünmelere, devlet içindeki ve Kilise içindeki bölünmelere, bir üçüncüsünü de katmak gerekiyor: Dinsel olan ve Kilisenin resmi görüşüne dayanan dünya görüşünün parçalanıp yerine **bilimsel görüşün** geçmesi. Bu görüşle deneme ve araştırmalara yer verilmiş; keşifler ve icatlar birbirini kovalamış, özellikle doğa bilimi çok gelişmiştir. Bütün bu araştırmaların arkasındaki temel düşünce de: **Doğaya akıl ve teknikle egemen olmaktır.** Bir yanda doğanın yapısını daha kesinlikle görmeyi sağlayan teleskop, pusula, saat vb. aletlerin bulunması olayı var. Bu aletler birtakım keşiflere de yol açmışlardır. Örneğin pusula olmasaydı Amerika keşfedilemezdi. Duyuların keskinliğini çoğaltan, böylece de birtakım keşiflere daha yol açan bu aletler aynı zamanda insanın öznel (subjektif) dünyasından nesnel (objektif) dünyaya geçmesini de sağlamışlar. Bundan sonra görülen dünya ile gerçek dünya ayrılığı düşüncesi de çıkmıştır ortaya: İnsan bu öznel dünyanın dışına nasıl çıkabilir? Nesnel dünyaya nasıl ulaşır? Öte yandan bu çağda makine ile ilgili icatlar görülüyor: Barutun keşfi, su gücünden yararlanma, buhar gücü, daha sonra elektrik. Bütün bunlar insanın teknik bakımından doğaya egemen olmasını sağlıyorlar.

Rönesans çağının ilk İngiliz düşünürü **Francis Ba-**

con (1561-1626) «Doğaya egemen olmak için onu bil-meliyiz» diyordu. Doğayı bilmek, doğayı tanımak de-mektir; bu da doğa içindeki güçleri, yasaları, güçler arasındaki bağlantıları kavramak demektir. Bacon'ın ereği, doğaya egemen olmayı sağlayacak yöntemi bul-maktır. Doğa bilimlerinin yöntemi de tümevarım yön-temidir, deneydir.

Gerçi Aristoteles ve ona bağlı Ortaçağ düşünürle-ri de doğa güçlerinin sözünü ederler. Ama bu kavram-dan onların anladığı Rönesans'ın anladığından büsbü-tün başkadır. Aristoteles organik doğadan yola çıkar. Ona göre, örneğin bitkinin tohumunda bir güç uyumak-tadır. Bu güç biçim verici bir güçtür, bir ereğe doğ-ru götürmesi gerekir. Bu tohumdan belli koşullar için-de bir bitki gelişir. Bu gelişme o tohumla ilgili belli bir bitkinin gelişmesidir. Aristoteles'e göre evrende hep bir ereğe varmak isteyen güçler vardır. Yere bırakılan cismin düşmesi de doğal yerine, yani evrenin merkezi-ne varmak istemesindendir. Ortaçağa göre bu doğanın varmak istediği en son erek insana hizmet etmektir. Tanrı zaten bu dünyayı insan için, insanın işine ya-raması için yaratmıştır. Yeniçağ ise doğayı böyle bir ereğe varmak isteyen güçlerden kurulu olarak görmez, doğada mekanik birtakım güçlerin bulunduğu inanır. Bu mekanik güçler belli yasalara bağlıdır. İşte insan bu mekanik güçleri öğrenir, bunların yasalarını tanır-sa, bu güçleri kendi yararına kullanabilir.

Ortaçağda evrenin merkezinde Tanrı vardır ve Tan-rı insanı bu evrende bir yere yerleştirmiştir, doğayı da ona yararlanması için sunmuştur. Yeniçağın getir-diği anlayışa göre ise; insanın kendisi doğayı öğrenir ve doğayı işine yarayacak duruma getirir.

Copernicus (1473-1543) getirdiği güneş-merkez (he-liosentrik) sistemi ile yeryüzünü bu evrenin merkezi

olmaktan çıkarmıştır. Onun bu kuramında Ortaçağın anlayışını temelden sarsan bir anlayış saklı: Üzerinde yaşadığımız bu dünyanın da gökyüzünde gördüğümüz dünyalar (yıldızlar) arasında bir dünya (yıldız) olduğu. Böylece bu anlayışta bu dünya yıldızlar arasında bir yıldız, insan da bu yıldızda yaşayan küçücük bir varlık durumuna indirilmiş oluyor. Ama insan aslında bununla küçülmüş olmuyor, tam tersine daha da önem kazanıyor, kendi üzerindeki bilinci de güçleniyor bu anlayışta. İnsana bu evrene egemen olma olanağı açılmıştır artık. Çünkü bu sonsuz evreni tanıyan varlıktır insan. Yalnız tanıyan, bilen değil, ona egemen olan bir varlık. Rönesans anlayışına göre de insan bu dünyanın efendisidir. Ama bu efendilik ona Tanrı tarafından verilmiş değildir, insanın kendisinden çıkar. Öyleyse insanın kendisinin bu dünyayı ele geçirmesi gerekir.

Rönesans'la birlikte doğa bilimi özellikle iki alanda gelişir: 1. Gökbilim (Astronomi), 2. Mekanik. Copernicus'un açtığı bu yeni astronomi yanında Galilei'nin (1564-1642) açtığı mekanik yer alır. Doğa büyük bir mekanizma olarak anlaşılmaya başlar. Doğaya egemen olan güçler mekanik güçlerdir. Biz bu güçlere matematiksel bir form ile sokulabiliriz. Biz bu dünyayı ancak ölçülebilir şekle sokarak anlayabiliriz. Bu anlayışta ölçmek ve saymak doğa biliminin temelini kurar. Galilei'nin açtığı mekaniğin tamamlayıcısı da Newton'dur (1642-1727). Galilei mekaniğin yasalarını gökyüzüne de uygulamıştı. Yeryüzünde de, gökyüzünde de aynı yasalar geçerlidir ona göre. Newton için ise artık mekanik ve astronomi diye iki bilim yoktur, tek bir doğa bilimi vardır. Evrenin her yanında aynı yasalar egemendir. Modern doğa biliminin gelişmesi bu adlarda toplanabilir.

Bunlarla Aristoteles'in evren tasarımı, erekçi doğa anlayışı aşılmış ve mekanik bir doğa anlayışı egemen olmuştur artık.

Modern doğa anlayışı teolojik evren anlayışını da sarsmıştır. Ancak mekanist anlayıştaki bilgilerin bile henüz dinin kimi dogmalarını büsbütün yadsıdıkları söylenemez. Modern felsefenin başında yer alan Descartes da dogmalardan sıyrılmaz. Nitekim bu düşünceleri özellikle uğraştırmış olan sorun: Bu mekanik dünya tasarımı Tanrı tarafından yaratılmış olan sonsuz bir evren düşüncesiyle nasıl uzlaştırılabilir?

İşte özellikle bu sorun bizi modern doğa biliminin gelişmesinden modern felsefenin gelişmesine geçirir.

Modern felsefe, Felsefe geleneğinde, Descartes'la (1596 - 1650) başlatılır. Descartes'da üç temel düşünce var: 1. Descartes modern mekanist doğa biliminin ilkelerini sonuna değin geliştirir. Ona göre evren bir makinedir; mekanik yasalarla yönetilen bir mekanizmadan başka bir şey değildir. Doğada geçen bütün olaylar mekanik bir devinimle olur. Maddesel cisimler üzerindeki bu anlayışını canlı cisimlere de uygular. Canlı maddenin fizyolojik yapısı da mekanik bir biçimde açıklanır. Örneğin, kollar, bacaklar birer kaldıraç, kalp bir tulumbadan başka bir şey değildir, gözün de en önemli parçası mercektir. Ancak Descartes'a göre bu mekanik açıklamanın bir sınırı vardır; bu da ikinci düşünceye götürür Descartes'ı. 2. Bütün canlılardaki olaylar mekanik bir biçimde açıklanabilir. Ama işin içine **ruhun** karıştığı yerde bu mekanik açıklama sona erer. Ruh düşünmedir (bu da bilinçten başka bir şey değildir, ancak Descartes'da bilinç sözü geçmez). İnsan özü bakımından birbirinden avrı iki özden kuruludur. İnsan cifte öz taşıyan bir yaratıktır: a. İnsanın mekanik kavramlarla açıklanabilen maddesel, cisimsel ya-

nı — beden; b. Bu açıklamanın dışında kalan düşünen yanı — ruh. Descartes'da bilim, matematik-mekanik doğa açıklaması, insan soyunun bütün evrene egemen olmasını sağlayan bir güç olarak kabul edilir. Ama aynı zamanda yapıcı düşüncenin üstünlüğü üzerindeki bilinç bu bilime de temel olur. Düşünen özne (subjectum) özgürlük içinde ve kendi egemenliği içinde yeni bir kültür sistemi kurar. Copernicus'un evrenbilimi insanı evrenin merkezi olmaktan çıkarmıştı. Descartes ise her gerçek ve doğruluğun sarsılmaz merkez noktasını yalnızca kendi içinde bulur: Ben'den kalkarak bütün dünyayı ele geçiririz ona göre. Descartes'da böylece bir yanda cisimler dünyası var, öbür yanda bilinç olayları. Ruh ile cisimler arasındaki bağlantı, bilinç ile madde arasındaki bağlantıdır, başka deyişle özne ile nesne (subjectum - objectum) arasındaki bağlantıdır. Bilinçle maddenin bağlantısı nedir? Bu da bir bilgi kuramı sorunudur. Bizim bilincimiz bizi çevreleyen evren üzerinde bir bilinçtir. Özne kendini çevreleyen nesneler dünyasını bilmektedir. Ama bilincimizin bizi çevreleyen bu cisimler dünyasını doğru olarak yansıttığını nereden biliyoruz? Bununla da Descartes felsefesinin üçüncü ana düşüncesine geçilmiş olur. 3. Doğru olan yöntem hangisidir? Bu soru Bacon'dan Kant'a değin bütün Yeniçağ filozoflarının başlıca sorunudur. Bu evreni bilmeye, tanımaya kalkmadan önce, bu evreni bize doğru olarak bildirecek, tanıtacak yöntem nedir? Önce bunu gözden geçirmek gerek. Evrenin bilgisine yönelmeden önce, bu bilgiyi aklın, anlığın doğru olarak hangi yollarla sağlayacağını bilmek gerek. Doğa bilim başarısını yöntemine borçludur. Öyleyse yapılacak şey bu doğa alanında başarılı olan yöntemi kesin olarak nitelendirmek, genişletmek ve metafizik sorunlara da uygulamaya çalışmak gere-

kir. Descartes bu yöntemi çözümleme (analiz) ve birleştirme (bireşim-sentez) sözcükleriyle nitelendirir. Biz bir nesneyi tanımak istersek önce çözümlemeli, ayrıştırmalı, öğelerine ayırmalıyız. Daha doğrusu biz bir nesneyi en son olan ve en yalın (basit) olan öğelerine parçalayabiliriz. Bu son öğeleri bulursak bunların birbirine olan oranlarını da bulabiliriz. Örnek olarak aritmetik ve sayılar bilgisi gösterilebilir. Bütün hesap öğretiminin dayandığı ana kavram: Birim kavramıdır. Bu birimlerin birleştirilmesiyle sayılar ortaya çıkar. Geometrinin de son ve en yalın öğeleri: Nokta, doğru ve düzlemdir. Geometrinin çatısı da bu en yalın öğeler ve bunların orantıları üzerine kurulur. Bu yöntemi ruh dünyasına da uygularsak bu dünyayı da cisimler dünyasını tanıdığımız aynı ölçüde kesinlikle tanıyabiliriz. Bu son öğeleri nasıl bulacağız? Yeniden matematik örnek olmalıdır bize. Algılama değil de düşünme bu alanda son öğeleri sağlar. Sayılar dizisi, geometrik dünyanın son öğeleri deney ile elde edilmiş şeyler değildir; düşünülmüş şeylerdir. İşte ruh üzerine, Tanrı üzerine, evren üzerine bilgimiz de bu yönetime göre ortaya çıkarılmalıdır. Bunun için de Descartes doğuştan olan kavramlar (ideae innatae) deyimini kullanır. Sonruları bu doğuştan ide'ler yerine a priori (önsel) terimi konmuştur. Bu a priori kavramlar salt akıldan çıkan, salt akılla kurulmuş olan, apaçık olan kavramlardır. İşte Descartes'a göre bütün evren üzerindeki bilgimiz bu a priori olan temellere dayanır.

Descartes'ın bu düşüncelerinin izleri üzerinde sonra kara Avrupası filozofları, bir Spinoza (1632-1677) bir Leibniz (1646-1716) de yürümüşlerdir.

Ama aşağı yukarı aynı zamanlarda Avrupa felsefesinin bir başka akımı da İngiltere'de ortaya çıkıyor. Onlar da, bir F. Bacon (1561-1626), bir Locke (1632-

1704), bir Hume (1711-1776) da doğru olan yöntem hangisidir sorusundan yola çıkarlar. Onlara göre de ancak doğru olan yöntemle doğru bilgiye varırız. Ama bu doğru olan yöntem Bacon'da kara Avrupası filozoflarından büsbütün başka biçimde nitelendirilir. Ben birtakım bilgileri akıldan çıkarıyorsam, bunların gerçeğe uyduğunu nereden bilirim? Doğru bilgi deneyin bana verdiği bilgidir. Öyleyse doğru bilginin yöntemi ancak tümevarım (inductio) yöntemidir. Tümevarımsal yöntem de ancak gözlenebilen olgulara dayanır. Bu düşünce Locke'un da katıldığı düşüncedir. Kendilerinden sonra gelenlerin de bağlı kaldığı şu bilgi kuramı çıkar ortaya: Bütün doğru bilgiler deneylere dayanan bilgilerdir. Bizi doğru bilgiye götüren yöntem de deneyden çıkan, deneye dayanan yöntemdir. Gerçi Spinoza da, Leibniz de deneyi reddetmezler. Ama onların gözünde deney yalnızca doğrulayıcı bir yol oynar. Deney aklın daha önceden tanımış olduğu kavramları ancak sonradan doğrular. Deneyin rolü bu olmalıdır. Matematik bilgilerinin de deneye uyması gerekir. Ama matematiğin ilkeleri deneyden gelmezler, deneyden çıkmazlar. Bunlar salt akla dayanır. «Doğadaki bütün olayların bir nedeni vardır» düşüncesi doğa biliminin temelini kuran bir önermedir. Deney ise bu önermeyi doğrular, ama bu önerme deneyden çıkmaz.

Görülüyor ki 17. yüzyıl içinde bu doğru olan yöntem konusunda birbiriyle büsbütün karşıt olan iki anlayışla karşılaşırız. Bilgiyi sağlamada deneyin rolü nedir, salt aklın, anlığın rolü nedir? Bu soru da bizi 18. yüzyılın en önemli filozofu olan Kant'a geçirir.

2. IMMANUEL KANT (1724-1804):

I. Kant Doğu Prusya Krallığı'nın yönetimindeki Königsberg'de doğdu; bütün yaşamını aynı kentte geçirdi; 12 çocuklu bir saraç ustasının oğlu olarak dar yaşam koşulları içinde büyüdü. Königsberg'de felsefe, matematik ve doğa bilimleri okudu. 1756'da doçent, 1770'de mantık ve metafizik profesörü oldu. 1794'te Hristiyanlığın temel öğretilerini değerden düşürücü olduğu ileri sürülen bir yazısından dolayı Prusya hükümetinden bir uyarı aldı.

Kant'ın felsefesi iki döneme ayrılır: 1. Eleştiri-öncesi dönemi, 2. Eleştiri dönemi. 1. Dönemi de iki evreye ayrılır: 1. İlgi alanını doğa bilimlerinin oluşturduğu dönem. 1755'te yayımladığı «Genel Doğa Tarihi ve Gök-yüzü Kuramı» sonradan Kant-Laplace Kuramı diye anılan evrim kuramının çekirdeğini içerir. 2. Metafizik dönem. Başlangıçta Leibniz-Wolff felsefesinin etkisi altında olan Kant 1760 yılından sonra bu felsefenin bazı dayanaklarından kuşku duymaya başlayacaktır. Bu kuşkuyu İngiliz filozofu David Hume'un (1711-1776) yapıtlarının yol açtığına «Hume'un felsefesinin kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını» söyleyerek Kant da belirtir. Dogmatik felsefe birtakım kavramlardan yola çıkan ve bunları doğru olarak kabul eden felsefedir. «Bu kavramlar nereden geliyor» sorusunu hiç sormaz. Dogmatik karakterli Wolff felsefesinin tam

karşıtı olan Hume'un felsefesi ise kavramların deneyden geldiği düşüncesine dayanır. Gerçeklik üzerindeki bütün kavramlarımız deneyden çıkmıştır. Deneyse bireysel bir olguyu dile getirir. Tek tek olgulardan çıkan sonucu genelleştirmekle de yasalara varırız. Oysa genelleştirmek güvensiz bir şey. Çünkü 10 kez 1000 kez olan bir şeyin 1001. kez de zorunlulukla olabileceğine kimse güvence veremez. Doğa biliminin kabul ettiği zorunluluk düşüncesi Hume'a göre çok kuşku götürür bir şeydir. Doğa bilimi alışkanlığa dayanır. Hume'un özellikle nedensellik ilkesini eleştirisi Kant'ın ilgisini çekmiştir. Hume'a göre «neden-etki bağlantısı» kavramının kaynağı sayabileceğimiz bir izlenim yok. Örneğin a olayını b olayının nedeni olarak kabul ettiğimizde, ne a'nın ne de b'nin algısında bu bağlantıyı göremeyiz; yalnızca bu iki olayın birbirinin ardından geldiğini algılarız. Ama neden-etki bağıllığı olarak kabul ettiğimiz zorunlu bağı algılayamıyoruz. Yalnızca birçok kez a'nın, b'nin ardından geldiğini görmekle bir alışkanlık duygusu uyanıyor bizde. Olayların ard arda gelmesinden de, bunlar arasında zorunlu bir bağ olduğunu çıkaramayız; olsa olsa inanırız bunlara. Böylece Hume'un deneyciliği (empirizm) sonunda kuşkuculuğa (septisizm) varıyor. Gerçi Hume'un, kuşkuculuğu deneysel bilimlerden yüz çevirme anlamına gelmez, pratikte deney zorunludur; yalnız nedensellik yerine olasılığı koyar Hume. Ancak, felsefesiyle dogmatik uykudan uyandığını söyleyen Kant bu kez, Hume'un bu kuşkuculuğa varışının da karşısına çıkar. Kant'a göre bilimin temeli olan birtakım apaçık bilgilere varmamız gerekir. Özellikle doğa biliminin ana kavramı olan nedensellik (neden-etki ilkesi) boş bir tasarım olamaz ona göre. Bilim yalnızca bir alışkanlığa dayanamaz. Bilime temel olacak birtakım önermeler vardır, ama he-

nüz bu önermeler bulunmuş değildir. Bunların aranması gerek. Hume bütün kavramlar deneyden çıkar demişti. Bir sonsuz olan uzay ve zaman kavramı da deneyden mi çıkıyor? Sonsuzluğu deney mi bize gösteriyor? Bu olamaz Kant'a göre. Biz bunları cisimleri algıladığımız gibi algılayamayız. Buna karşın, bunları kullanmayan, bunlardan kaçınan hiçbir fizik de yoktur. Fizik nedensellik kavramını bir yana bırakmadığı gibi, uzay zaman kavramını da bir yana bırakamaz. Bizim tasarımıladığımız her şey uzay ve zaman içinde yer alır. Uzay ve zaman olmadan somut olarak bir şeyi tasarımılayamayız. Ama benim tasarımılayamayışım böyle bir şeyin olmadığını göstermez. Bizim görüleyemediğimiz, ama düşünebildiğimiz şeyler de vardır.

Böyle bir ayırmayı, duyu dünyası ile düşünce dünyasını birbirinden ayırmayı Kant 1770 yılında kendisini profesörlüğe yükselten «Duyulur ve Düşünülür Dünyaların Formları ve İlkeleri» adlı yazısında yapmıştı. Eleştiri dönemine geçiş olarak görülen bu yapının çıkış noktası duyu bilgisi ile düşünme (akıl) bilgisi arasındaki ayırmadır. Bir yanda uzay ve zaman içinde duyulara verilmiş olan görüngüler (fenomenler) dünyası, bir yanda da akılla erişilebilen ide'ler — kendinde şeyler (noumenon'lar) — dünyası. Görüngüler ve kendinde şeyler dünyası derken ne anlıyor Kant? Günlük dilde öznedenden bağımsız olarak var olan şeye nesne denir. Felsefesal anlamda görüngü de günlük dilde nesne dediğimiz şeyle aynıdır. Ancak şu biçimde: Örneğin gökteki ay günlük dilde kendi başına var olan bir nesnedir; bilgi kuramı bakımından ise bir görüngüdür; algılayan bir özne için var olan ve bu öznedenden bağımsız bir varlığı olmayan bir görüngü. Ay var olan bir cisimdir, bunda kuşku yok. Hiç kimse onu görme-

se de yine vardır; onun gerçek oluşu şu ya da bu bilincin onu algılaması ile bağlı değildir. Ama öte yandan ayın sözünü ederken düşündüğüm her şey içeriği bakımından algı ile ilgilidir. Ayın bizlerce dile getirilen gerçekliği bu algılara dayanır. Aydan edindiğimiz algılar olmasa, böyle bir nesnenin de sözünü edemezdik. Ayın kendisi nesnenin kendisi olarak vardır, ama bizim kendisinin sözünü ettiğimiz ay, ancak bir özne için gerçektir, o bir «görüngü»dür. Bütün cisimler için de bu böyledir. Öyleyse görüngü: Duyarlılığı ve anlığı (Verstand) olan bir özne için, ya da Kant'ın deyişi ile «genel olarak bir bilinç» için olabilir algıların bir toplamıdır.

Öznelerin dışında bir gerçekliğin var olduğundan Kant hiçbir zaman kuşku duymamıştır. Bir bilinç onu bilse de bilmese de o şey vardır. Duyulur bir dünyanın görüngüsü kavramı, görünen bir gerçeğin varoluşunu zorunlu kılar. Olmayan bir şeyin görüngüsü de olmaz. Ancak Kant'a göre, kendinde şey duyulur görünün nesnesi olamaz; o, düşünmenin nesnesidir. Ama insan düşüncesi doğrudan doğruya duyulur görü ile içerik kazandığından, kendinde şey kavramı da içeriği olmayan bir şeydir. Bir kendinde şey, duyarlılığa gereksinimi olmadan görüleyebilen, nesneleri doğrudan kavrayabilen bir intellekt, tanrısal bir intellekt için vardır. Böyle bir varlık içi nesneler görülen kavramlardır. Böyle bir kavram bizim için sorunsal bir kavramdır; böyle bir kavramı düşünebiliriz, ama onu görülemeyi gerçekleştiremeyiz. Bu kavrama belli bir açıdan içerik kazandırabiliriz ancak, bunu da kuramsal akıl yapar. Salt düşünce görüngülere dayanmaz, kavramlara dayanır. Bu kavramların bütünü de akılla-kavranan düşünülür dünyayı kurar.

Böylece bir yanda **görüngüler dünyası, Duyulur**

Dünya (Mundus Sensibilis) var; bir yanda da algılayan bir özne ile herhangi bir bağlantısı olmaksızın var olan gerçekler dünyası, Kant'ın diliyle **akılla-kavranan düşünülür dünya** (Mundus Intelligibilis). Duyulur görü biçimlerinin dışında olan, algıya bağlı insan bilgisinin erişemeyeceği bir dünya, kendinde şeyler dünyası. İmdi, algıya bağlı insan düşüncesi bu kendinde şeyler dünyasına erişebilir mi? Başka deyişle duyulur dünyasının dışında kalan fizikötesi soruları çözmeye aklın gücü yeter mi, yetmez mi önce bu araştırılmalıdır Kant'a göre. Bununla da Kant'ın kendi eleştiri felsefesi başlamış oluyor. Eleştiri felsefesinin temelleri ile ilgili ana yapıtı «Salt Aklın Eleştirisi»dir (1781).

Salt aklın eleştirisinden Kant, her türlü deneyden bağımsız olarak aklın varmaya çalıştığı her türlü bilgi bakımından akıl yetisinin eleştirilmesini anlıyor. Böylece de bir fizikötesinin olanaklı olup olmadığının araştırılmasını ve sınırlarının belirlenmesini istiyor. Akıl neyi başarır, neyi başaramaz? İnsan aklının gücü nereye değin gider? Sınırları nereye varır? İnsan akli deneye bağlı olmadan yalnızca kendi kendine neyi başarabilir? Deneyin her türlü gereç ve yardımından yoksun kaldığında akıl ile ne dereceye değin bir iş görülebilir? İşte Kant bu soruyu ortaya koyar.

Kant'a göre bütün bilgimizin deneyle başladığından hiç kuşku duyulamaz. Zaman bakımından deneyden önce gelen hiçbir bilgi yoktur. Doğuştan olan kavramlar deyince, diyor Kant, insanda her türlü deneyden önce var olan birtakım kavramlar, bilgiler düşünülüyorsa, böyle bir şey yoktur. Bununla birlikte, her bilgi zaman bakımından deneyle başlarsa da, yine de bütün bilgilerimiz deneyden çıkıyor denemez. Aklın deneyden almadığı ve doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı bilgiler vardır. Bu bilgilere Kant a priori (ön-

sel) der ve bunları a posteriori (sonsal) olan, yani kaynakları deneyde bulunan empirik bilgilerden ayırır. Örneğin kırmızı rengini bilmek için daha önce bu rengi görmem gerekir. Ama «birlik» gibi, «nedensellik» gibi kavramları rengi görebildiğimiz gibi göremeyiz. Bir ateş görüyorum ve sıcaklığın yayıldığını duyuyorum, «bu ateş bu sıcaklığın nedenidir», diyorum; böylece ateşle ısı arasında bir bağlantı kuruyorum, ama bu zorunlu bağlantıyı görüyor muyum? **Burada ben deneye bir şey katıyorum.** Oysa Kant, her türlü deneyden bağımsız olan bilgilere a priori bilgiler der; a priori bilgilerden de empirik olanla **hiç karışmamış** olanlarına da **salt bilgi** der. Örneğin «her değişmenin bir nedeni vardır» önermesi a priori bir önermedir, ama salt değildir, çünkü değişme ancak deneyden çıkarılabilen bir kavramdır.

Salt bilgiyi empirik bir bilgiden güvenle ayırdebilecek belirtiler de, Kant'a göre, **zorunluluk ve tümelliktir.** Bir önerme zorunlu olarak düşünülüyorsa o önerme a prioridir, deneyin gösterdiği şey zorunlu olmaz, deney bize bir şeyin şöyle ya da böyle olduğunu öğretirse de başka türlü olamayacağını öğretmez. Öyleyse zorunluluğun olduğu yerde a priorilik vardır. Deney, yargılarına hiçbir zaman kesin bir tümellik de veremez, onun için şöyle denir: Şimdiye dek görüp bildiklerimize göre şu ya da bu kuraldan bir ayrılma olmamıştır. Demek ki bir yargı kesin bir tümellikle düşünülüyorsa, hiçbir olağandışıya yer verilmiyorsa, bu yargı deneyden türetilmiş olmayıp, salt a priori geçerliktedir. Öyleyse zorunluluk ve tümellik a priori bir bilginin güvenilir belirtileridir. İnsan bilgisinde zorunlu ve tümel olan salt a priori bilgilerin bulunduğunu gösteren en belirgin örnek de matematiktir. Matematikğin hemen bütün önermeleri a prioridir. Matematik bize de-

neyden bağımsız olarak a priori bilgide ne denli ileri gidebileceğimizin parlak bir örneğini verir Kant'a göre.

Kant iki bilgi türünü ele alır. Bütün yargılarda öznenin yüklemle iki türlü ilintisi olabilir. 1. Yüklem özneye bağlı ise, bu özne kavramının içinde bulunan bir şeyse, bu kavramın dışına çıkmıyorsa, bu türden yargılara çözümleyici (analitik) yargılar der Kant. 2. Yüklem özne kavramının dışında ise, özne kavramında düşünülmemiş olan bir şey katıyorsa bu kavrama, bu türden yargılara bireşimsel (sentetik) yargılar der Kant. Çözümleyici yargılar kavramlarımızın açıklanmasından, aydınlatılmasından başka bir şey değildirler, bize yeni bir şey öğretmezler. Oysa bilim birtakım bilgilere varmak ister. Yeni bilgilere ise çözümleme ile varılamaz. Çünkü çözümleme konuya yeni bir şey katmaz. Çözümleyici yargılar a priori yargılardır, deneye dayanmazlar. Deney yargılarının ise tümü bireşimseldir. Çözümleyici yargılar bilgimizi genişletmediğine göre, bilim ancak bireşimsel yargılarla iş görebilir. Öte yandan bilim kullandığı önermelerin zorunlu olmasını ve tümel olarak geçmesini ister. Öyleyse bilim, hem a priori olan, hem de kavramın dışına çıkan birtakım bilgilere varabilmelidir. Bütün bilimler bu türden önermeler kullanır Kant'a göre; bunlara da bireşimsel önsel (sentetik a priori) önermeler der.

Bireşimsel önermelerde kavramın dışına çıkılıyor, konuya yeni bir şey daha katılıyor; bunu da bize deney sağlıyor. Ama bireşimsel önsel yargılarda bu yardımcı araç yok. Öyleyse nasıl oluyor da anlığımız kavramın dışında ona yabancı olan bir yüklemi bu kavrama bağlayabiliyor? Nasıl oluyor da anlığımız deneye dayanmadan bu bireşimi yapabiliyor? Kant'ın ünlü sorusuyla: Bireşimsel önsel yargılar nasıl olanaklıdır? İş-

te deneyden bağımsız olan salt aklın eleştirisinin temel sorusu budur.

Matematik yargıların hepsi bireşimseldir, Kant'a göre, ama aynı zamanda deneye dayanmazlar, önsel yargılardır. Doğa bilimlerinde de bireşimsel önsel yargılar ilkeler olarak vardır.

Kant'ın «insan aklının doğası için kaçınılmaz bir bilim» olarak gördüğü fizikötesinde de, gerçek bir bilim olabilmesi için, bireşimsel önsel bilgiler olmalıdır. Örneğin «dünyanın bir başlangıcı var mı» gibi soruları yanıtlamak için salt aklın gücüyle yetinilemez. Fizikötesi konularının bilinip bilinmemesi bakımından bir kesinliğe ulaşmak, bu soruları çözmeye aklın gücü yeter mi, yetmez mi konusunda bir karar vermek, böylece de salt aklımızın bilgilerini ya güvenle genişletmek ya da onlara belli sınırlar koymak zorundadır. Kant'ın ereği bilgi alanında güvenilir sınırlar çizmektir. Aklın eleştirilmeden dogmatik olarak kullanılması insanı temelsiz savlara vardırır, aklın eleştirilmesi ise insanı bilime ulaştırır. Akıl a priori bilginin ilkelerini sağlayan yetidir; salt akıl da, bir şeyi, işin içine hiç deney karıştırmadan, yalnızca a priori olarak bilmeye yarayan ilkeleri içine alan akıldır.

«Nesnelerle değil de, genel olarak nesneleri a priori olarak bilişimizle uğraşan her bilgiye» Kant transsendental der: Bu gibi kavramlardan kurulu bir dizgeye de (sistem) **transsendental felsefe** adını verir. Bu felsefenin konusu nesnelerin yapısı değil, bu nesnelerin yapısı üzerine yargıda bulunan anlıktır; hem de yalnızca önsellik (a priorilik) bakımından ele alınan anlık. Bu felsefede en çok dikkat edilecek nokta, deneyle ilişkili kavramlardan hiçbirinin bu bilime alınmamasıdır.

Kant'a göre insan bilgisinin iki gövdesi vardır: Duyarlık (Sinnlichkeit) ve anlık (Verstand). Nesnelerin bizi uyarışı ile tasarımlar edinme yetisine duyarlık denir. Duyarlık yolu ile bize nesneler **verilirler** ve ancak duyarlık bize görümler (Anschauung) sağlar. Duyarlığın alıcılığına karşı anlık etkindir; anlık ile duyarlıkla verilen nesneler üzerinde **düşünülür** ve kavramlar oluşturulur. Ama her düşünme duyarlıkla ilgilidir, çünkü hiçbir nesne bize başka bir biçimde verilemez. İnsan düşüncesi ancak duyulur görü ile bir içerik kazanır.

Görüngüde (Fenomen) duyumu karşılayana, Kant, görüngünün maddesi, çeşitli görüngülere bir düzen veren şeye de görüngünün biçimi (form) diyor. Duyum bize deneyile verilmiştir, ama görüngülerin biçimleri (formları) ruhta a priori olarak bulunmalıdır; çünkü, Kant'a göre, duyumların belli bir form içine konukları şey yine duyum olamaz. Öyleyse duyulur görümlerin salt formuna ruhta a priori olarak raslanacaktır. Duyulur görünümün a priori bilgi ilkeleri olarak da Kant iki salt formu saptar, bunlar da **uzay** ile **zamandır**. Böylece duyarlığın a priori ilkeleri olduğunu göstermesi Kant'ın en özgün yanıdır. Kant'ın düşünme biçiminde devrim yapacak büyük buluşu da budur.

Kant'a göre uzay ve zamanın öznel bir kaynağı vardır. Uzay ve zaman yalnızca özcede bulunurlar. Bundan böyle Kant'a göre, uzay ve zaman kendi başlarına var olan, ya da nesnel bir belirlenim olarak nesnelerde bulunan, böylece nesnelerin görümlerinin bütün öznel koşullarından sıyrıldığında bile var olmalarını sürdüren bir şey değildirler. Uzayın ve zamanın sözünü yalnız insan bakımından edebiliriz. Ancak kendisiyle dış görüyü edinebileceğimiz nesnel koşulu, yani nesnelerce uyarılabilmemizi bir yana bırakacak olursak, uzay tasarımı hiçbir şey dile getirmez. Uzay ve zaman

tasarımı ancak nesneler bize göründüklerinde, yani duyarlılığın konuları olduklarında nesnelere eklenebilir. Öyleyse uzay ve zamanın ancak görüngüler bakımından bir gerçekliği vardır, çünkü duyularımızın konusu olarak kabul ettiğimiz şeyler nesnelerdir. Ama görüşümüzün duyarlılığını, yani bize özgü olan o tasarımlama biçimini bir yana bırakır da **genel olarak nesnelerin** sözünü edecek olursak, uzay ve zaman artık nesnel bir şey olmaktan çıkarlar. Demek ki uzay ve zaman bizim (insanların) görüşümüzün öznel koşullarından başka bir şey değildirler ve öznenin dışında kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Ama nesnenin her türlü görüşü bir yana bırakılır da, nesnenin kendisinin sözü edilirse, o zaman nesnelerin uzayda ve zamanda bulunduğunu söyleyemeyiz. Bundan başka uzayda görülen hiçbir şey nesnenin kendisi değildir; uzay nesnelerin kendisine ilişkin bir form değildir. Zaten biz nesnelerin kendisini bilemeyiz ve bizim dışarıdaki nesneler dediklerimiz yalnızca duyarlılığımızın tasarımlarıdır, bunların formu da uzaydır, iç duyularımızın formu da zaman. Nesnenin kendisi ise bu tasarımlarla bilinemez, nesnenin kendisi hiçbir zaman soruşturulup araştırılamaz da.

Ama duyularla ilişkili olup da aynı zamanda a priori olan uzay ve zamandan başka hiçbir şey de yoktur. Öyleyse sentetik a priori önermeleri olanaklı kılan da uzay ve zaman tasarımlarıdır. Buna göre uzayla zaman sentetik bilgilerin a priori olarak kendisinden çıkarılabildiği iki bilgi kaynağıdır. Ama bu bilgi kaynakları yalnızca duyarlılığın koşulları olmakla, kendinde nesnelere değil, görüngülere uygulanırlar. Bunların geçtiği alan yalnızca görüngüler alanıdır.

İnsan bilgisinin Kant'a göre iki gövdesi olduğunu söylemiştik: Duyarlık ile anlık. Duyarlık ile bize nesne-

ler verilir, anlık ile bu nesneler üzerinde düşünülür. Algı bize verilmiş bir şeyi sağlıyor. Gözlerimi açarım ve karşımda renkleri, sesleri, vb. olan bir dünyayı verilmiş olarak bulurum. Düşünme ise bir edimdir, bir etkinlik. Biz düşünmede duyarlılıkla bize verilmiş olan gereçleri işleriz. Bu da bir bağlama, bir birleştirme edimidir. Bundan dolayı her bilgide iki yan vardır: 1. Algı ile sağlanmış olan gereçler, 2. Düşünmenin bağlayıp birleştirici etkinliği. Düşünmemizdeki bu etkinlik, bu birleştirici kavramlar olmasaydı, bu evren insan için karmakarışık bir evren olurdu. Algıların bu karmakarışık dünyası içinden düzenli bir dünyanın meydana gelmesini bize düşünmemizdeki bu birleştirici edimler sağlar. Kant düşünmemizin böyle bağlayıp birleştirici 12 formu olduğunu söyler. Bunlara da kategoriler adını verir. Bilgimiz için zorunlu olan bu kategoriler şunlardır: **Nicelik**- birlik, çokluk, bütünlük - ; **nitelik** - gerçeklik, hiçlik, sınırlama - ; Bağıntı - töz ve ilinek, neden ve etki, eyleyen ve edilgin olan - ; kiplik (modalite) - olanak ve olanaksızlık, varolma ve varolmama, zorunluluk ve raslantı. Bunlar bilğimiz için zorunlu kavramlardır. Ama algıdan ve deneyden gelmezler. Yani a priori kavramlardır. Bu kavramlar olmadan bizim için nesneler dünyası meydana gelemez. Bütün algılarımıza temel olan kavramlardır. Böylece kategoriler, salt düşünmeden çıkan bağlayıcı kavramlardır. Salt düşünmeden çıkan bu formlar bizim anlığımızın ortaya koyduğu şeylerdir. Öyleyse biz bunu ne hakla gerçekler dünyasına da aktarıyoruz? Örneğin neden-etki, töz-ilinek kavramları salt anlığın yarattığı kavramlardır. Ama biz gerçek olan dünyada da bir neden-etki bağlantısının, bir töz ve ilineklerin bulunduğunu iddia ediyoruz. Bunu ne hakla yapabiliyoruz? Kant bu soruyu yanıtlamak için salt anlık kavramlarının bir deduk-

tion'unu yapar ve yukarıki soruyu çözmek için şu düşünceye dayanır: Bu evren bizim düşünmemizle, bizim kavramlarımızla ortaya çıkmış bir evrendir. Bu dünya bizim düşünmemizin bir ürünüdür. Bu nesneler dünyası bizden bağımsız bir şey değildir, bizim düşünmemizin etkinliği sonunda ortaya çıkmış bir şeydir. Bu nesneler dünyası bir görüngüler (fenomenler) dünyasıdır ve bu görüngüler dünyası iki yolla biçimlenir: 1. Düşünme edimi, 2. Algılar. Algıda verilmiş gerçekleri düşünmemizin bağlayıcı formları ile işleyince bu dünya ortaya çıkar. Bu düşünme edimi sonunda iki şey belirir: Bir yanda nesneler (objeler) dünyası, öte yanda şimdi şu anda düşünen kişi olan özne (süje). Bu nesneler algılandıklarında değil, bunlar tamalgılarının (apperception) düşünüldüklerinde, bilinçli algılamada ortaya çıkarlar diyor Kant. İşte bu tamalgı sırasında bir de kendi özümüz bulunduğunun ayırına varırız. Bizim karşımızda bir nesneler dünyası var ve kendimizi bu nesneler dünyası ile ilişkili biliriz. Bu özne ve nesne birbirine bağlıdırlar. Düşünmemiz kategorilerini bu algılara uygularken belli ilkelere göre uygular. Bu ilkeler bize bilginin ve evrenin temel önermeleri olarak görünür. Örneğin ilkelerden biri şu: Her şey birliktir, çokluktur, yani her şey sayılabilir. Her algıladığımız şeyin bu sayılar dünyasında uygulanması gerekir. Ayrıca her algıladığımız şeyin değişen nitelikleri (ilinek) yanında bir de değişmeyen bir tözü olması gerekir. Sonra her algıladığımız şeyin nedensellik yasasına bağlı olması gerekir. Bu, algılanan dünya için böyledir. Bundan önce algılanan her şey uzay ve zaman içindedir dediğimiz gibi, bu son söylediğimiz şeyler de bu çesitten birer ilkedirler. Böylece Kant salt aklın eleştirisinin temel sorusunu yanıtlamış oluyor. Bu soru da insan bilgisinin sınırı sorusudur. Her türlü deneyden

bağımsız olan bir bilgi olup olmadığı sorusu. Kant'a göre, böylece, deneyden bağımsız olan bir bilgi olmaz. Bilgi, duyularla verilmiş olan gereçlerin düşünme ile işlenmesidir. Bundan dolayı «görüşüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördürler». Demek istenilen şudur: «İçerikleri olmayan, yani içleri görü ile (duyusal öge ile) dolmamış kavramlar içleri boş birer kabuk gibidir; kavramsız görü ile de bir şey kavranamaz, çünkü bu duyu gereçleri yalnız başlarına şekilsiz birer yığındırlar.» Kavramın gerecini sağlayan görüdür, görünün birliğini sağlayan da kategori. Ancak bu ikisinin, duyarlılıkla anlığın birlikte çalışması ile bilgi oluşur. Öyleyse bilgiyi ancak deney dünyasından, fenomenler dünyasından elde edebiliriz. Bu fenomenler dünyası bizim anlığımızın etkinliği ile biçim kazanmıştır. Noumen'ler dünyasını, nesnelerin kendisini ise biz bilemeyiz. Böyle bir alanı düşünebiliriz, ama görüleyemeyiz; bu alan bize görülür bir biçimde verilmemiştir. Oysa insan aklı salt olana, koşulsuz olana ulaşmak ister; ama buna görüngüler alanında raslanamaz; çünkü bu alanda her şey koşulludur, bağlıdır. Salt olana, koşulsuz olana ancak «noumen» alanında raslanabilir. Oysa bu alan bize kapalıdır. Bu da bizi salt olanı, koşulsuz olanı görüngüler alanında aramaya, böylece de bu görüngüleri sanki «kendinde şey»miş gibi kavramaya bizi zorlar. İşte bundan da aklın bir diyalektiği (eytişim), bir antinomisi (çatışkı) ortaya çıkar. Diyalektik kavramından Kant aklın bir kendi kendisiyle çatışmasını, aklın bir kendi kendisiyle çelişmesini anlıyor. İşte bu diyalektiğin kaynağını Kant «salt Aklın Eleştirisi»nin transsendental diyalektik bölümünde araştırır. Yapıtının «Estetik» bölümü duyarlılıkla, «Analitik» bölümü anlamlıkla ilgili olduğu gibi «Diyalektik» de doğrudan doğruya akılla ilgilidir. Anlık, kavramlar aracılığı ile gö-

rüngüleri birleştirme yetisi idi; akıl ise anlığın kavramlarını ilkeler altında birleştirme yetisidir, ya da kısaca, **ilkeler yetisidir**. Akılın «ilkelerine» ya da «kavramlarına» metafizik objeler, yani deneyin ötesinde bulunan objeler karşılıktırlar. Akılın bu kavramlarına da Kant «ide'ler» adını verir. Duyarlılığın a priori form'ları uzay ve zamandı; anlığın a priori formları kategorilerdi; akılın a priori formları da ide'lerdir. «İde», Kant'a göre, algı dünyamızda kendisine karşılık olan bir nesnenin verilmediği, duyuların kendisine karşılık olan bir şeyi sağlayamadıkları zorunlu bir «salt akıl kavramı»dır, «deney olanağını aşan bir akıl kavramı». Böylece anlığın ürünleri olan kategorilerin karşısına akılın ürünleri olarak ide'leri koyuyor Kant. Ancak, akılın bu ide'leri ile hiçbir bilgi elde edilemez; bunlar bilginin sonsuzlukta bulunan ereklerini dile getirirler.

Bu ide'ler arasında metafiziğin ötedenberi konusu olan üç kavram var: Ruh, özgürlük, Tanrı.

Birliği olan, bölünmeyen bir ruh düşüncesi ötedenberi tanıtlanmak istenmiştir. Ama Kant'a göre, yalın bir düşünme bile bu tür bir varlığın tanıtlanmasının olanaksız olduğunu gösterir. Böyle bir ruh kavramı yalnızca bir ide'dir. Gerçek olan, reel olan bir varlığın kavramı değildir. İde, sonsuzlukta bulunan bir bilginin ödevidir Kant'a göre. Bu ide özü gereği sonsuz olan bir şeydir. Sonsuz bir ödevin dile gelmesidir. Hiçbir zaman bitmemiş olan, ama her zaman kendisine erişmeye çabalamamız gereken **doğruluk** bir ide'dir. Kant'a göre Platon'un yanılması sonsuzlukta bulunan ide'leri gerçek varlıklar olarak anlamasındadır. Kant 18. yüzyılın sonlarında beliren bir görüşün de karşısına çıkmış oluyor böylece. O düşünce de şu: Diderot ve D'Alembert'in başkanlığında kurulan Ansiklopediye temel olan kanı, her bilgide varılan son ve kesin sonuçları top-

lamanın zamanı geldiğidir. Böylece de bilgi için sonlu bir ödev konmuş oluyordu. Oysa Kant, ide kavramını işin içine karıştırmakla, bilgi karşısına sonsuz bir düşünceyi, doğruluğa erişme ödevini koyuyor; bilgiyi sonsuzca ilerletme ödevini. Ancak bilgi bakımından fenomenler alanını aşmamak koşulu ile. Böylece bilime sınır konmuş, kapanmış olmuyor, tam tersine sonuna dek açılmış oluyor.

Özgürlük de bir ide'dir Kant'a göre. En yalın anlamıyla özgürlük dışarıdan hiçbir etkide kalmadan bir varlığın kendi eylemlerini kendisinin yaratması demektir. Biz kendimizin özgür kişiler olduğumuza inanırız, yani biz şu ya da bu davranışta bulunmak için özgür bir şekilde karar verdiğimiz kanısındayız. Oysa insanın eylemlerini özgür bir şekilde gerçekleştiren bir varlık olduğu düşüncesi de yalnızca bir ide'dir Kant'a göre.

Bu evreni yaratan bir varlık olduğu düşüncesi, yani kendisinin bir nedeni olmayan, her şeyin nedeni olan özgür bir varlık, Tanrı düşüncesi de bir ide'dir. Kant'a göre. Tanrının varlığı da yokluğu da tanıtılamaz. Deneyin üstüne yükselmeye kalkan her düşünme zorunlu olarak çelişmelere düşer, Kant'ın diliyle, birtakım antinomilerle karşılaşır. Bu, yanlış düşünmeden, düşünmede yanlış bir yol tutma yüzünden olmuyor. Yanılmadan kaçınmanın yolunu bir şekilde bulabilirdik. Burada çelişmenin kendisinden kaçınıyoruz, çünkü antinomiler aklın yapısı ile ilişkilidir. Bu antinomileri çözmeyi denerken fenomenler dünyasının dışına çıkıp, bütünü başka bir alana, düşünülür (intelligibil) alana girmiş oluruz.

Aklın içine düştüğü antinomilerden Kant en çok özgürlük antinomisi üzerinde durur. Çünkü bu antinomi Kant'ın çözmeyi istediği istenç (irade) özgürlüğü sorunu ile ilgilidir. Kant insanın maddesel yönü ile, ya-

ni bedeni ve içgüdüleriyle fenomenler dünyasına bağlı olmasına karşın, yine de özgür olabileceğini kabul ediyordu. Buradaki sorun, nedenselliğin kayıtsız koşulsuz geçerliği antinomisidir. Kant bu özgürlük antinomisini şöyle formüller:

Sav (tez): Evrende özgürlük vardır; karşı-sav (antitez): Evrende özgürlük yoktur, burada her şey doğa yasalarına göre olup biter. Kant'a göre doğa yasaları için kullandığımız nedensellik, evrendeki bütün olayları açıklayacak tek nedensellik olamaz. Bu evren çerçevesinde öyle olaylar var ki, bunlar için başka bir çeşit nedenselliği, «özgürlükle olan nedenselliği» ele almalıdır. Burada gözönünde bulundurulan da, bir nedenler dizisini başlatan **ilk nedendir**; bundan da iki şey anlaşılır: 1. Evrenin bir ilk nedeni vardır. Ona, artık bir nedeni olmadığından özgür diyebiliriz; nedenler zinciri onunla başlamıştır; o, bir başlatıcı nedendir. 2. Bu evrendeki olayların artık devinime geçmiş olan dizisi içinde de «başlatıcı nedenler», etkin, özgür nedenler ortaya çıkabilir. Bununla da Kant özgür özneleri, yani insanı kasteder. Kant'ın burada asıl gözönünde bulundurduğu, bir nedenler dizisini başlatan insandır; istediği de insanın özgürlüğünü kurtarmak, istenç özgürlüğü sorununu aydınlatmaktır. Burada onun istediği, özgürlüğü tanıtlamak değil, ama çürütülemeyeceğini de göstermektir. Çünkü, ona göre, görüngüler (fenomenler) birer kendinde şeyler (noumenler) olsaydı özgürlük kurtarılamazdı. «Doğa» dediğimiz varlık bilgimizden bağımsız olsaydı, bizim bilgimizin nesnesi (objesi) olsaydı, özgürlüğü kurtarmayı umamazdık. O zaman bu dünyadaki her şey kesin bir zorunluluk içine yerleşmiş olurdu. Ama durum böyle değil de, doğa nesneleri salt görüngüler ise, salt kendi bilgi formlarımız ile kurduğumuz şeyler ise, o zaman arka planda özgürlük diye bir

şeyin ortaya çıkacağını bekleyebiliriz. Kant'ın burada gözönünde bulundurduğu yalnızca bir nedenler dizisini başlatan insandır. Onun için burada sorun hemen bir istenç özgürlüğü sorunu olur. İstenen de istenç özgürlüğünü kurtarmaktır. Bu da Kant'da ahlak kaygıları yüzündendir. Çünkü doğadaki nedensellik tek nedensellik olarak alınırsa istenç özgürlüğü ortadan kalkmak tehlikesine düşer. İstenç özgürlüğü de ancak ahlaksal bakımdan kurtarılabilirdi. Çünkü her şey nedenlerle belirlenmiş olsaydı, insana ahlaksal ödevler konamazdı. İşte bu yüzden Kant, «insan iki dünyaya da bağlı bir yaratıktır» diyordu. İnsan bir yandan fenomenler dünyasına, öbür yandan da noumen'ler dünyasına bağlıdır. İnsan, bedeni itki ve eğilimleri, ruhsal yönü ile fenomenler dünyası içinde yer alır; ama bir yandan da bir nedenler dizisini kendiliğinden başlatmak gücündedir. »

Evren içinde nedensellik yasası kayıtsız koşulsuz geçtiğine göre insanın da bu yasaya bağlı olması gerekirdi. Oysa insan özgürdür; çünkü insanın karşısına «gereklik» diye bir şey çıkıyor, insana ahlaksal istemler (talep) konuyor. İnsana bir ahlak yasasına uyma isteminde bulunabilmek için onun özgür olduğunu kabul etmek gerekir. Böylece doğa üstüne, yani fizikötesine yükseliş Kant'ta özgürlük ile oluyor. Noumen'e açılan yol da buradan başlıyor. Nitekim insanın özgürlüğe dayanan ahlaksal yönü artık fenomenler dünyası içinde değildir. Özgürlük ile artık akılla bilinir (intellegibil) bir dünyaya, dolayısıyla duyulur-üstü olana, yani metafiziğin dünyasına girilmiştir.

Böylece Kant bir yandan noumen'i bilemeyeceğimizi ileri sürerek bilim olarak metafiziği yıkarken, öte yandan pratik akla dayanan yeni bir metafizik kurmak istemiştir. Bu yeni metafiziği pratik akıl inancı üzeri-

ne, duyguya değil de akla dayandığı için zorunlu olan bu inanç üzerine kurmayı denemiştir.

Kant'ın ahlak felsefesine temel olan üç kavram var: İyi istenç, kategorik emperatif, özgürlük.

Genel olarak kabul edilen ahlak yargılarını çözümleyerek Kant şu olayı bulur: «Hiçbir sınır olmadan», her koşul altında iyi olarak kabul edilebilecek olan «iyi istençten başka hiçbir şey yoktur yeryüzünde». Başka yüksek değerler de var elbette, düşünme yeteneği yürek-lilik vb. gibi. Ama bunları kötüye kullanan bir istenç oldu mu bunlar da zararlı ve kötü olur.

«İyi»nin iki türü var: Bir şey ya başka bir değerli olanı etkilediği için iyidir; böylece de herhangi bir ereğe erişmede araç olarak işe yarar, o zaman da «yararlı» olanla ilgilidir, değeri kendi içinde değildir, değerini yararlı olmadan alır. Ya da bir şeyin değeri kendi içindedir; kendi başına değerlidir, «kendinde iyi» dir. Böyle bir kendi başına değer olarak da Kant «iyi istenç»i gösterir. İyi istenci iyi niyetle, iyi eylemeyi istemek, ya da iyi duruma erişmeyi istemekle karıştırmamalıdır. İyi istenç iyi eylemeye tam bir içten kararla ona hazır olmada bulunur. İstencin kendisinin iyi olmasıdır söz konusu olan. Öyleyse iyi istenç içten güçlü bir düşünüşdür, ahlakça iyi düşünüşte ortaya çıkar, sonucu ne olursa olsun. Bir eylemin ahlaksal değeri ortaya koyduğu başarıda, sonucunda değil, o eylemin arkasındaki düşünüştedir.

İyi istenci belirlemek için Kant «ödev» kavramına başvurur, bir eylemin ahlaksal değerini de ödev bilincine dayandırır. Bir eylemi ödev olduğu için yapıyorsa, eylemimizi belirleyen, bizi bu eylemi yapmaya sürükleyen herhangi bir eğilim değil de ödevse, bu eylemin ahlakça bir değeri var demektir. Ödev de bir ey-

lemin, zorunlu olarak, yasa karşısındaki saygıdan doğmasıdır.

İmdi, «iyi» bir istenç olabilmesi için, istenci belirlemesi gereken nasıl bir yasa olmalıdır? Doğada her şey yasalara göre olup biter, ama yalnızca akıl taşıyan varlıkta yasaların bilincine vararak etki yapmak yeteneği vardır. Bu da şu demektir: Yalnızca akıllı varlıkta bir istenç vardır. İstenç akla tam tamına uygun olmasa da, başka itici güçlerden, örneğin eğilimlerden etkilense de, yine de böyle bir istence ahlak yasası bir buyruk olarak, bir imperatif olarak kendi koyar. Burada Kant böyle bir istencin yasayla belirlenmesini «zorunluluk» olarak belirtiyor gerçi, ama bu zorunluluk doğadaki zorunluluk anlamına gelmez. Yasa, istence kendini zorlayamaz. İstenç zorunlu olarak bu yasaya uymak zorunda değildir; çünkü istenç başka türlü de karar verebilir. Buradaki zorunluluk istenç için yalnızca «ahlaksal bir zorunluluk»tur; bir eylemin akla dayanarak gerekli olmasıdır, böylece de akılla belirlenmiş bir istenç için zorunlu olmasıdır. Öyleyse burada bir «gereklik» söz konusudur, bir zorunluluk değil. Duyulur doğa ile bağlı olan insan istencinde ahlak yasası ancak «buyruk biçiminde» (imperatif formunda) kendini dile getirir. Bütün pratik yasalar buyruktur, oysa doğa yasaları buyruk olamazlar. Buyrukların biçimi de ikiye ayrılır Kant'ta: Koşulsuz (kategorik) buyruklar, koşullu (hypothetik) buyruklar. Ama ancak, koşulsuz olarak buyurulan ahlaksal iyidir. Koşullu buyruklar bir koşul altında geçerlidirler, yani burada istencin belli bir maksadı vardır. Bir ahlak eylemi yalnızca bir başka şey için araç olarak iyi oluyorsa buradaki buyruk koşulludur. Koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) ise, hiçbir koşula bağlı olmayan, her durumda geçerli olan bir buyruktur. Bir eylemi başka herhangi bir erekle bağlı-

lık kurmadan, yalnızca kendisi için buyuran bir imperatif. Yani bir eylem, «kendinde» iyi olarak, bundan böyle akla uygun bir istenç içinde zorunlu olarak, bu istencin ilkesi olarak gözönünde tutuluyorsa, buradaki imperatif kategoriktir. İşte ahlak yasası böyle bir kategorik imperatiftir. Hypothetik imperatifler belli bir maksat güttüğüm koşul altında geçerlidirler ancak. Ama ahlaksal olan bana kayıtsız koşulsuz, bundan böyle bütün durumlarda buyrulmuştur. Kategorik imperatifte koşul olarak hiçbir erek öne sürülmemiştir. Doğrudan doğruya benim istememin genel bir yasaya uygun olması gerektiğini dile getirir bu buyruk. Öyleyse kategorik imperatif yalnızca biricik, tek bir imperatiftir, o da şu: «Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin ilkeye (maxime) göre eyle». Kısaca: Eyleminin ilkesi aynı zamanda genel bir yasa olsun.

Kant bu temel formülden üç formül daha türetir ve temel formülünü «bütün ödev buyruklarının bu biricik buyruktan türetilebileceği» bir formül olduğunu söylemekle ancak bu anlamda kendi salt etiğinin biçimsel (formal) niteliğine işaret etmiş olur. Biçimsel, yani içeriği konmayan, bütün ahlak buyruklarına uygulanabilen bir buyruk.

1. Türetilmiş formül: «Öyle hareket et ki, hareketinin ilkesi senin istencinle **sanki genel bir doğa yasası** haline gelebilsin». Demek istenilen: Ahlak alanında da doğadaki gibi bir yasallık geçerli olabilsin.

2. Türetilmiş formül: «İnsanlığı kendi kişiliğinde olsun, bir başkasının kişiliğinde olsun her zaman bir **erek** gibi görerek hiçbir zaman yalnızca bir **araç** olarak kullanmayacak şekilde eyle». İnsanın dışında her şey «eşya»dır ve bir araç olarak kullanılabilir. İnsan-
sa bir eşya değildir, bir araç olarak kullanılamaz. Bü-

tün eylemlerinde her zaman kendi başına bir erek olarak göz önüne alınmalıdır.

3. Türetilmiş formül: «Öyle hareket et ki, istencinin ilkesi genel bir yasa koyucu istencin ilkesi olarak tanınabilsin». Bu formülü temel formülden ayıran, akıllı varlığın yasaya yalnızca bağlı olmayıp kendisinin de yasa koyucu olduğu düşüncesidir. Öyleyse bu üçüncü formülde yeni olan «kendi kendine yasa koyucu olma» da, yani «özerklik» (autonomi) kavramında belirir. Ahlaklılık da buna göre her eylemin yasa koyma ile olan bağlantısında bulunur, bir erekler alanı da ancak bu yasa koyma ile olanaklıdır. Ama bu yasa koymanın da her akıllı varlıkta bulunması ve onun kendi istencinden çıkabilmesi gerekir. İlkesi de şudur: Hiçbir eylem genel bir yasa olan ilkeden başka bir ilkeye göre yapılamaz. Buyruk (imperatif) formülünde söylersek: «Öyle hareket et ki, hareketindeki ilkenle istencin kendisi aynı zamanda genel bir yasa koyucu olarak göz önüne alabilsin». Burada gerçi, diyor Kant, istencin ilkesi ile genel yasa koyucu olarak akıllı varlığın bu nesnel yasasının uyuşmasında doğadan bir zorunluluk yok; ama burada, o ilkeye göre eyleme zorunluluğunda, pratik bir zorunluluk, yani **ödev** var. Öyleyse ahlak yasası her akıllı varlık için bir ödevi dile getirir. Bu akıllı varlığın istenci doğası bakımından yasayla uyuşmasa da, pratik olarak uyuşmak zorundadır, bu bir ödevdir. Ödev de duygulara, eğilimlere dayanmaz, akıllı varlıkların birbiriyle olan bağlantılarına dayanır. Ancak, koşulsuz buyruğun (kategori kimperatifin) gerçekleşmesi için, bununla ilgili olarak, insanın karşısına bir buyrukla çıkılabilmesi için, istencin özgür olması gerekir.

Özgürlük kavramı bir salt akıl ide'si olduğuna göre, böylece de deney olgusu değil, bir düşünce olgusu

olduğuna göre, özgürlüğün gerçeklik dünyasında bir karşılığı olup olmadığını bilemeyiz. Özgürlük bir salt akıl ide'si olduğuna göre, nesnel geçerliğini hiçbir zaman deneye dayandıramayız. Ama özgür olduğumuz kanısından da ayrılamayız. Özgürlük ancak, kendinde bir istenç bilinci olduğuna inanan, yani kendinde istekler yetisinden ayrı bir yetinin, eylemlerini doğal içgüdülerden bağımsız bir aklın belirlediği bir yetinin bulunduğu bilincinde olan bir varlıkta aklın zorunlu koşulu olarak geçerlidir.

Öyleyse kategorik imperatifin (ahlak yasası) nasıl olanaklı olduğu sorusu da tek bir varsayımla yanıtlanabilir: Özgürlük ide'si. Yani ancak kendimizi özgür olarak kabul edersek bu imperatifin olanaklı olduğunu, yani bizim için geçerli olduğunu kavrayabiliriz. Kendimizi akıllı ve ahlakça sorumluluğu olan insanlar olarak göz önüne alınca da, bu zorunlu olur.

Kant'ın ahlak felsefesi, pratik felsefenin öteki dalları için de hukuk, devlet, tarih anlayışları için de temel olur. Ona göre insanın kendisinin özgür olarak koyduğu bir yasaya kendisini bağlaması gerekir. Böylece bir toplumda gerçekleşen hukuk düzeni, aynı biçimde, bütün uluslar arasında da kurulmalıdır. Ulusların kendi özgür istençleriyle, kendi kararları ile içinde birleşecekleri bir «uluslar derneği»ni kendisine yönelinecek bir ide olarak koyar Kant.

Kant'ın ilgi alanını oluşturan bilgi ve ahlak sorunları yanında bir üçüncü alan da sanat alanıdır. Böylece doğruluk ve iyi kavramlarının yanında bir üçüncü kavramla karşılaşırız Kant'ta: Bu da **güzel** kavramıdır. Bu üç kavramın içinde yer aldığı alanın aralarında ortak olan bir şey var: Özne bunların bilgisini elde etmek ister. Bunların üçü de bizi birtakım tümel yargılara götürürler. «Bu yargı doğrudur» der-

ken, ben bu yargının herkes için doğru olduğunu söylemiş oluyorum. «Bu eylem iyidir» derken kastedilen, herkes için iyi olduğudur. Yine «bu yapıt güzeldir» derken, herkes için güzeldir demektir. Doğrunun, iyinin, güzelin alanı herkes için geçer. Ancak, bu doğrunun ve iyinin alanı ile güzelin alanı arasında bir ayrılık var, Kant'a göre. Bilgi yalnız tümel olarak geçen bilgilere değil, tümel önermelere de varmaya çalışır; bunun için de tek tek olayları genel kurallara bağlar. Ahlak alanında da tümel olan gereklilikler, buyruklar vardır. Buna karşılık güzel üzerinde tümel, genelgeçer bir yasa yoktur. Güzeli, diyor Kant, tek tek nesnelere bağlıdır. Bundan dolayı, Kant'a göre, sanatçının güzeli yaratmasına temel olacak birtakım genel kurallar yoktur: Bilgide ve ahlakta uyacağımız genel kurallar var. Sanat yapıtı ise bir dehanın yaratması. Dehaları da genel kurallara bağlamaya olanak yok. Tam tersine yaratma, sanatçı için doğuştan bir şey. Bir güzellik yaratması, sanatçı yaratması öğrenilir bir şey olamaz, bunun didaktiği yoktur.

Bu düşüncesi Kant'ın zamanına da çok etki yapmıştır. Çünkü 18. yüzyılda sanatçı yaratmasının birtakım genel kurallara göre olacağı düşüncesi yaygındı. Kant bu düşünceyi aşmış, bu bakımdan da çağımızı da etkilemiştir. Kısaca yinelersek, Kant'a göre, estetik yargı tümel olarak geçen bir yargıdır; ama estetik değer kişilere bağlı bir şeydir.

3. ALMAN İDEALİSTLERİ

Kant 18. yüzyıl içinde yaşamış, yapıtlarının en önemlilerini 1781'den sonra, yani 18. yüzyılın sonlarında vermiştir. 18. yüzyıl felsefesi Aydınlanma Felsefesidir. Kant da bir yandan bu Aydınlanma'nın içindedir. «Aydınlanma nedir?» adlı bir yazısı da vardır. Verdiği yanıt: İnsanın ergin olmayış durumundan kurtulup bağımsız olma yolunda attığı adımdır. Kant'a göre aydınlanma demek, insanın dinin otoritesinden kendini kurtarması demektir. İnsanın yalnız doğa bilimi alanında değil, kendi kendini tanıması bakımından da ergin olması demektir.

Ancak, Kant'ın felsefesi Aydınlanma Felsefesi içinde olmakla birlikte bunun dışına çıkmış bir felsefedir de, Kant'ı bu Aydınlanma'nın dışına çıkaran eleştirici tutum daha önce Hume ve Rousseau'da da karşımıza çıkar.

Kant'ı Aydınlanma Felsefesine bağlayan ilk ve en önemli belirti matematik-fizik bilimine verdiği önemdir. Gerçek anlamıyla bilim, ona göre, matematik-fiziktir. Bu bilim Newton'un fiziğinde doruğuna erişmiştir. Ancak Kant bağlı olduğu bu Aydınlanma'yı eleştirir, bunun bir sınırı olduğunu söyler. İlkın bu sınır matematiksel doğa biliminin bir görüngüler dünyasını kavraması yüzünden ortaya çıkar. İkinci olarak da, bu görüngüler dünyasının arkasında kategoriler, uzay ve

zaman dediğimiz görü formları ile bir **ben** vardır. Öyleyse bu evreni ikiye bölmek olanaklıdır: 1. Görüngüler dünyası, 2. İnsanın kendisinin dünyası. Görüngüler uzay ve zaman çerçevesinde olan ve kategorilerin kendilerine uygulandığı olgulardır. Ama bu görüngüler dünyasının ötesinde yaratıcı-ben bulunur. Ahlakın, hukukun ve dinin dünyası bulunur. Bu dünya özgür kişiliğin dünyasıdır. Kant'ın düşüncesinin ilk döneminde ortaya koyduğu yapıtlar daha çok doğa bilimi ile ilişkili sorunları işleyen yapıtlardı. Buna karşılık sonraki çalışmalarının ağırlık merkezini ahlak, daha sonra da tarih oluşturur. Bununla da Kant, kendisinden sonra gelen **Romantizmi** açmış olur.

18. yüzyılın son 10 yılı ile 19. yüzyılın ilk 10 yılı tarihin akışında büyük değişiklikler gösteren yıllardır. Bu yıllarda Büyük Fransız Devrimi olmuş, Napolyon savaşları bunu geliştirmiştir. İngiliz devrimi Fransız devriminden 100 yıl önce olmuş, ama yalnızca İngiliz adaları çerçevesinde kalmış bir olay olmuş, Avrupa'ya sonradan etki yapmıştır. Oysa Fransız devrimi daha ilk gününden beri Kara Avrupasını saran bir olay olmuştur. Bu devrimle Avrupa orta sınıfı — burjuvazisi — tarihte ilk olarak kendi varlığını duymuştur. Tarihin bu gelişmesi felsefeyi de etkilemiş; tarihin gelişmesi, tarih sorunları felsefenin de sorunları olmuştur. 18. yüzyıl felsefesi herşeyden önce doğa bilimine yönelmiş olan bir düşünce ekseninde geçer. 19. yüzyıl artık bir **tarih yüzyılı** olur.

Felsefe için de tarih sorunu bir ana sorun; tarihin anlamı, gelişmesi, ereği sorunları felsefi düşüncenin başlıca sorunları oluyor. **Tarihsel gelişme** en önemli sorun olarak ortaya çıkıyor. Çünkü tarih sorunu ortaya çıkar çıkmaz **gelişme** dediğimiz sorun da kendiliğinden ortaya çıkar. Tarih dediğimiz bilim yalnızca

tek tek tarih olgularının bir sıralanmasından daha çok ise, tarihte de bir erek aramamız, tarih dediğimiz süreci de bir gelişme olarak anlamamız gerek.

Tarihin ereği nedir? Kant da yaşamının sonlarında bu sorun üzerinde çok durmuştur. Ancak, Kant buna tarih bakımından değil, onu en çok ilgilendiren ahlak bakımından bir yanıt verir. Ona göre tarihsel gelişmenin tek bir ereği olabilir: **İnsanın özgür bir kişilik olması**. Tek tek insanların özgür birer kişi olmalarıyla insan topluluklarının da kurdukları topluluklar özgür kişilerden kurulu özgür bir topluluk olur. Ama tarih gerçekten böyle ahlaksal bir gelişme midir? Kant böyle bir soruyu hemen yanıtlayacak kadar ihtiyatsız değildir. O, düşüncelerini adım adım ilerleten bir düşünür. Gerçi o zamanlar Fransız Devrimi vardı ve bu devrimi Alman düşünürlerinden çoğu coşku ile alkışlıyorlardı ve bunu insan aklının gittikçe gelişmekte olduğunun bir göstergesi sayıyorlardı. Ama Kant yine de birden karar vermez. Tarih karşısında da seçmeler yapmak gerekir ona göre. Tarihi bir ahlak olayı olarak anlamak gerek; ama tarihin ahlaksal bir gelişme olduğu ve bu gelişmeyi gerçekleştirebileceğimiz düşüncesi de yalnızca bir ide'dir, Kant'a göre. Bunu bir ide açısından görmemiz gerekir. Buna karşılık romantik filozoflar, Hegel'e değin, başka türlü düşünürler. Kant'tan sonraki dönemde de tarihin gelişme olduğu görüşü yine kabul edilir. Ama onlar gelişme derken, doğrudan doğruya tarihin içinden gelişmeyi anlamışlardır. Oysa Kant'ta dışarıdan, ahlak açısından bir gelişme tarihe sanki zorlanmaktadır. Ona göre tek insanın ereği olan şey, tarihin de ereği olmalı. 19. yüzyılın düşünürleri ise bu gelişmeyi yine tarihin kendi içinden çıkarmaya çalışmışlardır.

Kant'la romantik düşünüş arasındaki ikinci ayrı-

lık: Aydınlanma felsefesi de, Kant felsefesi de bireysel olan felsefelerdir; bireyden yola çıkarlar. Ulus dediğimiz, toplum dediğimiz şeyler tek tek insanların toplanmalarından başka bir şey değildir. Ahlak bakımından en yüksek olan da, bu tek kişilerin kendi yasalarını kendilerinin koyması ve kendilerinin bu yasaya uymasıdır. Oysa 19. yüzyıl yeni bir düşünce getiriyor: Artık yalnız tek tek insanlar yoktur; aynı zamanda birey-üstü varlıklar da vardır. Bu da öncelikle: Ulus düşüncesi. Örneğin, Hume, Montesquieu ve Kant için ulus, bireylerin biraraya gelmesinden meydana gelmiş bir kuruluş, bir örgüttür. Oysa romantik filozoflar için ulus, birey-üstü olan bir kişiliktir; tıpkı tek bir insanın bir kişilik oluşu gibi. Bu düşüncenin en belirgin ilk temsilcisi Herder'dir.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) :

Herder'in ünlü yapıtı «İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler» (İdeen zur Philosophie der Geshichte der Menschheit) 1791'de yayınlanmıştır. Bu yapıt tarih felsefesi alanında ilk büyük ve ciddi bir denemedir. Herder bu yapıtında her ulusun kendine özgü bir tini (Geist) olan bir birey olduğu düşüncesinden yola çıkar. Her ulusun bu evren üzerinde kendine özgü bir anlayışı, bir düşüncesi ve bir tutumu vardır. Herder özellikle dil sorunu ile ilgilenmiştir. Bu sorunu «Dilin Kaynağı Üzerine İnceleme» (Abhandlungen über den Ursprung der Sprache) adlı yapıtında ele alır. Ona göre dil, yapma bir buluş, birtakım göstergelerden ve seslerden kurulu yapma bir sistem değildir. Dil, doğal, organik bir gelişmenin ürünü olan bir şeydir. Her ulusun dilinde, bilinmeyerek, bilinçsiz bir biçimde elde edilmiş olarak korunan birçok bilgiler vardır. Her dil,

bağlı olduğu ulusun özelliğini yansıtan bir aynadır. Bir ulusun dilinde dile gelen özellikler, bu ulusun özelliklerinde olan bir şeydir. Bu düşünce, Aydınlanma felsefesinden büsbütün ayrılan bir düşüncedir. Aydınlanma bütün insanların ortak kullanmasını sağlayacak bir **yapma dilin** bulunabileceğine inanıyordu. Bu yapma dil matematiğe benzetilebilirdi. Örneğin Leibniz böyle evrensel bir dil bulmaya kalkışanlardan biridir. Her şeyi akla bağlayan 17. ve 18. yüzyılların akılcı (rasyonalist) felsefesi dili de bu bakımdan ele almış, her zaman bir ve aynı kalan bilginin birliği ülküsünü dile de aktarmak istemiştir. **Mathesis Universalis** isteği yanında bir de **Lingua Universalis** isteği çıkıyor ortaya. Oysa romantiklerin ve bunların başında Herder'in dil anlayışı büsbütün başka bir nitelik taşır. Herder'e göre dil, insanın doğasından çıkan bir şeydir. Her ulusun kendine özgü bir dili olduğu gibi, kendine özgü bir görüş ve anlayış biçimi de vardır. Her ulusun tarih içinde yine kendine özgü bir gelişmesi vardır. Her ulus insanlık ruhunun (Geist) gelişmesinin bir bölümünü dile getirir. Tarihin gelişmesi de, tanrısal ruhun evren içinde bir gelişmesini dile getirir, ve bu gelişme her ulusta özel bir biçimde kendini gösterir. Bunlar Herder'i Aydınlanma ve Kant'tan kesin olarak ayıran romantik anlayışlardır. Bu tarih sorununun gittikçe ön plana kayması ile Kant da Aydınlanmadan Romantizme geçen bir köprü olmuş olur.

19. yüzyılın felsefesinde ağırlık merkezi gelişme kavramında toplanıyordu. Bu, ilkin insan tarihinin gelişmesi bakımından ele alınmış, sonraları bu gelişme düşüncesi doğaya da aktarılmıştır. Özellikle doğanın içinde özel bir gelişme gösteren alana, canlılar alanına bu gelişme kavramı uygulanmıştır. Bu yüzyılda türlerin değişmez olduğu görüşüne karşı çıkan ve türlerin

gelişmesini, çevre koşullarını inceleyen Lamarck'ı, daha sonra Darwin'i görüyoruz. Ünlü yapıtının adı: Türlerin gelişmesi.

Herder'den sonra **İnsanlık ülküsünün** (humanite idealinin) ikinci büyük temsilcisi **Wilhelm von Humboldt'la** (1767-1835) karşılaşırız. 19. yüzyılın temel düşüncesi olan gelişme kavramı Humboldt için de belirleyicidir. Bir tarih filozofu olan Herder'in yanında Humboldt daha çok bir dil filozofudur, yeni humanite'nin de başlıca temsilcilerindendir. Humboldt'a göre de, insan için en yüksek form, karakterli yüksek bir kişilik olmaktır. Ama bu yüksek forma, yani karakterli bir kişilik olma yoluna da ancak iyi bir yetiştirme (Formation) ile erişilir. İdeal olan, **çok yanlı gelişmiş** bir insanı yetiştirmektir. Humboldt bu düşüncesi ile Rousseau'dan Kant'a kadar gelen gelişmeden yeniden geri dönmüş oluyor. Çünkü Rousseau ahlaksal kişiliğin kurulmasının, intellektüel eğitimle hiçbir ilgisi olmadığını söylüyordu. Kant da Rousseau gibi düşünür. Kant'a göre de intellektüel formasyon'un estetik bir yanı olabilir. Ama bu düşünsel eğitimin ahlak bakımından bir değeri yoktur. Bu anlayışa göre düşünsel bir eğitim görmemiş bir insan ahlak bakımından, düşünsel eğitim görmüş insandan pekala üstün olabilir. Ahlaksal eğitim için düşünsel eğitim almak gerekli değildir. Herder'e ve özellikle Humboldt'a göre ise, bu ahlaksal kişilik ancak eğitim yolu ile, düşünsel eğitim ve geniş anlamıyla eğitim yolu ile elde edilebilir.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) :

Yoksul bir dokumacının oğlu. Proleter sınıf içinden yetişen ilk filozoftur. Fichte'nin bütün düşüncelerinde bu proleter bilinç saklıdır. Fichte'de güçlülük

içgüdüğü ağır basar, ama o bu içgüdüğü adaleti isteme biçimine sokmasını bilmiştir. Bu bilinç Fichte'nin felsefesinde de kendini gösterir. Kant, içinde bulunduğu dünyaya ayak uydurmaya alışmış bir insan; oysa Fichte'nin ihtilaleci bir ruhu var. Bir raslantı sonucu çocukluğunda karşılaştığı bir Baron'un ilgisi ile eğitim ve yetiştirme olanakları edinmiştir. Baron'un ölmesiyle üniversite öğrenimi yaparken dersler vererek yaşamını kazanmak zorunda kalmış. Yine raslantıyla, bu dersleri verirken Kant'ın bir kitabı eline geçer, böylece Kant'ın felsefesini tanıma fırsatını bulur ve hemen de Kant'ın coşkun bir öğrencisi olur. Fichte'nin en çok ilgisini çekmiş ve kendisine bağlamış olan da Kant'ın ahlak felsefesidir. «Kant bana özgür insanların yasalarını kendilerinin koydukları yaratıklar olduklarını göstermiştir» der Fichte. Fichte'ye göre felsefe yapmak için iki yol vardır: 1. Belirlenimci (determinist) felsefe, 2. Belirlenmezci (indeterminist) felsefe. Belirlenimci felsefe insanları nedensellik yasasına bağlı olan varlıklar olarak anlar. Oysa belirlenmezci felsefe insana, içinde nedensellik yasasının geçerli olduğu doğadan üstün özgür bir nitelik kazandırır. Fichte bu ikinciden yanadır. Bunu da Kant'ın felsefesinde, özellikle de onun özgürlük anlayışında bulur. Bu felsefede özgürlük sorununun çözüldüğünü görür. Bu felsefe ona yürüyeceği yolu göstermiş, ve Kant'ın öğretisini geliştirmeyi başlıca ödev bilmiştir. Fichte Kant ile tanışmak üzere Königsberg'e gider. Orada Kant'ın aracılığı ile «Bütün vahiylerin eleştirisi denemesi» (Versuch einer Kritik aller Offenbarung-1792) adlı ilk yapıtını yayımlar. Bu yapıt ilkin Kant'ın sanılır, eleştiriciler hayranlıklarını bildirdikten sonra Kant, yazarın adını açıklar, böylece Fichte, Kant'ın yardımı ile, birden büyük bir üne erişir.

Fichte'ye, Kant'ın felsefesi yanında büyük bir etki yapmış olan ikinci etken de Fransız Devrimidir. Bu devrim üzerine birkaç küçük yazısı da vardır. Bu yazılarından birinin adı ilginçtir: «Avrupa hükümdarlarından düşünce özgürlüğünü geri isteme» (Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas). Bu düşünce özgürlüğünün geriye istenmesi ne demektir? Fichte bu düşünce özgürlüğünü insanın ilk olan, temel haklarından biri sayar. Ama özgür kişiliğin bu temel hakkını Fichte daha yüksek bir temel haktan çıkarır. Ona göre bu hak da kişisel özgürlük hakkından daha da yüksek olan öğrenme hakkıdır. Bu öğrenme hakkı insandan hiçbir biçimde alınmamalıdır. Bu hak ancak öğretme hakkının bulunduğu yerde gerçekleşir. Bu iki hak zorunlulukla birbirine sıkı sıkıya bağlı olan iki hak-
tır.

Bu iki yapıtıyla elde ettiği bu ün üzerine Fichte Jena Üniversitesi'ne çağrılır, burada verimli bir çalışma yaşamı sürdürür ve yapıtlarının belli başlılarını burada verir: «Bilim Öğretisi» (Wissenschaftslehre-1794), «Doğal Hukukun Temeli» (Grundlage des Naturrechts), «Ahlak Öğretisi» (Sittenlehre-1798). Ama Fichte'nin Jena'daki öğretim üyeliği uzun sürmemiş, dinsel çekişmelerden dolayı — tanrıtanımazlıkla suçlandığından — hükümetle uyuşmazlık durumuna düşmesi yüzünden Jena'dan ayrılmak zorunda kalmış ve Berlin'e gitmiştir. Bundan sonra Fichte'nin yaşamında ikinci dönem başlar. Bu dönemde Fichte'nin üzerine Berlin'de tanıştığı romantiklerin etkisi olmuştur. Bu dönemde Fichte Napolyon işgali altında olan Berlin'de birçok tehlikeleri göze alarak bir dizi konferanslar vermiştir: «Alman Ulusuna Söylevler» (Reden an die Deutsche Nation - 1807-08). Bu söylevlerin Alman ulusal bilincini uyandırmada büyük payı olmuştur. Bu dönemin başlıca ya-

pıtları: «İnsanın Belirlenmesi» (Die Bestimmung des Menschen - 1800), «Kapalı Ticaret Devleti» (Der geschlossene Handelsstaat-1800). «Bugünkü Çağın Ana-çizgileri» (Die Grundzüge des gegenwaertigen Zeitalters - 1804-05). 1810'da Berlin Üniversitesine profesör ve bu üniversitenin ilk seçilmiş rektörü (1811/12) olmuştur.

Fichte iki türlü felsefenin olanaklı olduğu düşüncesinden yola çıkıyordu. Bu iki felsefeden birinin çıkış noktası varlıktır; nesneyi (obje), nesne olarak evreni öne alır, yani maddeden yola çıkar. Çünkü bu varolmak kavramını ya da bu nesnel varlık kavramını sonuna kadar düşünen kimse zorunlulukla bu nesnel varlığı madde ile aynılaştırır, Fichte'ye göre. Öyleyse bu yol bizi zorunlu olarak maddeciliğe (materyalizm) götürür. Ama bu da insanı yeni bir soru karşısında bırakır: Nasıl oluyor da bu maddesel dünyadan bilinçli bir varlık ortaya çıkabiliyor? Nasıl oluyor da insan bu maddesel dünyadan çıkıyor da hem maddeyi, hem kendi kendini biliyor? Bu çözülmesi olanaksız bir sorundur Fichte'ye göre.

Bu felsefe yanında ikinci bir olanak daha var. Bu felsefe var olandan, nesneden değil de, öznenen (süjeden) yola çıkar; öznenen, yani duyan, düşünen ve isteyen **ben**'den. Bu yol da bizi zorunlulukla idealizme götürür. Bu felsefe de insanı bir soru karşısında bırakır: Nasıl oluyor da bu öznenin varlık üzerinde bir bilgisi, bir bilinci olabiliyor? Bu sorunun yanıtı ise verilebilir Fichte'ye göre. Oysa nesneden hareket eden felsefenin bu nesneden bilinçli varlığın nasıl çıktığı sorununu çözmesine olanak yoktur. Fichte, Kant'a dayanarak, bu sorunun çözülemeyeceğini ileri sürüyordu. Benim hiçbir zaman ölü, cansız bir maddeden bir bilincin nasıl gelişebileceğini anlamama olanak yoktur. Öyleyse böyle bir felsefe zorunlulukla çözülmesi olanak-

sız sorulara götürür bizi. Ayrıca, böyle nesnel bir varlıktan, maddeden yola çıkan, yalnızca gerçek olanı var sayan bu felsefe zorunlulukla belirlenimciliğe varır. Böyle bir felsefe için ancak mekanik bir zorunluluk, yasalılık, nedensellik yasası vardır; insanın davranışları, eylemleri de doğa olayları gibi zorunlulukla geçerler. Bundan dolayı böyle bir felsefe için özgür bir kişilik diye bir şey olamaz. Ben'den, öznenen hareket eden felsefe ise, bir özgürlüğün olduğu, davranış ve eylemlerini özgür olarak belirleyen bir varlığın, insanın bulunduğu sonucuna varır. Bu felsefelerden hangisini seçeceğimiz bizim ne çeşit bir insan olduğumuzla ilgili bir şeydir, diyor Fichte. Bu evrende özgürlüğün olmadığını, özgür kişinin var olmadığını ve bu evrende yalnızca kör bir mekanizmin bulunduğunu kabul eden bir kimse zorunlulukla materyalist bir insan olacaktır. Ama bunun tersine, bu evrende bir özgürlüğün var olduğunu ve insanın doğadaki öteki varlıklar arasında rasgele bir varlık olmadığını, onlara üstün olduğunu kabul eden kimse de zorunlulukla idealist felsefenin yanındadır. Fichte'ye göre bu felsefe Kant'ın kurduğu felsefedir. Kant maddeden değil, bilinçten yola çıkar, Fichte'ye göre ve madde bir tasarımdır, ilk olan bilinçtir. (Oysa Kant aslında böyle bir şey demez. Bizim bildiklerimizin görüngüler olduğunu söyler). Fichte'ye göre Kant'ta şu soru açık kalmıştır: Nasıl oluyor da bu bilinç maddesel bir dünyanın varlığını kabul ediyor ve buna inanıyor?

Fichte'ye göre, Kant bu felsefenin temellerini kurmuştur. Ama kendisi bu temelde kalmak istemez, onun dışına çıkmak, onu aşmak ister. Kant aslında yalnızca bir eleştiri yapmış, materyalist felsefeyi eleştirmiştir, ona göre; işte Kant'ın attığı bu temel üstüne bir sistemin kurulması gerektir; Fichte bunu yapmak ister.

İlkin madde nedir? Maddenin nitelikleri nedir? sorusunu ele alır. Madde önce **uzayda**, sonra **zamanda** olan bir şey. Ama, diyor Fichte, uzay ve zaman dediğimiz şeyler bilincimizin formlarıdır yalnızca. «**Burada**» dediğimiz şey, yani şu, şimdi, buradaki noktada, nesnenin karşısında duran ve buradan bakan bir gözlemci olmasaydı, uzay dediğimiz şey de olmazdı. Şimdi olmasaydı, zaman da olmazdı. Bu şu demektir: Şu şimdiki zaman anı üzerinde duran ve geriye ve ileriye bakan bir gözlemci olmasaydı, zaman da olmazdı. Ben uzay ve zamanı algılayamam. Bunları ancak algılayan görüş formları olarak tasarımıylayabilirim. Öyleyse madde daha önce bir bilincin bulunması koşuluna bağlıdır. Bunu uzayın öteki nitelikleri bakımından da söyleyebilirim. Madde serttir, kendisine nüfuz edilemeyen, içine girilemeyen bir şeydir. Bu da kendisine dokunan ele madde sertlik gösterir demektir. Öyleyse dokunan bir el olmasaydı madde de olmazdı. Maddenin var olması için daha önce duyularımızın var olması gereklidir. Algılarımızı ortadan kaldırırsak, maddeyi de ortadan kaldırmış oluruz. Öyleyse maddenin var olması için daha önce bir bilincin bulunması gerekiyor.

Fichte'nin idealizmi kabul edişinin bir başka gerekçesi de şu: Yalnızca katı bir nedensellik yasasının geçerli olduğu bir dünya içinde insan, özgür bir varlık olarak, yaşayamaz. Bu görüşü «insanın ne çeşit bir felsefe seçtiği, onun ne çeşit bir insan olduğunu gösterir» sözü ile de bağlantı içinde. Kendisini bir madde diye kabul edebilen ve bütün varlığını kör bir nedensellik yasasına bağlı sayabilen insanın kendisi materyalist olacaktır. Ama özgürlüğü isteyen bir insan zorunlulukla idealist olacaktır. İnsan bir yeğleme, seçme karşındadır. Ya maddeyi seçecektir; o zaman da bu maddeden bilinçli bir varlığın nasıl ortaya çıktığı sorusu-

nu çözmeye çalışacaktır. Bu soru ise çözülemez bir sorundur, Fichte'ye göre. Bilinci seçen insan da şu soruyu soracaktır: Nasıl oluyor da biz, duyan düşünen varlıklar olarak ben'imizin tam karşıtı olan bir madde dünyasını bilebiliyoruz? Bu soru ile Fichte'nin bilgi öğretisi başlar.

Bize bir nesnenin (objenin) bilinmesi ödevinin verildiğini düşünelim. Biz bu nesneyi nasıl bilebiliriz? Fichte **altın** örneğini alır. Her bilme üç adımda olur, Fichte'ye göre. 1. Adım; bileceğim objeye bakar, özelliğini ayırmak için ilkin bu objeyi saptarım, başka deyişle bu nesneyi **koyarım**. Ama bu koyma ile nesne bilinmiş olmaz. Bunun için ikinci bir adım atmak ve onu öteki nesnelerden **ayırmak** gerekir. Bu altındır, derim, sonra onu bakırdan, çinkodan, öteki nesnelerden ayırırım. Birinci adımda altın **saptanmış**, altın altındır (a, a dır) denmiş oluyor. İkinci adımda altın öteki nesnelerden **ayrılıyor**, altın bakır değildir (a a-olmayan değildir) deniyor. Şimdi üçüncü bir adım gelir ki bu, ayırt edilmiş nesneleri aynı bir **kavram altında toplamaktır**. Böylece üçüncü adımı kavram altında toplamak oluşturur. Başka deyişle burada altınla altın olmayanı birlikte düşünüp «biraraya koyarsak» üçüncü adımı atmış oluruz. Böylece örneğimizde maden kavramını kurarız. Altın bir madendir, öteki madenlerden şu şu niteliklerle ayrılır, deriz. Böylece Fichte kendisinden sonra çok büyük rol oynamış olan bir bilgi kavramını **diyalektik** (eytişim) kavramını ortaya koymuş oluyor.

«Her bilgi diyalektik bir nitelik taşıyan, yani karşıtlıkları aşarak ilerleyen üç adımlı bir edimle oluşur»: 1. Bir nesneyi (obje) gerçek bir şey olarak koyup kavramak (a a dır), sav (Thesis). 2. Onu öteki nesnelerin karşısına koyup bunlardan ayırt etmek (a a-olma-

yan değildir), karşı sav (antithesis). 3. Bu nesneyi öteki nesnelerle birlikte (a ile a-olmayanı ikisini birden) içine alan bir kavram altında toplamak, sınırlamak, birleşim (synthesis). Biz doğayı da kendimizi de bu türden edimlerle biliriz. İnsana kendisini kavramanın bir ödev olarak verildiğini düşünelim. Bu durumda insan önce «ben, ben'imdir» diyecektir. Sonra ben-olmayanı karşısına koyacaktır. Ben kendi karşısında, kendinden ayırt edeceği madde olmasaydı kendini tanıyamazdı. Ben, kendini kör bir maddeden ayırırsa, doğayı ve doğanın nedenselliğini kendi özüne karşıt, kendi örneğine aykırı bir şey diye alırsa, kendini anlayabilir, kendi özgürlük ve özerkliğini (autonomi) kavrayabilir. Böylece biz doğayı bilmekle, kendimizi kavrama yoluna girmiş oluruz. Bu bakımdan doğa bilgisi, kendimizi bilmemizin bir aracıdır yalnızca, Fichte'ye göre.

İnsanın kendi kendini tanıması da bir ödevdir; ama eylemlerde bulunmak da asıl ödevidir insanın. Kendimizi bilmek son erek olamaz. İnsan bu dünyada yalnızca özünün özgürlük olduğunu bilmek için değil, bu özgür olan özünü gerçekleştirmek için bulunmaktadır. Bundan böyle Fichte'ye göre bilmek değil, eylemek temeldir. Burada da Kant'ın düşüncesiyle karşılaşırız. Kant'a göre de insanın özü özgür olmasıdır. İnsan özgür olarak kendini belirler. Kant için de insan ilk planda teorik değil, pratik bir varlıktır. Yalnızca bilme için belirlenmiş değildir.

Bilmek nasıl üç adımda oluyorsa, eylemlerimiz de üç adımda olur. Biz iç özümüzü de birtakım basamaklardan geçerek gerçekleştiririz. Bu da yine üç adımda olur. İnsan gelişmesinin en alt basamağında, yani 1. basamakta, yalnızca içgüdüleriyle yönetilen bir varlıktır. İnsan yalnızca iştahlarla yoğurulmuş bir varlık olarak dünyaya gelir ve bu basamakta insan yal-

nızca iştahlarına uyan şeyleri ister, şevresindeki kim-seler iştahlarını doyumlamak işin bir araçtır. Bu basa-makta insanın tek ereği **mutluluktur**. Mutluluksa bir hazdır, hazsa her an değişebilen bir şeydir. İnsan bu yzden bu basamakta zęzr olamaz. Bu basamakta rasgele karşılaştığı şeylere bağlıdır, çevresinin uyarıla-rına bağlıdır, itkilerinin ve çevresinin kolesidir. 2. Ba-samakta insanın istenci iştahtan gęzrlzlk iğzgdzşne geğmiştir. Bu basamakta insanın varmak istediği tek erek **gęzrlzldzř**, «egemen olma» iğzgdzşszdzşr. Bu ba-samakta insan çevresine egemen olmak ister. çevresini kendi gzcz altına aldığı zaman kendisinin zęzr olacağını sanır. Ama bu ikinci basamakta da insan henz z bir kolelidir. Bu gzc, gęzrlzlk, saygınlık elde etmek isteyen insan kendi girişimlerinin koleleri olur. Ancak birinci basamaktaki insandan yine de daha yzşsek bir insandır. şzşnkz gęzrlzlk ereğine erişmek isteyen in-san, gerektiğinde anlık zevklerinden kendini yoksun bı-rakabilen bir insandır. Geręek anlamıyla insan, ancak bu gęzrlzlk iğzgdzşne egemen olduğu zaman ortaya ııkar. Yani insan kendi gęzrlzldzřne bir sınır ıızebil-diği zaman zęzr bir varlık olur. Bzylece 3. basamak-ta, bu kzş egemen olma iğzgdzşs z yerine geręek bir **zgzrlzlk istenci**, kendindeki ve başkalarındaki **insanlığı geręekten sayma bilinci** geçecektir. Burada yine Kant'ın ahlak anlayışının etkisi gzşzldzşyor. şzşnkz Kant'ın da en yzşsek bildiği şey, başkalarını bir kişi olarak anlamak, bir araı olarak gzşmemektir. Ben baş-kalarını da zgzrlzldzş olan kişiler olarak bilirsem, o zaman geręek zgzrlzldzş kavuşmuş olurum. Fichte'ye gzşe de insan, başkalarının hak ve zgzrlzlkleri karşı-sında kendi mutluluk ve egemenlik isteklerini kendi gznlz, kendi isteği ile zęzr olarak sınırlamayı bile-cektir.

Fichte'nin devlet ve hukuk öğretisi de ahlak öğretisinden çıkar ve özgürlük ide'sine sıkı sıkıya bağlıdır. «Ben» hiçbir zaman tek başına değildir, her zaman kendisinden başka olan «ben»lerin karşısında «sen»lerin karşısında bulunur. «Ben» ile «sen»in ilgileri «ben» ile «ben olmayan»ın ilgilerinden ilkece başkadır. Burada karşılıklı özgürlük söz konusudur. 'Ben' bir başka ben'in karşısına hep bir istemle çıkar. İşte bireylerin birbirleri karşısına eşit istemle çıktıkları yer hukukun alanıdır. İnsan türdeşlerini ezmeye kalkarsa kendi istencini yanlış olarak kullanmış olur. İnsanın türdeşlerini ezmeye engel olacak bir kurumun olması gerekir ki bu da devlettir, hukuktur. Devlet ve hukuk bir kişinin haklarını ve özgürlüklerini başkalarının hak ve özgürlükleriyle uzlaştırabilmek içindir. Her kişi kendi özgürlüğünün başkalarınıninki ile sınırlanmış olduğunu kabul etmeli, bütün eylemlerinde bunu hesaba katmalıdır. Kişi kendi özgürlüğünü, yine kendi özgür kararı ile, sınırlamasını bilmelidir. İnsan başkalarının özgürlüğüne, haklarına saygı göstermesi ile ancak özgür olabilir. Öyleyse özgür kişi ancak toplum çerçevesinde düşünülebilir. İnsanın her türlü sözleşmenin üstünde kalan birtakım doğal hakları vardır, bunlar çiğnenmeye kalkılırsa, o zaman insanın hak ve özgürlüğüne saygı göstermeye zorlayan bir gücün bulunması gerekecektir. Devlet de burada karşımıza çıkar. Devletin insanın özgürlüğünü güvence altına alması gerekir. Ancak, Fichte'ye göre, devletin bir ikinci ödevi de tek tek insanların, bireylerin yaşayabilmesini sağlamaktır. Çünkü insanları yalnızca birbirine eşit sayan biçimsel bir hak anlayışı yeterli değildir, ona göre. Bundan dolayı devletin herkesin yaşaması için yeterli olanakları da sağlaması gerekir. Bu da herkese, yetecek kadar, bir mülk hazırlamakla sağlanır. Herkesin yaşayabilmesini sağla-

yacak kadar bir mülkiyet hakkı olmalıdır. Bu hak, mülkiyetin dağıtımında da kendini göstermelidir. Ama bu «mülkiyetin herkese eşit olarak dağıtılması» anlamına gelmez Fichte'de. Mülkiyet hakkının gerçekleşmesi demek, insanın çalışma ve kazanması için birtakım temel koşulların sağlanması demektir. Herkesin bu mülkiyet hakkını kullanması, bir mülke erişebilmesi için tek bir yol vardır: Çalışma hakkı. Ancak çalışma ile mülk yaratılabilir. Daha doğrusu mülkiyet, kesin olarak, çalışmaya dayanmalıdır. Bunun için de devletin herkesin çalışabilmesini sağlaması gerekir. Başka türlü söylenirse, devletin, bir yanda sefalet içinde yaşayanların, bir yanda da çalışmadan refah içinde ömür geçirenlerin bulunmamasına dikkat etmesi gerekir. Herkes kendi emeği ile yaşayabilmelidir. Her yurtdaşın çalışma hak ve olanaklarını devlet güven altına almalıdır. Bu güvenliği de Fichte «ekonomik yaşamın devletçe düzenlenmesi»nde bulur. Üretim ve tüketimi devlet ayarlamalı, «serbest rekabeti» ortadan kaldırmalıdır. İçeride kurulacak dengeyi bozmamak için dış ticaretin de devletin elinde olması gerekmektedir. Bu dış ticaretin de devletin tekelinde olmasına Fichte öylesine önem verir ki devlet üzerindeki kitabına «Kapalı Ticaret Devleti» adını verir. Devlet dışarıya karşı kapalı olmalıdır. Görülüyor ki Fichte'nin devleti sosyalist devlettir. Fichte bu idealinin ancak zora dayanarak gerçekleştirebileceğini de bilmektedir. Herkesin çalışma hakkını güven altına alan devlet, çalışmadan yaşamının da önüne geçecektir. Bunu da ancak devletin gereken işleri bireylere **yaptırma** hakkı sağlayabilir. Böylece Fichte'nin sosyalist düzeninde devletin bireyin yaşamına karışması kabul edilir.

Ancak Fichte'nin bu görüşlerinde çelişme var gibi görünüyor. İnsanın özgürlüğü ve çalışma hakkı ide'si

üzerine kurulmuş ama zora dayalı bir sosyalizmin özgürlükle nasıl bir ilgisi olabilir? Bir yandan «herkes özgür olmalıdır» deniyor, öte yandan «devletin yasası kendini özgür olarak gerçekleştiremiyorsa, o zaman zor ile gerçekleştirilmelidir» deniyor. Özgür kişilik ülküsü yanında, devlete bireylere karışma hakkı tanınmıyor, böylece de özgürlük ortadan kaldırılmış oluyor. Bu çelişmeyi Fichte şöyle çözer: Gerçekten ahlakı olan kimse, gerçekten hak düşüncesine inanan kimse, hukuk ile devleti ve bunları gerektiren zoru **isteyecektir**. Çünkü devletin yasası başkalarına saygı göstermemizi sağlar. Gerçekten ahlaklı kimse bu saygının gerçekleşmesini isteyecektir, ama bunu bir zor yüzünden değil, ahlaksal özünden doğan bir inanışla isteyecektir. Böyle olunca özgür kişinin özgürlüğünden bir şey eksilmiş olmaz, çünkü devletin yasasını isteyen, özgür kişinin kendisidir. Zorun haklı olması da bundandır. Böylece devletin yasası ahlakın bir buyruğu olur. Ama yine de özgürlükle zor arasındaki çelişme büsbütün ortadan kalkmış değil. Çünkü ahlak mutlak olarak özgürlüğü ister, zora yer vermez. Ama zorun kalkması da devlet içinde olanaksız olduğuna göre, öyleyse devlet başka bir şey yapmalı, zorun gereksiz olduğu duruma yükselmeye bakmalıdır. Bu da devletin bir hukuk kurumu olmaktan çıkıp bir **eğitim kurumu** olmasıyla gerçekleşebilir. Devlet her bireyi yasaya kendiliğinden uyan ahlaklı bir kişi olarak yetiştirebilmelidir. Fichte'de hak ide'si sonunda eğitim ide'sine varır. Bu eğitim de her şeyden önce özgür kişiliği olan insan yetiştirecektir. Ahlaksal anlamda yükselme siyasal anlamda yükselmeden ayrılmaz. Ahlakça bir yükselmeye dayanmayan bir kalkınma da hiçbir zaman sürekli olamaz. Fichte Berlin Napolyon işgali altındayken verdiği «Alman ulusuna Söylevler»inde bu noktaya dokunmuş, Alman yenilgisinin

nedenlerini araştırmış ve bu politik yenilgiyi ahlaksal bir düşüklük nedenine bağlamış ve Almanya'nın yeneden kalkınması için yeni bir eğitim sisteminin ele alınmasını öne sürmüştür. Böylece Fichte'nin felsefesinin temelini **ahlak idealizminin** oluşturduğunu görüyoruz. Bütün dünya tarihinde ahlak ilkeleri egemendir; bu evrene egemen olan da ahlak ilkeleridir Fichte'ye göre. Bütün felsefesi de bir ahlak temeli üzerine kuruludur. Bu düşünceler onu romantiklerle birleştirir. Ama kendisini romantiklerden ayıran yanları da var. Bunlar da romantiklerin tipik temsilcilerinden biri olan Schelling gözden geçirilince anlaşılacaktır.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854):

Fichte'nin felsefesi bir ahlak idealizmi idi. Buna karşılık romantiklerin felsefesi bir estetik idealizmi idi.

Kant'ın ana yapıtlarından olan iki «Eleştirisi» bilgi yetimizin iki alanını ele almıştı: Doğa alanı ile özgürlük alanı. Buna göre felsefe de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılıyordu. Doğa bizce bilinebilen bir şeydi ve bir görüngü idi ve görüngü olduğu için bizce bilinebiliyordu. Özgürlükse bilinmez bir şeydi, bir noumenon'du, ahlaksal eylem alanı idi, istenci gerektiren ödev alanı idi. Bir yanda kavramlarıyla duyulur gereçleri işleyerek, birleştirerek a priori olarak doğanın yapısını ortaya çıkaran, kavrayan anlık var, bir yanda da saltık ve koşulsuz bir yasa ile buyuran akıl var.

Bu da yeni bir sorun çıkarır ortaya: Doğa ve özgürlük eşit gerçeklikler değildir; biri görüngüdür (fenomen), öbürü nesnenin kendisi (noumen) ile ilgilidir. Doğadaki belirlenmişlik istencin özgürlüğünü ortadan kaldıramadığı gibi, ahlaksal eylem de bizi gerçeklikle bağlar, bu gerçekliğe de biz ancak fenomenin bilgisi ile erişiyoruz. İmdi, fenomen noumen'e nasıl bağlı ola-

biliyor? İşte düşünölür olanla duyulur olan arasına bir aracıyı koyan ve bunu eleştiren öğretiyi de Kant «Yargıgücünün Eleştirisi» adlı yapıtında geliştirir ve doğa ile ahlak arasında bulunan ve bir yanda güzeli, öbür yanda da organik olanı içine alan bir **ara alanın** bilgi temellerini araştırır. «Yargıgücü» deyimi ile Kant, anlamlık ile akıl **arasında** bulunan bir yetimizi anlamaktadır. Yargıgücü doğa ile ahlak arasında aracılık eder. Bundan önceki iki Eleştiri'sinde Kant bilgidен ve ahlak sorunundan, yani doğruluk ve iyi kavramlarından söz etmişti. Bunların yanında üçüncü bir kavram da vardı: Güzel, güzelin dünyası. Özne bunların üçünü de bilmek için yönelir; bunların üçü de bizi birtakım tümel yargılara götürür. Bu yargı doğrudur derken herkes için doğrudur demektir. Bu eylem iyidir derken herkes için iyidir demektir. Bu resim güzeldir derken herkes için güzeldir demektir. Doğrunun, güzelin, iyyinin alanı herkes için geçer. Ancak doğrunun ve iyyinin alanı ile güzelin alanı arasında bir ayrılık var. Bilgi tek tek kuralları genel kurallara bağlar. Ahak alanında da tümel olan buyruklar var. Buna karşılık güzellik üzerinde tümel, genelgeçer bir yasa yoktur. Güzel tek tek nesnelere (obje) bağlıdır diyordu Kant. Bundan dolayı Kant'a göre, sanatçının güzeli yaratmasına temel olacak birtakım genel kuralları yoktur. Sanat yapıtı bir dehanın yaratısıdır. Dehaları da genel kurallara bağlamaya olanak yok. Dahinin yaratma gücü doğuştan bir şey. Bir güzellik yaratması, sanatçı yaratması öğrenilir bir şey olamaz, bunun didaktiğı yoktur. Sanatçı çalışmaz, yaratır. Sanatçının yaratması da doğanın yaratma gücüne benzeşen (analog) bir şeydir. Canlıları yaratmış olan doğa da bir sanatçıdır. Kant bu düşüncesini daha çok derinleştirmemiştir; ama bu sözleri özellikle romantikleri çok etkilemiştir.

Schelling'in estetik idealizmi işte Kant'ın bu düşüncelerine dayanır. Gerçi Schelling Kant'a karşıt bir karakterdedir. Kant düşüncelerini yavaş geliştiren bir düşünür. Oysa Schelling çok erken olgunlaşmış; daha 19 yaşındayken kendisini Fichte felsefesinin içine yerleştiren kitabını yazmış: «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt» (Genel olarak bir felsefe biçiminin olanağı üzerine). Bundan önce de Tanrıbilim (Theologie) üzerine yazıları var. Ama kendisi bilgin olmaktan çok sanatçı-yaradılıştadır. Felsefesinin çıkış noktası Fichte, ama erkenden kendi felsefe görüşünü geliştirmiş ve yeni bir **estetik pantheizm**'inin yaratıcısı olmuştur. Doğa felsefesi adlı yapıtı ile de romantiklerin doğa felsefesinin baş kurucusu olmuştur. Bu yapıtında Schelling doğayı tıpkı bir sanatçı olarak anlamaktadır. Doğa felsefesinde Schelling'i Fichte'den ayıran şu: Fichte'ye göre evrende gözlenebilen nesneler var. Bu madde dünyasının karşısında da yaratıcı özne bulunur. Oysa Schelling'e göre doğa yalnızca gözlenebilen bir nesne olmayıp kendisi de yaratıcıdır. İnsan bilinçli olarak yaratır. Doğa ise bilinçsiz olarak yaratan bir sanatçıdır. Doğanın en yüksek ürünü olan insan doğanın bilinçsiz olarak yaptığı şeyi bilinçli olarak yapar. Schelling'e göre doğada organik güçler egemendir, doğayı mekanik olarak açıklamaktan uzaktır Schelling. Bütün doğayı, yani içinde bütün yaşamın saklı olarak bulunduğu anorganik doğayı ve canlı doğayı birbiri arkasından gelen basamaklarla bir gelişme sistemi olarak anlar.

Fichte'nin felsefesi bir ahlaksal idealizm sistemidir. Bu felsefe her türlü materyalizme karşı kesin bir karşıtlık taşıyan bir idealizmdir. Bu felsefeye göre kendisinden bir canlı bilincin nasıl ortaya çıkacağını açıklayabileceğimiz bir ölü, bir cansız madde yoktur. Mad-

de yani bütün doğa bilinç tarafından düşünölmüş bir şey olarak vardır ancak. Doğa, madde dediğimiz şeyler bizim bilincimizin, ruhumuzun ürünleridir. Ama bilinç neden kendi karşısına maddeyi koyuyor? Fichte'ye göre, özgür olan, yasalarını kendisi koyan bir ben, bir bilinç kendi özünün yapısına ancak, karşısına kendine karşıt olan bir şeyi koyduğu zaman varabilir. Madde nedensellik yasasına bağlıdır, oysa «ben» özgürdür, kendi yasalarını kendisi koyan varlıktır. Daha doğrusu insanın bu kendi özünü bilmesi bu özü geliştirmesi gerekir. İnsan için bu bir ödevdir. Bunu yapabilmek için de maddeyi kendisinin karşıtı bir şey olarak karşısına koyması gerekir. İnsan kendisine bir ödev verilmiş olan bir varlıktır. İnsan bunun bilincine vararak, bu bilincin gerektirdiği şeyi yapmakla yükümlüdür. İnsan ahlaksal özünü geliştirmek, ortaya çıkarmak için bu dünyada vardır. İnsan bir topluluğa, bir topluma ayak uydurmak için vardır. Bu toplumu özgür kişiliklerden kurulu bir toplum yapmak gerekir. Öyleyse insanın varlığı ahlaksal bir anlam taşır ve doğa yalnızca insanın ahlaksal yükümlölüğünü, ahlaksal ödevini geliştirmek için bir gereç durumundadır.

Schelling de başlangıçta Fichte'den yola çıkıyordu. Schelling'in felsefesi de idealist bir felsefedir. Bu felsefe de materyalizmin her türlü biçimine karşıt bir felsefedir. Bu felsefe de kendisinden bir bilincin çıkabileceği bir madde tanımaz. Doğa ve madde yalnızca bir görüngüdür. Doğa ve madde varolanın, gerçeğin kendisi değildirler. Ama Schelling'in idealizmi Fichte'nin idealizminden ayrılır. Schelling öznel (subjektif) idealizm değil, nesnel (objektif) idealizmden yanadır.

Fichte'ye göre, madde ve doğa yalnızca bilincimizin, ruhumuzun bir ürünüdür. Oysa Schelling'e göre, doğa bir görüngüdür, ama bunun arkasında bir ger-

çek saklıdır ve bu görüngünün arkasındaki gerçek ölü bir şey değildir, canlıdır. Doğanın olayları arkasında **yaratıcı bir güç** saklıdır. Asıl gerçeğin kendisi yaratıcı ve yapıcıdır. Biz kendimizde, **güç** dediğimiz, bir şeyler yapmak isteyen bir çaba, bir devinim duyarız. Bu kendimizde bulduğumuz güç ne yapacağını bilen bir güçtür. Oysa doğanın arkasında saklı olan güç bilinçsiz bir güçtür. Ama o da tıpkı bizim gibi yapıcı ve yaratıcıdır. İnsan ve doğa aynı türden varlıklardır. Doğa bilinçsiz yaratan bir varlıktır, insan bilinçli yaratan bir varlıktır. Sanattaki yaratmada insanın ve doğanın yaratıcılığı en yüksek düzeyine erişir. Schelling'in doğa derken düşündüğü organik doğadır. Ona göre canlı olmayan bir şey de yoktur. Organizma doğanın bilinçsiz olarak yarattığı bir sanat ürünüdür. Doğa bilinçsiz olarak organizmayı yarattığı gibi, insan da bilinçli olarak sanat yapıtlarını yaratır. Kant da organizma ile sanat yapıtı arasında bir benzeşim kurmuştu. Bu benzeşim Schelling'in idealizminin temeli olur. Öyleyse Schelling'in idealizmi ilkin objektif bir idealizmdir. Yani buna göre, doğa öznenin, ben'in ortaya koyduğu bir şey, öznenin bir ürünü olmayıp, doğanın kendisi de bir güçtür. Ayrıca Schelling'in idealizmi ahlaksal bir idealizm olmayıp estetik bir idealizmdir. Bu idealizme göre, insan yalnızca etki yapmak, eylemlerde bulunmak için değil, yapıcı ve yaratıcı eylemlerde bulunmak için vardır. İnsan ruhunun en yüksek başarısı da sanatçı yaratmalarıdır.

Fichte de, Schelling de, hatta bundan sonra göreceğimiz Hegel de çıkış noktalarını Kant'tan almakla birlikte, onunla aralarında önemli bir karşıtlık da var. Kant'ın felsefesi ihtiyatlı bir felsefe, eleştirici bir felsefe. Bu eleştirici felsefe de her şeyden önce metafiziğe karşı yönelir. Oysa Fichte ve Schelling'in felsefe-

leri büyük metafizik sistemler biçimini alırlar. ‘Neden bir doğa vardır’ sorusu Fichte’nin ve Schelling’in sorduğu sorulardır. Fichte’nin yanıtı: İnsanın bu evrende kendisine düşen ödevi bilmesi için. Schelling ise bu soruyu sanat açısından yanıtlar. Kant’a göre ise, bu gibi sorular insan aklının dışına çıkan, insan bilincinin sınırlarını aşan sorulardır. Bunları yanıtlamaya kalkmak metafizik yapmak olur. Oysa Fichte ve Schelling Kant’ın bu titiz eleştirisini kurgusal (spekülatif) bir metafiziğe çeviriyorlar, yani içinde usavurma kadar hayalgücünün, fantezinin de rol oynadığı bir metafizik.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) :

Kant’ın bir «yanlış düşünme mantığı», bir «yanlış sonuç çıkarmalar öğretisi» olarak öne sürdüğü diyalektiği Fichte verimli bir düşünmenin yöntemi yapmış, bildiği diyalektik yöntemden sözetmişti. Varlığın bu diyalektik yolla bilinmesi düşüncesi Fichte’den sonraki felsefede özellikle Hegel’de büyük bir rol oynamış; diyalektik düşünme Hegel felsefesinde en yüksek noktasına erişmiştir.

Hegel öğrenimini Schelling’le birlikte Tübingen’de yapmıştır. Gençliklerinden beri birbirleriyle arkadaş ve dostturlar. Schelling çabuk olgunlaşmış, erkenden olgun düşünceleriyle tanınmıştır. Hegel başlangıçta, kendisinden daha küçük olmakla birlikte, Schelling’in öğrencisi gibidir. Bir zaman Fichte’nin de bulunduğu Jena Üniversitesinde birlikte çalışmışlardır. Burada yazdığı yazılarda Schelling’in düşüncelerini inceler. Sonradan yolları ayrılır.

Hegel’in ana ilgisi başlangıçtan beri **insan tarihine** yönelmiştir. Jena’da yazdığı ilk ana yapıtı olan «Tin in fenomenolojisi» (Phaenomenologie des Geistes - 1807) inde insan bilincinin gelişmesini göstermeyi denemiş-

tir. Hegel bu yapıtında, genel olarak insan bilincinin gelişmesinin tek insandaki gelişme ile, yani insanlık çerçevesindeki gelişmenin bireyin gelişmesi ile koşut oldukları düşüncesinden hareket eder. Tek insan bilincinin gelişmesi bütün insanlığın gelişmesinde geçmiş olduğu aynı yoldan geçer. Yani tek insan, soyunun geçirdiği gelişmeyi bireysel yaşamında da geçirir. Hegel’de gelişme, insanlık tarihindeki gelişmeye göre ayarlanmış bir gelişmedir. Sonra, insanlık tarihinde bulduğu şeyleri doğanın gelişmesine de uygular. Oysa 19. yüzyılın 2. yarısında özellikle Darwin’in etkisiyle bu gelişme organik gelişme kavramı biçimini alır.

Darwin’e göre gelişme bitki ve hayvan türlerinin birbirinden çıkarak gelişmesidir. Önce organik doğa üzerinde uygulanan bu gelişme sonra insan gelişmesine de uygulanır. Darwin’in gelişme düşüncesinde, türün geçmiş olduğu bütün evrelerden tek hayvanın da geçmiş olduğu düşüncesi de vardır. İşte böyle bir gelişme düşüncesini daha önce Hegel’de de görüyoruz. Yalnız Hegel’de bu gelişme özellikle insan tarihine uygulanır. Hegel’e göre tek insan gelişirken bütün insanlığın geçirdiği aynı gelişmeyi geçirir. Hegel bu yapıtını Napolyon’un dünya egemenliğini sağlamaya çalıştığı savaşın geçtiği günlerde tamamlamıştır. Böylece Hegel insan tarihi ile yalnızca kuramsal olarak ilgilenmemiş, bu tarihin nasıl geliştiğini gözleriyle de görmüştür. İnsan tarihinin gelişmesinin anlamını, bu gelişmenin yasalarını bulmak, Hegel’in başlıca ülküsü olmuştur. Bu gelişmenin diyalektik bir biçimde olduğu düşüncesi de gelişme kavramının ağırlık kazandığı zamanına çok uygun bir düşüncedir.

Hegel bu yapıtını yazdığı zaman Jena Üniversitesinde doçentti. Sonra gazeteci olmuş (geçim güçlüklerinden); gazetecilikten de Lise müdürlüğüne geçmiştir.

Bu Lise müdürlüğü kendisini çok tatmin etmiş; çünkü Hegel baştan beri devlet hizmetinde bulunmayı istemiş olan düşünürlerden biridir. Çünkü Hegel'e göre tek insan hiçbir şey değildir, her şey bütündedir. Bütün dediğimiz şey de devlette dile gelir. Nürnberg'de Lise müdürlüğü yaparken Hegel ana yapıtlarından biri olan «Mantık Bilimi» (Wissenschaft der Logik - 1812/16) adlı yapıtını yayımlamıştır. Mantık deyince ilk akla gelen kavramlar, yargılar çıkarımların yer aldığı biçimsel mantıktır. Bu biçimsel mantık da Hegel'in mantık sisteminde yer alır; ama Hegel'in mantık sistemi bu biçimsel mantıktan çok daha fazla bir şeydir; bütün gerçeği, bütün nesneler (objeler) dünyasını içine alır. Hegel'in kendi felsefe sistemini mantık olarak adlandırması dünya görüşü ile bağlantılıdır. Evrendeki bütün olayların mantıksal bağlantılarını ortaya çıkarmaktır, Hegel'in istediği. Çünkü Hegel'in başlıca savlarından biri de bu evrendeki sınırlı olaylar arasında gerçekten mantıksal bir bağlantının bulunduğu düşüncesidir. Bu evrende kör bir rastlantı yoktur, ancak mantıksal gelişmeler vardır. Her gerçek (reel) olan şey bir şekilde bu mantıksal bağlantı içinde yer alır. Her gerçek olan şey, bu evrenin bütünüünün mantıksal gelişmesinde bir evreyi dile getirir ve bu mantıksal sistem içinde zorunlu olan her evrenin de zorunlu olarak gerçek olması gerekir. İşte Hegel'in «Hukuk Felsefesinin Ana çizgileri» (Grundlinien der Philosophie des Rechts - 1821) adlı yapıtının önsözündeki «Her ussal (rasyonel) olan şey gerçektir (reeldir)» sözünün anlamı budur. Hegel'in bu yapıtları büyük etki yapmış ve Hegel Berlin Üniversitesine çağırılmıştır. Ölümüne değin orada kalmış, çevresine büyük etkisi olmuş, din, hukuk, sanat tarihçileri Hegel'in etkisi altında kalmışlardır. 61 yaşında koleradan ölmüştür.

‘Felsefenin ödevi nedir’ diye sorar Hegel. Yanıtı da çok genel: «Felsefe bütün objelerin düşünülerek gözden geçirilmesidir». Bu çok geniş ve genel bir tanım- la nesne yapılabilen her şey felsefenin konusu içine girmiş oluyor. Felsefe, aynı zamanda, bütün bilimle- rin en evrensel olanıdır; öte yandan evrenin düşünüle- rek gözden geçirilmesidir. Düşünmeyi kavramla yaparız. Öyleyse felsefenin ödevi, her gerçek (reel) olanın kavramını ortaya çıkarmaktır. Örneğin, dinin Hristi- yanlığın, şu ya da bu tarihsel olayın özü nedir diye sorduğumuzda, bu öz belli bir kavramda dile gelme- lidir, Hegel’e göre. Bundan dolayı kavram, felsefenin asıl konusudur. Her şey kavrama geri götürülmelidir.

Romantiklerin felsefesinde fantezi ve duygu büyük bir rol oynuyordu. Oysa Hegel, buna karşı, duyulan bir şeyin aynı zamanda düşünülmesi gerektiği düşüncesi- ni ileri sürer. Hegel’e göre duygu karanlık bir düşün- cedir. Bu karanlık olarak düşünebilen ben, bir şeyi ay- dınlık olarak da düşünebilir. Bütün evreni aydınlık dü- şüncelere çevirmek, işte felsefenin ödevi budur. Öyley- se felsefenin ilk görevi, ‘genelde varlık nedir’ sorusunu yanıtlamaktır. Bu sorunu felsefe hemen ele almalıdır. Demek ki, Hegel’e göre, Kant’ın yaptığı gibi önce ‘bil- mek nedir’ bunu arayacak, sonra da varlığa dönecek değiliz. Önce varlığa yöneleceğiz, sonra burada bilgi- miz kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Hegel’e göre, Kant’ın evrenin ne olduğunu bilmeye kalkışmadan ön- ce aklımızın ne olduğunu öğrenmeye kalkışması, yüz- me bilmeyen bir insanın denize girmesinden başka bir şey değildir. Modern felsefe, yani Descartes’dan başla- yan felsefe Kant’a değin, «bilginin özü nedir» sorusu- nu sormuş, varlık sorunu üzerine eğilmeden önce bilgi üzerinde durmuştur. Hegel ise bu anlayışa karşı çıkar. Önce bilgiye değil, varlığa yönelmeliyiz, ona göre, çün-

kü felsefe varlığı düşünmedir. Bundan dolayı felsefe bir **ontoloji**'dir, varlık üzerine olan bir bilimdir. Dikkatimizi varlık üzerine çevirir çevirmez felsefe hemen kendini gösterir.

İmdi, düşünmek nedir? Kant'a göre düşünmek bir birleşimdi (sentez), verilmiş olan duyu gereçlerini birbirine bağlamak, birleştirmek demektir. Hegel'e göre ise düşünmek, araştırılan şeyin, objenin özünü arama etkinliğidir. Her obje arkasında bir ide saklıdır. İşte düşünmek, bu objenin arkasında bulunan ide'yi kavramaktır. Her obje ussaldır (rasyoneldir). Her obje bu evrenin ussal olan sistemi içinde bir yer alır. Hegel bütün varlığın ussal oluşuna inanır. Bu evren ussal bir evrendir. İnsanlık tarihi Hegel'in ilk planda gözlerini çevirmiş olduğu bir konudur. İnsan kültürünün gelişmesinde, tarihinde, bu evrenin özünü en açık bir biçimde göstermekte olduğuna inanır Hegel. Kant'a kadar gelen modern felsefede her türlü bilgi için örnek matematik-fizik bilgisidir. Oysa Hegel felsefesinin ağırlık noktası **insanlık tarihidir**; bununla ilgili olarak da gelişme kavramıdır. Hegel tam anlamıyla gelişmeyi insan kültürünün tarihinde bulur. Hegel'deki bu gelişme düşüncesi, onun diyalektik gelişme kavramı, insan tarihinden çıkarılmış bir gelişme kavramıdır.

Felsefe bütün objelerle, her şeyle ilgilidir, Hegel'e göre. Objelerin bütünü de üç evreye ayrılır. Bunlara da üç evren karşılık olur:

1. Başta salt matematik, salt mantık bilimi var. Matematik ve mantık salt düşünce form'larıyla, salt form olan kuruluşlarla ilgilidir. Biz bunlarla evreni tanırız. Mantık, örneğin töz, öz gibi kavramların anlamı üzerinde düşünür. Bu töz, birlik, çokluk gibi kavramlar olmasaydı bilimiz de oluşamazdı. İşte bu gibi form'lar üzerinde düşünmek mantığa düşen bir görevdir.

2. İkinci olarak doğa bilimi vardır. Yani uzay ve zaman içindeki evreni oluşturan fiziksel, kimyasal ve organik şeyler üzerindeki bilgimiz. Doğa bilimi anorganik cisimlerle, organik doğa ile ve insana değin uzanan objelerle uğraşır.

3. Üçüncü olarak **tin** (Geist) üzerindeki bilgi vardır. Tek insan üzerindeki, tek tek insanlardan kurulu toplum üzerindeki bilgiler bu tin alanındaki bilginin çerçevesi içine girerler.

Öyleyse önce salt form'larla uğraşan matematik mantık. Sonra uzay ve zaman içindeki objeleri kendisine konu yapan doğa bilimi, en sonda da insanı kendisine konu yapan tin vardır. Böylece Hegel'in felsefesine boydan boya egemen olan bu üç basamaklı gelişmeye varmış oluyoruz.

Hegel'e göre üç varlık alanı ve üç bilim birbirleriyle diyalektik bir bağlantı içinde bulunurlar. Mantık salt form'larla ilgilidir dedik. Bu kavramlık olan salt form'lar bizim rastgele meydana getirdiğimiz objeler değildir. Bunlar gerçek olan objelerdir. Bir varlık, bir töz, bir birlik kavramı vardır. Bir sayılar dizisi vardır. Geometrik form'lar vardır. İşte bütün bu kavramlar vardır. Yalnız bunlar uzay ve zaman içinde değildirler. Bunlar ideal olan şeylerdir. Uzay ve zamanın kendileri de bu salt kavramlık olan form'ların ya da sayıların kurduğu sistem içinde bir yer alırlar, salt kavram olarak. Bundan dolayı bu salt kavramlık olan form'lar ve geometrik şekiller bir değişmeye de uğramazlar. Kendi aralarında bir sistem kurarlar. Bir kavramı düşündüğümüz zaman ondan sonraki kavramı da hemen buluruz. Bunlar birbirleriyle neden-sonuç bağlantısı (mantıksal bağlantı) içinde bulunurlar, çünkü aralarında bir sistem kurarlar. Bu kavramlar olmasaydı biz ne bu dünyayı ne de tin dünyasını tanıyabilirdik. Bi-

zim doğayı anlamamız için birlik, töz, çokluk, nedensellik gibi kavramlara gereksinmemiz vardır. Ama mantığın kavramları birer form olarak gözden geçirmesine karşılık, doğa bilimi doğa alanındaki objelere uygulanır. Salt form'ların dünyası ile doğa dünyası belli bir karşıtlık içinde bulunurlar. Salt kavramların dünyası uzaysız ve zamansız olan bir dünyadır. Örneğin sayılar dizisi belli bir yerde belli bir zamanda var olan bir şey değildir. Uzak ve zamanla ilgisi yoktur. Buna karşılık her cisim belli bir zamanda, belli bir uzayda yer doldurur. Her cisim şurada ve şu andadır. Cisimlerin dünyasının var olması uzay ve zamanın var olmasına bağlıdır. Öyleyse salt kavramlar dünyasında bulunan bir şey (uzay ve zaman) cisimler dünyasının temeli olmuş olur. Ayrıca salt kavramların değişmez oluşlarına karşılık doğa çerçevesindeki her varlık sürekli bir değişme içindedir. Örnek olarak kendi vücudumuzu düşünebiliriz. Bizim vücudumuz sürekli olarak ölür, sürekli olarak dirilir. Şimdiki vücudumuz bir yıl öncekinden farklıdır. Bu değişme cansız cisimler için de geçerlidir. Hiçbir zaman aynı bir cismin sözünü etmeye hakkımız yoktur. Bundan dolayı bütün cisimler için eski Yunan filozofu Herakleitos'un «Bir ırmakta iki kez yıkanılmaz» sözü doğrudur, Hegel'e göre. Benim bugün girdiğim ırmak artık dünkü ırmak değildir. Bu dünyada kendi kendisinin aynı kalan hiçbir şey yoktur. Her şey sürekli bir gelişme, akış içindedir. Doğa dünyasında her şey durmadan değişmektedir. Kavram ise hep kendi kendisiyle aynı kalır. Bununla ilgili olarak, salt kavramlar dünyası neden-sonuç (ratio-conclusio) bağlantısı ile birbirine bağlanmış bir sistemdir. Oysa cisimler dünyasındaki objeler arasında bir neden-sonuç bağlantısı değil, bir neden-etki (causa-effectus) bağlantısı vardır. Doğada nedensellik yasası geçerlikte-

dir bu yüzden. Kavramlar dünyasındaki neden-sonuç bağlantısı doğa alanına geçer geçmez zamanla ilgili bir bağlantı biçimini alır. Başka türlü söylersek, bu kavramlarla cisimler dünyası bir karşıtlık içinde bulunurlar. Thesis ve antithesis durumundadırlar. Bundan dolayı cisimler dünyası olan doğanın karşısında kavramlar dünyası düşünsel (intellektüel) bir dünya olarak görünür. Bunların karşısında da üçüncü bir varlık alanı tin (Geist) alanı var. Kavramların ve cisimlerin dünyasında birbirine karşıt olan şeyler bu tin alanında birbirleriyle uzlaşırlar. Örneğin: Benim bugünkü vücudum dünkünden, hele bir yıl öncekinden büsbütün başka olan bir vücuttur. Bir yetişkinin vücudu, bir çocuğunkinden büsbütün başkadır. Bununla birlikte dünkü ben, önceki ben, bugünkü ben hep aynıdır. Ben çocukken yaşamış olduğum şeyi anımsarım. Ben yıllarca önce yaşayan bir birlik olarak, bir ben olarak kendimi bilirim. Ben aynı bir insanım, aynı olarak kalırım. Ama ben ancak tinsel bir varlık olarak, tinim bakımından bir ve aynı insan olarak kalırım. Bununla birlikte bugünkü duygularım, bir yıl önceki duygu ve yaşantılarımdan büsbütün başkadır. Tin alanında işte bu karşıt olan şeyler birleşir, uzlaşırlar. Çünkü bu tinsel varlık zaman içinde değişmesine karşın kendi kendisinin aynı kalır. Bunu en iyi bu «ben» dediğimiz kavramda görüyoruz. Zaman içinde aynı kalmak bu 'ben' dediğimiz şeyin özü gereğidir. Bu ben'in çeşitli yaşantıları, deneyimleri arasında bir birlik olması, yine bu ben'in özü gereğidir.

Buna göre, salt kavramların, salt form'ların alanında kesin bir **özdeşlik** egemendir. Doğa alanında **değişme** geçerliktedir. Oysa bu üçüncü varlık alanında, tin alanında **değişme ile özdeşlik birleşmiş ve uzlaşmış** oluyor.

Salt kavramların dünyasında uzay ve zaman yoktu. Cisimlerin dünyasında, cisim doldurulmuş uzay ve zaman parçasından başka bir şey değildir. İnsan bilinci ise uzay ve zamana egemendir. Çünkü insan bilinci anımsama yolu ile geriye, geçmişe, geleceğe yönelme yolu ile de ileriye bakabilir. Bir bilinci olan insan bir cisim gibi doldurulmuş bir uzay ve zaman parçası olmayıp, uzay ve zaman insanın bilincindedir; insan bilinci ile bunlara egemendir.

Salt kavramlar dünyasında mantıksal bir bağlantı, neden-sonuç bağlantısı egemendi. Buna karşılık doğa alanının her yanında neden-etki bağlantısı egemendi. Oysa insanın, tinin dünyası bunların her ikisini de içine alır. Hem mantıksal olan neden-sonuç bağlantısı, hem de zamanla ilgili olan neden-etki bağlantısı vardır bu alanda.

Bizim eylemlerimiz birtakım güdülerden (motif) doğarlar. Bu güdü dediğimiz şey de eylemimizin hem mantıksal nedeni, hem de doğal nedenidir. İnsan birtakım eylemlerde bulunur. İnsan kendi eylemlerinin yaratıcısıdır, nedenidir. Ama bir kimyasal ya da fiziksel olayda olduğu gibi insan bu kendi eylemlerinin kör bir nedeni değildir, ussal (rasyonel) bir nedenidir. Eylemin arkasındaki güdü, dolayısıyla de insan, eylemin hem mantıksal nedeni hem de doğal nedeni oluyor.

Bütün bu anlatılanlarda tin'in dünyası iki varlık alanının birleşmesi olarak ortaya çıkıyor.

Hegel'in felsefesinde bir başka önemli nokta da: Mantığın incelediği her kavramın, insanın ele aldığı her form'un, bütün bunların kendi kendine var olan şeyler, kendinde (an sich) varlıklar olduğudur. Salt kavramların dünyası kendiliğinden var olan bir dünyadır, kendinde varlıklar dünyasıdır. Buna karşılık bir cisim bir başka cisimden uzayın şu yerinde değil de bu ye-

rinde bulunmasıyla ayrılır. Doğadaki her objenin var oluşu, bir başka objeye göre — aynı türden de olsa — başka türlü oluşudur. Buna karşılık tinin dünyasında durum değişir. Tin ne yalnızca kendinde bir varlık, ne de başka türlü oluşturmaz; tam tersine tin kendisi için (für sich) olan bir varlıktır; yani tin kendi kendisini bilmektedir. ‘Ben’ kendi kendisi üzerinde düşünmekle kendini bilir. Benim varlığımın özelliği doğadaki bir cisim gibi uzayın başka bir yerinde bulunuşum değil, bu kendi kendimi bilişimdir.

Salt form, kavram kendinde olan (Ansichsein) bir varlıktır. Cisim başka bir cisimden, başka olan bir varlıktır (Anderssein). Buna karşılık tinsel olan her varlık kendisi için olan (Fürsichsein), yani düşünerek kendisini bilen bir varlıktır. İşte bu **kendinde olmak, başka türlü olmak** (bir başkası yüzünden var olmak), **kendisi için olmak** Hegel’in üç önemli kavramıdır. Bu kavramlarda aynı zamanda Hegel’in mantığını nasıl kurmakta olduğu da görülür. Bu üç dünya ve bunlara karşılık olan üç bilim (kavram - matematik mantık; doğa - fizik; tin - tinsel bilimler: insan bilimleri) sav (thesis), karşısav (antithesis) ve bireşim (synthesis) durumunda bulunurlar. Kavramların dünyası, doğanın dünyası ve bu iki dünyanın karşıtlığını ortadan kaldıracak olan tinin, ya da insanın, kültürün dünyası.

Felsefe ve özellikle mantık, Hegel’e göre, varlıkla uğraşır. Felsefenin ya da mantığın sorduğu başlıca soru: ‘varlık nedir’ sorusudur. Buna verilecek en rasyonel yanıt: «**varlık varlıktır**» yanıtıdır. Hegel’in mantığının ilk önermesi böylece «varlık varlıktır» önermesidir. Bu yanıt bizi bir ödev karşısında bırakır: Varlığın ne olduğunu bulmak, varlığın içeriğini belirlemek. Bunu yapınca varlığın en genel olan, ama aynı zamanda en

boş olan bir kavram olduğunu görürüz. Varlık kavramı, altına her şeyin girdiği bir kavramdır. Varlık kavramı altına konan her şeyi bir yana ayırırsak, içine her şeyin sokulabileceği genel bir kavram kalır ortada. Ama ben bu kavramı özel içeriğinden temizlersem geriye bir boşluk kalır. Öyleyse varlık kavramından kalktık, bulduğumuz şey **yokluk** oldu. Başka türlü söylersek, varlığın karşıtı olan yokluğu bulduk. Bunu bir yargı şekline sokarsak: «**varlık yokluktur**» şeklinde bir paradoks meydana gelir. Böylece düşüncemizi ilerletince, birbirine karşıt olan iki önerme karşımıza geldi çattı: «Varlık varlıktır», «varlık yokluktur». Böyle bir çelişme karşımıza çıkınca yine bir ödevle karşılaşırız burada: Bunları uzlaştıracak bir kavram bulmak. Böyle bir kavram nasıl olabilir? Hegel'e göre böyle bir kavram gerçekten vardır. Bunu biz her gün kullanırız. Bu da **oluş** kavramıdır. Bu oluş kavramını düşününce bu birbirine karşıt olan iki şeyi, hem varlığı hem yokluğu düşünmüş olurum. Her olmakta olan şey, hem var olan, hem de yok olan bir şeydir. Bu oluş kavramı, bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesini de içine alır. Aynı zamanda bir varlığı da, bir yokluğu da içerir. Böylece ilk üç adımı bulmuş oluruz: Varlık, yokluk, oluş. Bu önermeyi dünyanın bütününe aktarırsak, o zaman **varlık bir oluşturma** sonucu çıkar. İşte bu örnek Hegel mantığını açıkça gösteriyor: Belli bir kavramı düşünürüm: Varlık kavramı (Thesis); bunu düşününce hemen bunun karşıtını da düşünürüm, daha doğrusu bu düşünce hemen bunun karşıtı durumuna geçer, yani antitezi olur (Ahtithesis); burada ortaya çıkan çatışma beni bir ödevle çağırır, bunu uzlaştıracak bir kavram bulmaya götürür: Bireşim (Synthesis). Böylece Hegel'in mantık sisteminde bütün kavramlar üç adımlı gelişmeler, oluşmalar biçiminde düzenlenir.

Doğa felsefesi: Doğa bilimi, Hegel'e göre, yine üç bölüme ayrılır ve üç bilime. 1. İlkin, uzay, zaman ve devinim üzerine bilim vardır. Bu bilimde, bütün olaylar uzay ve zaman içinde olan devinimlerden başka bir şey değildirler. Bundan dolayı devinim kuramında içerilmiş olan her şey, doğadaki bütün cisimler için geçer. 2. olarak fizik gelir. Fizik, uzay ve zaman içinde bulunan ve birbirini karşılıklı olarak etkilemekte olan fiziksel güçlerle uğraşır. Bu güçler çekici ve itici olan polar güçlerdir. Bu güçler pozitif ve negatif güçlerdir. Bu güçler cisimleri birbirine bağlayan ve dağıtan güçlerdir. Bu fiziksel güçler alanı bir antitez alanıdır; birbirine karşıt olan güçlerin alanıdır. Ama bu karşıtlık olmasaydı, örneğin elektrik olmazdı. En sonunda 3. alan organik alandır. Bu da fiziksel ve kimyasal güçler üzerine dayanır. Fiziksel ve kimyasal güçler olmasaydı organik cisim olamazdı. Bununla birlikte organik cisim fiziksel ve kimyasal güçlerin birleştikleri daha yüksek bir varlıktır. Yaşam boyuna dengesi bozulan, ama bunu yine boyuna kuran bir süreçtir. Canlı varlık kendi kendini yaratır. Canlı cisim bozulan dengesini kurar. Yaşam, boyuna geriye bırakılmış bir ölümdür. Organizma kendi kendini koruyan bir varlıktır.

Hegel'e göre doğada ilerleme diye bir şey yoktur. Doğa alanında her şey bir cinsten olarak yenilenir. Bir ana baba bağlı oldukları türün bir exemplar'ını ortaya koyarlar. Her exemplar o türün bir exemplar'ıdır. Hayvanın bir birey olması, onun öteki hayvanlardan ayrılması değildir. Hegel'e göre bu noktada insanla hayvan birbirinden ayrılır. Her tek bitki ve her tek hayvan ancak türünün bir exemplar'ı olarak vardır. Her bir bitkinin ve her bir hayvanın yerine bu türün bir başkası konabilir. Oysa insan daha yüksek anlamda bir varlıktır. Her insan bir defalık olan, bir daha yinelen-

meyen ve insan dediğimiz türün başka bir örneklerinin yerine konamayacağı bir varlıktır. Her insan, bir insan türünün yalnızca bir örnek'tir. Her insan bir **kişidir**. Ama bu, insanın cisimsel yanı (bedeni) için değil, tinsel olan yanı için doğru olan bir şeydir. Bizim organizmamız tının ortaya çıkması olanaklarını hazırlar yalnızca. Bundan dolayı bu tinsel yanı olan organizma, doğadaki varlıkların en yüksek basamağıdır. Hem de tin için bir barındırır. Bununla da son basamak olan tin'e (Geist alanı) gelmiş oluyoruz. **Tin alanı:** Hegel'e göre tin de üç biçime ayrılır: Özel tin (subjektiver Geist), nesnel tin (objektiver Geist), saltık tin (absoluter Geist).

Özel tin ruhbilim alanına girer. Ruhbilim tek insanla uğraşır. Yani tinsel varlık olan tek insan ruhbilimin konusudur. Bir bilinç taşıyan ve kendisi üzerinde bir bilinci olan insan ruhbilimin konusudur. Ruhbilim bütün insanlar için genel olan bir yanı, bütün insanların aralarında ortak oldukları ruh yapısı ile ilgilenir. Ama bu ruhbilimsel inceleme ile bu tek insanın özü aydınlatılmış olur mu? Hegel'e göre ruhbilim bu tek insanın özünü hiçbir zaman kavrayamaz. Tek insanı o bir defalığı ile, o bireyselliği ile kavramak istiyorsak, o zaman onu içinde bulunduğu zaman çerçevesi içine yerleştirmemiz gerekir. Her hayvan türü binlerce yıl boyunca hep aynı hayvan olarak kalmıştır. Bugünkü tek hayvanla bin yıl önceki tek hayvan arasında bir ayrılık yoktur. Oysa örneğin Antikçağın insanı Ortaçağın insanına göre başkadır. Her insan yaşadığı çağın içine konulmakla, yaşadığı çağın açısından incelenmekle bir birey olarak anlaşılabilir. Her insanı içinde yaşadığı çağı bakımından kavramak demek, aynı zamanda onu bağlı olduğu ulusu, devleti bakımından da kavramak demektir. İnsan tarih içinde oluşur,

tarih içinde gelişir. İnsan tarihin bir ürünüdür. Böylece de tin'in ikinci bölümüne **nesnel tin** alanına geçilmiş olur.

Tek başına yaşayan hiçbir insan yoktur. İnsan bir toplumun, bir çağın insanıdır. Devlet, ulus, bu devlet ve ulus çerçevesinde var olan ahlak, hukuk; tek insan bütün bunların içinde bulunur ve bunlar da tek tek insanlarla vardır. Ama bu kuruluşlar tek insanın yarattığı şeyler değildirler. Bunlar kendi içlerinde zorunlulukla gelişen kuruluşlardır; tek insan bunların yalnızca taşıyıcısı niteliğindedir. Belli bir bakımdan insan elbette devletin, hukukun yaratıcısıdır, ama bunun tersi de aynı derecede doğrudur. Tek insanı da ulus, devlet, hukuk yaratır.

Tarih çağları da içten bir zorunlulukla birbirinin arkasından gelirler. Örneğin, Grek sitelerinin arkasından Büyük İskender'in imparatorluğu içten bir zorunlulukla ortaya çıkmıştır. Akıllı baş ölçü olarak alan Aydınlanma Çağının ardından duyguyu baş ölçü yapan Romantizm gelmiştir. Bu gelişmeyi yapan tek tek insanlar olmuşlardır; ama bu tek tek insanlar yalnızca tin'in isgüderleri durumundadırlar; yani tek tek insanlar zorunlulukla olması gerekeni yapmışlardır. Gerçi olayları gözden geçirdiğimiz zaman, bu içten zorunluluğu gerçekleştirenlerin tek tek insanlar olduğunu görürüz. Bunlara büyük adam deriz. 'Ama tek bir insanı büyük adam yapan nedir?' diye sorar Hegel. Yanıtı da şöyle: Tarihsel kişiliği olan adam, kendi bireysel değerleri ile büyük adam olmuş değildir. Böyle bir insanın çok keskin bir zekâsı, tutkuları olabilir. Duyguları derin olabilir. Ama onu böyle tarihsel büyük bir kişilik yapmakta bu kişisel özellikler, erdemler yeterli değildir. Çünkü bu çeşitten erdemler tarih bakımından hiçbir önemi olmayan insanlarda da buluna-

bilir. Ama insanı tarihsel kişilik yapan, büyük adam yapan, tarihin kendisini ne yana sürüklediğini kavrayabilmiş olmasıdır. Bir İskender, bir Sezar, bir Napolyon büyük adamlardı, çünkü, Hegel'e göre, bunlar bulundukları anda neyin olması gerektiğini sezmiş, duymuş olan ve tarihin bu objektif gelişmesini bilmiş olan insanlardı. Büyük tarihsel kişiler bu nesnel tin'in (objektif geist'in) bir işgüderleridirler. Bu tarihsel **oluşu** gerçekleştirme işini ortaya koymuş olanlardır. Tarihsel kişi zamanının olan bir insandır.

Hegel bu düşüncesi ile birbirine karşıt olan görüşleri uzlaştırmaya çalışıyor. 'Tarih büyük kişiliklerin ürünüdür' düşüncesi ile büyük adamların tarihin bir ürünü olduğu düşüncesinin uzlaştırılması gerekir, ona göre.

Hegel'in tarih anlayışı Aydınlanma'nın tarih anlayışına da karşıdır. 18. yüzyıl anlayışına göre tarih, tek insanın ürünüdür, tek insanın yaratmasıdır. Devlet, tek tek insanların, bireylerin aralarında yapmış olduğu bir sözleşmeye dayanır. Oysa Hegel'e göre tam tersine, devlet kavramının temelini ulus kavramı kurar. Ulus da, aile de bireyin üstünde bir varlığı olan, kendilerine özgü birer varlıktırlar. Her ulus da içten bir zorunlulukla bir devlet olmaya çabalar. Tarih içinde karşılaştığımız büyük kişiler çoğunlukla büyük devlet kurucularıdır. Ama bunlar da zamanlarının istediğini gerçekleştirmiş olan insanlardır. Hegel 18. yüzyılın tarih anlayışı ile karşıtlık içinde bulunduğu gibi, Kant'ın ahlak temelli tarih anlayışı ile de karşıtlık içindedir. Kant'ın gözünde en değerli olan şey tek insandır. Bu evrende kayıtsız koşulsuz olan varlık, özgür istenci olan tek insandır. Buna karşılık Hegel'in gözünde insan bir araçtır, bir işçidir. Gerçek varlıklar olan devlet, ulus tek insanın üstünde bulunan, bunlardan daha yüksek

olan ve bireyi birer araç olarak kullanan kuruluşlardır. Hegel bundan dolayı politik eylemler üzerinde ahlak bakımından bir yargıda bulunmayı doğru bulmaz. Hegel bu bakımdan Machiavelli'nin anlayışına yaklaşıır. Bu anlayışında Hegel, her şeyi, politikayı da ahlak felsefesine bağlamak isteyen Kant'ın karşısındadır. Tarihin gelişmesi, politik gelişme olması bakımından, devletler arasında savaşmalar, çatışmalar şeklinde sürüp gider. Kant bu devletler arasındaki savaş ve çatışmaların günün birinde sona erebileceğine ve devletler arasındaki çıkar ayrılıklarını yoluna koyacak olan bir devletler birliğinin, bir uluslar derneğinin kurulabileceğine inanır. Oysa Hegel, savaşlar ve ihtilallerin sona ermeyeceğini söyler. Hegel tek insanı bir araç olarak gördüğü için böyle bir anlayıştan yana olabiliyor. Ama Hegel'e göre bu politik gelişmenin üstünde **kültürel gelişme** yükselir.

Nasıl tek tek insanlar doğarlar ve ölürlerse, tek tek devletler de kurulurlar ve yıkılırlar. Bu oluş ve yokoluş olgusuna her devlet tıpkı tek insan gibi katılır. Hegel'in sözleriyle: Bu tarih alanı her şeyin üzerinde yok olup gittiği bir kasap tezgâhına benzer. Ama bu arada, boyuna yokolmaların ve yitip gitmelerin arasında tek bir şey sonsuzca sürüp gider. O da: **Kültürün gelişmesi**.

Ölümsüz olan, sanat, din ve felsefe biçiminde ortaya çıkan, insan kültürünün gelişmesidir. Bir zamanlar bir Yunan siteleri (Kent devletleri) vardı. Bir Roma İmparatorluğu vardı. Bunlar bugün yitip gitmiş olan kuruluşlardır. Buna karşılık bir din tarihi, bir felsefe tarihi, bir sanat tarihi, bütün bunlar sonsuzca bir gelişmeyi, bütün insanlığı kucağına alan tek bir gelişmeyi dile getirirler. Nasıl tek insan içinde bulunduğu devletin gelişmesine hizmet ediyorsa, tek tek devlet-

ler de bu genel kültürün gelişmesine hizmet ederler. İşte Hegel'in gördüğü ve düşündüğü anlamda tarihin asıl anlamı budur. İnsan tarihinin gelişmesinin asıl anlamı kültürün gelişmesidir; din, hukuk, sanat, felsefe biçiminde insan kültürünün bu genel gelişmesidir. Bu da **saltık tin** (absoluter Geist) alanıdır. Din, sanat ve felsefede kendini gerçekleştiren saltık tin (mutlak geist) insanlık tarihi boyunca uzanan sürekli bir gelişme içindedir. Devletlerin ölümlü olmasına karşılık, sanat din ve felsefe ölümsüzdür. Ancak, bir kültür birliği olan saltık tin, devletlerin var olmasıyla var olabilir. Kültür başarıları, Hegel'e göre tek insanın değil, devlet kuruluşlarının başarılarıdır. Kültürü tek tek insanlar yaratmaz, kültürü birbiri ardından gelen kuşaklar yaratır. Bu kuşaklar da tek tek insanlardan bir araya gelmiş topluluklar değil, örgütlenmiş birliklerdir. Bunların da devlet biçiminde örgütlenmiş olmaları gerekir. Tıpkı tek tek insanların doğup, yaşayıp ölmesi gibi, tek tek devletler de kurulurlar, yaşarlar, yıkılıp giderler. Ama insanlığın kültürü sürüp gider. Kültür de din, sanat ve felsefe biçiminde gelişir. Gerçi birçok devletler vardır, ama insanlık için tek bir kültür tarihi vardır.

II. BÖLÜM

Hegel Okulunun dağılması —

19. yüzyılda doğa ve tarih bilimlerinin gelişmesi

1830 - 40 yılları arasında özellikle Almanya'da en yaygın olan felsefe okulu Hegel Okulu idi. Bu da özellikle Hegel felsefesinin kapalı ve mantıksal bir dizge (sistem) oluşundan ve yönteminin ve ilkelerinin çeşitli dallara uygulanabilmesinden ileri geliyordu. Bu dizgenin kapalı ve mantıksal oluşu Hegel'in felsefesini bir okul yaratmaya elverişli kılıyordu. Bu Hegelci okul yalnız filozofları değil, kültür bilimleriyle uğraşanları da, hukukçuları, iktisatçıları, sanat tarihçilerini de içine çekmiştir. Bu yayılmanın bir nedeni de Hegel'e bağlı olanların Prusya Devletinden büyük yardım görmeleridir; giderek Hegel felsefesi hemen hemen Prusya'nın devlet felsefesi olmuştu. Hegel öldüğü zaman felsefesi bütün Alman üniversitelerine egemendi, her birinde profesörlerden temsilcileri vardı. Ama Hegel'in ölümünden hemen sonra okulu çeşitli partilere ayrılmıştır. Hegel, örneğin Kant kadar yaşasaydı okulunun yıkılışını görecekti.

Alman felsefesi 19. yüzyılın ortalarında, Hegel'in ölümünden (1831) aşağı yukarı 1870 yılına değin, bu yüzyılın başlangıcındaki dış görünüşü gibi parlak bir tablo göstermez. Felsefe kültür yaşamı üzerindeki et-

kisini gittikçe yitirir. Hegel'in felsefesi gerçi ölümünden hemen sonra gelen yıllarda geniş alanlarda tanınıyor ve etkisini gösteriyordu, ama felsefenin tablosu gittikçe biçim değiştiriyordu. Dünya görüşünde gittikçe artan idealizmden ve fizikötesi spekülasyonlardan yorulmuştu bu yüzyıl ve daha temelli görüşler istiyordu. Dev adımlarıyla ilerlemeye başlayan yeni doğa bilimi büyük rol oynadı bunda. Bundan dolayı 19. yüzyıla tarih yüzyılı dendiği gibi doğa bilimi yüzyılı da denmektedir. Hegel'in önsel (a priori) ilkelere dayalı doğa felsefesinin yerini doğa araştırmacıları çevresinde tümevarım yöntemiyle yapılan sağın araştırmalar aldı. Genç kuşaklar Hegel'in derslerinin dinlendiği salonlar yerine doğa araştırmacılarının laboratuvarlarına gitmeyi yeğlediler.

Hegel felsefesinin dağılmasında — bir bakıma yıkılmasında — hem içten — Hegel'in kendi felsefesinde açık bıraktığı yerlerden — hem de dıştan gelen nedenler var. Dış nedenler arasında gözleme ve deneye dayalı bilimlerin Hegel okuluna karşı koyuşunu ve doğa biliminin gelişmesini, bir de tarih araştırmalarını gösterebiliriz. Özellikle 1840 - 60 yılları arasında gelişen pozitif bilimlerin sağın (exacte) olguları bulmak, saptamak ve bundan yasalara varmak olan tutumu karşısında Hegel felsefesi bir çeşit kavramlarla oynayan, yapay bir kuruluş etkisi yapıyordu. Hegel'in doğa felsefesi doğa biliminin gözünde bir oyundan başka bir şey değildi. Bu doğa biliminin gelişmesiyle de Hegel'in idealizmine karşı bir materyalizm doğmuştur. Çıkış noktaları da şuydu: Gerçek olan şey gözleyebileceğimiz şeydir. Bizim için önemli olan ölçebilmek ve tartabilmektir. Ama bu ölçü ve tartı da ancak maddesel olan şeylere uygulanabilir. Öyleyse asıl gerçek bu uzay ve zaman içinde bulunan cisimler dünyasıdır. Bu mad-

desel olan şeyler arkasında bir gerçek aramaya kalkmamalıdır. Tek gerçek maddedir.

Materyalizm 19. yüzyılda doğmuş bir akım değildir, kuramsal bir görüş olarak her kültür döneminde bulunabilir. Maddeyi evrenin ilkesi yapan eski Grek Atomcularından Leukippos ve Demokritos'tan beri bu materyalist düşünce çeşitli biçimlerde ortaya çıkmış, Hristiyan Ortaçağında bile büsbütün ortadan kaybolmamıştır. İngiltere'de 17. yüzyılda (Th. Hobbes), Fransa'da 18. yüzyılda (Lamettrie ve Holbach'ın «Système de la nature») ayrıca Aydınlanma yazınında yüksek düzeye ulaşmıştır. 19. yüzyılın ortasında beliren materyalizm ise Hegel felsefesinin yıkılmasında başlıca etken olmuştur. Hegel felsefesinin idealizmine savaş açmıştır bu akım. Başlangıçta doğa gerçeğine duyulan ilgi, duyusal-maddesel dünyaya yöneliş sonunda atomist-mekanik doğa açıklamalarına ve mekanik dünya tablosuna varıyor. Almanya'da özellikle genç doğa araştırmacısı Ludwig Büchner (1824-1899) materyalist hareketin öncüsü olmuştur. Büchner'in «Güç ve Madde» adlı yapıtı Alman materyalizminin İncili gibi görülmüştür bir aralık. Her gücün bir maddeye bağlı olduğu düşüncesi ile bu evrenin dışında olan herhangi bir yaratıcıyı kabul etmez Büchner. Böylece her şeyden önce ölümsüz bir ruha karşı savaş açılır. Canlı ile cansız arasında öz ayrılığı ortadan kaldırılır; canlı mekaniğin yalnızca karmaşık bir sorunu olarak görülür. Evrende ereklilik diye bir şey yoktur. Doğanın içinde ve dışında tin ülkesi diye de bir şey yoktur. Tanrı inancını da tanrıtanımaz Büchner — Feuerbach'la birlikte — insanın kuruntusu olarak görmüştür. Eğitimi, kültürü, bilimi insanlığın en iyi ustaları, öğretmenleri olarak göstermiştir. Ahlâk da, ona göre, materyalizm içinde sağlam bir dayanak bulabilir an-

cak, bu da bu dünyada yeterince bulunabilir. Materyalizm Alman felsefesinde Feuerbach ve Marks'ta en güçlü temsilcilerini bulmuştur.

Hegel felsefesinin yıkılmasının dış nedenleri arasında tarih araştırmalarını da gösterebiliriz. Tarihçiler Hegel'in düşüncesindeki salt akla dayalı birtakım yapay kavram kuruluşlarına karşı çıkmaya başlamışlardı. Hegel'de tarih olgularına yeterince bir saygı bulunmadığını ileri sürmüşlerdi. Hegel'den sonraki dönemin büyük Alman tarihçisi Leopold von Ranke (1795-1846) «tarihteki olguların nasıl olup bittiğini görmek için ben'imi ortadan kaldırmak istiyorum», «Ben tarihi nasıl geçmiş ise öyle görmek isterim, hiçbir zaman tarihi aklımın kurduğu biçimde görmeye çalışmam» der. Bu tarih okulunun görüşüne göre tarih öznel görüşlere değil de, arşiv belgelerine dayanan bir bilim olmalıdır.

Hegel Okulunun yıkılmasının nedenleri arasına okulun kendi içindeki parçalanmayı da katmak gerekir. Buna da Hegel'in felsefesinde açık bıraktığı bulanık bıraktığı yerler, özellikle din ve politika ile ilgili görüşleri neden olmuştur. Hegel'in kendisinin bağlı olduğu dine karşı tutumu nedir? Siyasal gelişmelere karşı tutumu nedir? Bu iki soruya kesin bir yanıt verilemez. Tanrı öğretisi, kişisel ölümsüzlük, İsa'nın kişiliği üzerindeki öğretilerde Hegel açık ve seçik değildir. Siyasal sorularda da aynı bulanıklığı gösterir düşünceleri. Bu iki soru karşısında da Hegel iki yana da kaçan, bulanık olan ve çift anlam taşıyan bir tutum takınmıştır ki, bu kendisinden sonra okulunun gidişini de belirleyen bir yol olmuştur. Hegel'e bağlı olanlar bu iki yana kaçan anlatımlar yüzünden birbirine karşıt olan görüşler geliştirebilmişlerdir. Böylece Hegel Okulu sonradan sağ ve sol kanada bölünecek olan bir

anlaşmazlık içine girmiştir. Hegel'in felsefe dizgesinde tutucu ögeler vardı. Kendisi de tutucu karakterde idi. Siyasa alanında tutucu düşüncüsü ile her türlü devrimin karşısında idi. Dine karşı olanlarla da birlik olamazdı. Çünkü kendisi tutucu idi. Din geleneğın getir-diğı bir şeydi, gelenek ise Hegel'in en çok önem ver-diğı bir şeydir. Oysa Hegel'in dialektik yöntemi bir yadsımaya, varolanın kaldırılmasına götürüyordu. Ta-rihin eytişimsel (dialektik) gelişmesi düşüncesinde dev-rimci bir ruh saklı idi. Bu tarih görüşünde, tarihin, ayaklanmalarla, devrimlerle yürümekte olduğı düşün-cesi gizli idi. Tarih savaşlar, devrimler içinden geçe-rek gelişıyordu. Oysa tutuculuğı kendisini her türlü devrimin karşısına koyuyordu.

İşte Hegel'in din ve siyasa sorunlarına karşı kesin bir tutum takınamamış oluşu, okulunun ikiye bölün-mesine, sağ Hegelcilerle sol Hegelcilerin ortaya çıkma-sına yol açmıştır. Hegel Okulunun sol kanadı Strauss ve Feuerbach'la sonunda materyalist akımla birleşmiş-tir.

1. OLGUCULUK (POSİTİVİZM)

19. yüzyılın Alman materyalizmi Fransa'da gelişen materyalizmin etkisi altındaydı. Descartes (Dekart) bitki ve hayvanları, ruhları olmadığını ileri sürerek, birer makine olarak kabul ediyordu. Lamettrie bu makine kuramını insana da aktarmıştı. Bu makine kuramı geniş alanlara yayıldı ve bütün evren bir makine gibi görülmeye başlandı.

Daha 18. yüzyılda İngiliz düşünüşünün Fransa'ya geçmesi ile İngiliz Deneyciliği (Empirizm) Fransa'da Condillac (Kondiyak)'ın kişiliğinde bir duyumculuk (Sensualizm) biçimini alıyordu. Condillac iç duyumları kaldırarak her şeyi dış duyumlara bağlıyordu. Her şey duyumlarımızdan gelir; duygularımızın da kökü dış duyumlardır. Anılarımız zayıflamış birer duyumdan başka bir şey değildir. Düşünme de biçim değiştirmiş bir duyumdan başka bir şey değildir. Bütün duyumlar bilginizin biricik kaynağıdır. Bu düşünce doğal olarak Condillac'ı materyalizme götürmüştür. Bütün duyma ve düşüncelerimiz duyu organlarının birer uyartılmasıdır. Her türlü bilginizin biricik kaynağı duyu organlarımızdır. Buradan da materyalizme geçileceği doğaldır.

Yine 18. yüzyılda Fransa'da yayımlanmaya başlayan Büyük Ansiklopedi'nin hazırlayıcılarının başında bulunan matematikçi ve fizikçi D'Alembert'de, sonra-

dan St. Simon ve Au. Comte'da bulacağımız bir kavrama rastlıyoruz. Bu da «pozitif bilim çağına girmiş olduğumuz» sözüdür. Bu şu demek: Bilim çağı başlamıştır.

Bilim alanında görülen gelişmelerin yanı sıra toplumsal ve siyasal alanda da değişimler birbiri ardından gelmeye başlıyor. «Eşitlik», «Özgürlük», «Güvenlik» ilkelerinin gerçekleşmesini ele alan Fransız Devrimi arkasından bir yığın sıkıntıları da birlikte getirmiş, devrimin sona ermesi ile eşitlik düşüncesi de sona ermiştir. Ayrıca mal, mülk sahibi olan bir orta sınıfın egemenliği mal ve mülkten yoksun olanlarda bir düş kırıklığı yaratmıştır. Bu düş kırıklığının doğurduğu devrimden bir yazın doğmuş ve bundan da bir çığır çıkmıştır ortaya. Bu yeni bir kımıldanış bir sosyalist çığır olmuştur. Bu çığırı başlatan da Saint-Simon'dur.

Claud Henri comte De Saint-Simon (Sen Simon — 1760 - 1825): Zamanında yazılarının etkisi çok büyük olan bir yazar ve sosyalist bir reformatör. Saint-Simon toplum üzerindeki düşüncelerini insan ve bilim açısından felsefi bir temele oturtmaya çalışmış ve bu düşünceleri ile Marx (Marks)'ı da hazırlamıştır denebilir. Nitekim sonraları Marx onu ütöpik bulmakla birlikte, kendisinin öncülü olarak kabul etmiştir. Saint-Simon çok hareketli bir dönemde yaşamıştır. Fransız devrimini içine katılarak yaşamış, sonra da Amerikan Özgürlük Savaşlarına katılmıştır. Fransız Devriminin özgürlük, eşitlik düşünleri St. Simon'u önce heyecanlandırıyor, ama devrimin ekonomik durumu düzeltmeyip eşitliği sağlayamayışı kendisini düş kırıklığına uğrattıyor ve şu soru çıkış noktası oluyor: Bu olmuş bitmiş olan dönem bizi nereye vardırdı? Bu devrim kimlere yaradı? Bu sorudan kalkıp vardığı sonuç da Fransız Devrimine karşı yapılmış en ağır suçlama-

lardan biri olmuş, giyotine gitmekten de Robespierre'in yardımıyla kurtulmuştur. Fransız devrimi gerçi Fransız derebeyliğinin egemenliğini kırmış, ama yerine de mal mülk sahibi kentsoyluların (burjuvazinin) egemenliğini koymuştur. Rousseau'nun toplumda egemen yapmak istediği «genel istenç» yapay bir kuruluştan başka bir şey değildir Saint-Simon'a göre. Bunun uygulamadaki sonucu da hukukçuların saltanatı olmuştur. Yasakoyucuyu Rousseau Tanrısal bir varlık olarak görüyordu, oysa Saint-Simon'a göre bu hukukçular kentsoyluların elinde araçtan başka bir şey olamamış, gerçekte hukukçular değil, kentli sınıfı egemen olmuştur. Öyleyse ne yapmalı? İlkini şunu incelemeli: Hangi tip insan kültürün gelişmesini sağlar ve gelişmeyi sağlayacak insan nasıl yetişir? Saint-Simon bu yetiştirmeyi hem doğa bilimleri alanında, hem de kültür bilimleri alanında bulur. Bilim alanında onun birbirinden bütünü ayrı iki konusu var: 1. Bilimin bütünlüğü, birliği, 2. Bilimlerin tanrıbilim ve fizikötesi ile bir tutulduğu dönemden pozitif bir döneme geçiş. Birincisi doğa ve insan bilimlerini içine alan genel bir bilim ülküsü. İkincisi bilimlerin henüz pozitif bir duruma ulaşamadıkları, hele özellikle insan bilimine erişemedikleri görüşü. Birinci görüş bilimin konuları arasında bir ayırım yapmaz. İkinci görüş ise matematik ve fizik bilimlerini insanla ilgili bilimlerden ayırır. Saint-Simon gittikçe ikinci görüş uğruna birinciye bırakacak ve sonunda modern çağın bir yana ittiği Ortaçağdaki bir düşünüşe varacaktır: «Bir bilimin değeri, konusunun değeri ile orantılıdır». Öyleyse insana yönelmelidir. Ama bu düşünce kendisini «barış içinde bir insanlık» ülküsüne götürmüştür. «Avrupa Toplumunun Yeniden Düzenlenmesi» adlı kitabında her ulusun bağımsızlığını temel alan, ama politik bir bütün olan Avrupa dü-

şüncesinin güvenilir bir barışı sağlayacağını öne sürer. Bunu da endüstrinin gelişmesi düşüncesiyle bağlar. Bu da ancak çeşitli uluslar arasında planlı bir çalışma ile gerçekleşir. Elçilerin yerini endüstri şefleri alacaktır bu yeni düzende. Endüstrideki çıkarlar arasındaki işbirliği barışın koşullarını yaratacaktır. Kültürün gelişmesini sağlayan kültürü yaratan da Saint-Simon'a göre işçidir. Çünkü kültür değerini yaratan çalışmadır. Öyleyse politika yaşamının ağırlık merkezi işçiler-emekçiler olmalıdır. Ancak Saint-Simon işçi derken hem kolları ile hem kafaları ile çalışanları, ayrıca hem yöneteni, hem yönetileni anlamaktadır. Bu kavram altına, onda, hem kol işçisi, kafa işçisi, aydın, düşünür, uzman, hem de girişimci-yönetici girer. İşte bu düşünceden kalkan Saint-Simon işçi sınıfı içindeki bu iki öbeği uzlaştırmayı kendisine başlıca erek edinir. Bu iki sınıfın barışması — ona göre bunlara ayrı sınıf denemez, bunlar aynı sınıfın karşılıklı iki organıdır — işçilerin patron-girişimci eliyle sömürülmesi değil de, işçi ve patronun birleşerek doğayı sömürmeleri asıl erek olmalıdır.

Dizginsiz bir ekonomi ile de savaşır Saint-Simon. Özellikle Adam Smith'ten kalkan, ona dayanan liberal ekonominin ekonomik yaşamın temeli olarak kabul edilmesinin karşısındadır. Planlı ve devletçe düzenlenmiş bir ekonomi düşüncesini ortaya atar. Bu düzeni sağlayacak olan da bilimdir. Endüstri hiçbir zaman bilimden ayrılamaz. Endüstri bilimin uygulanmasıdır; bilim de bir tür endüstri olarak görülür. Bu yeni politik düzende tinsel yönetim işini de din adamlarının yerine bilginler ele alacaklardır. Toplumsal adalet formülü de bu yeni düzenin - Aristoteles'in «Nikhomakhos Ahlâkı»ndaki ünlü formülü: «Herkes yeteneğine göre, her yeteneğe yaptıklarına göre» olacaktır.

Saint-Simon'un d         gelecekteki devlet, bir başkan ya da kurulca yönetilen bir devlet olmayıp bir «yönetim aygıtı» ile yönetilen devlettir. Bu aygıt da bir ekonomi aygıtıdır. Bunu da bilgin uzmanlar yönetecektir.

Saint-Simon gelecekteki devletin Fransız devriminin ortaya çıkardığı toplumdan çok, Ortaçağ düzenindeki devlete benzeyeceğini söyler.        Ortaçağ devlet yapısı ile, ekonomisi ile organik bir bütündü. Yapılacak ilk iş, ona göre, Ortaçağ toplumunda bulunan değerleri yeniden sağlamaktır. İnsanlık Ortaçağdan beri çok ilerlemiştir elbette. Ancak bu ilerleme yalnızca d         bir ilerlemedir, ahlâksal bir ilerleme olmamıştır. İnsanlığı   yle bir örgütlemeli ki, bu insanlık geçen        yılda devşirilmiş olan bilimin meyvelerinden yararlanabilsin. Yapılacak   ey Ortaçağın yapısına yeniden dönmektir. Ancak buna bugüne dek gelen ilerlemeleri de katmak gerekir. Her bilim, Saint-Simon'a göre, bilimsel olmayan yöntemler ve adımlarla i  e ba  lamı  , örneğin astrolojiden astronomi doğmuştur. Ayrıca her bilim başlangıçta birtakım dinsel tasarımlar, fizikötesi sanılarla yüklüdür. Başlangıçta tanrıbilimsel bir temeli olan ve fizikötesi kavramlarla geliştirilen, gerçek olmayan bir bilim yerine sonraları gerçek bilim, pozitif bilim ge  mi  tir. İşte ilerlemeyi, bilimin başlangıcında içine karışmış olan bu ögelerden temizlenmesinde aramalıdır. Saint-Simon'a göre artık pozitif bilim   ağı ba  lamı   bulunuyor. Bundan önce bir tanrıbilim, bir fizikötesi dönemleri vardı. Bunlar a  ılmaya ba  lamı  tır. Kendi felsefesine de olguculuk (pozitivizm) adını vermiştir Saint-Simon.

Sonraları bütün dünya görüşünün ağırlık merkezini bu olguculukta bulan Auguste Comte da Saint-Simon'un öğrencisidir.

Auguste Comte (1798-1857) :

Fransa'da Montpellier'de doğmuş, 1814'te pozitivist düşüncenin merkezi olan Ecole Polytechnique'e girmiş, Saint-Simon'un öğrencisi, sonra da sekreteri olmuş, ama sonra ondan ayrılmıştır. 1826'da zamanının bilginleri, özellikle ünlü fizyolog ve matematikçileri önünde ünlü «Pozitif Felsefe Dersleri»nin ilkinini verir. Ancak bu çalışmaları geçirdiği bir bunalım yüzünden yarıda kalır, 1829 yılında Comte 'Dersleri' yeniden ele alıp altı ciltlik yapıtını 1842'de tamamlar. Yaşam koşulları güç olmuştur Comte'un. Başarılı çalışmaları-na karşın istediği kürsü kendisine verilmemiş, özel dersler vererek yaşamını sürdürmeye çalışmıştır. Geçirdiği sinirsel bunalımın bu yaşam koşulları ile ilgisi var. Sonunda pozitivist dostlarının yardımıyla yaşamak zorunda kalır. 1844'te kendisine bütün yaşamı boyunca bağlanacağı Clotilde de Vaux ile tanışır, ama iki yıl sonra yitirir onu. Bir «insanlık dini» düşünüyü de Clotilde'e olan sevgisinden esinlendiği söylenir. «Cours de Philosophie Positive» (Pozitif Felsefe Dersleri)nin VI. cildine yazdığı önsözde bilginlerin dar uzmanlıklarından yakınlıkla uğradığı düş kırıklıklarını anlatır.

Auguste Comte'un düşüncesinin ilk kıvılcığı, toplumun yeniden düzenlenmesidir. Buna erişmek için de kafaların yeniden biçimlendirilmesini gerekli görür. Ona göre toplumu doğrudan doğruya bir eylemle yeniden kurmayı istemekle yanlış bir adım atılmış olur. O, Saint-Simon'u bunu istemekle suçlamıştır. Comte'a göre ilkin akla, insan düşüncesinin ilerlemesine uygun yeni alışkanlıklar vermek gerekir.

Toplumsal ilerlemelerin bilimin ilerlemesi ile bağlantısı bütün felsefe tarihi boyunca ele alınmış bir sorundur. Ama bu bağlantı bütünü ayrı biçimlerde

ele alınmıştır. Örneğin Platon «Devlet»inde toplumun yapısı ile bilimlerin yöntemini aynı zamanda ele alır. Oysa Aristoteles, «Politika»sında toplumsal bilimi ayrı bir bilim olarak görür. Hobbes politikayı bilimsel felsefeye bağlamak eğilimindedir. Montesquieu Aristoteles'in tutumunu benimser. Bu sorun Comte'un da temel sorunu olmuştur. Ama Comte bu iki akımı birleştirmişti. Bilimsel düşüncenin kendi başına toplumu düzenleyeceğine inanmaz Comte. Ancak toplumsal olaylar biliminin kurulması ile bu yapılabilir. Bu bilim olmadan şiddetle çatıldığı zamanının bilginlerinin durumuna düşülür. Ama toplum biliminin bilimsel yöntemin toplum olaylarına uygulanmasından başka türlü kurulabileceğine de inanmaz. Bu da ancak bilimlerin ansiklopedik bir sıralamasının gözden geçirilmesiyle olanaklı olur. Toplumsal bilim olmadan bilimsel düşüncenin yararsızlığı, bilimleri bir aşama düzeni içinde ele almadan da toplumsal bilimin olanaksızlığı, işte Comte'un iki ana konusu. Toplumbilim olmadan bilimsel düşünce yalnızca eleştirici ve yadsıyıcı olacak, buna karşılık öteki bilimlere dayanmadan toplum olaylarını inceleme de olumlu ama keyfî yargılar verecek. Bu ikisinin birleşmesi ile ancak, toplumun yeniden düzenlenmesi sorunu çözülebilecektir.

Bilimlerin ereği doğruyu araştırmaktır. Bu bilimlerin ortaya çıkardığı bilgilerden sonradan toplum için yararlanır. Bu topluma yararlı olma bilginin kafasında araştırmasının kımıldatıcısı olabilir, ama bu yine de bilimsel özgürlüğü, araştırma özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Bilimsel araştırmada özgürlük temeldir. Oysa Comte'da pozitif bilimlerin toplumun düzenlenmesi için birer araçtır yalnızca. Doğrudan ya da dolaylı olarak hepsi bir ereğe göre düzenlenmişlerdir. Bütün «Pozitif Felsefe Dersleri» boyunca bilimin kesin özgür-

l    ile araç olarak ona yüklenen gereklilikler, yükümler arasında belli belirsiz de olsa bir çatışma, bir he-sapla ma görülür.

Her bilimin Comte'a göre, konusunun yapısı ile sınırlı ve kesin bir görevi vardır. Bilimler doğrudan doğruya olgulardan hareket etmeli, onların arkasındaki nedenlerle u ra mamalıdır. Bilimler olaylar arasındaki yasaları ve değişmez bağlantıları araştırırlar, ama doğanın özünü ve gerçekliğin ya da özlerin nedenlerini bilemezler. Bilimsel incelemeler Comte'a göre, «gerçek yasalarını bulmak için görüngülerin (fenomen)  z mlenmesi ile sınırlı» olmalıdır.

Comte'un bilim üzerindeki bu anlayışı «kafaların yeniden biçimlendirilmesi» (intellektuel reform) g  r     ile de bağlantı içindedir. Tanrıbilim ve fizikötesi a ıların öznel kavramları yerine nesnel kavramların konulması söz konusudur burada da. «İnsan beynini dış düzenin kesin bir aynası durumuna çevirmek» gerekir ona göre. Bu formül g  kbilimden toplumbilime dek bütün bilimler için geçerlidir. Bütün bilimleri üzerine kuracağımız temel dış dünyanın herkes tarafından gözlenebilen olaylarıdır. Bilimin doğrudan doğruya olaylardan hareket etmesini isteyen Comte böylece tanıtılamayan her varsayımın da karşısındadır. Her bilim varsayımlarla çalışır, ama bunlar az sayıda ve geçici olmalı, bunların yerine olguları koymaya çalışmalı. Ancak bu olgular da elden geldiğince kesin, gözlenebilir birtakım olgular olmalıdır. Bilimleri de özlerine inmeden yalnızca gerçekleri gözönünde tutarak sınıflamaya girişir Comte ve altı temel bilim ayırır: Matematik, gökbilim, fizik, kimya, yaşambilim ve toplum-bilim. Altı temel bilimin bu sıralanması onların doğuş sırasını da belirler. Matematik ve gökbilim eskia dan beri vardırırlar. Ama fizik 17. yüzyılda doğmuş

tur, kimya Lavoisier ile, yaşambilim Bichat ile. Comte kendisini de toplumbilimin yaratıcısı olarak görür. Bu mantıksal ve tarihsel düzen aynı zamanda eğitim-seldir de. Matematik eğitimin zorunlu bir girişi, toplumbilim de tacıdır.

Bu altı temel bilimi ardarda inceleyen «Pozitif Felsefe Dersleri» bir yöntem araştırması değildir; bilimlerin güncel durumunun yalın bir özeti de değildir; bilimler arasındaki karşılıklı bağlantıları yöntemli bir biçimde inceleyerek bilimsel çalışmayı eşgüdümleme denemesidir. Her bilim **bütün** içindeki yerine göre kavranacaktır. Gözlem ve deneyin sınırını aştımı da bilim pozitif olmaktan çıkar. Örneğin kendi çağındaki fiziği pozitifliği henüz tam olmayan bir bilim örneği olarak gösterir Comte.

Pozitifliğin ne olduğunu belirlemek için Comte bir takım kurallar öne sürer. İlkin, bir bilim araştırması nesnelerin yapısı üzerinde bir varsayıma dayanan çözümsel incelemelere geri götürülebiliyorsa, henüz fizik-ötesi alanındadır. Pozitif bilim olgulara dayanmalıdır, varsayımlara değil. Gerçi varsayımlardan kaçınılamaz, ama bunların nesnenin yapısı ile ilgili olmaması ve geçici olması gerekir. Bunların yerine olgular konmalıdır.

Pozitifliğin ikinci belirtisi: yasaların görece niteliğidir. Comte'a göre gerçekten evrensel yasalar yoktur. Çünkü gözlemin sınırları dışına çıkılamaz.

Pozitifliğin, bir bilimin pozitif olmasının üçüncü belirtisi: birbirinden ayrı olgular arasındaki yakınlık bağlantılarının kurulmuş olmasıdır. Pozitif bilim gözlenebilen olgulardan hareket eder. Bu olguların kesin ve belirli birtakım olgular olması ve bu olguların kesin olarak belirlenmesi için de aralarındaki bağlantıların saptanmış olması gerekir. Öyleyse her bilim bir-

takım kesin olgulardan ve bu olgular arasındaki bağlantıları belirlemekten hareket edecektir.

Pozitifliğin birbirine bağlı başka iki belirtisi de: olguların önceden görülmüş olması ve bunlar üzerindeki etkimiz. Ama bu iki nitelikten, pozitif bilimlerin sıra düzeni içinde, biri ortaya çıkınca öbürü kaybolur. Örneğin gökbilimde önceden görme tamdır, ama etkimiz sıfır.

Pozitif bilimlerin hepsi birlikte toplumbilimin bir bütün içinde biraraya getirdiği bir dizge (sistem) kurarlar. Toplumbilimin bütün öteki bilimlerinkine üstün olan bir akla uygunluğu vardır, çünkü bütünün ayrıntılara olan üstünlüğünü kurmuştur.

Comte'un kurduğu toplumbilim şu çizgileri gösterir: Toplumsal yapı, ilerleme ortamında varlıklarını sürdüren değişmez nitelikleri ve organları ile kendi başına vardır. Toplumun statik (dural) yönü ile dinamik (devimsel) yönünü ayırır Comte. Bu değişmeyen nitelikleri ve organları belirleyen statik yöndür ve dinamik yönden bağımsızdır. Toplumun dinamik yönü ise ilerleme yasalarını içinde bulundurur ve dinamik yön statik yöne bağlıdır. İlerleme düzenden gelir ve ancak bu düzen içinde olanaklı olan ilerlemeyle toplumdaki din, mülkiyet, aile, dil gibi değişmez ve sürekli olan öğeler yetkinleşebilirler.

Bu dinamiği statığe bağlı kılan düşüncesi ile Comte, her şeyin tersine çevrilmesine neden olduğunu söylediği, eleştirici ve devrimci döneme kapılarını kapamış oluyordu. Dinamiğin temel yasası, Comte'a göre üç durum yasasıdır (la loi des trois états); bu yasa da bir düşünce evrimi yasasıdır. İnsan düşüncesinin nesneler üzerindeki bilgisinde birbirinin ardından gelen üç durum, üç evre vardır: **tanrıbilimsel durumda** olgular tanrısal güçle açıklanır, **fizikötesi durumda**

Tanrının yerini soyut kavramlar ve güçler alır. **Pozitif durumda** her türlü neden araştırmaları bir yana bırakılarak yalnızca olaylar arasındaki yasalar ya da değişmez bağlantılar incelenir. Bu yasa bilimlerin tarihinden çıkarılmış sayısız gözlemlerle desteklenir Comte'da. Üç durum yasası salt olandan daha görece olana geçişi, düşten akla geçişi dile getirir. Ancak, bir durumdan öteki duruma geçiş sözkonusu edilen bilime göre erken ya da geç olur. Altı temel bilim gözönüne alınırsa, pozitif duruma geçişleri onların aşama düzenlerine göre olacaktır. Bilimin konusu daha genel ve daha az karmaşık olduğu ölçüde bu geçiş daha kolay olacaktır. Bilimlerin sonuncusu toplumbilim, Comte'a göre kendi çağında, devrimci yasacılarla henüz fizikötesi evrededir. Comte kendisini toplumbilimi pozitif duruma geçirmekle görevlendirilmiş görür.

Tarih de üç evre gösteriyor. Comte içinde bulunduğu dönemi de bir geçit durumu olarak görür ve Tarih Felsefesini üç durum yasasının toplumbilime uygulanması olarak gözönüne alır. Çoktanrıci ilkçağdan sonra gelen tektanrıci ortaçağ tanrıbilimsel inanca dayanır; geçit dönemi fizikötesi düşüncelere dayanır; insanlığın gelecekteki durumu ise pozitivizme dayanacaktır. Toplumsal yapılar da bu durumlarla uygunluk içindedir; örneğin kölelik tanrıbilimsel duruma uygundur; fizikötesi durumla da halkın egemenliği ve insan hakları düşüncesi birbirine uygun, insanlar burada fizikötesi güçler gibi soyut olarak aralarında eşit birimler olarak gözönüne alınırlar; pozitif durumla da endüstrinin gelişmesi ve barışın sağlanması birbirine uygundur. Ancak Comte siyasal ve toplumsal gelişmenin zorunlu bir koşulunu bir düşünce gelişmesi ya-sasında bulur. Bu da şu ilkeye dayanır: Bir dönemin bir çağın siyasal ve toplumsal durumu o çağın dü-

şünce durumuna ve inançlarına bağlıdır. Düşüncelerin ilerlemesinin, kafaların aydınlanmasının dışında, ondan ayrı bir siyasal ilerleme olamaz. Düşüncedeki bu ilerlemeyi de Comte üç durum yasasına bağlar. Ancak bu yasanın siyasal evrime uygulanmasında bulanık yerler görür. İlk fizikötesi durum geçit dönemi olan devrimci dönemle pek de bağdaşmıyor. Hele toplumbiliminden pozitif duruma geçerken devrimin bunalımına son verecek bir düzene nasıl erişilecek? Bu soruyu Comte pozitif toplumbilimle belirlenmiş olan toplumdaki düzen isteği düşüncesi ile çözer. İlerleme düzenden geliyordu Comte'da. Öyleyse bu düzen, bilginlerin düşünce üstünlükleri ile tanrıbilimcilerin toplumsal yetenekleri birleştirilebilirse ancak olanaklı olabilir; böylece de düşünce gereksinmelerine en uygun olan ve ahlak gereksinmelerini de en iyi karşılayan bir rejim bulunmuş olacaktır. Bu da «gönüle karşı kafanın başkaldırmasına» son verecek, akıl adına yadsıyan eleştirci düşünce ile gönül adına evetleyen tanrıbilim arasındaki çatışmayı ortadan kaldıracaktır. Öyleyse toplumbilimde pozitifliğin zorunlu formülü «insanlık»tır. Pozitif toplumbilim bütün insan düşünce ve çalışmalarının zorunlu olan sürekliliğini gözönüne çizen toplumbilimdir. Comte'a göre tam pozitif bir kavram olan insanlık çözümlenebilmeye elverişli bir kavramdır ve tarih yolu ile tanınır. Böylece insan kafası dünyanın, ama yalnız dış dünyanın dış düzenin değil, insanlık düzeninin de aynası olur. Böylece Comte bir tür «**insanlık dini**» kurmayı istemiştir. Onun bu yeni dini gerçi âyin ve törenlerine dek Katolik dininin bütün biçimlerine bağlıdır; ama Tanrının yerine «insanlık»¹, ermişlerin yerine de bilginleri koymuştur. Bu insanlık dini devletin biçimine de yansıyacaktır. Artık tek insan diye bir şey yoktur. Tek insan kendi kişisel çı-

karını değil, toplumun çıkarını düşünecek, onu kendi çıkarına üstün tutacak biçimde yetiştirilecektir. Öğretimle insana içinde bulunduğu topluma nasıl çözülmaz bağlarla bağlı olduğu gösterilecektir. Bu öğretim, kişisel içgüdünün toplumsal içgüdü biçimine geçmesini sağlayacaktır. Bencilliğin yerini özgecilik alır Comte'un ahlâk görüşünde. Altruisme — özgecilik — terimini Comte koymuştur. İnsanın toplumla olan bu sıkı bağlılığı insanın etine, kanına karışmalı ve içgüdü şekline girmelidir. Comte'un bu insanlık ülküsünün kurulmasında, daha önce de söylediğimiz gibi, Clotilde'e olan sevgisi ve onu yitirışı büyük rol oynamıştır..

Comte'un «Le système de Politique positive» (1851-54) — Pozitif Siyâsa Sistemi — adlı yapıtında toplum-bilime üstün tutulan bir yedinci bilim karşımıza çıkar: Ahlâk. Pozitif Felsefe Dersleri'nde ahlâk henüz toplumbilimden ayrılmıyordu. Bu yeni bilimin zorunlu oluşu da insanlık kültürünün son kaynağı olarak duyguya bağlanmıştı. Ahlâkla birlikte din de kaynağından kavranmış olacaktır. Din insanlığın başı ve sonudur. İnsan kendiliğinden dinsel bir varlıktır. Çevrenin bozukluğu yüzünden insan bencil eylemlere itilmiştir, ama pozitivizm zekâ ve eylemi yeniden duyguya bağlanacak şekilde düzenleyecektir. Comte'un pozitivizminin sonunda — biraz da kişisel nedenlerle — başlangıçtaki biçiminden ayrılıp dinsel bir karakter aldığı görülüyor.

2. MATERYALİST AKIM

Hegel'in ölümünden hemen sonra okulunun dağılmaya başladığını ve çeşitli kanatlara ayrıldığını görmüştük. Doğa ve tarih araştırmalarının ve pozitif bilimlerin ilerlemesinin bunda etkisi olduğu gibi, Hegel felsefesinin bulanık kalan, iki anlama kaçan yanlarının da bu dağılmada etkisi olmuştur. Bu da özellikle politika sorunlarında ve din felsefesi alanında kendisini göstermişti. Özellikle Tanrı, kişisel ölümsüzlük ve İsa'nın kişiliği öğretilerinde Hegel'in açık olmayışı, çift anlamlı deyişler kullanışı okuluna bağlı olanların birbirine karşıt olan çeşitli görüşler geliştirmesine neden olmuştur. Sağ Hegelcilerin Kilise öğretilerine bağlı kalmalarına karşılık Sol Hegelciler Kilise öğretisinin felsefeyi etkilemesinin karşısındaydılar.

Hegel Okulunun dağılması 1835'te çıkan «İsa'nın Yaşamı» (Das Leben Jesu) adlı yapıtla başladı.

David Friedrich Strauss (1808 - 1874):

Strauss'un asıl önemi felsefeden çok tanrıbilim alanındadır, ama ana yapıtı olan «İsa'nın Yaşamı» adlı yapıtı ile Avrupa felsefesine önemli bir etkisi olmuştur. Strauss bu yapıtla daha önce Hegel ve Schleiermacher'in felsefi eleştirileriyle biçim değiştirmiş olan Kilise inançlarını büsbütün yıkmıştır. Ona göre Kilise

öğretilerinin büyük bir bölümü, bunların kaynakları, İncillerin İsa'nın yaşamı üzerine verdikleri haberler birer söylencedir. «Hıristiyan İnanç Öğretisi» yapısı da ilk yapının yıkıcı etkisini tamamlayan bir yapıt olmuştur. İlkece Hegel'in görüşünden kalkmakla birlikte bu yapıt bütünü olumsuz eğilimdedir. Strauss bu yapıtta dogmaların tarihini onların aynı zamanda çözülme süreci olarak görür; «dogmanın gerçek eleştirisi onun tarihidir» der.

Yaşlılık yıllarında yazdığı «Eski ve Yeni İnanç» yapısı yeniden büyük etki yapmış, Büchner'in «Güç ve Madde» adlı yapıtı gibi bir «aydınlanma kitabı» olarak görülmüştür. Bu yapıt Strauss'un gerçekten felsefi olan biricik yapıtıdır. Hegel'in etkisi artık arka plana atılır bu kitapta. Hegel'in idealizminden ayrılıp materyalizme geçer.

Darwin'in ilkelerine dayanarak devrimci bir materyalizmin kuruluşunda, zoolog Ernst Haeckel kadar, Strauss'un da etkisi büyük olmuştur; çıkış noktaları ayrı olmakla birlikte aynı sonuca varırlar. Strauss özellikle doğa biliminde gerçekleşen pozitif bilime bağlanmıştır. Haeckel gibi Strauss da yaşambilim alanındaki gelişme düşüncesini evren bütününe aktarmıştır. Doğa biliminin ilkeleri genel felsefe ilkeleri haline gelmelidirler. Haeckel'in deyişi ile «her doğa bilimi, felsefedir ve her gerçek felsefe, doğa bilimidir».

«Eski ve Yeni İnanç» kitabında Strauss dört soruyu yanıtlar: 1. Hâlâ Hıristiyan mıyız? 2. Hâlâ dinimiz var mı? 3. Evreni nasıl kavrarız? 4. Yaşamımızı nasıl düzenleriz? Üçüncü soruya yanıtında Strauss kuramsal bir Darwinisttir.

Evren bir ve her şeydir, başı sonu olmayan bir uzay ve zamanda hareket eden bir madde kütlesidir. Onun dışında, onun üstünde, ondan önce ve ondan sonra

hiçbir şey yoktur. Bu evrenin küçücük bir parçasını da bizim dünyamız kurar. Canlı ile cansız arasında özden bir ayrılık yoktur, bunlar arasında aşılmaz bir uçurum yoktur, canlı mekaniğin yalnızca özel ve karmaşık bir türüdür. Darwin'in mekanik ilkeleri, yaşama savaşı, doğal ayıklanma kuramı canlı varlıkların doğuşlarını kavratır birer büyüleyici formül olmuştur. Bütün ruhsal-tinsel yaşam da atom devrimlerine geri götürülür. İnsan da Tanrı eliyle yaratılmamış, doğanın derinliğinden çıkmıştır. İnsanın ilk durumu da cennet durumu değil, hayvan oluşudur. Aşağıya düşmek için yüksekten başlamamış, tam tersine aşağıdan boyuna yukarıya yükselmiştir insan. İnsanda bilinci- ne eren sonsuz ve genel töz olarak Tanrı kavramı, ruhun öncesiz sonrasızlığı, evren gelişmesinin son ereği gibi kavramlar söz konusu olamaz artık. Bunların yerini insanlık düşüncesi alır.

Materyalist Darwinist dünya görüşü ahlâkta da toptan bir değişmeye götürecek gibi görünse de, Strauss doğa bilimi temeli üzerine geleneksel insanlık ahlâkını kurar. Ahlâksal nitelikler zorunludurlar, yoksa devlet ve toplum da göçüp gider. Mal mülk ve yaşama güvenilirliği, acıma duygusu olmasaydı her türlü birlikte yaşama da olanaksız olurdu. Kişinin kendisini insanlık kavramına uygun kılması, insanın kendi kendisine karşı ödevidir. «Yalnızca bir doğa varlığı değil, insan olduğunu», «başkalarının da senin kadar insan olduğunu hiçbir zaman unutma». Strauss'a göre her ahlâkın ana kavramı budur. Ama işte özellikle bu son sözlerini «herkesin aynı şekilde insan olduğunu» düşüncesini kendisi gibi materyalist-Darwinist olan Nietzsche eleştirecek; bunun uzaktan yakından Darwin'in kuramı ile bir ilişkisi olmadığını söyleyecektir.

Ünlü bir hukuk bilgininin oğlu. 1828'de Erlangen Üniversitesinde doçentlik sınavını vermiş, ama natüralizme eğilimi yüzünden meslek yaşamında ilerleyememiştir. Bütün yaşamı boyunca tam bir idealist olarak bilimsel inançlarına bağlı olmayı akademik mesleğine üstün tutmuştur. Bu yüzden oldukça güç yaşam koşulları içinde geçirmiştir ömrünü.

Ana yapıtı olan «Hıristiyanlığın Özü» geniş çevreleri etkilemiştir. «Bu yapıtla hepimiz Feuerbach'cı olduk» der Engels.

«Alman idealizminin yitirilmiş oğlu» denilen Feuerbach öğrenimine tanrıbilimle başlamış, inançlarının sarsılması üzerine felsefeye geçmiştir. Strauss gibi Feuerbach da başlangıçta Hegel'den hareket eder. İlk yazılarında Hegel'e açık bir bağlılık gösterir. Berlin'de Hegel'in yanında felsefe öğrenimi yapmış, sonra ondan ayrılıp doğa bilimlerine kendini vermek üzere Erlangen'e gitmiştir. Düşünceleri Hegel'den yavaş yavaş ayrılan Strauss tam bir ayrılmayı gerçekleştirememiştir. Bu adımı «Hegel Felsefesini Eleştiri» yazısı ile Feuerbach atmış, Hegel'den ayrılmıştır. Ama tam bir ayrılmadan sonra da Hegel ile dialektik bakımdan olan yakınlığını sürdürür.

Feuerbach'ın felsefedeki başarısı Strauss'un tarih ve tanrıbilim bakımından sarstığı dinliliği aynı zamanda ruhsal kaynaklara dek geri götürmesidir. Bütün yapıtları, felsefe tarihi ile ilgili olanları da, kendisinin de kabul ettiği gibi, son ereğinde din sorunudur. Felsefe de onda bir çeşit din olmuştur. «Hiçbir felsefesi olmamak benim felsefemdir» diyor, bu şu demek onda: «Hiçbir dini olmamak benim dinimdir».

Feuerbach gelişmesini şu ünlü sözünde özetler: «Tanrı benim ilk, akıl ikinci, insan üçüncü ve sonuncu düşüncemdi». Bunlar Auguste Comte'un üç durum yasasını anımsatan sözler. Feuerbach'ın Hegel felsefesine karşı çıkarken de, felsefenin temel sorunlarına tanrıbilimsel açıdan bakarken de asıl yaptığı, varolana, gerçekliğe bağımsızlığını yeniden kazandırmaya çalışmak olmuştur. «Verilmiş dünya ile yetin» diyordu. Bu da şu demek: Gerçek olanla, olgularla yetin. Bununla da Almanya'da pozitivizmin «manevî babası» olmuştur. Feuerbach özellikle Hegel'in genel, sonsuz akıl düşüncesine karşı çıkmıştır. Bütün insanlar akıl bakımından eşit bağlantı içindedirler ona göre. Genel, hep bir, sonsuz akıl da ancak bireysel olarak vardır, demek tek insandaki akıl olarak vardır. Doğal bilince, duyuşal görünüm doğrudan doğruya oluşuna, duyarlığın nesnelerle, insan aklından bağımsız olan nesnelerle doğrudan doğruya ilişkisine dikkati çeker. Duyusal yaşantılarda, sezgide, sevgi edimlerinde gerçeklikle canlı bir karşılaşma gerçekleşir. Nesnenin özüne götüren, Hegel'in sandığı gibi, kavram değildir, Feuerbach'a göre, duyarlık nesnelere kapı açar. Böylece Feuerbach idealizmin karşısına gerçekçiliği (realizmi) koyar ve buna da duyumcu (sensualist) bilgi öğretisi ile varır. Ona göre bütün bilgilerimizin kaynağı duyu organlarımızdır. Ancak duyularımızın bize getirdiği ve verdiği şeyler gerçektir. Her bilginin temeli, ona göre, kavramlarla düşünmek değil, duyular yolu ile elde edilen algılardır. Bundan dolayı gerçek olan yalnızca cisimler dünyasıdır. Bu cisimler dünyasından gerçeklikten kuşku duymaya hakkımız yoktur. Tam tersine insan ilk planda cisimdir, bedendir. Ruh ancak ikinci planda gelir. Ruh, bilinç yalnızca beyinle ilgili birer cıgudurlar. Bilinç beden, beyinin bir işlevidir. Öyley-

se cisimler dünyası nasıl meydana geliyor diye sormanın yeri yoktur. Asıl sorulması gereken: İnsan kavramlara, ide'lere nasıl erişiyor? Bu noktada Feuerbach materyalist düşünen bir din tarihçisi olur yeniden. Tanrıbilim de insanbilime (anthropologie) dönüşür onda. İnsanın asıl, gerçek, sahici ve tam özü düşüncede değildir, hele Hegel'in sandığı gibi, birey-üstü, tanrısal bir düşüncede hiç değil; insanın asıl özü, kendi kendinin bilincine varmayı, duyarlılığı, bedenselliği içinde toplayan ruh ve bedenin birliğindedir. Duyarlık gerçek bir bilgi kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda insanın da özüdür. Hegel'in düşüncüyü mutlaklaştırmasına karşı Feuerbach düşüncüyü duyarlığın bir işlevi olarak görür; tin-fizikötesini bir yana atıp, doğrudan doğruya verilmiş olana, gerçek olana, doğaya yönelir.

Ancak Feuerbach'ı tam bir materyalist olarak da anlamamak gerekir. «Doğruluk ne materyalizmde, ne idealizmde, ne fizyolojidedir, ne psikolojide, doğruluk yalnızca antropolojidedir» ona göre. Ne bir Descartes'ın, bir Hobbes'un mekanik doğa anlayışından yanadır, ne de 18. yüzyıl materyalistleriyle bir ortaklığı vardır. Doğayı büyük bir organizma olarak anladığı gibi, insanı da beden ve ruhun organik bir birliği olarak anlar. Bu bakımdan Feuerbach'ın dünya görüşüne en uygun gelen görüş **doğalcılıktır** (naturalizm); çünkü doğa ilk ve son sözüdür, insanı da ancak doğaya bağlılığı içinde, doğa bütünü içinde bir parça olarak görür. Bilinçsiz bir alt-temelden insan bilinci yükselir. İnsan, doğa gelişmesinin en yüksek doruğu olarak, kendi bilincine ermiş doğadır. İnsan kendinden aşağı ve kendinden yukarı varlıkların ortasında bulunan bir varlık değildir, doğa bütünüdür; doğanın bilinçsiz temelini aşmıştır, ama yine de tam bir belirlenme ile ona bağlı kalarak.

Bu görüşle bağılı olarak tarih anlayışında da Hegel'den ayrılmaktadır. Hegel'e göre tarih aklın bir kendini açmasıdır. Feuerbach'a göre ise tarih, insanın ortaya çıkışı ile başlar. Tarihin içeriği de insan bilincinin bir açılması, bir serpilmesidir; öyleyse tarih tanrının Tanrı oluşu değil, insanın insan oluşudur.

Feuerbach'ın bu insanbilimsel doğalcılığını din alanında da görüyoruz. «Dinin Özü» yazısında Feuerbach doğa dini kuramını geliştirir. Onu dini aşmaya götüren yol, dinin insandaki bencil eğilimlerden doğduğunu düşünmesidir. Dini insan bencilliğinin bir ürünü olarak görür. Hegel'den ayrıldığı en önemli nokta böylece: dinsel konuyu akıldan ayırması ve duyguyu dinin kaynağı olarak göstermesidir. Bu noktada Hume'a dayanır. Hume dinin düşüncede değil de duyguda olduğunu belirtmişti. Ona göre, dinin kökü düşüncede olmayıp korku ve umuttur. Feuerbach da bu düşünceden yola çıkar, buna bir de «insan dilediği, olmasını istediği şeyleri Tanrı biçiminde kurar» düşüncesini ekler. Din, ona göre, düşgücünün bir ürünüdür. «Hristiyanlığın özü»yapıtında Feuerbach Tanrıyı, din bilinci içinde 'yükselen insanın ideal özü olarak açıklar. Bu insanbilimsel görüş doğalcı bir görüşe çevrilir. Yükseltilmiş bir insanlık özü doğaya bir bağlılık duygusuna dönüşür. Dinin en derin kaynağı, ona göre, insanın doğaya olan bağlılığıdır. «Tanrıların Doğuşu» adlı yapıtında Feuerbach'ın din konusunda sorunu en kökünden alan görüşü çıkıyor ortaya: «Tanrıların kökeni insanın istek ve gereksinmelerinin özüdür». Böylece Tanrı düşüncesi, Tanrı tasarımlarının doğuşu üzerindeki ruhbilimsel çözümlemelerle, bir kuruntu olarak gösterilmiş oluyor. Yaşama gereksinmelerinin insanda uyandırdığı birtakım istek ve dilekler düşgücü ile de birleşerek, insanın ideal tasarımları olarak, Tanrıları

yaratmıştır. Bütün dinler böylece bencilliğin dilek eğilimlerinin ürünleri olarak açıklanır Feuerbach'ta. İnsan ne istiyorsa Tanrısını da o biçim tasarlamıştır. Örneğin İsa'nın yeniden dirilişi doğması, insanın ölümden sonra da sürüp gitmesi isteğinin dile gelmesi, bu gereksinmenin giderilmesidir. Eski Yunanlılar yeryüzüne bağlı insanlardı. Bundan dolayı Eski Yunanlı sonsuzca süren bir yaşamı değil, elden geldiğince uzun ve mutlu bir yaşamı istiyordu. Bu uzun ve mutlu yaşamı da ona Olimpos Tanrıları sağlıyordu. Bu Yunan Tanrıları karşısında tek olan ve evreni yaratmış olan Musevi Tanrısı var. Yahudiler kovuşturmaya uğramış, ezilmiş bir budundular. Onların dileği de güce erişmek. İşte Yahudilerin Kutsal Kitabı olan Eski Sözleşme'deki Tanrı böyle güçlü bir Tanrı. Bu budun da dilediği bir şeyi Tanrısı ile yerine getirmiş oluyordu. Hristiyanlık da kovuşturulmuş olan küçük bir insan öbeği içinden çıkmıştır. Bu insanlar kendilerini üzen sıkıntılardan kurtulmak istiyordu. İşte bütün bu özleyleşlerden sonra bir Kurtuluş dini olan Hristiyanlık doğmuştur.

Kısaca, Feuerbach'a göre, insan her zaman, her yerde düşlerine ve dileklerine uygun olan Tanrılar yaratmıştır. Din aslında insanın kendini Tanrılaştırmasıdır.

Din anlayışında bu insanbilimsel görüşten şu sonuç çıkar: İnsanın ve insan çalışmalarının ereği ancak **insan, insanın yetkinleşmesi** ve **insanlık ülküsü** olabilir. İnsan türü ve doğa Tanrının yerini aldığı gibi, insanın oluşum süreci ve kültür ilerlemesi dinin yerini, insan sevgisi de Tanrı sevgisinin yerini alacaktır. Feuerbach, Tanrı dostlarını insan dostu; inananları düşünür; ibadet edenleri çalışan insanlar; öbür dünya

adaylarını bu dünyanın öğrencileri; yarı hayvan, yarı melek olan Hristiyanları, tam insan yapmak ister.

Tanrı kavramını bir yana atıp dini de ortadan kaldırdıktan sonra Feuerbach Aydınlanma'nın kültür idealini baş yere oturtur. Aydınlanma «ahlaksal bir zorunluktur, kutsal bir ödevdir» ona göre. Ahlakı Tanrıya dayandırmak tehlikelidir; insanla ilgili olan, insan sevgisi öne alınmalıdır. Özgeci düşüncelerden geçerek tek kişi ancak başkasında kendi kendinin bilincine erişir ve insan ancak insanlar aracılığı ile insan olur. Böylece Feuerbach, insanın kendi kendisinin efendisi olduğunu ve insanın kendi kendine dayanarak bir insanlık kültürünü kurabileceğini savunanların başında gelir. Bu gibi görüşlerin bir ilk-savaşçısıdır. İnsanlık olgunlaştığı zaman dinin yerine bilimi koymayı bilecektir. Feuerbach'ın bütün düşüncelerinin arkasında bilimin yapıcı görevine inanmak saklıdır.

Feuerbach'ın ahlak felsefesine temel olan çizgiler de felsefi dünya görüşüne temel olan çizgilerdir: Soyut kavram oyunları yerine yaşayan gerçekliğe, pozitif olana yönelmek. En belirgin yönü de bu ahlakın: ahlaksal olanı mutluluk kavramı ile bağlamasıdır. Kant'tan beri Alman felsefesi her türlü mutluluk ilkesini ahlak kavramının dışına çıkarmıştı. İlk Feuerbach bu okula karşı yeniden mutluluğa dayanan bir ahlak felsefesinin kurucusu oldu. «Mutluluk olmadan ahlaklılık anlamı olmayan bir sözcüktür» ona göre. Mutluluk insanın en temelli iç güdüsüdür, mutlu olmayı istemekle varolmayı istemek birbirinden ayrılmaz. Ama elbette, diyor Feuerbach, yalnızca mutluluğa çabalamadan ahlaklılık diye bir şey de doğmaz. Gerçek anlamında ahlak ancak insanın insanla, tek kişinin başkaları ile, ben'in sen'le bağlantısı olduğu yerde dile gelir. Ahlak alanındaki bu anlayışının bilgi

kuramı ile de ilgisi var. İnsanın insanla birlikteliği, ona göre, ahlakın da başlıca ilke ve ölçüsüdür. Benim dışımda başka nesnelerin varoluşu ne kadar kesinse benim dışımda başka insanların var olduğu da o kadar kesindir. Ahlakın ilkesi mutluluktur, ama bir ve aynı kişiye bağlı olan bir mutluluk değil, çeşitli kişilere bölünmüş olan, ben ve seni kuşatan, böyle olunca da tek yanlı değil, iki ya da çok yanlı olan bir mutluluk. Ahlakı ben'in karşısında duran sen'i bir yana bırakıp yalnız sen'den çıkarmak ya da yalnızca kendi kendini düşünen bir varlığın salt aklından çıkarmak hiçbir zaman olanaklı değildir. Böylece bencillik ve özgecilik birleşir Feuerbach'ın gözünde. Bunların her ikisi «kafa ve yürek gibi ayrılmazdırlar». Ona göre her ahlak felsefesi hem özerklik (autonomi) hem yaderklik (heteronomi) ilkesini içinde bulundurulur: Kendi mutluluk içgüdümüz «ben istiyorum» der, başkasının «..yapmalısın». Her ahlak insandan kendi çıkarına aykırı olanı da yapmasını ister, ama bu ben'den beklenen kendi çıkarına aykırı davranma buyruğunun arkasında yalnızca iyi temellendirilmiş başkasının bencilliği saklıdır ona göre. Feuerbach elbette insanın kendi mutluluğunu ahlakın ereği ve amacı olarak görmüyor. Ama mutluluk ona göre ahlakın temeli ve öndayanağıdır. Bizim başkalarını olduğu kadar kendimizi de beden ve ruh bakımından sağlam ve mutlu kılmaya çalışmamız ödevimizdir. Böylece Feuerbach kendi doğalcı dünya görüşüne bağlı kalarak ahlakı da insanın doğasında bulunan bir şeye, mutluluk içgüdüsüne dayandırmıştır.

Feuerbach, zamanında, çok okunan, çevresini çok etkileyen bir filozoftu. Ama tıpkı Hegel gibi o da bir zaman sonra gözden düşmüştür. Ancak son yıllarda

özellikle Marksist felsefeciler yeniden ona eğilmeye başlamışlardır.

Buna karşılık Hegel felsefesinin sol kanadından, etkisi günümüze dek süren ve tam bir materyalizmi geliştiren Karl Marx çıkmıştır.

Karl Marx (1818 - 1883) :

Almanya'da Trier'de doğdu. Babası hukukçu. 1824'te Protestanlığı kabul etmiş bir Yahudi. Varlıklı, kültürlü ama tutucu bir aile. Berlin'de hukuk öğrenimi yapar, ama asıl ilgilendiği felsefe ve tarihtir Marx'ın. Doktorası Epiküros felsefesi üzerinedir. Bu dönemde henüz Hegelci ve idealisttir, sonradan sol Hegelciler çevresine katılır. Kişiliği öğretim üyeliğine elverişli olmakla birlikte politika ile olan ilişkileri akademik mesleği kendisine kapıyordu. Çeşitli gazete ve dergilerde çalıştı. Sol eğilimli «Reinische Zeitung» dergisinde özellikle ekonomik sorunlar üzerine çalışıyordu. Bu çalışmalar sırasında politik ekonomi üzerinde yeterince bilgisi olmadığını anladı. Bunun üzerine bütün gücü ile kendini bu öğrenime verdi. Derginin ihtilalci eğiliminin artması üzerine hükümetin baskısı da arttı ve dergi yayımlanamadı. Bunun üzerine Paris'e giden Marx orada da ihtilalci olarak ortaya çıkar, Engels'in de Paris'e gelmesi üzerine yakın dost olarak birlikte çalışır ve kendi sosyalist öğretilerini biçimlendirirler. Ama Prusya hükümetinin isteği ile Paris'ten de çıkarılır ve Brüksel'e göçer. 1847'de Marx ve Engels «Komünist Birliği» derneğini kurdular ve bir yıl sonra da «Komünist Parti Bildirisi»ni yayımladılar. Bu yazıda yeni bir dünya görüşü açık ve seçik olarak sunuluyordu: Toplumsal yaşama alanını da kuşatan bir maddecilik, çok yanlış ve derine giden bir gelişme öğ-

retisi, sınıfların savaşması kuramı ve yeni bir toplum yaratıcısı olarak proletarya'nın (işçi sınıfının) dünya tarihindeki ihtilalci rolü kuramı açık ve seçik olarak dile geliyordu bu bildiride. Ama Marx aynı yıl Belçika'dan da çıkarıldı. İlk Paris'e sonra yeniden Almanya'ya geçti. Ama orada da mahkeme önüne çıkıp Almanya'dan yeniden çıkarıldı, Paris'e gitti, oradan da çıkarılması üzerine sonunda ölümüne dek yaşadığı Londra'ya geçti. Bu sürekli göçler Marx'ı ağır yaşama koşulları içinde bırakıyordu. Engels'in maddi yardımları olmasa kitaplarını yayınlamayamaz, kendi yaşamı bile güç durumda kalırdı.

Marx'ın görüşleri ve kuramlarının tümüne Marksizm denir. Ama Marx ve Engels, felsefelerini «materyalist dialektik» (eytişimsel özdekçilik) olarak adlandırdılar. Kendilerini Alman Klasik Felsefesinin ardılı olarak görürler. Nitekim Onlar, «Biz Alman sosyalistleri yalnızca Saint-Simon, Fourier ve Owen'dan değil, Kant, Fichte ve Hegel'den gelmekle de övünürüz, Alman işçi hareketi Alman klasik felsefesinin kalıtçısıdır» diyorlardı. Marx 19. yüzyılın üç ilerlemiş ülkede beliren üç büyük akımının tamamlayıcısı ve devam ettiricisi olarak görülür. Bunlar da: 1. Alman klasik felsefesi, 2. İngiliz klasik politik ekonomisi, 3. Fransız sosyalizmi.

Felsefesi: Marx'ın da çıkış noktası Hegel'dir. Özellikle de ondan gelişme düşüncesi ile dialektiği alır. Marx kendini Hegel'in bir öğrencisi olarak görmekte ve anlamakta olduğunu açık olarak söylemektedir. Marx da, Hegel gibi, evren gelişmesinin dialektik bir biçimde olduğunu söyler: Sav (tez), karşı sav (antitez) ve birleşim (sentez). Ama Hegel'den ayrılır da. Kendi deyişiyse Hegel'i başaşağı eder. Onun idealist tarih anlayışı yerine materyalist tarih anlayışını koyar. Bu ma-

teryalist tarih anlayışı da, Marx'da daha çok, ekonomik anlamda materyalist bir tarih anlayışıdır.

İnsanlık tarihi, Hegel'e göre, dialektik bir konuşma gibidir, bu dialektik konuşma, söz, karşı-söz ve daha yüksek bir birlik içinde ileri doğru gider, ama bu birlik de yeniden bir karşıtlığın çekirdeği olur ve böylece de daha ilerdeki gelişmelere doğru itici gücü de içinde bulundurur. Bu devinim içinde akıl kendi kendini açar, her evre ancak gelip geçicidir ve her sonraki evrenin bir etkeni olarak ona sokulur; bu devinimde her şey zorunlulukla geçer, anlamlı ve değerli olan her şey kendiliğinden doğar. Bu temel düşünceler eleştirici ve devrimci düşünen Marx'a uyuyordu. Ama tarih sürecinin içerik bakımından belirlenmesinde Marx Alman idealizminden, özellikle de Hegel'den büsbütün ayrılır. Hegel'e göre dünya tarihi mantıksal ide'nin gelişmesini, açılmasını ortaya koyuyordu. Oysa Marx, tarihi, ide'lerden kalkarak değil, tam tersine insanın daha aşağı doğa katmanlarından kalkarak belirler.

Tarihin belli bir çağının, belli bir döneminin öz niteliğini belirleyen nedir? Hegel'e göre, bu çağın, bu dönemin ide'ler dünyasıdır. Buna karşılık Marx bir tarih döneminin, bir çağın öz niteliği nedir sorusuna «bu çağın ekonomik yapısıdır» yanıtını verir. Bir tarih dönemini belirleyen o dönemin üretim gücüdür Marx'ın diliyle.

Marx'ın geliştirdiği kuramların büyük bir bölümü pozitif ekonomi bilimi ile ilgilidir; felsefe bakımından olan önemi de, bütün dizgesinin temelinde bulunan tarihsel yaşam üzerindeki temel görüşüdür ki bu da «materyalist tarih anlayışıdır». Bu da tarihin gidişini ilk sırada düşünce ile ilgili ide'lerin belirlediğini dile getiren idealist görüşü tam bir tersine çevir-

medir. Marx'a göre toplumdaki gerçek itici güçler ekonomi ile ilgili güçlerdir. Bütün tarihin gidişi bir ekonomi savaşıdır. Bu görüş Marx'ın «bütün tarih bir sınıfların savaşıdır» görüşü ile de uygundur. Bu materyalist tarih görüşü Engels'e göre, Darwin'in doğa biliminde açtığı aynı çığırı, aynı ilerlemeyi, tarih biliminde açmıştır.

Marx'ın materyalist görüşlerinin gelişmesinde Fransız materyalistleri ile birlikte Feuerbach'ın da büyük etkisi olmuştur. Ama onun materyalizmini zayıf buluyor ve bu zayıf yanlarını yetersiz sonuçlarında ve çok yanlışlığında görüyordu. Marx, Feuerbach'ın «çığıracı» önemini doğrudan doğruya Hegel idealizminden kesin olarak ayrılmasında ve 18. yüzyılda Fransa'da «yalnızca politik kurumlara karşı ve yalnızca... dine, tanrıbilime karşı değil, aynı zamanda en çok da... her türlü fizikötesine» karşı savaş açan materyalizmi açığa vurduğunda buluyordu. Hegel'e göre, diyor Marx, düşünce süreci gerçekliğin yaratıcısı, bana göre ise tam tersine ide'lerle ilgili olan her şey insan kafasına sokulmuş ve oraya aktarılmış olan maddeden başka bir şey değildir. Engels de Marx'ın bu materyalist felsefesi ile aynı anlayışta idi. «Evrenin birliği varoluşunda değildir... evrenin gerçek birliği onun maddeselliğindedir» ve bu da felsefe ve doğabiliminin uzun ve sıkıcı bir gelişmesi sonunda tanıtlanmıştır. Evrenin yapısı maddeseldir, bu materyalist dünya görüşünde; madde, bilincin dışında ve bilinçten bağımsız gerçeklik olarak vardır; evrenin (maddenin) varoluş biçimi de devinimdir. Devinim olmadan madde olamaz. Madde olmadan da devinim düşünülemez. Evren olmuş bitmiş bir şey değil, dialektik biçimde ilerleyen bir süreçtir; olaylar arasındaki bağlantılar zorunlu bağlantılardır ve özü devinim olan maddenin zorunlu gelişme yasasını ku-

rarlar. Gelişme süreci yalnızca niceliksel bir değişme olarak değil, niceliksel değişmelerden niteliksel değişmelere geçen bir ilerleme olarak belirir. İnsanın bilinci de gerçekliğin dialektik yapısı ile bağlantı içindedir. Düşünce, gelişmesinde yetkinliğin en yüksek derecesine erişmiş olan bir maddenin, başka bir deyişle kendisi de bir doğa ürünü olan insanın beyninin ürünüdür, beyin düşünmenin organıdır. Öyleyse düşünce ve bilinç nereden geliyor diye sorulursa yanıtı şu: Bunlar insan beyninin ürünleridir, insanın kendisi de bir doğa ürünüdür, çevresi içinde ve çevresi ile birlikte gelişir. Özgürlük de, Marx'a göre, zorunluluğu görmedir, kavramadır. «Zorunluluk kördür, ancak bu zorunluluk kavranılmazsa». Bu sözler doğanın nesnel yasallığını ve zorunluluğun dialektik olarak özgürlüğe dönüşümünü tanımayı dile getirir. Evreni ve yasalarını bilme olanağını yadsıyan idealizme karşıt olarak dialektik materyalizm, evren ve yasalarının tümü ile bilinebileceği ilkesinden kalkar. Deneyle doğrulanmış bilgilerimiz nesnel bir doğruluğu gösterirler. Evreni, olayların birbirine bağlı olduğu, birbirlerini karşılıklı koşullandırdıkları birlikli bir bütün olarak ele alan bu kuramda: evrende bilinemez diye bir şey yoktur, yalnızca henüz bilinmeyen şeyler vardır, onlar da bilim ve teknik aracılığı ile bulunacak ve bilineceklerdir. İdealistlerde bilinemez olan «kendinde şey» (Ding an sich) böylece henüz bilinmeyen ama bilinebilir olan bir şey olur ve «bizim için şey» (Ding für uns) biçimine dönüşür, nesnenin özü de görüngüye, gerçekliğe dönüşür.

Kendisinden önceki materyalizmin, Feuerbach'ınki de içinde, başlıca eksikliği, Marx'a göre, ilkin bu materyalizmin yalnızca mekanik anlayışta oluşu, kimya ve yaşambilimin yeni gelişmelerini gözönüne alma-

yışı, ikinci olarak tarihsel olmayışı ve dialektik olmayışı yüzünden gelişme öğretisini tutarlı ve bütünü kapsıyacak biçimde ileriye götüremeyişi ve üçüncü olarak, insan varlığını tarihin belirlediği toplumsal bağlantıların birliği olarak değil de soyut bir şey olarak (Abstraktum olarak) kavrayışı ve en önemlisi, «dünyayı değiştirmek» söz konusu olduğunda, onu yalnızca «yorumladığı», böylece de «devrimci» eylemlerin anlamını anlamayıdır.

Hegel'in dialektiğini ise Marx ve Engels en kuşatıcı, en geniş ve en derin bir gelişme kuramı olmakla Alman klasik felsefesinin en büyük başarısı sayıyorlardı. Gelişme ve evrim ilkesinin her başka formül lenmesini tek yanlı ve zayıf buluyorlardı. Evreni olmuş bitmiş nesnelerin bir karmaşası olarak değil de, bir süreçler karmaşası olarak anlamak önemli idi, Engels'e göre; bu süreçte değişmez görünen nesneler, karamızdaki düşünce kuruluşları olan kavramlar gibi, durmadan olma ve yokolma ile değişmektedirler; bu değişme de sonunda ilerleyen bir gelişmeyi sürdürür. İşte Hegel'deki en büyük temel düşünce budur. «Dialektik felsefe karşısında artık kesin mutlak kutsal hiçbir şey olamaz; her şeydeki gelip geçiciliği gösterir bu felsefe ve bu felsefe gözünde olma ve yokolmanın kesiksiz sürecinden başka hiçbir şey ayakta kalmaz, aşağıdan yukarıya doğru sonu olmayan bir yükselişten başka bir şey kalmaz geriye, bu yükselişin düşünen beyinde yansıması bu sürecin kendisidir.»

Bundan böyle Marx'a göre dialektik, «gerek dış dünyadaki, gerek insan düşüncesindeki genel devrim yasası üzerindeki bilim»dir. Başka deyişle: dış dünyanın ve insan düşüncesinin gelişme yasası üzerindeki bilim. Böylece Hegel felsefesinin bu devrimci yanı alınıp geliştirildi. «Alman idealist felsefesinden dialekti-

ği tarih ve toplumun materyalist anlayışına geçirip kurtaran Marx ve bendik yalnızca» diyordu Engels. Dialektik materyalizmin «başka bilimlere dayanan hiçbir felsefeye gereksinmesi yoktur artık». Eski felsefeden elimize kalan «düşünme ve düşünme yasaları kuramı — biçimsel mantık — ve dialektiktir.» Hegel'in anlayışında olduğu gibi Marx'ın anlayışında da dialektik, bugün bilgi kuramı denilen şeyi içine alır; bu kuram bilginin doğuşunu ve gelişmesini, bilgisizlikten bilgiye geçişi araştırıp genelleştirdiğine göre, aynı zamanda tarihsel olarak incelenmek zorundadır.

Toplum felsefesi :

Eski materyalistleri tek yanlı ve tutarsız buluşu Marx'ı «toplum üzerindeki bilimi materyalist temele oturtmanın ve bu temel üzerinde yeniden kurmanın» zorunlu olduğu kanısına götürmüştür. Marx'ın felsefesinin en önemli yanı toplumbilime olan katkısıdır, özellikle de yöntem bakımından. Marx, Bacon'ın «doğaya egemen olmak için doğayı tanımalıyız» sözünü topluma aktarmış, toplumun yapısını tanımak için toplumsal olayların bilimsel yöntemlerle incelenmesini ve topluma egemen olan yasaların bulunmasını istemiştir. Bilgi kuramında olduğu gibi, toplum felsefesinde de materyalist anlayıştadır. Materyalizm, bilinci varlıktan kalkarak açıkladığına, karşıtını yapmadığına, bilinçten kalkıp varlığı açıklamaya kalkmadığına göre, insanlığın toplumsal yaşamı üzerinde düşününce de, toplumsal bilinci de toplumsal varlıktan kalkarak açıklaması gerekir.

Materyalizmin insan toplumuna ve tarihe uygulanmasının temel formülünü Marx «Politik Ekonominin Eleştirisi üzerine» adlı yapıtının önsözünde şöyle

veriyor: «Yaşamlarının toplumsal üretimlerinde insanlar belli, zorunlu, kendi istençlerinden bağımsız olan bağlantılar içine girerler, kendi maddesel üretim güçlerinin belli bir gelişme basamağına karşılık olan üretim bağlantıları içine girerler. Bu üretim bağlantılarının bütünü toplumun ekonomik yapısını kurar, bu da üzerine hukuksal ve politik bir üst-yapının yükseldiği gerçek temeldir, bu temele toplumun belli bilinç formları karşılık olur. Maddesel yaşamın üretim biçimi toplumsal, politik ve tinsel yaşama sürecini belirler. İnsanın bilinci varlığını değil, tam tersine toplumsal varlığı bilincini belirler.»

Bilinç, idealist filozofların düşündüğü gibi, gerçek varlığı yaratmaz, tam tersine bilinç insan beyninin bir ürünü, insan da gerçekliğin bir bölümüdür. Gelişmenin belli bir basamağında, Marx'a göre, toplumun maddesel üretici güçleri daha önceki üretim bağlantıları ile çatışma içine girerler. O zaman da toplumsal devrim dönemi başlar. Ekonomik temelin değişmesi ile de bütün üst-yapı yavaş ya da çabuk değişir. Engels de Marx'ın bu düşüncesini şöyle yürütüyor: «Üretim ve üretimin yanında ürünlerin değiş tokuşu bütün toplum düzeninin temelidir. Tarihte her ortaya çıkmış toplumda ürünlerin bölünmesi ve bununla birlikte sınıfların ayrılığı ve insanların toplumsal yaşamdaki yerlerinin (doğuş, mülk, meslek yoluyla) toplumsal ayrılığı, neyin ve nasıl üretildiğine ve ayrıca ürünlerin nasıl değiş tokuş edildiğine bağlıdır. Buna göre bütün toplumsal değişmelerin ve politik devrimlerin **son nedeni** insan kafasında araştırılacak değil... üretim ve değiş tokuş biçiminin değişmelerinde araştırılacaktır; bu nedenler felsefede değil, ilgili dönemin ekonomisinde araştırılacak şeylerdir». Bundan şu çıkar: İnsan eylemlerinin başlıca iticisi ekonomik yapıdır, ekonomik temel-

ler biricik olmasa da, toplum tarihinin gelişmesinde son belirleyici etkenlerdir. Marx yukarıdan, tinden, düşünceden kalkmıyor da tam tersine aşağıdan, insanın gereksinmelerinden yola çıkıyor; ekonomik bağlantıları, üretim bağlantılarını tarihin gidişi için belirleyici olarak ele alıyor, ve üretim bağlantılarının yalnızca yaşamın dış durumlarına biçim vermekle kalmayıp tinsel anlatım biçimlerinin ve bunların değişmelerinin de belirleyicisi olduğunu öne sürüyor. Bu nasıl olur? İnsan gereksinme duyduğu şeyi üretir, Marx'a göre. Üretmek de üretim araçlarının biçimine ve aletlere bağlıdır. Aletlerin yaratılması belli toplum biçimlerinin, sınıfların kurulmasını zorlar. Sınıf derken de Marx ekonomik çıkarlarla birbirine bağlı ve aynı yola yöneltilmiş insan öbeklerini anlamaktadır. Her sınıfın başka bir sınıfın çıkarı ile karşıtlık içinde bulunan belli çıkarları vardır. Bunun sonucu da zorunlulukla sınıfların savaşı olur. Her sınıf kendine uygun ideolojiyi kurar. «Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi», diyor Marx «Bildiri» de (Engels buna sonradan «ilkel kuruluşların tarihi dışında» sözünü ekler), «sınıfların savaşıdır». Özgürler ile köleler, soylular ile halk tabakası, kısaca baskı yapanlarla baskı altında olanlar hep bir çatışma içindedirler, durmadan bazen örtülü bazen açık savaş verirler; bu savaş ya bütün bir toplumun devrimci bir değişmesi ile son bulur ya da savaşan sınıfların ortaklaşa çöküp gitmesiyle. Feodal sistemin çöküşü ile ortaya çıkan çağdaş burjuva toplumu sınıf karşıtlıklarını kaldırmıştır. Yalnızca eskinin yerine, savaşan yeni sınıflar, yeni koşullar, yeni biçimler getirmiştir. Bununla birlikte, Marx'a göre, kendi dönemi olan burjuva dönemi sınıf karşıtlıklarını yalınlaştırmıştır. Bütün toplum gittikçe iki büyük kampa ayrılıyor, doğrudan doğruya

birbirinin karşısında bulunan iki büyük sınıfa: Burjuvazi ve proletarya. Burjuvazinin karşısında bugün yalnızca proletarya kalmıştır, büyük endüstri ile bütün öteki sınıflar yok olmuştur. Proletarya da bu büyük endüstrinin bir ürünüdür.

Hegel'de nesnel tinin toplumsal gelişmesinin taşıyıcısı ve yöneticisi olarak ortaya çıkmasına ve aklın «hilesi» içgüdü ve tutkuları kullanmasına karşılık, Marx'da tam tersine insan çıkarlarının canlılığı, içgüdü'nün «hilesi» akli kendi ereği için güder.

Marx tinsel etkenleri hiç tanımıyor değil. Üretim için doğa bilimi ve tekniği verimli kılan insan düşüncesini ve istemesini tanır. Ama doğa bilimi ve teknik ideolojik üst-yapıya ilişkin değildir, tam tersine ekonomik toplumun yapısının kurulmasında nedensel etkenlerdir, bununla da politik ekonominin temel bilimi uğraşmaktadır. Üretim bağlantıları ve bununla ilgili kültür alt-yapı ve üst-yapı olarak bağlantı içindedirler ve birbirleriyle nedensel bir bağlılık içinde bulunurlar. Toplumda egemen olan kültür ide'leri bağımsız ve kendi kendini koyan (kendinde) varlıklar olmayıp, tam tersine toplumun temel yapısı olan üretim biçimlerine ve varolan gerçekliğe göre düzene girmiş ilişkilerdir. Bir toplumda hangi devlet, hukuk, ahlâk ve ayrıca hangi sanat, dünya görüşü ve din anlayışlarının egemen olduğu o toplumun sınıfları arasındaki ilişkilere bağlıdır. Bu sınıflar arasındaki ilişkiler de mülkiyet ilişkilerinden çıkar, bunlar da yine üretim tekniği ve üretim biçimi ile belirlenmişlerdir. Ekonomik çıkarlar sınıfları yaratır ve bir sınıfa bağlılık insanın düşüncesine, duygu ve istemesine etki yapar. Örneğin Ortaçağın feodal düzeninin ekonomik ve politik yapısına üst-yapı olarak katolik düşünce dünyası uygundu.

Hegel'in tarih süreci üzerindeki anlayışını içerik bakımından değiştirmesi böylece Marx'ı bir başka yöne çevirmiştir: Karşıtlıklar içinde ilerleyen dialektik değişme Marx'ta sınıfların savaşmasına çevrilmiştir. İnsan toplumunun tarihi de artık sınıfların savaşmasından başka bir şey değildir. Sınıfların savaşması Darwin'in kuramında kendisine dayanak bulur. Doğadaki yaşama savaşını insan topluluklarına da aktarır. Bilimsel sosyalizm de Marx'da sonunda bir doğa bilimi biçimini alır.

Sosyalizmi :

Dialektik değişme sonunda, Marx'a göre, burjuva toplum düzeninden proletarya ortaya çıkar ve bu iki sınıfın savaşmasından da sınıfsız toplumun sosyalist düzeni ortaya çıkacaktır. Bu da zorunlulukla olur. Bu zorunluluk ereksel bir zorunluluk değil, nedensel bir zorunluluktur. Daha 17, 18. yüzyıllarda ortaya atılan, 19. yüzyılda Darwin tarafından geliştirilen kurama göre, insan da öteki yaratıkların üstünde değildir, insan toplumu kültürü ile birlikte bir doğa parçasıdır. Yasalara uygun biçimde akıp giden doğa süreci insan istencinden bağımsız geçip gider, ama buna karşılık insanın bilincini ve istemelerini belirler. Doğa gibi insan toplumu da değişmez yasalılığı içinde yolunu sürdürür. İnsan tarihi de neden etki bağlantısı içinde ve dialektik bir biçimde gelişir. Tarihten önceki dönemde ilk ortaklaşalık (komünizm) vardı Marx'a göre. Başlangıçta üretim araçları ve ürünler herkesin malı idi. Herkes üretime ortaktı ve ürünlerden herkes yararlanırdı. Ama sonradan özel mülkiyetin ortaya çıkması ve üretim araçlarının da mülk haline gelmesi ile sınıflar ortaya çıktı ve bununla ilk savaşma

da başladı. Asıl tarih de sınıfların savaşmalarının tarihidir. Antik çağın ekonomik yapısından köleliği ayırmaya olanak yoktur. Köle bir insandır gerçi, ama hukuk bakımından bir eşyadır, bir maldır. İnsan olarak değil, eşya gözüyle bakıldığı içindir ki satın alınır ve satılır. Köle, Antik çağda, üretim araçlarına sahip olan sınıfın elinde bir üretim aracıdır. Sonraları Ortaçağın ekonomik yapısından «serf» denilen köylüyü ayırmaya olanak yoktur. Gerçi burada köylü hukuk bakımından bir kişiliktir, ama üzerinde çalıştığı toprağa bağlıdır ve bunu bırakıp gidemez. Çalışmasının ortaya koyduğu şeyler de feodal beyin, derebeyinin malıdır. Yeni zamanların ekonomik yapısından da kapitalizmi ayırmaya olanak yoktur. Bu çağda bir yanda üretim araçları ile özel mülklere sahip kapitalist bir sınıf var; bir de çalışmasını, emeğini satmakla geçinen proleter sınıf var. Bu proleter sınıf insan olarak da, hukuk bakımından da özgürdür ve bir kişiliktir. Ama bunlar da işgüçlerini satmak durumundadırlar. Çağdaş işçinin çalışması, «emeği», sattığı bir mal oluyor. İşte burjuva toplumunun sonunda, bu emeğini mal olarak satan proleter sınıfın kapitalistlere karşı savaşıması başlayacak, bu da sonunda kapitalist toplumun sosyalist topluma dönüşümünü sağlayacak. Zaten Marx'a göre, kapitalist toplumun sosyalist topluma dönüşümü yalnızca ve yalnızca çağdaş toplumun ekonomik yapısından — ekonomik gelişme yasasından — çıkar. Bu dönüşümün itici gücü de kapitalizmin yarattığı proleter sınıftır. Burjuvazi ile savaşıması politik savaşıma haline gelir ve politik gücü ele geçirerek «proletarya diktatörlüğü» kurmaktır ereği. Bu diktatörlük de her türlü sınıfların kaldırılmasına geçişi sağlayacak ve sonunda sınıfsız bir toplum kurulacaktır. Üretimin kamulaştırıldığı ve üretim araçlarının ortaklaşa olduğu, top-

lumun mülkiyeti haline geldiği sınıfsız bir toplum. Öyleyse, tarihin sonunda başlangıcında olduğu gibi sınıfsız bir toplum vardır Marx'a göre. Böylece tarihin gidişinin geleceği önceden görülebilir. Ama tarihin gidişi değiştirilebilir mi? Dünyayı değiştirmek isteyen savaşı yapılmış Marx için önemli bir sorudur bu. Doğa bilimine bağlı kalan bir düşünce biçimi buna hayır demek zorundadır ya da yalnızca çok sınırlı bir ölçüde evet diyebilir. Marx da pozitivizme bağlılık içinde ikinci yolu tutar: «Bir toplum, gelişmesindeki doğa yasasını bulguladığı zaman.. doğaya uygun gelişme aşamalarını ne atlayıp geçebilir ne de bir yana atabilir, ama doğum sancılarını kısaltabilir ve yumuşatabilir.»

Hegel'in de, Marx'ın da tarihin gidişini ve anlamını tek bir tarih olgusundan, tek bir etkenden kalkarak açıklamaya çalıştıklarını görüyoruz. Hegel ide'den, akıldan kalkarak, Marx da ekonomik olaylardan. Oysa toplum olayları tek yanlı bir bağlılık içinde bulunmazlar, tam tersine çok yanlı bir bağlılık içinde dirler. Toplumda tek yanlı yapılan her araştırma bütünü kavratmaktan uzaktır. Tarih ekonomik bir süreç olduğu kadar, bir düşünceler sürecidir de. Ulusların kültür yaşamlarının da bir tarihi vardır. Coğrafi durumları, iklim koşulları da düşünceler, değerlemeler kadar etkilidir. Teknik araçlar, halkın ruhsal durumu kadar önemlidir. Planlı çalışmalar kadar olağanüstü beklenilmeyen olayların da etkisi vardır toplumun gelişmesinde. Tarihin yapısı çeşitli ve karmaşık bir yapıdır. Tarihte beklenilmeyen olağanüstü olaylar, teknikte yeni yaratıcı buluşlar, yeni düşünceler, toplumun ekonomik durumunu da kültür yapısını da birdenbire değiştirebilirler. Bundan dolayı tarihin yapısını bir anda görmek, hele tarih olaylarının nasıl gelişeceğini önceden hesap etmek olanaksız olur. Eko-

nomik durumla düşünceler bağlantısız değildir kuşkusuz. Ekonomik etkenler ya da başka etkenler bir düşünce hareketini ilerletebilir ya da engelleyebilir, bu düşüncelerin özgür bir biçimde açılmasını sağlar ya da sınırlar elbette. Ama düşüncenin olmadığı yerde de hiçbir hareket de olamaz. Marksistlerin o denli önem verdikleri bilinçlenme olmadan sosyalist hareketler de görülmüyor hiçbir yerde. Marx'ın kendisi de örnek olarak gösterilebilir düşüncenin yolaçıcılığına. Marx'ın dedikleri hiç de tam olarak, daha doğrusu onun söylediği biçimde, gerçekleşmemiştir, ya da başka biçimlerde başka yollarda gerçekleşmiştir. Ama Marx'ın düşünceleri etkilerini günümüze dek sürdürüyor. Tarihe baktığımız zaman ekonomik etkenlerin hiç de her zaman ön sırada olduğunu görmüyoruz. Bilimi, sanatı, dini, hukuku, ahlâkı kendine göre biçimlendiren, belirleyen bir alt-yapı olarak ekonomik bağlantıları bulmuyoruz karşımızda her zaman. Örneğin Renaissance ve Humanizma hareketleri, köklerini ekonomik ve politik ilerlemelerden almayan düşünce hareketlerinden çıkmıştır. Eski Yunan felsefesini, eski Yunan sanatını da ekonomik etkenlere bağlayamayız. Sosyolog Max Weber'in araştırmalarından şunu öğreniyoruz: Hintlilerin, Çinlilerin, Yahudilerin ekonomik ve toplumsal yapıları dinsel ide'lerle belirlenmişlerdir; Ortaçağın ekonomik yapısı — Marx'ın söylediğinin tersine — Kilise yönetiminin etkisi altındadır; Yeniçağ kapitalizminde, özellikle İngiliz Amerikan kapitalizminde, Kalvinizmin etkisi büyüktür. Tarihte çeşitli etkenler vardır, bunların birine öncelik tanımak insanı yanlışlara götürebilir. Bu etkenler çoğu zaman hep birlikte, ama bazen de biri tek başına egemen olabiliyor, toplumun yapısına, ulusların niteliğine göre. Gerçi Marx da düşüncelerin ekonomik toplumsal yapıya geri etkisini yadsı-

maz, dahası burjuva toplumu ile savařmak için proletarya ideolojisinin de temellendirir. Ama Marx'da dűşünsel güçlerin ancak ikinci derecede bir rolű vardır ve ekonomik alt yapıdan doğar bu dűşünceler.

řu sorun da açık kalıyor Hegel ve Marx'ın dialektik dűşünce kavramlarında: Tarihin gidişinin dialektik bir gelişme olduğunu söylüyorlardı Hegel de Marx da. Ama bu dialektik gelişme Hegel de kendi döneminde sona eriyordu. Bu gelişme kavramı ile çelişen bir şey. Marx da aynı şekilde, bu dialektik gelişmeyi bir yerde durduruyor sanki, tarihin sonuna bir son erek koymakla. İhtilaller tarihinin sonunda sınıfsız bir toplum, koműnizm kurulacaktır. Böylece tarihe nedensellik yasaı egemendir diyen Marx ereksel bir yasa koymuş oluyor. Tarihin de belli bir ereği olunca, dialektik, bir doğa bilimi anlamında belirlenimcilik olmaktan da çıkar.

3. YAŞAMA FELSEFESİ

Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) :

19. yüzyılın düşünce bakımından en önemli ve en etkili Alman filozoflarından biri de Nietzsche'dir. Henüz on yaşındayken şiirler ve denemeler yazmaya başlamış, yaratıcı, dil ve anlatım bakımından üst düzeyde bir yazar, özellikle de denemeci ve ozan. Hastalanması sonucu Basel Üniversitesindeki filoloji kürsüsünü bırakmak zorunda kalmıştır.

Nietzsche felsefesinin ana çizgisi kendi çağına toptan bir karşı çıkıştır denilebilir, çağındaki akılcılığa, felsefe dizgelerine, tarih akımlarına çağında egemen olan tarih anlayışına ve bütün değerlere bir karşı çıkış.

Nietzsche'ye göre felsefe Sokrates - Platon'dan beri entellektüalist bir yola girmiş, insanlık içgüdüsünü, yaşama içgüdüsünü hiçe sayan salt akılcı bir bilgiye önem vermiştir. Nietzsche'nin bütün istediği insanı kurtarmak, onu kuru akılcı uygarlıktan uzaklaştırıp kendisinin ne olduğu üzerinde düşündürmek. Bu bakımdan Nietzsche, doğaya yönelik olan Sokrates-öncesi Grek kültürü ve felsefesini örnek verir. Çünkü Grek felsefesinin bu gençlik dönemi, felsefe ile tragedya arasındaki derin yakınlığı görmüştür. Tragedya insana ne olduğunu, onu geleneklerle kurulmuş türlü bağ-

lardan kurtararak bildirir. Ona özgür bir kişilik olduğu bilincini verir; ama varlığının bu özgürlük ile alını yazısı arasında bir denge olduğunu da gösterir. Tragedya da burada ortaya çıkar. Tragedyada ele alınan insan, alını yazısı ve karar özgürlüğü ile başbaşa kalmış tek insandır.

Tragedyanın temelinde iki Tanrının simge olduğu iki ilke var: Dionysos ve Apollon. Dionysos değişmelerin ve ışığa kavuşmak isteyenlerin Tanrısıdır. Bu Tanrı onuruna düzenlenen törenlerde coşku, sevinç ve aynı zamanda korku birbirine karışmıştır. Dionysos, taşkınlığın, coşkunluğun, sarhoşluğun bir simgesi. Ama bu taşkın içgüdünün yanında güzel biçimleri yoğurmada temel olan ikinci bir içgüdü var ki, bu da denge ile ölçüye dayanarak insanı taşkınlıklardan kurtarır, bireyi kendi sınırları içinde tutar. Bu içgüdü de Nietzsche, güneş, güzellik, ölçü ve denge Tanrısı Apollon'un adına bağlar. İşte tragedya sanatı bu iki içgüdünün bağdaşması ile doğmuştur. Tragedya aslında Dionysos'ca taşkınlıkları, doğayla bir olmayı, acı veren bir tutkuyu dile getirir. Ama bunu, yüzüne ölçü, denge, sınırlı güzellik, ölçülü güzellik maskesini takarak başarır. Apollon'un payı bu maskededir. İşte Antik Grek insanı bu tragedya yolu ile, kendini özgür bir kişi olarak duyarken, öte yandan bir alını yazısının baskısı altında olduğunu da yaşıyor. Varlığının böylece Apollon-Dionysos gerginliğinin çözümüne bağlı olduğunu görüyoruz. Bu bakımdan insan varlığı ve insan yaşamı trajiktir. Bunun gibi düşünen insan evrenin karşısında kendini bağımsız ve düşünen bir varlık olarak duyunca kendinin evrenle insan arasında bir denge olduğunu anlar, böylece trajik durum meydana gelir.

Şokrates-öncesi felsefede de bu iki ilke yanyana-

dır ve filozofun kişiliğinde de bu iki kanadın hem ger-
ginliği hem birliği belirir. Eski çağın filozofu kuru bir
mantıkçı değildir. O, bütün özellikleri ile insandır; ev-
reni kavramak isterken kendini de kavramak isteyen,
bunu da yalnız mantığı ile değil, bütün kişiliği ile,
heyecanı, içgüdüleri, düşgücü, yaratıcı ve duyarlı ye-
tileri ile birlikte yapan insan. Ama işte Sokrates ve
Platon'la birlikte Grek felsefesi bütün bu içgüdüleri
bir yana bırakıp, salt bilgiye, akılcı bilgiye önem ver-
meye başladı. Bugüne dek de bu akılcılık her alanda,
bütün felsefede sürüp gitti.

İşte Nietzsche gününün insanını bu tek yanlı ge-
lişen entellektüalizminden kurtarmak, onun bu kuru
akılcılığı ile salt doğruyu ararken göçüp gitmesine en-
gel olmak ister. Nietzsche'ye göre salt doğruluk diye
bir şey yoktur zaten. Evrende yalnızca değişme var-
dır. Akıp giden, durmadan değişen bir gelişme vardır.
Bu değişmeyi sürdüren de yaşamın kendisidir. Öyley-
se yaşam, yaşamak her şeyin üstündedir. İşte kendi
çağı, ona göre, akılcılığa ve tarihe aşırı önem vermek-
le bu yaşama sırt çevirmiştir. Kendi çağının kültürü
içinde en tehlikeli bir şey olarak da Hegel felsefesini
görür. Hegel kendi çağını o zamana kadar gelmiş geç-
miş her şeyin amacı ve anlamı imiş gibi, evrensel ta-
rihin bir gerçekleşmesi imiş gibi anlamak eğiliminde-
dir. Hegelciler «evrensel bir süreç»ten söz etmeye ve
kendi çağlarını bu evrensel sürecin zorunlu sonucu
olarak görmeye alışmışlardır. Bu anlayışta bütün dü-
şünce güçleri, din, sanat yerlerini tarihe bırakmışlar
ve tarih tek başına egemen olmuştur. Hegel tarihin
gücü karşısında hayranlık duyar. Tarihin gücü önün-
de başeğmesini öğrenen kimse her çeşit güç önünde,
devlet, kamuoyu önünde de baş egecektir, Hegel'e gö-
re, Nietzsche'nin deyişiyle. Oysa ona göre tarihin bu

gücüne karşı gelen, başkaldıran kimse erdemli insandır. Böyle bir insan tarihin akışına karşı yüzer. İnsanlığın amacı gücünün sonuna varmak değil, daha yükseklerle erişmek olmalıdır. Bunun için de her şeyden önce yaşamayı öğrenmeli, tarihi de yaşamın hizmetinde kullanmalıdır yalnızca.

Nietzsche'nin bu yaşama ve insan ülküsü, seçkinlerin hizmetinde gördüğü yığın karşısında yalnızca tek tek büyük kişilerin, büyük adamların yaşamaya hakkı olduğunu söylemeye vardırır onu. Bir ulus ancak altı yedi büyük adamın «yüzü suyu hürmetine» ayakta kalır ona göre. Tarihe biçim veren de büyük adamlardır.

Bu görüş içinde Nietzsche toplumsal sorunlara karşı hiçbir anlayış göstermez; insanın değeri, çalışmanın değeri gibi kavramlar birer kuruntu ve kölelik kültürünün ürünleri olarak görünür ona. Yaşam değerleri en yüksek değerlerdir onun gözünde; büyük adam da işte bu değerleri yaratandır. Yaşama sırt çeviren bilginlerin de «kapı dışarı edilmesini» ister.

Ama bu yaşamının içeriği, anlamı nedir? «Canlı olanı, yaşayanı bulduğum her yerde güçlülük istencini de buluyorum» der Nietzsche. Böylece yaşama istenci güçlülük istencine (Wille zur Macht) çevrilir. Yaşama neden bir güçlülük istencidir? Çünkü evrenin özü güçlülük istencidir. Savaşılan her yerde güçlülük için savaşılır. Bu evren özünde büyük bir güçtür, başı sonu olmayan bir güç; boyuna değişen, ama bütün olarak değişmez kalan bir güç; dalgalanan, çağlayan güçler denizi; boyuna değişen sonsuz bir dönüş; kendi kendisiyle çelişen, ama yeniden doluluktan yalına dönen, çelişmelerden uyuma varan, kendi kendine evet diyen, kendi kendini özleyen bir oluş; hiçbir zaman doymayan, hiçbir yorgunluk duymayan bir oluş. İşte bu Ni-

etzsche'nin durmadan kendi kendini yaratan, durmadan kendi kendini yokeden Dionysos'ca evreni. Bu evren bir güçlülük istencidir, başka bir şey değil. Nietzsche'nin dayandığı temel de tarih ve yaşambilim, özellikle de Darwin'in kuramı. Darwin'deki yaşama savaşı, doğal ayıklanma kuramları.

Doğa biliminde yeni bir çığır açan Darwin'in gelişme öğretisini, yaşama savaşı öğretisini kendisine temel alan Nietzsche ise ahlâk anlayışını da bu temel üzerine oturtmak ister. Darwin'in öğretisi türlerin kalıcı olmadığını, boyuna geliştiklerini, yaşama savaşında güçsüzlerin göçüp gittiğini, güçlülerin kaldığını ve daha yetkin, daha yüksek bir soy yarattıklarını gösteriyor. Öyleyse ahlâkın ereği nasıl eşitlik olabilir, nasıl toplumsal barış, çıkarlarda uyum olabilir? Eşitsizlik, güçlülerin güçsüzler üzerine egemenliği doğal olabilir ancak Nietzsche'ye göre. Zamanının ahlâkını bir köle ahlâkı olarak niteleyen Nietzsche Hristiyanlığın bütün değerlerine başkaldırmış ve bu ahlâka karşı savaş açmıştır. Çünkü bu ahlâk, ona göre yaşamı ortadan kaldırıyor; çünkü bu ahlâkın arkasında güçlü ve bağımsız olanlara karşı yığın içgüdüleri vardır, mutlulara karşı acı çekenlerin, olağanüstü olanlara karşı ortahallilerin, sıradan insanların içgüdüleri vardır.

Ancak, zamanının ahlâkına savaş açan, insanlığı bu «köle ahlâkından» kurtarmaya uğraşan Nietzsche, insanlara yeni erekler, yeni değerler getirmeye de çalışmıştır. Güçlü bağımsız insanların egemenliğinde, bir sürü olarak gördüğü insanlıkta bir ilerleme olacağına inanır. Yığın kendini feda ederek, yok olarak «üstün insan»ı bekleyecektir. Üstün-insan düşüncesiyle Nietzsche insanlığa yeni bir ülkü getirmiş olduğuna inanır.

Nietzsche'ye göre insan yenilmesi, aşılması gereken bir şeydir. Her varlık kendisinden üstün bir şey yaratmıştır, öyleyse insanın da kendini aşması gerekir. Maymun insanın gözünde ne ise insan da üstün-insanın gözünde o olmalıdır. Yeryüzünün ereği ve anlamı da üstüninsandır. Öyleyse yeryüzünün ötesinde Tanrısal umutları bir yana bırakıp yeryüzüne bağlı kalmalıdır. İnsan, hayvanla üstüninsan arasına bağlanmış bir köprüdür. İnsanın asıl büyük olan yönü de bir erek değil, bir köprü oluşudur. Üstüninsana ulaşması için insanın kendisini yoketmesi gerekir.

Üstüninsan kavramı yaşambilimsel (biolojik) olarak temellendirilmekle birlikte, salt yaşambilimsel bir kavram da değildir. Bu düşünce Nietzsche'de çeşitli güdülerden doğar. Bu kavramın arkasında Nietzsche'nin seçkinci bireyciliği var, Dionysos var, Romantiklerin «dahi» kavramı var. Nietzsche'ye göre insanlığın ereği, insanlığın en yüksek örneklerindedir. Üstüninsanın gelişmesine en büyük engel olarak da o, Hristiyanlığın «yakın-sevgisi» buyruğunu görür. Yakın-sevgisi yerine kendisi «uzak-sevgisi»ni salık verir. Uzağa ve geleceğe sevgi yakın sevgisinden çok daha yüksektir ona göre.

Kısaca belirtmeye çalıştığımız bütün bu düşüncelerinde Nietzsche'ye hep bir canlılığın, devimselliğin (dinamizmin) kılavuzluk ettiğini görüyoruz. Her devimsel düşünen gibi gözü hep geleceğe çevrilmiştir Nietzsche'nin de. Ancak Nietzsche'nin önemi getirdiği bu fizikötesi görüşlerinde değil, daha çok, yalnızca kavram oyunları içinde kalan spekülâtif düşünme ile savaşmasında ve düşünce ile yaşam arasında bağlantı kurmasındadır. Günümüzdeki varoluş felsefesi bakımından da şu sözleri önemlidir: «Yığından biri olmak istemeyen kimse onu ortadan kaldırmalı ve kendi vic-

danının sesini dinlemelidir. O vicdan ona şöyle seslenir: Sen kendin ol, şu anda sen yalnızca kamuoyundan biri olan bir görüntü — bir sözde-insansın». Bu «kamuoyundan biri olan görüntü-insan» kavramı sonradan Heidegger'de karşımıza çıkacak olan «onlar alanı» kavramından başka bir şey değil. Onun asıl büyük yanı yaratıcı bir yazar, eleştirmen, denemeci ve ozan oluşundadır.

Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) :

Darwin, Haeckel ve Nietzsche'nin pozitivist-naturalist yaşama felsefesi biolojik yaşamı değerlendirmesi ve tını, düşünceyi yaşamın karşıtı bir şey olarak değerden düşürmesine karşılık idealist yaşama felsefesi (Dilthey, Bergson, Croce, Ortega y Gasset) tinsel yaşamaya, düşünsel yaşamaya her şeyin üstünde bir güç tanıyordu ve bu yaşama filozoflarının ilgileri ruhbilimsel yaşantıların tüm alanını kaplıyordu. Doğâ biliminin «gerçeklik»ten sözetmesine karşılık, bunların gözünde kendi bilincimizde doğrudan doğruya gözlediğimiz şeyden daha «gerçek» bir şey olamazdı. Bütün bilimler arasında tinsel yaşamı ele alan bilim bundan dolayı ilk ve en önemli bilimdi. Böylece idealist yaşam felsefesi doğâ biliminin karşısında yer alıyor. Nietzsche'nin içgüdüsel yaşama karşısında duyduğu hayranlık ozanca bir coşkunuğa dek varırken, bu yeni yaşama felsefesi de, örneğin bir Bergson'da, tinsel yaşamın yaratıcı gücünü kutluyor, bir söylence haline getiriyordu. Hans Driesch, (1867-1941; doğâ bilgini, sonradan felsefeye geçmiş doğâ filozofu; Dirimselçiliğin — Vitalizm — kurucusu) tının çeşitliliğinin doğâkinden karşılaştırılamayacak ölçüde zengin olduğunu

öne sürüyordu. Tinsel yaşama felsefesi de bu yüzden çok çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmıştır.

Bu yeni felsefenin Almanya'da en çok etki yapan temsilcisi Dilthey'dir. Ranke Okulunda yetişmiş olan ve tarih bilimini çıkış noktası olarak alan Dilthey Hegel'den beri Almanya'da kültür tarihi bakımından en büyük tarihçi olmuştur. O dönemde Almanya'da tarih biliminin ilerlemesi doğa biliminden aşağı kalmıyordu. Ancak bu yeni bilimde eksik olan bu bilime dayanan bilgi kuramı idi. Örneğin Kant'ın doğa bilimi temeli üzerinde yazdığı «bilgi kuramı» düzeyinde bir bilgi kuramı idi eksik olan. İşte Dilthey'in istediği bu kültür bilimleri için özel bir «tarihsel aklın eleştirisi»ni yazmaktı. Böylece kültür bilimlerinin — tinsel bilimlerin — bilgi kuramının yaratıcısı oldu. Tinsel bilimlere bilimsel bir temel koymanın zorunluluğunu çağının bir buyruğu olarak görüyordu. Bu bilimlerin doğa bilimlerinden bağımsız bir konusu ve yöntemi olduğunu tanıtladı böylece. (Dilthey'in tinsel bilimler olarak adlandırdığı bilim alanı günümüzde genellikle «insan bilimleri» olarak adlandırılıyor).

«İnsan yaşamını **anlamak**, işte bugünün insanının istediği bu», diyordu Dilthey. Bu önerme Dilthey'in felsefesinin kısa bir formülüdür denebilir.

Dilthey, bu dünyanın ötesinde olan bir dünyayı felsefenin konusu olmaktan çıkaran Olgucularla (pozitivistlerle) birleşir. Ama ona göre Olguculuğun «empirie» (deney) üzerinde yanlış bir kavramı vardır; bundan dolayı Dilthey «empirizme karşı empirie için» savışmıştır. Pozitivizm tinsel dünyayı kötürüm etmiştir, ona göre, oysa bu dünya da yaşanmış deneylerle, deneyimlerle, yaşantılarla ilgilidir. Bundan dolayı Dilthey kendi felsefesinin temel düşüncesinin «yaşantıyı felsefe yapmanın temeline oturtmak» olduğunu belir-

tir. Onun istediği: doğa ve düşünce tarihi gerçeğine yönelerek «dünyanın bütünü» kavramak için sarsılmaz kesin bir bilim ülküsüdür.

Dilthey'in yaşama felsefesine tinsel-düşünsel yaşamdan girilir, onun yaşama kavramının yaşambilimle ilgisi yoktur. O bundan yalnızca «insan soyunu kuşatan bağlamı» anlar. Yaşama onda «tin»le, ruhla, özne ile aynı anlamdadır. Aşağı yukarı Hegel'in tin kavramına verdiği anlamla aynı anlamdadır. Alman İdealistleri insan yaşamını bir süreç olarak görmüşlerdi. Dilthey da işte bu akıp giden, insanın elinden o denli kolaylıkla kaçıp giden bu yaşamı «sonradan yaşayarak anlamayı» kendisine ödev olarak koymuştur. Böylece Dilthey «anlama»ya dayanan psikolojisini tinsel bilimlerin temeli olarak öne sürer. 18. yüzyılın ruhbiliminden kendini ayırdığı gibi, çağındaki doğa bilimine dayanan deneysel ruhbilimin de karşısındadır. Doğâ bilimleriyle tinsel bilimler arasında şu ayrılık var: Doğâ bilimleri dıştan verilmiş olan, tek tek ortaya çıkan olayları kendilerine konu yaparlar; tinsel bilimler ise canlı bir bağlam olarak özgün bir biçimde ortaya çıkan iç yaşantıları kendilerine konu yaparlar. Yaşam her yerde ancak bir bağlam içinde ve bütün olarak vardır. İşte doğâ bilimlerinin nesnel dünyası ile tinsel bilimlerin konusu olan yaşantı gerçekliği arasındaki büyük ayrılığı ve onların kavranılmasının da çeşitli olacağı gerçeğini belirtmek istemiştir Dilthey. İki bilim dalı arasındaki ayrılık, araştırma yöntemleri arasında da bir ayrılığı gerektirecekti elbette. «Doğayı açıklarız, ruh olaylarını ise **anlarız**» diyordu Dilthey.

O zamana dek yapılan ruhbilim araştırmalarının **bilgiye** yönelmesine, ereğinin bilgi olmasına karşılık, Dilthey'in öne sürdüğü yeni ruhbilim böylece bir «anlama»ya yönelir, anlamaya erişmeye çalışır. Her ikisi

özden birbirlerinden ayırdılar. Bilgiye yönelen ruhbilim yabancı nesneleri o biçimde kavrar ki bunlar yine yabancı kalırlar, yeni ruhbilim ise başkalarının ruh edimlerini onlarla «birlikte-duyarak» onların «içine girerek» ve bu edimleri «sonradan gerçekleştirerek» kendininki yapmaya çalışır. Öteki ruhbilim dolaylıdır, bu ise dolaysız, doğrudandır; beriki varsayımlarla çalışır, bu ise doğrudan doğruya bir görüleme ile, birden dolaysız kavrama ile, sezgi ile. Biz ancak insanın ruhsal yaşamlarının, yaşantılarının «içini duyabiliriz», ama doğa olaylarının değil. Öyleyse ancak insan yaşamının geçtiği tarihte «kendi evimizde» gibiyiz, doğada ise hep yabancı olarak kalırız. Tarihin değeri insanın kendini tarih içinde tanımasındadır. İnsanın ne olduğunu ancak tarih yolu ile yaşayıp anlarız. Ancak tarih bize gösterir insanın ne olduğunu. Dünya tarihine baktığımız zaman da, dünyaya insanların çeşitli açıdan baktığını da saptarız. Öyleyse çeşitli tipte insanların çeşitli dünya görüşleri vardır. Dilthey üç ana tipte dünya görüşü ayırır: İlkin naturalist-materyalist dünya görüşünde olanlar (Demokritos, Epikuros, Hobbes, Comte, Feuerbach, Büchner vb.); bunların hepsi doğa biliminden yola çıkarlar, bütün olayları nedensellik yasası ile açıklarlar ve bundan dolayı da özgürlüğü ve tinselliği yadsırlar. Din açısından görüldüğünde Tanrıtanımazdırlar (atheisttirler). İkinci olarak «objektif idealist» (nesnel idealit) dünya görüşünde olanlar (Herakleitos, Parmenides, Stoacılar, Giordano Bruno, Shaftesbury vb.); bunlar duygudan yola çıkarlar ve dış dünyayı iç dünyanın bir aynası, bir yansıması olarak görürler. Din açısından görüldükte tümtanrıcıdırlar (pantheisttirler). Üçüncü olarak «subjektif idealist» (öznel idealist) dünya görüşünde olanlar (Platon, Kant, Schiller, Fichte vb.); bunlar istenç özgürlüğünden yo-

la çıkarlar, tini doğanın üstüne çıkarırlar ve Yaradılış'a ve yaratıcı Tanrıya inanırlar, böylece din açısından theisttirler.

Bu üç dünya görüşünden hangisi doğrudur? Buna karar verilemez Dilthey'a göre. Burada yalnızca insanın dünya karşısında nasıl bir tutum takınabileceğini gösteren üç olanak söz konusudur. Gerçekliğin kendisi çelişmelerle doludur, akıldışıdır (irrasyonaldır) ve tanınmaz. Bir fizikötesi olanaksızdır. Böylece Dilthey'in felsefesi bir görecilik (relativizm) ve kuşkuculuk (septisizm) ile sona erer. Felsefe de onda dünya görüşleri öğretisine dönüşür. Bu üç dünya görüşüne karşılık olan felsefe, din ve sanat dünyayı yorumlamanın üç ayrı türüdürler yalnızca. Felsefe, din ve sanat arasında bir sıra-ayrılığı da yoktur, çünkü felsefe de «yaşam bilmecesini» çözemez. Ama Dilthey'a göre, her tarih olayının, her insan ve toplum durumunun sonlu olduğu üzerindeki tarih bilinci, her türden inancın göreliliği üzerindeki tarihsel bilinç insanın kurtuluşuna doğru son adımdır. Bu bilinçle insan üstünlüğe erişir. «Yaşamın her döneminin kendi içinde bağımsız bir değeri vardır». Bundan dolayı genel-geçer saltık (mutlak) değerler de yoktur.

Böyle olunca her şeyin erişmeye çalıştığı bir son erek de kalmaz ortada. Her tarih dönemi anlamını kendi içinde taşır. Her tarih dönemini ancak onu kendi içinde yeniden yaşayarak, sonradan yaşayarak anlayabiliriz. Böylece Dilthey «Historismus» (tarihselcilik) akımının da bir temsilcisi olmuştur. Bu Okula göre, her şey tarihin içinde boğulup gider, geriye hiçbir şey bırakmadan. Olayların üstünde, zaman-üstü değerlendirilebilecek olan hiçbir şey kalmaz. İster bir din, ister bir ülkü, ister bir felsefe dizgesi (sistem) olsun,

her tarihsel olayın sonlu olduğu görüşü, tarihsel dünyaya görüşünün son sözüdür. Ancak Dilthey tam bir göreci (relativist) de değildir. İleri sürdüğu dünya görüşlerinden herbirinde doğruluğun bir parçasının bulunduğu düşüncesi ile avutur kendini. «Her dünya görüşünden doğruluk ışınları parıldar» ona göre.

Henri Bergson (1859-1941):

İdealist yaşama felsefesinin Fransa'daki en büyük temsilcisi. Etkisi Fransa'nın sınırlarını aşmış, 20. yüzyılın ilk yarısında bütün dünyayı sarmış bir filozof. Matematikte büyük bir yetenek olduğu gibi, büyük bir sanatçı yazar aynı zamanda. Doğa ve insan bilimleri alanında çalışmış. Her filozof gibi onun da çabası gerçeği kavramak. Ama bizi bu gerçeğe vardıracak yol nerededir? İçinde bulunduğu çağ devimsel (dinamik) evren açıklamasına girişen, varlığı devinim olarak anlamaya çalışan bir çağ. Bergson da evrenin bir devinim olduğu anlayışından yola çıkıyor. Varlığın gerçekliğini kuran yaşam akışı gelişmesinde iki doruk noktasına erişir: Anlak (zekâ-intelligence) ve içgüdü (instinct).

İçgüdüyü anlağın bir önbasamağı olarak görmek yanlış, Bergson'a göre. İçgüdü de anlakla aynı değerde bir bilgi kaynağıdır. Hayvanlarda açık bir biçimde beliren içgüdü bize yalnız bilgi vermez, gerçekliğin doğrudan içine götürür bizi. Ama içgüdü'nün iki güçlüğü var: İlkin, içgüdü kayıtsızdır ve çevresiyle sınırlıdır. İkinci olarak kendi üzerinde düşünemez, çünkü tinsel değildir. Kendini aşıp düşünce dünyasına giremeyeşinin nedeni budur. Anlak içgüdü'nün bu iki güçlüğüne yener, onu aşar. Ama onun da güçlükleri var: Yalnızca ölü olanı, değişmez olanı, devinimsiz olanı

kavrar. Anlağın bütün kavramları sonsuzdur, değişmezdir ve zamansızdır. Bundan dolayı devinim içinde olan yaşamın içine giremezler, bu çerçeveyi kırmadan, parçalamadan. Değişmez biçimler, sağlam düşünce biçimleri yaşama öğeleridir anlağın; en güvence içinde çalıştığı alan da geometri ve mantıktır bu yüzden. Her gerçekliği uzay kavramı ile kurmaya çalışması açık bir belirtisidir onun. Bilimin bütün kavramlarının içinde bir çeşit uzay vardır. Bundan dolayı örneğin ruhbilim tinsel yaşamı açıklamaya kalkıştı mı bulanıklığa düşer Bergson'a göre.

Anlağın gerçeği kavramada bu başarısızlığı nereden geliyor? Çünkü, Bergson'a göre, anlak evreni tanımak için değil, evrene egemen olmak için verilmiştir. Bacon'ın şu sözü modern doğa bilimini tam dile getiren bir söz: «Doğaya egemen olmak için onu parçalamalıyız.» Bilim tanımak istediği şeyi öğelere ayırır, parçalar, ama böylece de onu ölü duruma getirir. Anlak evrene egemen olmak için de tekniği yaratmıştır.

Ancak, bilimin bütün kavramlarıyla gözden kaçırdığı bir şey var: **Zaman**. Doğa bilimi de zamanı kullanır, ama bunu hep uzay kavramı ile yapar. Durum noktalarını ayırır, bir çizgi içinde toplar, ve bu çizgiye «zaman» der. Bilim kendi başına zamanı tanımadığı için «değişme»yi de tanımaz. Gelişmeyi ancak süre (durée) olarak anlarsak açıklığa erişebiliriz, Bergson'a göre. İşte Bergson'un ilk temel kavramı.

Süre nedir? Süreyi en iyi kendimizi tam vererek bir melodiye yaşarken anlarız: Gözlerimizi kapayalım ve kendimizi musiki yaşantısına bırakalım. Tek tek sesler, notalar artık parçalanmayacak; dakika ve saniyeler yoktur artık, her uzay parçası yok olmuştur. Bir

nota sonra gelen notanın içinde kaybolur ve devinim sürekli bir akış halini alır. Bu yaşantıda maddeyi yeniyoruz, uzayın sınırlarının üstüne çıkıyoruz ve içimizde salt bir süreyi yaşıyoruz. Bütün benliğimizle kendimizi bir işe verdiğimizde de aynı şeyi duyarız. Geçmiş sürekli olarak bugüne akıyor ve geleceğe doğru. Böyle bir tam kendini verişte zaman ortadan kalır, süre başlar. Süreyi yaşayabilmemizin koşulu bellettir. Bellek zaman aralıklarını yener, geçmiş şimdi olarak yeniden yaşanır. Bellekte uzay ve zamanı bırakıyoruz.

Gerçeği kavramada anlık başarısız olunca başka bir alet bulmalıyız gerçeği kavramak için. Bu da **Sezgidir (intuition)**. Bu da Bergson'un ikinci temel kavramı.

Nedir sezgi? Bunu örneklerle açıklar Bergson: Doktor hastasına tanı (teşhis) koymak istiyor. Hastayı özenle inceliyor, analizler yapılıyor, hasta haftalarca denetim altında. Bergson bütün bunlara önem veriyor. Kendisi de uzun yıllarını bilime vermiş bir filozof. Anlağı sıkı bir biçimde kullanmadan, büyük çabalar ve sağlam bir yöntem olmadan bilim de felsefe de yapılamayacağını biliyor. Ama bilim tek başına yeterli değil ona göre. Doktor bütün belirtileri sıkı sıkıya araştırmıştır, ama şimdi bir şey kalıyor: «Bir anda yakalama — kavrama», «sezme», «sezip bulgulama» denilen şey. Bazı taşra doktorları vardır ki, güvenle tanı koymasına birkaç belirti yeter. Doktor bir yerde bir atılım, bir sıçrama yapmak zorundadır, bir güce kendini bırakmak ve bir anda kavramak, yakalamak, sezme zorundadır; işte buna Bergson «intuition - sezgi» der. Yabancı dil öğrenmede de aynı durum var. Sözcükleri ve dilbilgisini çok iyi öğrenebilir insan, ama bu

dile içten yabancı kalır yine de. Ancak o dilin ülkesine gidilince, oranın sevdiği insanlarıyla bu dili konuşunca, sözcükleri sevgi ve mutlulukla içten yaşarsa o dili gerçekten kavrar. Sezgi (intuition) öyleyse içgüdü ve anlağın bir bireşimidir. Gerçeği böyle dolaysız kavramakla içgüdüden yararlanır; anlaktan yararlanması ise iki türlüdür: İlkin anlak içgüdüyü tutkularından kurtarır, ikinci olarak da içgüdüde uyku halinde olan bilinci tam olarak uyandırır. **Sezgi — intuition — öyleyse kendi bilincine varmış içgüdüdür.** Böylece gerçeği bize kavratacak olan **sezgi** oluyor Bergson'da.

Sezginin, dolaysız kavramanın ya da Bergson'un terimiyle intuition'un bize örtüsünü kaldırdığı gerçeklik nedir? diye soruldukta Bergson'un yanıtı: Yaşam akışıdır, biricik, güçlü yaşam akışı. Bu akışta taşlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar durmadan akıp giderler. Madde de değişmez görünüşüne karşın durmadan akan devinim içinde kavranır. Yalnız bu devinimin doğrultusu bilincin doğrultusuna koşut değildir. Bitki ve hayvanlardaki bilinç yaşamının engellenmiş olması bununla açıklanır. Yaşam, özgür olarak sınırsız olana akabileceği geçiti ancak insanda bulur. Yaşamın bütün eğilimlerinin insanda bulunduğu söylenemez. Bazı eğilimler vardır ki bitki ve hayvanlarda yerleşmişlerdir. Ama orada bir çıkmaz sokaktadırlar. Yalnız **insan** yaşamın özgür bir gelişme içinde akıp gittiği doğrultuyu gösterir. Bundan böyle Darwin'in kuramı da tersine çevrilir: İnsan aşağı hayvanlardan türemiş değildir, tersine, o hayvan türleri insana doğru giden gelişme yolunda yolda bırakılmış bozuk - çatlak ürünlerdir. İnsan, yaşamın özgür gelişmesi içinde yolda kalmış olmadığından, özgürdür. Özgürlük en gerçek bir olgudur. Bergson'a göre. Özgürlüğün yadsınması doğa

biliminden gelir; doğa bilimi ölü kavramlarıyla özgürlüğün gizemini kavrayamaz elbette. Gerçi özgürlüğün her tanımı belirlenimciliğe (determinizm) hak verir, ama belirlenimcilik yaşantılarla çelişmeye düşer. Yaşayan zaman içindedir, ama zaman kavramlarla hiçbir zaman anlaşılamaz. Biz otomatlar değiliz, kendimizi her an yeniden yaratırız. Ama elbette her zaman özgür değiliz, yalnızca kendi benimizin en derin temelinden eylemde bulunursak ancak özgür oluruz. Bu gibi anlar da insan yaşamında pek azdır. Bundan dolayı insan yaşamında özgür olduğu zamanlar pek azdır. Öteki kalan zamanlarda insan da bir parça dış-dünyadır ancak: düşünmez, konuşur; eylemez, yürüyene şeritte ileri gider.

Yaşamı öylesine ileri götüren o iç güç nedir? O da **«yaşama atılımı»**dır (élan vital) Bergson'a göre. Bir havai fişekten her yeni ateşlemede bütün renkler saçıldığı gibi, yaşama atılımı da **«yaratıcı gelişmesinde»** boyuna yeni türler, yeni cinsler meydana getirir. Yaratmadan yaratmaya bir **sıçramadır** bu. Her canlıya boyuna sıçramalı devinim veren bu yaşama atılımının iç güç kaynağı da Tanrıdır. Tanrının kendisi de yaratıcı gelişme ile içten bağlantı içindedir. Bundan dolayı Tanrı son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamadır, sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür. Yaratma da böylece mucize olmaktan çıkar, kendiliğinden anlaşılır bir şey olur. Böylece Bergson tinselci bir fizikötesine (spiritualist metafizik) varıyor sonunda. Bütün canlı varlıklar birbiriyle bağlantı içindedir, hepsi aynı verimli atılımın egemenliği altındadırlar.

Bergson'un ahlâk ve din görüşü de bu fizikötesi görüşü ile bağlantı içinde. Anlak ve sezgi (intuition) ahlâk ve dinin iki kaynağını oluşturur. Anlağın mey-

dana getirdiği ahlâk kapalı toplum ahlâkıdır. Bir topluma egemen olan alışkanlıklarda, törelerde ve yasalarda belirir; orada özgürlük değil, yasalar egemendir. Ödevler yaşama gereksinimleriyle birlikte gider. Sezgi ahlâkı ise içinde sevgi ve özgürlüğün egemen olduğu açık toplum ahlâkıdır. Burada artık yasa değildir geçerlikte olan, **örnektir** kımıldatıcı. Bir atılımdan doğar bu ahlâk ve ilkin kahramanlar tarafından yaşanır.

4. GÖRÜNGÜBİLİM (FENOMENOLOJİ)

Görüngübilimin iki temel çizgisi var. İlk görüngübilim bir yöntemdir, bu yöntem de «görüngü»nün (fenomen'in), demek doğrudan doğruya kendini gösterenin, verilmiş olanın betimlenmesinde bulunur. Bununla görüngübilim doğa bilimlerinden ayrılır ve deneycilikle (empirizm'le) karşıtlık içindedir, ve çıkış noktası olarak bilgi kuramının ele alınmasına da karşıdır. Böylece yöntem olarak 19. yüzyılda egemen olan felsefe yollarına karşı bir tutum gösterir. Ayrıca görüngübilimin konusu **öz** (Wesen) dür, demek görüngülerin ancak akılla erişilebilen ide'lerle ilgili içeridir. Bu ide'lerle ilgili içerik de doğrudan doğruya görüleme ile kavranılır: **Özü görüleme**. Bununla da yine, ne bir kendinde varolan özün varlığını, ne de bir öz bilgisinin olanağını kabul eden 19. yüzyıl felsefesi ile karşıtlık içindedir. Bunun yanında görüngübilimin varoluşçu felsefenin (Heidegger) ve yeni metafiziğin — yeni ontolojinin — (N. Hartmann) oluşmasında büyük payı vardır. Görüngübilim Edmund Husserl tarafından kurulmuş ve kendisine bağlananlarla büyük bir okul olmuş, daha sonra Almanya'dan bütün dünyaya yayılmıştır. Ancak, Husserl'in hocası olan ve kendisine küçümsenemeyecek derecede etki yapmış olan Brentano olmadan bütün bir görüngübilim felsefesi düşünülemez. Görüngübilimci filozoflar arasında şu ad-

lar var: Alexander Pfänder (1870-1941), Morritz Geiger (1880 - 1937), Edith Stein (1891 - 1942) v.b. Ama bunların arasında Husserl'in yanı sıra en özgün ve en etkili olarak beliren Max Scheler (1874 - 1928) dir.

Franz Brentano (1838 - 1917) :

Ren bölgesinden. Edebiyatçı bir aileden. Uzun süre matematikle felsefe arasında sallantılı kalmış, sonunda felsefeyi seçmiş. Felsefenin gerçek yöntemi ona göre doğa biliminkinden başka bir şey olamaz. Daha erkenden Alman İdealizminin bilim dışı tutumunun karşısında, matematiksel yolu yeğliyor. Kant'a karşı savaş içinde. Kant'ın biçimselliğini ve sorun koyuşunu, özellikle bireşimsel önsel önermelerin olanağı sorununu şiddetle eleştirir. Kant'ın Tanrı ölümsüzlük, özgürlük koyut'larını da (postulat'larını da) spekülatif felsefenin mistik bir soysuzlaşması olarak görür. Bütün düşünce öğeleri ona göre deneyden çıkarlar. Politik bakımdan da şovenizmin karşısında olduğu gibi, militarizmden, merkezcilikten, kişisel özgürlüğü kısıtlayan her şeyden nefret eder. Dindar bir aileden olmasına karşın sonradan dinsel inançlarında sarsılma olmuş, Hristiyanlığın doğmalarına karşı çıkmıştır.

Brentano, felsefesini hiçbir zaman kapalı bir biçim içinde ortaya koymamıştır. Yeni bir felsefe dizgesi yaratmak da değildi onun amacı. Yalnızca tek tek sorunları yeni bir biçimde çözmek için onlar karşısında tavır almaktı isteği. Sorun bilinci içinde araştırmaları hep tek tek sorulardan kalkıyor, ortaya çıkan güçlükleri apaçık bir biçimde çözmeye çalışıyordu. Daha sonraki araştırması bir öncekinin yanlışlığını ortaya koyarsa görüşünü değiştirmekte hiç sakınca

görmüyordu. Çünkü doğruyu istemesi daha ağır basıyor, eski görüşlerine yapışıp kalmasını engelliyordu.

Brentano'nun araştırmalarının günümüz felsefesi için nasıl bir önem taşıdığı gittikçe beliriyor. Onun ortaya attığı birçok sorular daha sonraki felsefeye yön verici olmuştur. Bir görüngübilim felsefesi onsuz düşünülemez ve anlaşılamaz. Husserl'in hocası; M. Scheler ve M. Heidegger'in «manevi büyük babası» denir kendisine. İkinci olarak varlıkbilim (ontoloji) ve metafizik üzerindeki araştırmalarıyla günümüzdeki varlık öğretilerini de etkilemiştir. Üçüncü olarak, bazı bakımlardan Brentano'nun yöntemi, özellikle dil mantığı araştırmaları — ki ona göre felsefe yapmanın çıkış noktasını oluşturur — bugünün deneyci felsefesi ile, özellikle İngiltere ve Amerika'da yaygın olan analitik felsefe ile dikkate değer bir benzerlik göstermesiyle, onların da önünde gider. Böylece çağımızdaki felsefe akımlarının büyük bir bölümünün başında Brentano'yu görüyoruz.

Her felsefe her bilim araştırmasında olduğu gibi Brentano'nun da ereği doğruya erişmedir, doğrunun nerede bulunduğunu araştırmadır. Doğa olayları için doğru ya da yanlış sözü kullanılamaz Brentano'ya göre. Bir kaya parçasının, bir gök gürültüsünün doğruluğundan, yanlışlığından söz edilemez; bunlar yalnızca gerçektirler ya da değil. Doğa olaylarının karşısında ruhsal olaylar ya da **bilinç yaşantıları** bulunduğundan sorun şu biçimi alır: Bilinç dünyasının hangi alanında doğru ya da yanlış olaylara raslanır. Bunun için de ruhsal alanın tümünün araştırılması gerekir. Bütün bilimleri ve felsefeyi birleştiren bir şey vardır ona göre: hepsi de bilinç olaylarını incelerler. Bütün bilimlerin ortaklaşa sordukları doğruluk dışarıda, nesnelerde bulunamaz, bunun içte, bilimizde araştırılması ge-

rekir. Böyle olunca ruhbilim (psikoloji) bütün öteki bilimleri içinde toplayan ve bütün öteki bilimlerin kendisinden çıktığı bir **temel bilim** olur. Ancak burada kastedilen ruhbilim ruh üzerine bir öğretî, metafizik soruları içine alan bir öğretî değildir, bilinç yaşantıları üzerine bir bilimdir.

Ruh olayları (ruh sözcüğünü Brentano töz olarak ruh anlamına değil, bilinç anlamına kullanır) iki yolla incelenebilir ona göre. İlkin ruh olayları çözümlebilir; bilincin bütününü kuran son öğeleri bulmak ve onları sınıflandırmak için ruh olayları çözümlenir. Bunu yerine getiren ruhbilime betimleyici ruhbilim (deskriptif psikoloji) der. İkinci olarak bilinç olaylarının ortaya çıkışı ve kayboluşu araştırılır; bunu yerine getiren ruhbilime de **gelişme ruhbilimi** (genetik psikoloji) der. Brentano'nun bu betimleyici ve çözümleyici ruhbilimi sonradan Husserl'i görüngübilime götürmüştür.

Bilinç olayları da üç nitelik gösterir Brentano'ya göre: 1. Bilinç olayları her zaman bilinçtedir. Ruhta bir bilinç-altı, bilinç-dışı kabul etmez Brentano. 2. Yalnız bilinç olayları algılanabilir; bundan dolayı yalnız iç algılar gerçek algılardır. 3. Bilinç olayları hep «bir şey üzerinde» bilinçtirler. «Bir şeyi» görmeden, göremem; «bir şeyi» işitmeden, işitemem; «bir şeyi» düşünmeden, düşünemem. Her bilinç her zaman bir konu-, bir nesne - bilincidir, bir nesneye yönelimdir. Bu nesneye, bu konuya yönelimi ortadan kaldıran kimse, bilinç ediminin kendisini ortadan kaldırmış olur. Öyleyse bilinç olayının özü bu yönelimdedir. Bilincin bu nesneye yönelimine, bilincin «bir şeyle» ilişki kurmasına Brentano «yönelmişlik» (intentionalitaet) diyor. «Duyuyorum», «tasarlıyorum», «yargılıyorum», «sevinıyorum» «seviyorum» vb.lerini hiçbir zaman kendi baş-

larına saptayamayız. Tam tersine sözlerimin bir anlam kazanması için bu yaşantıları bir şeye bağlamam, bir şeyle ilişki kurmam gerekir. Öyleyse şöyle demek gerek: «bir şeyi duyuyorum», «bir şeyi tasarlıyorum», «bir şeyi ya da bir kimseyi seviyorum» vb. Burada bir önemli nokta da şu: Bilincimizin bağlantı kurduğu şeyin **var olması** gerekmez. Örneğin söylencebilimsel (mitolojik) bir hayvan tasarlayabilirim. Öyleyse bilinç bağlantısı iki var olan şey arasındaki bir bağıntı olarak düşünülmemeli. Burada temel olan: bilinç edimi ile bilinç nesnesidir.

Fiziksel alanda bir yönelmişlik yoktur. Bir kaya parçası kendi içinde varlığını sürdürür, bir şeyle bağlantısı olmadan. Buna karşılık ruhsal olay her zaman bir şey üzerinde bilinçtir.

Yönelimsel yaşantıların tümü, ruhsal edimlerin nesnelerle bağlantısı üç sınıfa ayrılır: 1. Tasarımlar (Bunlar arasında kavramları da sayar Brentano). Bunlarla nesneleri yalnızca düşünürüz. 2. Yargılar. Bunlarla düşünülen konu - nesneleri kabul ederiz ya da yadsırız. 3. Duyusal olaylar. İlgi duyulan şeylerin görüngü biçimleridirler (bunlar arasında Brentano istemeyi de sayar), bunlarla biz nesneleri severiz ya da nefret ederiz. «Her ruhsal olay nesne olarak bir şeyi içinde bulundurur, her biri başka başka biçimde de olsa. Tasarımda bir şey tasarlanır, yargıda bir şey evetlenir ya da değillenir (yadsınır), sevgide bir şey sevilir, nefrette bir şeyden nefret edilir, istekte bir şey istenir.»

Bütün ruhsal yaşamımızın temel katmanı, taşıyıcısı, tasarımlardır. Onlar olmadan yargı da olamaz, onlar olmadan hiçbir şeye yönelemeyiz, bir şeye erişmeye çabalayamayız. Ama yargı yalnızca iki tasarımın yalın bir birleşmesi ve ayrılması olarak da düşünüle-

mez, «ağaç» ve «yeşil», «yeşil ağaç» diye yanyana getirilmekle bir yargıda bulunulmuş olmaz. Yargı için yeni bir boyut gerekli: Tasarlanan şeyin **varoluşu** boyutu. Örneğin bir kimse «ağaç yeşildir» diye yargıda bulunduğunda iki şey kastetmiş olur: 1. «Ağaç vardır» ve 2. «Varolan ağaç yeşildir». Değilleyici bir yargıda bulunan kimse: «Ejderha yoktur» derken yalnız ejderhayı tasarlamamış olmakla kalmıyor, ejderhanın varoluşunu da yadsıyor.

Bundan böyle iki türlü yargı vardır: Evetleyici ve değilleyici yargılar; evetleyici yargılar tekil yargılardır, Brentano'ya göre, çünkü ancak tek tek nesneler gerçektirler, vardırırlar. Değilleyici yargılarsa tümel yargılardır, çünkü içinde tek tek nesnelerin varolamayacağı bütün bir öbek yadsınır. «İnsan ölümlüdür» yargısı olumlu, evetleyici bir yargıdır gerçi, ama aslında «ölümlü olmayan bir insan var olamaz» demektir, evetlenen budur.

Brentano, Aristoteles'e uyarak, doğruluğun da tasarımında değil, yargıda bulunduğunu söyler. Ancak Aristoteles'in «doğruluk, düşüncenin gerçekte uygunluğudur» görüşüne katılmaz. Aristoteles'in bu doğruluk anlayışına ilkin değilleyici yargılar karşı durur, ona göre: «Ejderha yoktur» derken hangi varlığa uygun oluncak? Sonra matematik karşı durur: sayıların gerçekliği olmadığına göre matematikteki hesaplar hangi varlığa uygun olacak? Öyleyse doğruluk nerededir? Brentano'ya göre: Bir yargının **«apaçık»** (Evidenz) oluşunun yaşantısındadır. Kesin yargılar (örneğin $2.2 = 4$ eder) o şekilde karşımıza çıkar ki bu yargının doğruluğuna kesin olarak güvenebiliriz. Bir yargının salt kesinliğini güven altına alan **«apaçıklık»**tır. Bu bir yaşantıdır, yargı ediminin doğrudan doğruya yaşanmış

bir niteliğidir. Bundan dolayı apaçıklık tanımlanamaz, yalnızca yaşanır.

Brentano, Leibniz'e uyararak, iki tür doğruluk ayırır: Akıl doğruları, olgu ya da gerçeklik doğruları. Akıl doğruları kavramları karşılaştırarak kazandığımız görüşlerde bulunur. Bu görüşlerden sonuçlar çıkarıp deneyden bağımsız önermelere varırız. Örneğin matematikte bunu yaparız. Gerçi sayılabilen nesneleri algılamasaydık sayı da olmazdı. Ama bu, bu bilimin deneye bağlı olduğunu göstermez. Brentano, matematiğin, varoluş üzerine hiçbir şey söylemeyen, bilgi vermeyen, salt çözümleyici (analitik) bir bilim olduğunu, çok açık bir şey olarak görür. Bundan dolayı da Kant'ın bireşimsel önsel yargılarını eleştirir. Matematik ve mantık gerçek nesnelerle ilgili olmayınca, yukarıda anlatılmış olan yargı kuramına göre, önermeleri de değilleyici yargılar olmalıdır. «Her üçgenin açılarının toplamı iki dik açının toplamıdır» demek «iki dik açının toplamı olmayan bir üçgen olanaklı değildir» demektir. Akıl doğrularına karşıt olarak gerçeklik doğruları (doğa biliminin önermeleri) kavram karşılaştırmalarına değil, algılara dayanır. Aynı türden olanları saptar ve tümevarım yolu ile genel yasalara ulaşır. Genel yasalara ulaşır ulaşmaz da tümel önermeler söz konusu olduğundan, yine yargı kuramına göre, hepsi değilleyici yargılardır bunların da. Böylece apaçık olarak ileri sürülebilecek biricik şey, ancak doğrudan doğruya yaşanmış olan iç algılardır.

Brentano bütün soyut kavramları da ortadan kaldırır ve bütün «düşünce nesnelerini (gerçekte karşılığı olmayan) sözde - nesneler (pseudo-objekt) olarak açıklar. Böylece ona göre, yalnızca tek tek cisimsel nesneler ya da tek tek ruhsal varlıklar vardır. Bir «insan» pekâlâ düşünülebilir, ama var olamaz: varolur olmaz

o ya bir kadın ya bir erkek, ya genç ya yaşlı, iyi ya da kötü herhangi biri olur. Gerçek nesne zorunlu olarak bütün ayrıntılarına varıncaya dek belirlenmiştir. Öyleyse tümel kavram tam olmayarak düşünölmüş, bütün nitelikleriyle düşünölmemiş tekil bir şeydir. Ama tümel bir şey düşünölünce, hiç değilse düşünönen kafada var değil midir? Brentano'ya göre hayır, «bir kimse tümel bir şeyi düşünüyor» demek, yalnızca «böyle bir şeyi düşünönen kimse vardır» demektir.

Apaçıklık dış algılar için değil de yalnızca iç algılar için var olunca, dış dünyanın varoluşu üzerinde de bir kesinliğe varamayız. Ama örneğın renkler, sesler, kokulardan bir dış dünyaya geçemez miyiz? Bütün bu nitelikler nerede? Brentano'ya göre, hiçbir yerde, ne dışta ne içte. Onlar üzerine söyleyeceğim her şey, yalnızca, renkleri gören, sesleri işiten kimseler olduğudur. Ama ruhsal edimlerin yönelmişlikleri gereğı bir nesneye gereksinmeleri yok mudur? Elbette var, ama bu nesnenin dışarda gerçekten var olmaya gereksinmesi yok. «Ahmet Mehmet'ten uzundur» önermesi, Mehmet gerçekte var olmasa da, yalnızca tasarımda var olsa da yine doğru kalır.

Kesinliğin güvencesi olarak apaçıklık öğretisini ah-lâk öğretisine de aktarır Brentano. «Duygusal apaçıklık» (Emotionale Evidenz) kavramı ile de kendinden sonraki Alman felsefesine, kuramsal felsefesinden de çok etki yapar. M. Scheler «değer duygusu» kavramını almış ve kendi «içeriksel değerler felsefesi»ni bu kavram üzerine oturtmuştur. N. Hartmann da bunu daha bir geliştirmiştir.

Değer yaşantısı bütün ruhsal yaşantılar arasında en karmaşık olanıdır. Ama yargı ile değer yaşantısı arasında belli bir koşutluk vardır yine de, oradaki evetleme ve değillemeye burada sevgi ve nefret kar-

şılık olur. Yargıda belli önermelerde nasıl bir apaçıklık varsa, sevgi ve nefrette de «duygusal bir apaçıklık» kendini gösterir. Bu duygusal apaçıklık haklı olduğumuzu ve bundan dolayı haklı olarak sevdiğimizi ya da nefret ettiğimizi bize bildirir. Örneğin haklı olarak doğruyu severiz ve yanlıştan olduğu gibi yalandan da nefret ederiz ve bunun karşısına değer veren kimse haksız bir değerlendirme yapmış olur. Ahlâk alanında da apaçıklık asıldır, daha fazla temellendirilemez. Sevgi ve nefretimiz ne denli kör de olsa, yine de nesne ve ereklere sevmeye ve nefret etmeye diye bir şey vardır, işte bu nesne ve ereklere haklı olarak sevdiğimiz ya da nefret ettiğimiz apaçık kendini gösterir. Bu nesneler ve erekler **değerlerdir**.

Ama işte burada yargı ile değer yaşantısı arasında ayrılık başlar. Bir yargının doğru ya da yanlış olmasına karşılık, nesnelerin daha az ya da daha çok değerleri olabilir. Varlık dereceleri yoktur, ama değerlerin dereceleri vardır. Bütün ahlâk öğretisinin anlamı şu buyruktadır: «Her zaman daha iyiyi seç.» Ama daha iyi nedir? Brentano'ya göre üç üstün tutma kuralı var: 1. İyi bilineni kötü bilinene üstün tut. 2. İyi bilinenin var oluşunu var olmayışına üstün tut. 3. İki değerli nesneden, bir parçası ötekinin bütününden daha değerli ise onu seç.

Yaşlılık yıllarında Brentano yeniden din konularına eğilerek Tanrının varoluşunu ve insan ruhunun töz oluşunu bilimsel yolla tanıtlamaya girişir. Ama Tanrının kendini açması (vahiy) inancını kaldırarak akla dayanan bir Tanrı bilgisinin biricik yol olduğuna inanır. Çıkış noktası da nedensellik yasasıdır. Bu yasanın önsel akıl doğrularından türetildiği, bundan dolayı tümel ve genel geçer olduğu inancındadır.

Tanrının varoluşundan da iyimser bir dünya tablosu çıkar ortaya: Sonsuz bilge ve sonsuz iyi bir Tanrı dünyanın yaratıcısı olunca, dünya da yalnızca akla uygun olmakla kalmaz, iyi bir dünya da olur. Ama kötülük bu iyi Tanrı ile nasıl biraraya geliyor? Doğada iki temel güç, itme ve çekme olduğu gibi ruh alanında da iki temel güç var: Sevinç ve acı. Bunlar iki kutuptur, birbirinin koşuludur ve bundan dolayı ayrılmazdırlar. Acı dünya gelişmesi için itici güç olarak sevinç kadar zorunludur. Ancak acının yok olmasıyla sevinç anlaşılır olur, ancak acıdan geçerek sevince erişilir. Ayrıca, dünya henüz sonuna ermiş değildir, yoldadır henüz ve hep bir ilerleme içindedir. Bugün dünyada karşılaştığımız her şeyin değerli olmayışı bundandır. Pek çoğu gelecekteki değerlere erişilmek için birer araçtır yalnızca.

Edmund Husserl (1859 - 1938) :

Gençlik yıllarında Brentano'nun öğrencisi ve onun büyük etkisi altında. Kendisi «Brentano olmadan bir satır felsefe yazamazdım» diyor. İlk matematikle işe başlamış, matematik ve doğa bilimi üzerine çalışmış, felsefeyi de kesin bir bilim katına yükseltmek çabasını göstermiş. Düşünme tasarımlar içinde, mantık da ruhbilim içinde göçüp gittiği sürece böyle bir şey de söz konusu olamazdı onun için. Böylece Husserl'in ilk büyük savaşı, mantığı ruhbilimin etkisinden kurtarmaktır. Mantığın temelini ruhbilimde bulmak tam bir yanılmadır ve bu bir «ruhbilimcilik»ten (Psikolojizm) başka bir şey değildir, ona göre. Felsefenin görevi mantığı kendi özelliği ve bağımsızlığı ile yeniden ortaya çıkarmak olmalıydı. Mantık, yaşantılardan bağımsız, salt zorunlu önermelere dayalı önsel bir bilimdir. Man-

tığın yasaları yaşantı önermelerine dayandırılırsa saçma sonuçlar çıkar ortaya ve çelişmelere düşülür. Husserl'in kurduğu görüngübilim de deneye dayanmayan, zorunlu geçerlikteki önermelere dayalı bir bilimdir. Yöntemi de «özü görüleme»dir. Bu yolla felsefeyi de «sarsılmaz kesin bir bilim» olma basamağına çıkardığına inanır. Bununla ilgili olarak da felsefî bir dizge geliştirmemiş, felsefî bir yöntem üzerinde çalışmıştır.

Ruhbilimciliğin çelişmelerinden ancak şu yolla çıkılabilir Husserl'e göre: İki düşünme biçimini birbirinden özenle ayırmakla; 1. Ruhbilimsel düşünme biçimi. 2. Mantıksal düşünme biçimi. Ruhbilimci bizim kavramlarımızı da ruh yaşantıları olarak görür, mantıkçı ise kavramlarda «düşüncel özlükler» (ideale Wesenheiten) görür, hiç kimse tarafından düşünülmeseler de var olmakta süregelen düşüncel özlükler. Düşünme yasaları bakımından da aynı şey geçerlidir. Ruhbilim açısından görüldüğünde düşünme yasaları bilincimizin olgularıdır, mantık açısından bakıldığında «salt geçerliği olan düşüncel yasalardır». Öyleyse kendi yasaları olan iki çeşit bilim vardır: Olgu ya da gerçeklik bilimleri ve öz bilimleri. Ruhbilim olgu bilimleri arasında yer alır, mantık öz bilimleri arasında. Bu ikisi kuşkusuz birbiriyle bağlantısız değildir. Mantıkçı ruh edimleriyle gerçekleştirilen kavramları, yargıları, çıkarımları inceler. Ama örneğin sayılar tasarlanabiliyorlar diye tasarım olmadıkları gibi, kavramlar da ruhsal olarak yaşıyorlar diye ruh yaşantıları değildirler. Mantığı ruhbilim içinde eriyip gitmesine bırakmak olacak şey değildir, onu bu çöküşten kurtarmak zorunlu olmuştur Husserl'e göre. Kavram, Brentano'nun yaptığı gibi, yitip giden bir tasarımla bir tutulamaz. Arkadaşım Ahmet'in tasarımı, onun niteliklerini bu tasarımdan, kaldırmakla kavram haline geliyor değildir; en

seçik olmayan tasarım bile yine tasarım olarak kalır. Düşüncel özlüklerden belli bir önerme yapılabiliyorsa (örneğin «7 bir 'tek-sayı'dır» gibi) böyle özlüklerin de var olması gerekir. Bundan dolayı felsefenin görevi bu «özlüklerin» niteliğini ve işlevlerini araştırmaktır, bu da özenli bir bilinç çözümlemesini (analizini) gerektirir. Husserl bu araştırmayı da «görüngübilim» (fenomenoloji) olarak adlandırır.

Görüngübilim bir felsefe dizgesi değil, bir yöntemdir; bu yöntem de özü görüleme, özlüğe geri gitme, salt bilince bir **indirgemedir** (reduktion). Bu da «ayraç içine almak»la başılır. **Düşüncel özlükler** alanı bütün duyularla algılanan nesnelerin ötesinde bulunurlar, ama hiçbir zaman havada boşlukta sallanan şeyler değildirler, onlar da duyusal yaşantılara dayanırlar. Ancak bu yaşantılar bir yığın raslantılar ve özü olmayan niteliklerle yüklü olduklarından onları bir yana bırakmak ya da «ayraç içine almak» zorundayız, salt özlüklere yükselebilmemiz için.

Üç çeşitten ayraç içine alma ayırır Husserl: 1. **Tarihle ilgili ayraç içine alma**: Günlük yaşam, toplumsal çevre, bilim, din vb. yolu ile nesneler üzerinde edindiğimiz bütün görüşleri, kanıları, kuramları bir yana atmak. Önyargılardan büsbütün arınmış olarak konuya sokulmak ve yalnızca nesnelerin kendisini konuşturmak zorundayız. 2. **Varoluşla ilgili ayraç içine alma**: İncelediğimiz nesnelerin gerçekten varolup olmadığını da bir yana bırakmak. Örneğin «kırmızı» özlüğünü, tasarımılanan bir nesnede de, bu nesne gerçekten var olduğu zamanda olduğu gibi, aynı şekilde özenle araştırabiliriz. Özbilimine adımını atan kimsenin her türlü varoluşla ilgili sorundan kaçınması gerekir, çünkü bu sorunun kendisi için önemi kalmamıştır. Ama bu, bir dış dünyanın, olgu dünyasının varoluşunu yad-

sıma, ondan kuşku duyma anlamına gelmez; bu yalnızca, dış dünyanın varoluşunu ve dahası, kendi ben'imizin bile varoluşunu bir yana bırakma, yalnızca yöntem gereği bir yargı vermeme, bir sırt çevirme demektir. (Husserl, felsefesinin son döneminde «kendi ben»ini zorunlu bir bağlantı merkezi olarak yeniden koymuştur. Buna kendi kişisel yaşantısı ile vardığını da ekler. «Ben»in kabulü olmadan, benim var olduğum üzerindeki gerçekte verilmiş olan apaçıklık olanaksız olurdu). 3. **İde'lerle ilgili ayraç içine alma:** Husserl'de ide, özü görülemeye verilmiş olan salt öz anlamına gelir. Düşünülebilen en büyük bir tutum değiştirmeyi bizden isteyen bir ayraç içine almadır bu. Uzak ve zamanla ilgili belirlenimler bakımından nesnede bulunan her şeyi ayraç içine almak zorundayız. Bütün raslantılarıyla birlikte gerçek dünyayı, giderek uçup gidici edimleriyle yaratıcı ben'in kendisini de öylesine geri götürmeliyiz ki (reduktion), sonunda yalnızca «**salt ben**» ya da «**aşkın bilinç**» (transsandal bilinç) kalsın. Bundan böyle görüngübilim, bu arınmış bilinçte «salt görüleme» (salt intuition) ile bulduğu her şeyi sıkıca araştıracaktır. Bu biçimde bulunmuş olan özlükler artık zaman ve uzaydan bağımsız olmuşlardır, her türlü raslantısallıktan da kurtulmuşlardır, salttırlar (mutlaktırlar). Bu özlükler kesin ve genel-geçer bir bilimin temelini kurarlar, bu yolla felsefe de kesin bir bilim olur. Ama bu bulunmuş özlükleri salt bir araştırma da, salt bir bilinç çözümlemesi de yeterli değildir, onlara anlam vermeye, onların anlamını araştırarak yorumlamaya da çalışmamız gerekir. Husserl buna «bilinç-yorumsaması» (Bewusstseinshermeneutik) der. Husserl burada Kant'la birleşir; Kant'la birlikte dış dünyayı görelî kılar, ve «aşkın bilinç»i kabul eder; ama Kant'ın biçimselliğinden (formalizminden) yana

değildir, çünkü bilinç, ona göre, yalnızca boş biçimler, boş kalıplar (form) değildir, bir içerikler zenginliğini de gösterir, bu da bundan böyle görüngübilimde ortaya konmaktadır.

Bu yeni yöntemle arınmış bilincin içine sokulduğumuzda göreceğimiz nedir? Burada Husserl Brentano'nun «yönelmişlik» (Intentionalitaet) kuramını sonuna dek götürür. Bilincin bir nesneye yönelişine, bir şeyle ilişki kurmasına Brentano yönelmişlik diyordu. Husserl de buradan yola çıkıyor.

Düşüncelerimizi dile getirdiğimiz sözcükler kendilerini aşarak gösterdikleri nesneyi gösteren göstergelerdir. Ama bunlar yalnızca göstergeler (işaret) değil, aynı zamanda nesneler için «anlatımlardır», «deyişler»dir. Sözcük ancak anlamıyla «dile gelir», kendini anlatır, kendini belirtir. Ruhun bedeni canlandırması gibi ancak, anlam da sözcüğü canlandırır. Anlam düşünce (ideal) bir varlıktır, deneyden bağımsızdır. Ancak mantığın konusuna girer. Çelişmezlik önermesinin belli bir anlamı vardır, düşünölsün düşünölmesin bu anlam kalır. Öyleyse anlam, anlamı düşündüren ya da dile getiren gelip geçici edimle karıştırılmamalıdır.

Özenli bir çözümleme üçlü bir anlam ayırması yapacaktır: 1. **Yönelinen anlam** ya da anlama yönelme: Bununla bilinci aşarak bir nesneyi görölüyoruz. Pence-
renin önünde oturan biri caddeye bakıp bana «arkadaşın Ahmet geçiyor» dese, ama ben de olduğum yerden Ahmet'i göremesem, benim düşüncem belli bir yöne çevrilecek, böylece bir şema tasarlayacak, ama bu şema henüz doğrudan doğruya bir görü ile doldurulmamıştır. Benim düşünme edimim burada «belirtici» (signitif) kalır, o «boş bir yönelim»dir, tıpkı matematikteki içerikçe değerinin hesap edilmesi gereken ünlü x'e benzer. 2. **Doldurulan anlam**: Boş şemanın doldu-

rulmasıdır. Caddeye bakar ve Ahmet'in geçtiğini görürüm. Boş şema şimdi artık duyuşsal görü ile içerikçe doldurulmuştur. Ancak «boş yönelim»in görü ile doldurulduğu bir düşünce, kelimenin tam anlamıyla bir bilgidir. Tam bir doldurma da ancak iç algıda olanaklıdır. Dış algı bize nesneleri kendi yönünden gösterir, açığı daraltır ve birçok şeyleri örter, böylece de yalnızca «gölgeler». Nesneleri başka yöne döndürürsek, ya da kendimiz uzayda yer değiştirirsek «boş yönelim» ve «doldurma (gerçekleştirme) yönelimi» de boyuna değişir. 3. **Yönelimsel (intentional) anlam:** Yönelinen anlamla doldurulan anlamın birbirine denk düşmesi, örtüşmesidir. Böylece yönelimsel anlam, anlam yönelimini ve gerçekleştirme yönelimini ikisinin kastettikleri nesnede örtüştürür. İki anlatımın başka şeyleri dile getirmesi, ama yine de aynı nesneyi kastetmesi de olanaklıdır: Eşkenarlı ve eşaçılı üçgen gibi. Ama kastedilen nesne hep anlamın içinde kalır ve gerçekteki dış dünyanın nesnesi değildir. Öyleyse anlamın varlığı düşüncel (ideal) bir varlıktır Husserl'e göre.

Burada bir sorun çıkıyor ortaya: Boş yönelimin ancak **görü** ile doldurulmasıyla bir bilgi oluşacağına göre, genellikle «düşüncel özlüklerin» bir bilgisi olabilir mi? «İnsan» özlüğü bir insanın ya da birçok insanların görülmesi ile gerçekten «doldurulabilir» mi? Husserl'e göre, hayır, gerçekte her zaman bir «anlam-fazlalığı» arta kalır: Kavram, kendi sınıfına giren birçok tek tek nesnelerden daha fazla bir şeyi kasteder. Kant duyarlılıkla anlık arasında aşılmaz bir uçurumun bulunduğunu söylerken haklıdır Husserl'e göre. Bununla birlikte: «düşüncel özlüklerin» bilgisi de bir olgudur. Bütün matematik ve mantık, giderek bütün bir doğa bilimi bu olguya dayanır. Öyleyse duyuşsal görünümünün yanında daha yüksek türden bir görünümünün bulunması

gerekir: kategorial bir görü ya da «özgörüsü». Duyusal görü tek tek nesneleri kavradığı gibi, yüksek öz-görüsü de aynı şekilde doğrudan doğruya düşüncel özlükleri kavrar. Duyusal nesneler görüsel bilince bağlı olduğu gibi, yüksek düzeydeki nesneler de aşkın bilince bağlıdır. Yüksek düzeydeki nesneler daha aşağıdakilere dayandığı gibi, özgörüsü de duyusal görüde temellenir: Ancak kırmızı bir nesneyi görürsem, «kırmızı» kavramını kurarım.

Bu özgörüsü de üç şeyi belirtir: 1. **Yönelimsel madde**: benim yönemiş olduğum biçimdeki madde. 2. **Yönelimsel nitelik**: yöneldiğim nitelik. Aynı ruh edimi niteliği içinde çeşitli nesnelere yönelebilirim, bir ev, bir ağaç tasarımıyabilirim; ya da aynı nesneye çeşitli ruh edimleri ile yönelebilirim, aynı evi tasarlar, sever, onarmayı düşünürüm v.b. 3. **Yönelimsel öz**: Madde ve niteliğin birleşmesinden meydana gelir ve nesnenin kendisini kasteder.

Bütün nesneler birlikte «bütünlüğü içinde dünyayı» meydana getirirler. Bu dünyada tek tek varlık bölgeleri vardır: Doğa, insan, tarih. Bundan bölgesel varlıkbilimler çıkar. Bütün bölgesel varlık-bilimler biraraya toplanırsa, onların üstünde «biçimsel varlıkbilim» yükselir, bu da «genellikle nesnelerin» kategorilerini inceler. Doğa bilimi bile biçimsel varlıkbilimine bağlanır. Bundan dolayı biçimsel varlıkbilim bilimlerin bilimidir. Böylece Husserl metafiziğin olanaklı olduğunu kabul etmiş olur. Çünkü ona göre metafizik önsel özgörüsüne dayanır.

Max Scheler (1874 - 1928) :

Husserl'in yanı sıra Alman görüngübilimcilerinin en önemlisidir. Husserl'in yönteminin ilk uygulayıcısı

olmuştur. Scheler'in olağanüstü bir kişiliği var: Düşünce bakımından devrimci, çağının ruhunu yansıtan bir kafa, parlak bir yazar. Başarısı özellikle ahlâk felsefesi alanında. Ama ilgileri olağanüstü geniş ve çeşitli. Biyolojiden psikolojiye, bilgi kuramından ahlâk felsefesine, toplumbilimden din felsefesinin en ince noktalarına, metafiziğin en soyut alanına dek uzanan tutkulu bir ilgi. Çeşitli filozoflar onun düşünce dünyasında yer alır. Eucken'den başlayarak Augustinus, Thomas, Pascal, Bergson, Nietzsche, Brentano, Husserl, en çok çatıştığı filozof olmasına karşın Kant'la örülü Scheler'in düşünce dünyası.

Genellikle üç dönem ayrılır Scheler'in yaşamında. 1. Dönem Eucken'in etkisinde gençlik dönemi. 2. Dönem 1913 - 1922 arası en önemli yapıtlarını verdiği olgunluk yılları. Kant'ın biçimsel ahlâk felsefesini eleştirip kendi içeriksel ahlâk felsefesini, değerler ahlâkını bu dönemde yazmıştır. Bu dönemde Scheler inanmış bir Hristiyan. 3. Ama sonra Scheler'de bir değişme olmuş, eski inançlarını yitirdiği gibi, theist olmaktan da çıkmıştır. Bu dönem Scheler'in «Bilgi-biçimleri ve Toplum» (1925) ve «İnsanın Evrendeki Yeri» (1928) yapıtlarını verdiği dönem. Bu yapıtlar Scheler'in tutumunun nasıl değiştiğini açık olarak gösterir. Ancak erken ölüm Scheler'in bu son dönemdeki düşüncelerinin geliştirilmesi olanağını ortadan kaldırmıştır.

İnsan sorunu, özellikle kişiliği olan insan, kişi olarak insan sorunu Scheler'in felsefesinin merkez noktasını oluşturur. Ancak onun kişi olarak insan anlayışı özellikle Aydınlanma ve Kant'ın tek yanlı olarak yalnızca akla dayanan insan anlayışının karşısında yer alır. Scheler'de insanı insan yapan ilke artık yalnızca akıl değil, **tin** (Geist)'dir. Tin, Scheler'de, aklın yanın-

da duygusal edimleri de, sevgiyi de içine alan bir şey. Scheler'in ahlâkı da, Kant'ın akla dayanan biçimsel ahlâkına karşı, aklın yanında «gönül»ün de ilkelerini içine alan kişisel bir ahlâktır. Sevgi de ahlâk felsefesinde en büyük yeri tutar.

18. yüzyıl felsefesi — Kant da içinde — aklın biçimlerinin (form'larının) tarih içinde değişmez kaldığını kabul etmiştir. Oysa Scheler'e göre tinin de bir gelişmesi vardır; insan aklının biçimleri de, tin de tarih içinde değişir, gelişir; tinin oluşumunda da bir süreç vardır. Bu bakımdan Scheler Hegel'in tin felsefesini, tin üzerindeki görüşünü insan üzerindeki görüşlerde çok büyük bir ilerleme olarak kabul eder. Hegel de insan aklının değişmez olduğunu yadsıyordu. Hegel tarihi, aklın ürünlerinin bir toplamı olarak değil, insan tininin kendisinin bir biçimlenmesi olarak görüyordu. Tarih Hegel'e göre ide'ler dünyasının insanda kendi kendisinin bilincine varmasının bir tarihidir. Aynı anlayış içinde Scheler de tinimizin kendisinin hangi bilgi ile geliştiğini ve bir biçim kazandığı sorusunu çözmeye çalışır. Bilgi neyin oluşuna, kimin oluşuna, nasıl bir oluşa, hangi ereğin oluşuna hizmet eder? Bilginin hizmet edebileceği ve etmesi gerektiği üç en yüksek erek şunlardır ona göre: 1. **Kişinin oluşuna** ve kişinin tam bir gelişmesine hizmet eden bilgi; bu, insanı yetiştiren, insana biçim (formation) kazandıran bilgidir — «oluşum bilgisi».. 2. Dünyanın oluşuna ve zamandan bağımsız olan en yüksek temel in oluşuna hizmet eden bilgi; bu bilgi, «kurtuluş ya da erme bilgisidir». 3. Bizim insanca erek ve amaçlarımız için dünyayı biçimlendirme ve dünyaya pratik olarak egemen olma ereğine hizmet eden bir bilgi; bu, «pozitif bilimlerin» bilgisidir, egemenlik ve başarı bilgisidir.

A. Comte da bilimlerin gelişmesinde üç dönem ayırmıştı: Theolojik, metafizik ve pozitif çağlar. Scheler de üç dönem ayırır, ama Comte'un sıra düzenini değiştirir ve bunları birbiri arkasına koymaz da birbirinin yanına koyar. Kişinin oluşmasına hizmet eden bilgi ile bizdeki tinsel kişiliği varlık ve özellikleriyle bir «mikrokosmos» (küçük evren) halinde genişletir ve açarız, bunu da dünyanın bütününe bir defalık olan varlığımızla katılmaya çalışmakla başarırız. İnsan her şeyden önce kendini özgürce biçimlendiren bir varlıktır. İnsan varlık biçiminin ne olmasını ve ne olacağını isteyen ve buna, ne olacağına karar verebilen bir varlıktır. İnsan için ülkü (ideal) olarak da Scheler «tam-insan» ülküsünü koyar. Bundan da insanın asıl özüne varmasını anlar. Oluşumla ilgisi olmayan her türlü bilgiye karşı «oluşum bilgisi» oluşan, bir kültür haline gelebilen, insana biçim kazandıran, insanı yetiştiren bilgi, «sindirilmiş» bir bilgidir, nasıl ve nereden kazanıldığı bilinmeyen bir bilgidir. Bu bilgi adeta insanın bir «ikinci doğası» olur, bu bilgi insana bir «hazır elbise» gibi değil, insanın kendisinin olan «doğal bir elbise» gibi uyan bir bilgidir. «Aydın, tahsili olup olmadığına dikkat etmediğimiz insandır» diyor Scheler. Bu oluşum kazandıran bilgi, yalnız aklın, düşünmenin, görülemenin sağladığı bilgiler değildir, bu bilgi ruhun işlevlerini de kapsar, halk dilinde gönül denilen şeyi de. Gönülün de, istencin de, karakterin de bir biçim (formation) kazanması olanaklıdır, bunlar da aklın formları gibi gelişirler; öyleyse bu bilgi bir oluşa, bir başka-oluşa hizmet eden bir bilgidir. Kurtuluş bilgisinde insanın kişi çekirdeği dünyanın en yüksek varlık temeline katılmaya çalışır. Bu bilgi bütün nesnelerde salt olanın var oluşu, özü ve değeri için olan bir bilgidir; bu da metafizik bir bilgidir. Ancak

bu metafizik Scheler'de bir nesne-varlık metafiziği değil, «insan nedir?» sorusunu soran felsefî antropoloji ya da edimler metafiziğidir. Çağdaş metafizik öyleyse bir «metaanthropologie» olmalıdır, Scheler'e göre.

Nesnelere egemenlik bilgisi, insanın oluşumu bilgisi, en yüksek temele katılma bilgisi olarak ortaya çıkan bu bilgilerden hiçbiri, Scheler'e göre, ötekinin «yerini tutamaz», hiçbiri öbürünün «yerine konamaz». Bunlardan biri ötekileri geri isterse, bunlardan biri tek başına egemen olursa, ya da ikisi egemen olup üçüncüyü ortadan kaldırırsa, insanın bütün kültür yaşamının uyum ve birliği bozulur, giderek insanın kendisinin dirimsel (vital) ve tinsel yönü olan doğasının birliği de ağır zarara uğrar.

Kişi olarak insan, felsefesinin ağırlık noktasını oluşturunca ahlâk felsefesi de Scheler'in felsefesinde büyük bir yer tutacaktı elbette. Sonuna dek götürme olanağını bulduğu tek çalışması da içeriksel değerler ahlâkını ortaya koyması olmuştur. Kant, içerikçe belirlenmiş hiçbir iyi bulunmadığını söylemişti. Sağlık, yetenek, bilgi, para, vb. hepsi iyi olabilirler, ancak doğru olarak kullanılırlarsa. Ama onları kötüyü kullanan bir isteme oldu mu hepsi kötü de olabilirler. Bundan dolayı şu biçimsel yasayı koyuyordu Kant: «Ancak genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir **ilkeye** göre eylemde bulun». Ancak böylece ahlâkın salt oluşu, koşulsuz oluşu kurtarılabilirdi, Kant'a göre. Scheler de çağının göreciliğine karşı ahlâkın salt, koşulsuz oluşunu savunmak ister. Ama içerikçe belirlenmiş değerler ahlâkının saltlığı, koşulsuzluğu ortadan kaldırmayacağı kanısındadır.

Metafizik, varlık sorusunu sorar ve en yüksek varlığa yönelir, ona erişebilir de, ama en yüksek değere değil. Metafizik bir değerler felsefesini temellendirmeye

ye elverişli değildir, Scheler'e göre. Değerler akılla tanınamazlar, gönülle «duyulurlar». Husserl özgürsü ile mantıksal özlüklere erişmek istediği gibi, Scheler de «değeri duyma» (Wertfühlen) ile ahlâksal değerlere erişmek çabasıdadır. Bu değerler kendi başına var olan tinsel tözler değildir, tam tersine kalıcı niteliklerdir, gönülle kavranırlar, ama gönülle yaratılamazlar. Çeşitli uluslarda çeşitli ahlâklar oluşu değerlerin çeşitliliğini dile getirmez, tam tersine değer duygusunun çeşitliliğini açığa vurur.

Bütün «duyulmuş» değerler bir değer alanı kurarlar, bu değer alanında sıkı bir sıralanma düzeni vardır. Bu sıralanma-düzeni içinde bir değer, bir başka değerden «daha yüksek» ya da «daha aşağı» olarak belirir; değerlerin kendilerinin özünde bulunan bir şeydir bu. Yalnız değerlerin kendisi değil, onların sıralanma-düzeni de doğrudan doğruya duyulur. Bir değer bir başka değerden daha yüksek oluşu, değer bilgisinin belli bir ediminde, «üstün tutma» (tercih etme) de ortaya çıkar. İki değerden hangisinin yeğleneceğini, hangisinin üstün tutulacağını, hangisinin geriye bırakılacağını hemen ayırdederiz. Herhangi bir şeyi düşünmeden bir şeyi öbürüne yeğleriz. Yeğleme ya değerli nesneler arasında olur, ya da değerler arasında: Değerli nesneler arasında olursa «empiriktir», değerlerin kendisi arasında olursa «a priori». Değerler arasındaki sıralanma düzeni önseldir (a priori) ve dirimsel değerler duyusal değerlerden, tinsel değerler dirimsel değerlerden, kutsal değerler tinsel değerlerden daha yüksek sırayı oluşturur. Bir değer daha yüksek olmasının belirtilerini de birkaç noktada gösterir Scheler: 1. «Sürekli olma». Bir değer sürekli olduğu ölçüde yüksektir. Burada süreklilik, değeri olan nesnelerin nesnel zaman içinde sürüp gitmesi anlamına değil. Çün-

kü örneğin bir raslantı en yüksek değerdeki bir sanat yapıtını bir anda yokedebilir. Burada süreklilik salt ve niteliksel bir zaman-görüngüsüdür. Nesnel taşıyıcısının varoluşu ne kadar sürerse sürsün, zaman boyunca «varolabilme» olgusunu **kendinde** taşıyan bir değer, sürekli. En aşağı değerler özlere gereği «uçup giden» değerlerdir, en yüksek değerler de «öncesiz-sonrasız» değerlerdir. 2. Değerlerin yüksekliğinin bir başka belirtisi: «bölünmezlik»tir. Bir değer ne kadar az bölünebiliyorsa o ölçüde «daha yüksek» bir değerdir. Yani birçoklarının bu değerden pay alması onun bölünmesini ne denli az gerektiriyorsa o değer o ölçüde yüksektir. Maddesel bir değerli nesnenin paylaşılması onun bölünmesiyle olanaklıdır. Oysa sanat yapıtı bölünmezdir, onun değeri onu parçalamadan paylaşılabilir ancak. 3. Değerin daha yüksek oluşunu gösteren asıl ilke, en kesin ilke, Scheler'e göre, «salt oluş»tur. Örneğin duyuşsal ya da dirimsel değerler görelidir, bu değerler bir canlı varlığa göredir, o varlık için vardır. Ancak bu göreliliğin değerli nesnelerin göreliliği ile bir ilgisi yoktur. (Örneğin bir hayvan için zehir olan başka bir hayvan için besleyici olabilir) Değerlerin göreliliği arasında ise önsel bir bağlantı vardır. Bir düşünme sonucu değil, duyma ve üstün tutmada, doğrudan doğruya görülemede (intuition'da) daha yüksek olarak beliren değerler, salt değerlere daha yakın olarak belirmiş değerlerdir. Bundan dolayı daha yüksek değerlerin öz belirtisi, Scheler'e göre, daha az göreliliği, en yüksek değerlerin öz belirtisi de «salt değer» oluşudur. Salt değer, salt bir duyma için var olan değerlerdir. Ahlâksal değerler böyledir.

Salt değerler en yüksek değer olunca, salt değer olan ahlâksal değerlerin taşıyıcısı olarak kişinin kendisi de en yüksek değeri olan varlık olur. Kişi değeri

değerlerin sıralanmasında en yüksek sırayı alır. İyi ve kötünün taşıyıcısı da kişilerdir. Nesnelerin ya da olayların ahlâk bakımından iyi ya da kötü olmaları diye bir şey kabul edilemez, Scheler'e göre, ancak kişiler ahlâksal iyi ya da kötü olabilirler.

Kişi nedir? En kısa tanımı ile kişi, tinsel bir edim-merkezdur. Ama tek tek edimlerde ortaya çıkan bir şey değildir kişi. Ne yalnızca iç ve dış algı, ne yalnızca bilme edimi, ne yalnızca istenç edimi, ne kendi üzerinde bilinç yalnız başlarına kişi olabilir. Kişi doğrudan doğruya bütün olabilecek edim çeşitlerini içine alan birliktir. Scheler'in deyişi ile «çeşitli edimlerin somut bir varlık-birliğidir»; yaşantıların birlikte yaşanılmış birliğidir. Kişinin özü ancak bir özü görüleme ile kavranabilir. Edimler nesne (obje) yapılamayacağından, ancak birlikte gerçekleştirilerek yaşanılacağından edimlerin merkezi olan kişi de konu-nesne (obje) yapılamaz. Kişiler tanınamazlar da; ancak edimlerini birlikte gerçekleştirmekle onları **anlayabiliriz**. Bu da ancak **sevgi** içinde olur. Ancak sevgi kişinin öz çizgilerini yakalayabilir. Bir insanı herhangi bir şekilde nesne haline getirdiğimiz zaman, onun kişiliği elimizden kaçır ve bize yalnızca onun «kılıfı» kalır. Ahlâksal değerler kişinin salt sevgi ediminde ortaya çıkarlar. Kişinin ahlâksal değerini ancak o kişi ile sevgi edimini birlikte gerçekleştirmekle, örneğin onun sevdiği şeyi birlikte sevmekle kavrayabiliriz.

Ancak, bütün insanları da sözcüğün tam anlamında kişi olarak görmez Scheler. İnsan görünüşlü olmak başka, insan olmak başka şeydir ona göre. Kişi olabilmek için yalnızca insan görünüşlü olmanın, insan türünün herhangi bir bireyi, bir nüshası olmanın yetmeyeceğini, insanda belli birtakım niteliklerin de bulunması gerektiğini söyler o. Ahlâksal bir kişi olabilmek

için gereken bu özellikleri dört noktada toplayabiliriz: 1. Normal olmak, 2. Ergin olmak, 3. Kendisi ve bedeni üzerinde egemen olmak, 4. Sorumluluk.

1. İlkin, deliliğin, anormalliğin karşıtı olmak üzere normal olmak kişi olmanın ilk koşuludur. Bu normal olmayı pozitif bilimin anladığı anlamda değil de, görüngü-bilimsel anlamda kullanıyor Scheler. Görüngübilimsel anlamda normal olmak da, bir insanın anlatımları ile davranışları arasında bir anlam birliği bulunması ve bu anlatım ve davranışlarının başka bir şeye gereksinme duyulmadan «anlaşılması»dır. Bir insanın davranışları «nedensel» açıklamayı gerektiriyorsa, o insan normal değil demektir. Örneğin birisi bize «anlaşılması güç olan» olağanüstü, acayip bir öykü anlatıyor. Biz ilkin «anlama» tutumu içinde bu kimsenin sözlerini anlamaya çalışırız. Ama bu sırada birisi bize bu adamın deli olduğunu fısıldıyor; bizim tutumumuz derhal karakteristik bir şekilde değişecektir. Artık o kimsede «tin-merkezinin» (kişiliğin) yerini bizim için bir «boşluk» kaplar. Artık o kimsenin eylem ve sözlerine anlamak üzere yönelmeyiz, yalnızca birtakım hareketlerdir bize verilmiş olan; bu hareketlerin arkasında da birtakım nedenler, ruhsal olaylar ararız. Bu kimsenin davranışlarındaki anlam-birliğinin yerini «nedensellik bağlantısı» alır. «Anlama» da «açıklama» haline gelir. Bu da ruh olaylarını nesneleştirmek demektir, her nesneleştirme de kişiyi ortadan kaldırır.

2. Kişi olabilmenin ikinci koşulu: Erginlik. Erginliğin de yasalarla saptanan anlamını bir yana bırakıp görüngübilimsel anlamı üzerinde durur Scheler. Bu anlamda erginlik, bir insanın kendi bir edimi ile başkasının edimi arasında, kendi isteme, duyma ve düşünmesiyle bir başkasının istemesi, duyması ve düşün-

mesi arasında bir ayrılık olduğunu kavraması ve bu ayrılığı yaşayabilmesidir. Kendi istediği, duyduğu, düşündüğü şeylerin başkalarının isteği, düşüncesi ya da duygusu olup olmadığını ayırabilmesidir. Bir insan çevresinin eğilimlerini asıl anlamlarıyla anlamadan yalnızca birlikte gerçekleştiriyorsa, böylece başkalarının düşünce ve duygularının bir aktarılmasından başka bir şey olmayan geleneklere gözü kapalı bağlı kalıyorsa, ana-babasının, çevresinin istediği, düşündüğü şeyleri, bu şeylerin bir başkasının istediği, düşündüğü şeyler olduğunu ayırdetmeksizin, istiyorsa, kendi düşündüğü şeyin, başkasının düşüncesi olup olmadığını ayıramıyorsa, o insan ergin değildir.

3. Bir insanın ahlâksal kişi olabilmesi için yalnızca normal ve ergin olması da yetmez Scheler'e göre. Bir insanın kişi olabilmesi için aynı zamanda bedeni üzerinde bir egemenliği olması ve kendini bedeninin efendisi olarak duyması gerekir. Bir kimse kendi bedenini «benim bedenim» bağı ile kendisine ait bir şey olarak yaşıyorsa kişi adını alabilir. Örneğin köle bedeni ile efendisine ait olduğundan kölenin kendi bedeni üzerinde bir egemenliği yoktur. Bu yüzden kendisi bir mülk, bir eşya olarak göz önünde tutulur. Kadının da «kişi olarak» tanınması için uzun zaman savaştığı bir gerçektir Scheler'e göre. Çok-eşlilik'te kadının kişiliğinden söz edilemez, burada da kadın bir «eşya» olarak kabul edilir.

4. Kişinin en önemli özelliklerinden, ahlâksal kişi olmanın başlıca koşullarından biri de «sorumluluk» tur. Sorumluluğun bulunmadığı yerde kişi ortadan kalır. Eylemlerini gerçekleştirirken kişi, kendisinin bu eylemlerin gerçekleştiricisi olduğunu düşünerek, kendini eylemleri için «sorumlu» olarak yaşar. Kişi yalnız

toplum yaşamını ilgilendiren eylemlerinden değil, iç yönünü ilgilendiren eylemlerinden de sorumludur.

Böylece Scheler insan kavramında iki anlam olduğuna dikkati çekiyor: 1. İnsanı omurgalılar arasına koyan, insanı belli bir hayvan türü olarak gösteren insan kavramı. 2. İnsana evren içinde özel bir yer vererek onu hayvanlardan büsbütün ayıran kavram. Bu ikinci anlamda insan, kişi olarak ortaya çıkan tinsel-dirimsel varlıktan başka bir şey değildir. İnsan olma da, kendisi üzerinde, doğa üzerinde, Tanrı üzerinde bilincin başladığı yerde başlar. Biolojik yönü ile değişmez kalan insan, bu niteliklerle artık bir gelişme içindedir, bir sürece yönelmiştir. Doğal varlık için insan olma öyleyse bir ödevdir, bir erektir. Homo-naturalis'le (Doğal insanla) hayvan arasında doğal özelliklere dayandırılmış bir ayrılık da yoktur, hayvandan öz bakımından ayrı — derece bakımından değil — bir **yeni olan** homo-naturalis'te başlamaz, insanın kendisi, doğa ve Tanrı üzerine bilincin başladığı «tarihsel-insan» da başlar; ancak, ne olduğunu ve ne olması gerektiğini anlamakla kendini bulan insanda başlar: Tanrı ide'si ve sonsuz yetkin kişi ide'si ile. İnsan kendini doğanın tümünden ayırıp doğayı nesne-konu haline getirmekle — bu da insanın özüne ilişkin bir şeydir, insan olma ediminin kendisidir — kendini görüleyerek kendine yönelir ve «nerede bulunduğunu», «yerinin neresi bulunduğunu» sorar ve artık «ben bu dünyanın bir parçasıyım, onunla çevrilmişim» diyemez. İnsan çevresinin somut gerçekliğine «hayır» dediği, kendisine verilenle yetinmeyip dünyaya açık olan davranışı ile dünya alanının içine girdiği, oluşan insan olarak kendisinde eskiden bulunan hayvansal yaşamın çevreye uyma yöntemlerini kırdığı, dünyayı kendine uydurduğu, kendini doğanın dışına çıkarıp onu nesne-konu haline getir-

mekle doğayı egemenliği altına aldığı anda, kendi merkezini de dünyanın dışına ve ötesine yerleştirmesi gerekir. Artık insan elbette kendini, bu dışına çıktığı dünyanın basit bir parçası olarak kavrayamazdı. Çünkü onun kişiliği olan varlığı, zaman içindeki bu dünyanın varlık biçimlerini aşmıştır.

İnsan bir mikrokosmos (küçük-evren) olarak varolanın her çeşitten gerçek özünü kendi içinde taşımakla kendisi de kosmomorph (evren-biçimli) bir varlıktır. İnsan bir küçük-evren, bir küçük-düzen olduğuna göre, varlığın bütün öz biçimleri insanda bulunduğuna göre, dirimsel varlık ve tinsel varlık insanda birbiri yanında ve birbiri içinde ortaya çıktığına göre, büyük-düzenin (makrokosmos) en yüksek temeli (Tanrı) de öyleyse insanda incelenebilir. «Bundan dolayı 'mikrotheos' olarak insanın varlığı aynı zamanda Tanrıya ilk giriş» olur. M. Scheler'e göre insanın evren-temeli (Tanrı) ile ana bağlantısı şuradadır: Bu temel kendini doğrudan doğruya insanda kavrar ve insanda gerçekleştirir.

İnsanla Tanrıyı bu şekilde temellendirmesi Scheler'in insanın varlık merkezini etkin olarak Tanrının yerine koymasının ve Tanrıyı gerçekleştirmede tin ve itkinin içiçe bulunduğu oluşan bir Tanrıyı birlikte meydana getirme denemesinin bir sonucudur. Bundan dolayı Tanrıya giden tek yol: Tanrı için ve onun kendini gerçekleştirmesinin oluşu için, insanın kişisel etkin bir Tanrının yerine konuluşudur. Bu kendini gerçekleştirmenin, başka deyişle kendini Tanrılaştırmanın ortaya çıktığı yer insandır, insanın kendisidir, insanın gönlüdür. Öyleyse insan-olma aynı zamanda Tanrılık ide'sinin birlikte gerçekleştirilmesi ve insanın «kendisinin Tanrılaştırılması»dır. Öyleyse insan Tanrılığın oluşunu belirleyen bir şeyi dile getirir. İnsanın tarihi

ile Tanrılığın oluşu içiçe örülmüştür. Böylece Scheler'e göre, insan-olma ve Tanrı-olma karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Varlığın bu iki öz-niteliği, tin ve itkinin içiçe girişlerinde bir oluşma vardır, erek de bu içiçe girişin tamamlanmasıdır. Ama bu her iki öz-nitelik kendi içlerinde henüz sona ermiş değildir. Scheler Tanrı ide'sini sonunda insana aktarmış, giderek Tanrının «insanın essentia (öz)'ından başka bir şey olmadığını» söylemiştir.

Scheler tam-insan ülküsünü koyarken de işte insanın bu anlamını, demek ki belli bir hayvan türü olarak insanı değil de, kendisinin, doğanın ve Tanrının bilincine varmış insanı, tinsel-dirimsel varlığı, tarihsel insanı gözönünde tutmuştur. Gerçek anlamında tam insan, özünün bütün olanaklarını içinde taşıyan insandır. Ancak Scheler bu tam-insanı bize yakın bulmuyor, bu tam-insan bize Tanrı kadar uzaktır, giderek Tanrı ile bu tam-insanın özü aynı şeydir. Ancak insanlık sonsuz sayıda gelişmeleri içinde taşıdığından sonsuz biçimler içinde her çağ için o çağa göre bir tam-insan ülküsü vardır. «İnsan olmak güçtür» der Scheler. İnsan dil, din, bilim, alet, sanat yaratmaları, teknik gelişme, hak duygusu, devlet kurma, kavram kurma gibi büyük başarıları, tarih içinde ilerlemesi olmasına karşın, yine de insan olmak güçtür. «Hayvanları tanıyınız... bunu anlarsınız» der Scheler.

5. YENİ VARLIKBİLİM (YENİ ONTOLOJİ)

Nirolai Hartmann (1882 - 1950) :

Baltıklı bir Alman aileden. Leningrad ve Marburg'da tıp ve felsefe öğrenimi gördü. 1931-45 arası Berlin'de 1945'den sonra Göttingen'de profesör. Hartmann ilkin Cohen ve Natorp'un etkisinde Yeni-Kantçılık doğrultusunda yetişmiştir. Ama bu felsefenin tek yanlılığını görmüş, sonra da Husserl'in yazılarının etkisine girmiştir. Bu sıralarda Brentano'nun özellikle metafizik alanda etkisi büyük. Hartmann'da da içinde bulunduğu dönemin bu etkisi ile yeni bir değişme olur ve «Bilgi Metafiziği»ni yazar. Bu da özellikle Marburg Okulunun 'mantıksal idealizmine' karşı bir savaşı dile getirir.

Hartmann modern çağın kültür yaşamının içine girmekle birlikte kendisine gerçekte «modern» denemez. Yaşama biçimi bile onun aslında tutucu olduğunu gösterir. Yatağı bile baba evinden getirdiği bir divan. Her türlü modern tekniğin karşısında: otomobil, telefon, yazı makinesi — bunların hiçbirini kullanmıyor. Felsefede de eskilerin kalıtımını korumaya çalışır. Özellikle Aristoteles karşısında saygısı çok büyük. Heidegger'le çatışması da bu yüzden anlaşılır bir şey. Bütün Varoluşçu felsefeyi de çağın bir modası olarak kabul eder. Kierkegaard onun gözünde «kendine

işkence eden bir uğursuz». Ama her türlü bağınazlığın da karşısındadır. Felsefî düşünüşün araştırma alanlarının hepsinin de temelde ontolojik yapıda olduğunu kabul etmesiyle Yeni Varlıkbiliminin de kurucusu olmuştur.

Hartmann'ın çıkış noktası olan Yeni Kantçılığa göre, gerçek nesneler dünyası bilincimizin ürünleridirler. Oysa Hartmann'a göre bunun nasıl olduğu açıklanamamıştır şimdiye dek. Öyleyse böyle bir kavrayış bizi doyurmuyor. Bilgi kuramı, nesneleri nasıl meydana getiriyoruz sorusunu değil, kendi başına varolan nesneler nasıl oluyor da bilgi-nesneleri haline geliyor sorusunu ele almalıydı. Nesneler bizim onları bilip bilmememiz karşısında kayıtsızdırlar; kendi başlarına vardırırlar, bizim için değil. Öyleyse bir özne, kendisi için var olmayan bir nesneyi nasıl tanıyabilir? Bilgi sorunu da bundan dolayı metafizik bir sorundur. Ruhbilimciliğe düşenler ve Husserl'in görüngübilimi «tasarımlar»dan, «özlükler»den söz etmişlerdir, ama asıl sorunu, gerçek nesneleri gözden kaçırmışlardır.

Bilgi her zaman «bir nesnenin kavranmasıdır» Hartmann'a göre. Bu da nesnelerin kendiliğinden bizim bilincimize düşmesiyle değil, tam tersine bilincin kendini aşıp, kendi dışına çıkıp nesneleri kavramasıyla olur. Ama özne nesnelere fiziksel bir biçimde geçemeyeceğinden, bilginin bir tasarımıda gerçekleşeceği açıktır. Ama bu, örneğin bir dağı tanıdığımız zaman, yalnızca dağın bir tasarımını tanıyoruz demek değildir. Bu tasarım bilgi nedeni ile varsa da, nesnenin kendisi hiçbir bilgi onu kavramasa da var olmakta sürüp gider. İşte bilgide ben'in karşısında bir bilinç-ötesi dünya, bir dışdünya bulunduğu burada belirir.

Duyusal algılar gerçi dış dünyanın nesnelerinin birer kopyası değildirler, ama yine de, bu nesnelere sıkı

bir bağıklık içinde karşılık olan, simgelerdir. Bundan dolayı nesnelerin gerçek özellikleri üzerinde bir şey söyleyemezsek de, bir dış dünyanın var olduğunu, bu dış dünyanın bir yapısı olduğunu, ve bu yapının simgelerimizin yapısına koşut gittiğini biliriz. Öyleyse idealistlerle septiklerin dış dünyayı yadsımaları doğru bir şey değildir, Hartmann'a göre, onların yanılması da, bilgiyi bizi dış dünyaya götüren biricik yol olarak kabul etmelerinden gelir. Bilgiyi aşan yaşanmış edimler, bize gerçeğe sokulmak için daha üç geniş yol verirler: 1. Doğrudan yaşanmış edimlerle katı gerçeklikle karşılaşırız: bir şeyi yaşamak, bir şeye uğramak (bir şeye maruz kalmak); 2. Etkin olan duygusal edimler, eyleme götürücü edimler: karar vermek, savaşmak, çalışmak, istemek, eylemde bulunmak; bu edimler bizi, bize yabancı olan dış dünyaya karşı koymaya götürür; 3. Geleceğe yönelik duygusal edimler; planlama edimleri: beklemek, umut etmek, ürmek, hazır olmak vb.; bu edimlerde gerçek olan bir şeyi bekleriz; bu edimler geleceğe önceden bir sokuluşla bir gerçekliğin bize nasıl baskı yaptığını, yaşlılık ve ölümün nasıl acımasızca bize geldiğini gösterirler. Bu edimlerin hepsinde ortak olan, bir özneye bir şeyin «**karşı-koyduğu**»dur. Burada yalnızca bir kavrama söz konusu değildir. Bu edimler nesnelerin var oluşunu bilgiden daha güçlü olarak bize gösterirler. Yalnız bilgiyi değil, bütün bu yolları gözönünde tutan bir kimse, dış dünyanın varlığından artık kuşku duyamaz. Scheler'le birlikte Hartmann da dış dünyayla karşılaşmayı, dış dünyanın bize bu karşı-duruşunda, direnişinde görüyor.

Ama nesneleri tanıdığımız zaman onları tam olarak tanıdığımızı sanmamalıyız. Duyusal algılar bize nesnelerin yalnızca önyüzünü gösterir. Bilinenle bilinmeyen arasında bir karşı-koyma sınırı» vardır. Yalnız

bir nesneler alanını aydınlatan, bütün geri kalanları karanlıkta bırakan bir lamba gibi. Nesneyi tam olarak tanıyana dek bu sınırı aşmak bilginizin çabaladığı bir şeydir. Ama bu ereğe erişebilir miyiz? Hartmann'a göre, hayır, hemen son bir bilinebilirlik sınırına varırız, onun ötesinde bilinmeyen irrasyonel (akıl dışı) olan başlar. Bundan dolayı her bilgi çabasını durduran, irrasyonel bir kalıntı her zaman kalacaktır. İrrasyonel olan (raslantı, alinyazısı vb.) dünyadan kaldırılıp atılamaz.

Varlığı araştırmak istediğimiz zaman, var olandan, gerçek nesnelerden kalkmak zorundayız, Hartmann'a göre, çünkü varlığa ancak orada raslarız. Hartmann, gerçeği görüngübilimsel yolla araştırırsak yeni bir varlık bilimine bir yol bulabileceğimiz inancındadır. Ama bundan dolayı onu Ortaçağın varlıkbilimini yeniden kurmak isteyen biri olarak görmemeli, çünkü o, varlıkbilimsel sorularda bilinemezci (agnostik), dünya görüşü bakımından ise tanrıtanımaz' (atheist) dir.

Hartmann varlık kuramını dört boyut üzerine kurar. 1. İlk varlık biçimlerini ikiye ayırır: Real varlık, ideal varlık (real olanla gerçek olanı da birbirinden ayırır, çünkü ona göre real bir olanak da vardır; ideal varlık üzerindeki savı da bununla ilgilidir: ideal varlık da gerçek varlık gibi kendi başına vardır.) İdeal varlığın olup olamayacağı sorusuna da o matematik ve mantığı tanık olarak gösterir. Mantık ve matematikle ilgili bütün kavramlar bize zamansız, başsızsız, değişmez bir ideal özlükler alanının (ülkesinin) var olduğunu gösteriyor. «. İkinci olarak Hartmann varlığın varoluşu ve özünü birbirinden ayırır. Varlığın ilkin bir varoluşu (Dasein-Existentia) vardır, burada oluşu vardır, bunun yanında varlığın bir de şöyle veya böyle oluşu, özce belirlenmiş oluşu, bir özü

(Sosein-Essentia) vardır. Varoluş ve öz her zaman birbirlerine bağlıdırlar: Her varolan her zaman bir varoluştur ve bir özdür. Yalnız varoluşu olan ve aynı zamanda bir özü olmayan hiçbir varolan yoktur; yine yalnız öz olan ve varoluşu olmayan hiçbir varolan yoktur. 3. Üçüncü olarak bizim varoluş biçimi diyebileceğimiz varlık modus'larını (kiplerini) ele alır Hartmann. Varolanın varoluşu ve ne olduğunu (özünü) saptadığımız gibi, ne biçimde varolduğunu da (kipini de) saptayabiliriz. Real varlık ile ideal varlığı ayırdığından iki de varlık kipi ayırır: Real kipler ve ideal kipler. Hartmann bu bölümde bütün varlıkbilimin çekirdeğini görür; bütün yasalar ve belirlenimler bu çekirdekten çıkarılmaktadır. Real alanda varlığın olanağı vardır, ama var-olmayanın olanağı olamaz. Bu, şu demektir: Her var olan zorunludur, zorunlu olarak vardır. Bu böyle olunca gerçek olan her şey aynı zamanda olanaklıdır, yoksa hiçbir zaman gerçek olamazdı. Ama bunda var-olmayanın olanağı yoktur. Gerçek alanında bütün koşulların yerine getirildiği şey ancak olanaklıdır. «Çürük ağaç yıkılabilir» demek, son bir koşul olarak fırtına çıkarsa, yıkılabilir demektir ve o zaman zorunlu olarak yıkılacaktır. Ama koşullardan biri yerine gelmemişse yıkılması olanaklı olamaz. Kısaca: real olarak olanaklı olan şey aynı zamanda real olarak zorunludur. Ya da: olanaklı olan her şey aynı zamanda gerçektir ve zorunludur, zorunlu olmayan her şey de gerçek değildir ve olanaklı değildir. Bundan da şu yasalar çıkar: «real olarak gerçek olan şey aynı zamanda zorunludur». Bu, var olduğunu, ne olduğunu, nasıl olduğunu saptadığımız her şey için temelde bulunan genel yasadır. İkinci yasa: «Real olarak olanaklı olan aynı zamanda gerçektir». Salt bir olanak bu dünyada yoktur. Raslantı burada (real mo-

duslar alanında) olanaklı değildir, her şey tek bir anlamda belirlenmiştir. Üçüncü yasa: «real gerçek olanın gerçek olması aynı zamanda olanaklı-olmasında ve aynı zamanda zorunlu -olmasında bulunur.» Gerçek olanın alanında gerçekten var olan şey, zorunlu olarak vardır, ama bu gerçek olmada hep bir olanaklı-olma da vardır.

İdeal modus'lar (düşüncel kipler) büsbütün başka biçimdedir. Bundan dolayı «real zorunlu», «real olanak», «real gerçek» kavramları «özce zorunlu», «özce olanaklı» «özce gerçek» kavramlarıyla karıştırılmamalıdır. Mantığın yasaları fiziğin yasalarından başkadır. Gerçeklik ve gerçek-olmayış arka plana, olanak ve zorunluluk ön plana geçerler. Burada (ideal alanda) henüz salt olanağa da, raslantıya da, belirsiz olana da yer vardır. 4. Dördüncü olarak Hartmann kendi varlıkbiliminin merkez noktasını oluşturan «varlık katmanları» kuramını geliştirir. Realite, gerçek dünya birlikli bir oluş değil, ayrışık (heterogen), bir cinsten olmayan katmanlardan kurulmuş bir dokunuş bir yapıdır. Dört katman ayırır Hartmann: a: Cansız nesneler anorganik dünyanın temel katmanını oluştururlar. Bu katman ile fizik ilgilenir. b. Canlı varlıklar yaşam olaylarını gösterirler. Bunlarla biyoloji ilgilenir. c. Ruhlu varlıklar bilinç olaylarını gösterirler. Bunlarla ruhbilim ilgilenir. d. Tinsel varlıklar, demek ki, insanlar aynı zamanda kendi üzerinde bilinci gösterirler. Bunlarla da tın felsefesi, kültür felsefesi ilgilenir.

Bu dört katman birbiri içine geçmiş değildir, tam tersine bir uçurumla birbirlerinden ayrılırlar. Ama bu, bu katmanların birbirinden ayrı olarak var olmaları gerektiğini dile getirmez, bir varlık birçok katmanları kendi içinde birleştirebilir. Bundan dolayı bir kat-

manlı (taşlar, maddesel nesneler) varlık, iki katmanlı (bitkiler), üç katmanlı (hayvanlar), dört katmanlı (insanlar) varlıklar vardır. Bu katmanlar birbiri üzerine bir evin katları gibi sıralanmışlardır. Zemin katın üst katlara gereksinmesi yoktur, onlar olmadan da olabilir, ama tersi olamaz. Zemin kat olmadan üst katlar olamaz. Demek ki aşağı katlar tek başlarına da var olabilirler, ama yukarı katlar aşağı katlar olmadan var olamazlar. Her realite katmanının kendine göre bir yasası vardır, herbiri kendine göre bir yenilik getirmiştir ve bunu bir önceki basamakla belirlemeye olanak yoktur. Her katman dayandığı katmana göre yeni bir şey, bir «Novum» getirmiştir. Bir yüksek katman bir önceki katmana bağlıdır, ama onun tarafından belirlenmiş değildir. Bir yukarı katmanın getirdiği yeni ile bir aşağı katman üzerinde bir gücü vardır. Yüksek katman kendisine temel olan aşağı katmana göre özgürdür.

Hartmann'ın varlık katmanları kuramı kategoriler kuramı ile de bağlantı içindedir. Biz gerçekliği gerçek üzerindeki kategorilerimizle tanırız. İlk temel kategoriler vardır: Madde ve biçim, birlik ve çokluk, iç ve dış, uyum ve çatışma vb. gibi. Bir de her bir varlık katmanı için geçerli olan özel kategoriler vardır. Ele alınan kategori kendi varlık katmanı ile sınırlandırılmazsa yanılma kaçınılmaz olur. Kategorilerin herbirinin kendi varlık katmanlarında geçerliği ve kendine göre bir yasası vardır. Sonra aynı varlık katmanında bütün kategoriler birbiri içine örülmüştür. Aşağı katmanın kategorileri yukarı katmanda yeniden belirirler. Örneğin fiziğin yasaları canlı varlık için de geçerlidir; ama aynı biçimde değil, değişik biçimde geçerlidir. Yukarı katman, aşağı katmanın öğelerinin bir araya gelmesi değildir; onu aşırp önce bir «yeni»yi ge-

tirir. Örneğin yaşam, fizik ve kimya karşısında yeni bir şeydir. En önemlisi: Yukarı katmanların aşağı katmanlar olmadan olamayacağıdır, oysa tersi söz konusu değildir; aşağı katmanın yukarı katmana gereksinmesi yoktur. Bundan şu çıkar: Tin (Geist) gerçi en yüksek katmandır, ama işte bundan dolayı en güçsüz, en zayıf katmandır da. Bütün öteki aşağı varlık katmanlarına gereksinmesi vardır, ama onların ona gereksinmesi yoktur, onsuz da olabilirler. Böylece Hartmann da, Scheler'le birlikte, tinin güçsüzlüğünü kabul etmiş oluyor. Ancak yukarı katman getirdiği yeni ile aşağı katman üzerinde bir güç kurabilir, ona gerektiğinde el atmakla. Öte yandan aşağı varlık katmanları yukarı varlık katmanları tarafından kendilerine biçim verilip verilmemesine kayıtsızdırlar. Ama yukarı katman bu kayıtsızlığa karşın getirdiği yeni ile onun üzerinde bir güç kurabilir. Bundan dolayı yukarı katman aşağı katmana göre özgürdür. Aşağı katman olmadan var olamıyor, ama buna karşılık onun üzerinde güç kurabiliyor. İstenç özgürlüğü sorunu da fiziksel kategorilerle çözülemez, Hartmann'a göre, çünkü fizik alanında özgürlük yoktur.

Hartmann'ın «Ethik» adlı yapıtında özgürlüğü incelerken vardığı sonuç da, real varlık katmanlarında vardığı sonuçla aynı oluyor. Nasıl her katman dayandığı katmana göre yeni bir şey getirmişse, nasıl her katmanın kendine göre bir hareket serbestisi demek ki özgürlüğü varsa, insanın da tin katmanında aynı şekilde bir özgürlüğü vardır. Bu katmanda insan kişi olarak ortaya çıkar. Bunun getirdiği yeni (Novum) de: yaşama, dirimsel, ruhsal yasalara bağlı olmasına karşın, kişinin kendisi için olanaklı olan alan içinde **karar verme özgürlüğüdür. İnsanın özgürlüğü birçok koşullara bağlı olan bir yaşam içinde ortaya çıkar. Bu**

alan yeni olan, kendine öz güçlerin çarpıştığı alandır. İnsan yaşamı da katmanlardan kurulmuştur. Her katman bir «yeni» getirir; tin katmanındaki yeni, iç dünyaya ilişkin kararlarda hareket özgürlüğüdür. Kişi kendi kendini belirleyebilir. Bütün bağılıklarına karşın tin alanı kendi güçleriyle öteki alanlara el atabilecek durumdadır. İnsanın sorumluluğu da bu başkası tarafından belirlenmemiş olmasına dayanır.

Tin alanını da üçe ayırır Hartmann: Kişisel tin (personale Geist), nesnel tin (objektive Geist) ve nesnelleşmiş tin (objektivierte Geist). **Kişisel tin** tek bir insanın tinidir. Ama bilinci tinle bir tutmamalı. Binlerce yıldan beri bilinç vardır, ama tin ancak insanın kendini içgüdülerden kurtardığı, kendini çevresinin karşısına koyduğu ve ona olan bağlantısını kavradığı anda ortaya çıkar. Ancak o zaman dışındaki şeyler kendisi için nesne-konu olurlar, ancak o zaman insan bilgiyi ortaya koyar. Ama bu yalnızca bir ilk adımdır. Ancak eylemle tam-insan haline gelir. Hayvan içgüdü ile hareket eder, insansa özgürlükle. Özgürlük insanın en büyük belirtisidir, ama aynı zamanda en büyük tehlikesi. Özgür olmak yanlış da hareket edebilmek, yanlışlabilmek demektir. Özgürlük geleceği önceden görmeyi, ereğe yönelik eylemeyi, yaratıcı eylemi ve değer yaşantısını dile getirir. İnsanın yüksekliği de buradadır. **«Nesnel tin»** ilkin Hegel tarafından görülmüştür. Bir ulusun değişebilen, ama kuşaktan kuşağa sürüp giden tinsel yaşamı olarak etki yapar. Nesnel tin, tek tek insanları belli bir varoluş biçimine zorlayan, real bir güçtür. Dil ve bilimde, hukuk ve ahlâkta, töre ve dinde, sanat ve teknikte ortaya çıkar. Her bir insan bu tin içinde gelişir ve bu tin içinde düşünür. Çocuk bu tini dilde, yetişmekte olan okulda, yetişkin bir ulusun yaşama biçiminde alır. Evrenin gidişinde yaşam

nasıl ileriye gidiyorsa, o da eğitim içinde ileriye doğru gider. Ancak Hegel, Hartmann'a göre, bu tini bir töz olarak kabul etmekle yanılıyor: bu tinin kendi üzerinde bilinci yoktur, bu tin üzerine bir bilgi vardır yalnızca. Nesnel tinin bu yüzden kişisel tine gereksinmesi vardır, onunla yaşar. **Nesnelleşmiş tin** artık canlı bir tin değildir, tam tersine tekniğin bulguları içinde, yazın ve sanatın yapıtlarında nesne-konu olmuştur. Ama onun gücü insan yaratmasını sürüp götürmesindedir. Bu tin iki katmanlıdır: «Real bir önplanı» ve «irreal bir arkaplanı» vardır. Bunu en iyi sanat yapıtında görebiliriz. Her sanat yapıtının bir «dışı», gereçleri (taş, nota, harfler) ve bir «içi» (ruhu) vardır. Ağırlık içte olunca «yüce»den sözederiz, ama bu şişirilirse hemen gülünç olur. Ağırlık dışa verilirse, gönlül okşayıcı olur, şişirilirse duygusal, sıradan ve değersiz olur. Nesnelleşmiş tinin de kişisel tine gereksinmesi vardır, onunla yayılır. Tek kişi yeterince güçlü ise, kendi öz biçimini nesnelleşmiş tin karşısında koruyabilir, yoksa onun karşısında yaratıcı gücü kötürüm olur.

İşte ideal dünya ile real dünya arasındaki uçurumu kapatacak olan da **insandır**. İnsan bunu yapabilir, çünkü Kant'ın dediği gibi, insan «iki dünyanın bir vatanıdır»: Duyarlık dünyasının ve özgürlük dünyasının. Ahlâk felsefesi de Hartmann'ın böylece aynı bağlam içinde yer alır. Değişmez, öncesiz-sonrasız bir ah-lâksal değerler alanı (ülkesi) kabul eder Hartmann. Bu değerler tıpkı Platon'un idea'ları gibi bu dünyanın ötesinde vardılar. Özel bir varlık biçimleri vardır ve ideal özlükler ülkesini kurarlar. Ahlâk değerleri en yüksek değerlerdir, ama bundan dolayı en güçsüz olanlardır. İnsan «değer duygusu» ile değerlere sokulur ve bedeni ile de maddesel dünyaya bağlı olduğundan, de-

ğerleri yeryüzü gerçekliği içine çekebilir ve onları burada gerçekleştirebilir. Böylece insan «real varlık dünyasında gerekliliğin yürütücüsü» olur; değerleri bu dünyaya sokan bir kapıdır insan, dünyanın anlam-vericisidir: «Değerlerin güçsüz oluşu insanın gücünü kurabilmesinin koşuludur».

Bir eylemin ahlâksal olmasının da iki koşulu vardır Hartmann'a göre: İlk eylem özgürlük içinde yapılmalıdır. İkinci olarak da bir eylemde en yüksek değerler aşağı değerlere üstün tutulmalıdır. Ahlâksal olarak eylemde bulunmak daha iyiye karar vermektir.

Ahlâkla din arasında dinlerde ve felsefelerde süregelen bağlantıyı da tümünden kaldırır Hartmann. Ahlâk bütün dinlerde din içine oturtulmuştur. Felsefede ise daha çok din ahlâk içine oturtulmuştur. Hartmann bu iki yolu da bırakır, ahlâkla din arasında şu beş çözülmez çatışkının (antinomi) bulunduğuna inanır: 1. «Bu dünya»ya ve «öbür dünya»ya yönelmenin birleşmeyeceği. Öbür dünyaya yönelmede gerçek olandan yüz çevirme ve dünyadan kaçma var, burada bu dünya değerden düşürülmüştür. Buna karşılık ahlâksal davranışta, insan, eylemlerinin alanını bu dünyada görür. Bu dünyadan kaçmayı ahlâk gücünün bir zayıflığı olarak kabul eder, bu yüzden de öbür dünyaya yönelmeyi ahlâka aykırı sayar. 2. İkinci olarak: En yüksek değer olarak Tanrı ve insanın birleşmezliği: ya Tanrı, ya insan. Dindar insan Tanrıya karar verir. Tanrı istenci kesindir, insan istenci ise ona bağlıdır. Ahlâk açısından ise insan en yüksektir, ama kişi olarak insan. 3. Ahlâksal özerklik (autonomi) ile dinsel yaderklik (heteronomi)nin bağdaşmazlığı. Dinsel insan için «Tanrının buyruğu iyidir». Ahlâksal insan böyle bir davranışı ahlâksal olanın değerden düşürülmesi olarak görür. 4. Özgürlük ve Tanrı kayırmasının bağ-

daşmazlığı. Kayırma özgürlüğü ortadan kaldırır. 5. Kurtuluş ya da bağışlama ve insanın onuru arasındaki bağdaşmazlık. Bir çocuk için suç söz konusu edilemez, çünkü o henüz olgun değildir. Ama bir din yetişkini de suçtan kurtarıyorsa, onu hesap vermeye yeteneği olmayan ve ruh hastası bir varlık derecesine indirmiş oluyor. Suçun kaldırılması suçun taşınmasından daha kötüdür kişiliği olan insan için. Öyleyse, Hartmann'a göre kurtuluş ve kayırma gerçekten insanın değerden düşürülmesidir ve onun özgür olmayışının açıklanmasıdır.

Kant ahlâk adına Tanrıyı gerekli kılıyordu. Ona göre ancak bir Tanrı varsa, en yüksek iyi gerçekleştirilebilir, ahlâklı olmak da ödevimizdi.

Hartmann ise aynı ahlâk adına, bir Tanrının var olmamasının gerekli olduğunu söyler. Bir sorumluluğun, bir özgürlüğün olabilmesi için, Tanrı var olmamalıdır. Tanrının varlığı ahlâksal eylemin değerini düşürür, insanı aşağı, oluşmamış bir varlık haline sokar, özgürlüğünü yok eder. Tanrının bir plana göre yarattığı bir dünya içinde insan ahlâksal bir varlık olarak ortadan kaldırılmıştır ona göre.

6. VAROLUŞÇULUK (EXISTENTIALİSME)

Felsefe akımları arasında en yaygın bir duruma gelen, en popülerleşen bir akım olarak varoluşçuluğu buluyoruz karşımızda. Dergilerde, gazetelerde bile varoluşçu felsefe tartışma konusu. Giderek varoluşçu olma, modern yazar sayılmanın bir gereği olarak bile görüldü bir aralık. Bazı varoluşçular da düşüncelerini, öğretilerini yaymak için yalnız bilimsel anlatımla kalmamış; roman, oyun biçimini de kullanmışlardır. Kısaca söylersek, varoluşçuluk günümüzün moda-felsefesi olmuştur, özellikle on beş yirmi yıl önce. Elbette bir felsefenin moda haline gelmesi bir üstünlük değil. Bazı sakıncaları bile var. Moda gelip geçicidir. Yayılmasıyla birlikte kaybolması da bir olur. Ancak felsefe akımlarının popülerleşmesi günümüzün gidişine de uygun. Bugün her alandaki popülerleşme yanında en ciddi filozoflar da popülerleşmişlerdir. Bu popülerleşme varoluşçuluk felsefesinin ciddiliğini ortadan kaldırmış değildir, bu felsefe son derece ciddi sorunlarla doludur.

Varoluşçuluk felsefesinde, insan varoluşunun anlamı, söz konusudur; insanın kendini gerçekleştirmesi, insan varoluşunun raslantılar içinde oluşu, güvensizliği söz konusudur; güçsüzlüğü ve hiçliği içinde insan, zaman içinde ve tarihselliği içinde insan, ölüme mahkûm bir varlık olarak insanın varoluşu, hiçlik kar-

şısında insanın varoluşu, insan varoluşunun halisliği (authentique oluşu), ve bu halis olmaya çağrı, özgürlüğü içinde insanın varoluşu, topluluk içinde kaybolmuş insanın, tek insanın kendini bulması, kendi olması, doğruluk ve ahlâklık karşısında sahici davranış-tutumu; bütün bu sorunlar söz konusudur varoluşculuk felsefesinde. Ayrıca «insan evreni aşabilir mi aşamaz mı?» «Aşarsa nereye dek varır bu aşma» gibi sorunlar söz konusudur.

Hegel'in «Her felsefe çağını düşüncelerde dile getirir» sözü varoluş felsefesi için de geçerlidir. Varoluş felsefesi de çağımızın durumu ile sıkı bir bağlantı içindedir. Antik dünyanın insanı kendini evrenin bir üyesi, bir parçası olarak duyuyordu. Ortaçağın insanı kendini Tanrıya bağlamıştı. Yeniçağ insanı aklın gücüne, insanlık idesinin gücüne inanarak, tarihin anlamlı düzenine inanarak, bir ilerleme iyimserliği içinde idi. Günümüzde ise insan, bütün bu dayanaklarını yitirmiştir, bu dayanaklar kırılmıştır artık. Evrenin büyüğü çözülmüş, Tanrının yitirilmesiyle insan, evrenin ekseni olmuştur, ve bunun sonucu da insan kendi kendisi için sorunsal olmuştur.

Bunun yanı sıra çağımızda durmadan çoğalan bir yığınlaşma, bir kitleleşme içinde yaşıyoruz. José Ortega Y Gasset'nin diliyle söylersek, bugün her yanda bir dolup-taşma var: «Kentler insanlarla dolup taşıyor; evler insanlarla; oteller, trenler gezginlerle; kahveler sokaklar gelip geçenlerle; ünlü doktorların bekleme salonları hastalarla; tiyatrolar, sinemalar seyircilerle; plajlar dinlenmek isteyenlerle dolup taşıyor. Eskiden hiç üzerinde durulmayan bir şey bugün sorun oldu: Bir yer bulmak». Okullar da dolup taşıyor. Çocuğu ilkökulu bitiren ana-babanın sorunu ortaokulda bir yer bulmak, liseyi bitiren gencin sorunu fakültede bir yer

bulmak. Böylece gittikçe çoğalan bir kalabalık her yeri dolduruyor. Pek de her yeri değil. Özellikle en seçkin yerleri, özellikle kültür yaratması olan yerleri; eskiden yalnızca seçkin grupların, elite (seçkin)'lerin gittiği yerleri. Bu da sonunda kitleleşmeyi yarattı. Bu kalabalığı kuran bireyler eskiden de vardı; ama bir kitle halinde değillerdi. Birdenbire birleşmiş olarak çoğaldılar, kitle-yığın olarak ortaya çıktılar ve toplumda belli bir yer aldılar. Eskiden silik olarak toplumun arka planında duruyorlardı, bugün ise sahnenin önüne fırladılar, artık başoyuncu oldu kitle. Yine Ortega'nın bir sözünü anımsatacağım: «Artık kahramanlar yok, yalnız koro var.» Bu, elbette ki bütün insanların kültür nimetlerinden pay alması bakımından güzel bir şey. Tarihteki bir ilerlemeyi de gösteriyor. Ancak, bu yığınlaşma içinde tek-insan, birey, gittikçe kendi özelliğinden, kendi kişisel özgürlüğünden çözülme, kopma durumuna geçiyor. Tek insan kayboluyor. Kitle içinde sıradan bir insan oluyor. Tek kişinin kişisel sorumluluğu gittikçe herhangi bir parti, bir ortaklık, bir dernek, herhangi bir kollektif düzen içinde ortadan kalkıyor. Modern insan bir devlet hastanesinin doğum kliniğinde dünyaya geliyor, oradan yuvaya, yuvadan okula, sonra da ya bir fabrika, ya bir büroya geçiyor. Modern insan artık kendi yaşamını sürdürmüyor, ölümü bile kendinin değil çoğu kez.

Bu gelişme nedensiz değil. İlkin, bütün yurttaşların eşit hak istemesi, başta gelen bir nedeni bu gelişmenin. Hiçbir üstünlüğe, hiçbir olağan-dışıya (istisna) katlanılamıyor artık. Bunların hepsi bir kalemde siliniyor. Bir başka neden: Güçlü olma isteği, güce erişme isteği. Tek kişi güçsüz kalmıştır günümüzde. Ama herkes «dayanışarak» toplu hale gelirse, yenilmez bir güç oluyor. Bir başka neden de, ekonomik bakımdan

güven altında olma çabası. Ekonomik çöküntülerden, paranın inip çıkmasından, tek kişi, varoluş savaşımında yorgun düşmüştür. Yaşamını güven altına alabilmek için kitleleşme yoluna girmiştir. Böylece her alanda bir toplumsallaşma, bir merkezleşme gittikçe artıyor. Giderek çoğunlukla insanlar ekonomik güvenliklerini sağlamak uğruna, kendi kişisel özgürlüklerini bırakmaya hazır duruma geliyorlar.

İşte bu gelişme ortasında varoluşculuk felsefesi sesini yükseltiyor: «Modern çağın insanı! gerçi çok şey kazandın, ama her şeyi yitirmek tehlikesi içindesin. Bütün evreni ele geçirmenin sevinci içindesin, ama kendi kendini yitirmek üzeresin. Gerçi dev tekniğin içinde kendine verimli bir güçlenme aracı elde ettin, ama kendini güçlendirme aracında kaygılı bir korkuya düştün. Gerçi atom sırlarını çözdün, ama kendi kendine yabancı oldun. Modern çağın insanı, senin çok şeyini aldılar, ama bir tanesinin alınmasına izin vermedi: Kendi gerçek varoluşun. Yaşamını yeniden kendi eline al, kolektif yaşamının yürüyen şeridi üzerine bir paket gibi bırakılmaya razı olma. Kendi yaşamına kendin biçim ver.»

Bu felsefenin getirdiği sınırsız subjektiflik (öznel-lik), bireysellik, topluluk düşmanlığı, macera isteği, istediğini yapma özgürlüğü, bütün bunlar yığınlaşmaya karşı bu **protesto** açısından anlaşılmalıdır. Bütün varoluş felsefesi şu biçim altında belirir: «İnsanın kendi kendini yitirdikten sonra, bütün dünyayı ele geçirmesi neye yarar?» Bundan dolayı varoluş felsefesi bir bunalım felsefesi olmuştur: Bu felsefe yeni bir dizge kurmak istemiyor, tam tersine insanları karar verme durumuna getirmek istiyor; öğretmek istemiyor, yeni bir tavır alışa çağırıyor; çağı yeni bir biçimde açıklamak

istemiyor, onu yargılıyor; sakinleştirmek değil, ürküt-mek onun amacı; sentez de istemiyor, ya o - ya o kar-şısında bırakıyor. İşte bundan dolayı, geçen yüzyıl-da-ki devrimin bunalım zamanında doğmuş olan bu fel-sefe, yine son iki dünya savaşından sonraki bunalım zamanlarında böylesine güçlü bir etki yapmış, güçlü bir felsefe akımı olmuştur.

Gerçi varoluş felsefesinin sorunları yeni değildir felsefede, ama çağımızda ön sıraya geçmiştir bu sorun-lar. İnsanın ve evrenin varlığı, anlamı sorulmaya baş-landığı zamanlardan beri varoluş felsefesinin sorunla-rı düşünülmektedir. Sokrates, Augustinus, Pascal uzun zamandan beri varoluşçu olarak anılıyorlar. Husserl'in ve M. Scheler'in görüngübilim (Fenomenoloji), Berg-son'un ve Dilthey'in yaşama felsefeleri, modern anthro-pologlar varoluş felsefesi ile aynı çizgi üzerindeler.

Geleneksel varlıkbilimde (ontoloji) **öz** (essentia) ve **varoluş** (existentia) kavramlarının büyük önemi var. Hristiyan Ortaçağında bu dünyadaki nesneler, Tanrı-sal ide'lerin gerçekleşmesi olarak görülüyordu. Ama da-ha o çağda, yetkin olmayan nesnelerin yetkin olan ide'leri karşılamadığının farkına varıldı. Böylece de öz-ve varoluş ayrılığı çıktı ortaya. Bizim anlığımızın an-cak özü araştırabileceği kanısına varıldı. Bir defalık olan somut varoluş «irrationel» (us dışı) kaldı. Var-oluş kavramı anlaşılacak istenmeye çalışılır çalışılmaz-bu kavram salt bir öz olarak değerini yitiriyordu. **Aqu-ino**'lu Thomas varoluş kavramını yalnızca bir görün-tü kavram olarak kabul etmiştir. Böylece ondan son-raki felsefe de hep bir öz (essentia) felsefesi olmuş-tur.

İlkin Descartes Yeniçağda bir dönüş olarak orta-ya çıkıyor, felsefesini şu ünlü önerme üzerine kuru-

yor: «Düşünüyorum, öyleyse varım». Bütün varoluş-
cuların Descartes'ı çıkış noktası olarak almaları bu
bakımdan anlaşılır bir şeydir. Ama hepsi de ondan
yeniden ayrılırlar. Çünkü Descartes «düşünüyorum»
üzerinde durmuş ama «varım»ı unutmuştur. «Ben»
Descartes'da «düşünen bir şey»dir, oysa «varolan bir
şey olarak» ele alınmamıştır. Bu «düşünen varlık» ta-
sarımı Hegel'de son noktasına erişmiş, her şeyin teme-
li düşünce olmuştur. Dünya tarihinde eytişimsel (dia-
lektik) olarak gelişen şey Hegel'e göre ide'dir. Böy-
lece de tek kişi — birey — varoluşla ilgili kaygılarıyla
birlikte yeniden unutulmuştur. Giderek Hegel'de kah-
raman bile, ancak bir ide'nin sürükleyicisi olduğu öl-
çüde kahramandır. Dünya tarihinde her şey akla uy-
gun bir biçimde olup biter. Dünya tarihi mantıksal
çıkarımların bir dizisidir. Hegel'in bu öz felsefesine il-
kin Schelling (1775 - 1854) özellikle yaşlılık yıllarında
karşı çıkmıştır. Aristoteles'ten gününe değin en önem-
li sorunun gözden kaçmış olduğuna dikkati çekmiştir
Schelling: Bir defalık olan varoluş (existentia) sorusu.
Varoluş, ona göre, mantıksal bir yapıda değildir, bun-
dan dolayı tanıtlanamaz, yalnızca yaşanılır. Modern
varoluş felsefesine böylece Schelling'le adım atılmış
olur.

Schelling'le doğrudan doğruya bir bağlantı içinde
Kierkegaard Hegel'e karşı tutkulu bir savaşa girişmiş
ve modern anlamda varoluş kavramını geliştirmiştir.
Bu kavramı öyle bir açıklıkla ortaya koymuştur ki,
bundan dolayı bu yeni doğrultunun, bu yeni akımın
klasik düşünürü, öncüsü sayılmaktadır Kierkegaard.

Varoluş felsefesinin günümüzdeki en ünlü düşü-
nürlerine — Jaspers, Heidegger ve Sartre'a — geçme-
den önce kısaca ona da değinmek yararlı olacak.

Kopenhag'da doğmuş olan Kierkegaard yapıtlarını Danca (Danimarka dilinde) yazdığı için yaşamı sırasında yurdunun dışında tanınmamıştı. Ancak yirminci yüzyılın başında Almancaya yapılan çevirileri ile dünyaca tanınır oldu. İlk Alman varoluşçuluk felsefesi onu modern filozof haline getirdi. Heidegger'in korku, kaygı, kuşku konuları üzerindeki düşünceleri, yığına karşı çıkışı, yalnızlık üzerinde özellikle duruşu bakımından Kierkegaard'a bağlılığı öylesine büyüktür ki düşüncelerini birbirinden ayırmak bile güçtür.

Varoluş terimini modern anlamda kullanan ilk filozoftur Kierkegaard. Varoluş derken ne anlıyor? İlk soyut düşünmeye karşı somut düşünüşe yönelir o. Soyut düşünmede, varoluşla ilgili kaygılarıyla birlikte tek kişi unutulmuştur. İkinci olarak nesnel düşünceye karşı çıkar. Nesnel düşüncede kişisel tutkunun, sevgi ve nefretin, ilginin, kısaca her içten olan şeyin öldüğüne inanır. Nesnel düşünme karşısına öznel düşünmeyi koyar. Öznel düşünen, kendi gerçek varoluşunun iç yönünü ortaya koyarak felsefe yapar. En çok karşı çıktığı filozof da «soyut düşünür» dediği Hegel'dir. Hegel'de öznel varoluşu içinde tek kişinin ortadan kalkmasına, dahinin bile düşüncenin sürüklediği boş bir yaprak gibi olmasına karşılık, bu yeni felsefesi ile Kierkegaard tek kişiyi kendi asıl varoluşunun en uyanık bilinci içinde toplamak ister. Bu felsefe doğrudan doğruya şu çağrışı duyurmak ister: «Yaşamını boşuna harcamaya, günlerini öldürmeye, uyku içinde geçirme, uyan ve insan ol». Kendisi «bütün yaşamını, doymuşluğu içinde uyuklayan insanları nasıl uyandırabileceğini düşünmekle geçirdiğini» söyler. Belki insanları biri cılız biri kanatlı — eşit olmayan — iki atın çektiği bir ara-

baya oturtup yürü diye bağırır! Belki o zaman uyanacaklardır. Kanatlı at sonsuzluk, cılız at zaman, arabacı da içimizden her biri. Zaman içinde sonsuzluğun kendisine parıldadığı kimse, kendi varoluşunda uyanmış olan kimsedir. En iyi uyandırma aracı da kaygılı korku ya da iç-daralmasıdır. Her insanın en içinde bu korku yerleşiktir, ona göre, dünyada yapayalnız kalabileceği, Tanrı tarafından unutulmuş olabileceği, milyonlarca, milyonlarca iş gücü arasında gözden kaçmış olabileceği korkusu. Ama korku, bu iç daralması korkak ruhlar için değildir. Ancak korkuyu ta yüreğinde bütün uyanıklığı ile duyan ve bundan kaçmayan kimse, bu korku ile varoluşunun uyanıklığını sürdürebilir. Böylece varoluş sorusuna Kierkegaard'ın verdiği yanıt: Varoluş, somut, öznel ve uyanık insanın yaşamıdır. Varoluş, uyanık insanın yaşamının en açık sorumluluğu içinde sürdürdüğü bir bölümüdür, bir parçasıdır. Ancak varoluş, üzerinde düşünmeye elverişli değildir, onu düşündüğümüz anda onu ortadan kaldırmış oluruz. «Kendini düşündürmeyen bir şey vardı» diyebiliriz ancak, o da şu: varoluş olan. Kavranamayan, olağanüstü bir şey, ona ancak sezerek ve inanarak yaklaşabiliriz. Varoluş öyleyse irrasyonel (us dışı)'dır. Onu kavramlarımızla kavramaya çalışır çalışmaz kaçıp gider elimizden. Öyleyse varoluş paradoksal bir şeydir. Ancak düşünmeden önce ya da sonra, ancak tutkular ve eylemlerle bir an için onu yakalayabiliriz, bir anlık, birdenbire olan parlama içinde onu görebiliriz. Büyük ruh hareketlerinde ve tutkulu eylemlerde mantıksal düşünme çözülür, kaybolur. Düşünmek ve varoluş-olmak birleşemez.

Böylece iki çeşit zaman ayırır Kierkegaard: Doğâ bilimlerinin nesnel zamanı her şeyi saniyeler, dakikalar, saatlerle ölçer. Burada zaman ince bir çizgidir.

«Öznel zaman» ise her şeyi «varoluş anları» ile ölçer. Bu anlar «eşdeğerli» değildirler. Gelecekteki yaşamımızın alinyazısını belirleyecek anlar olduğu gibi, günlük işler arasında büsbütün anlamsız olanları da vardır. İnsan yaşamının değeri öyleyse yaşadığı yılların sayısına göre değil, ancak «varoluş anları»nın sayısına göre ölçülmelidir. Bu varoluş anları sisle örtülü bir bölgede karlı dorukların birbirini görmesi gibidir. Bir dağ doruğunun yukarı doğru yükselebilmesi için uzay nasıl bir önkoşulsa, zaman da varoluşsal anların bir önkoşuludur. Zamanı varoluşsal zaman olarak anlayınca da varlıkla zaman da eşit kılınmış olur.

Zaman gibi doğruluk da iki türlü anlaşılabilir Kierkegaard'a göre: nesnel açıdan doğruluk bir yargıdır. Oysa öznel duygular — sevgi ve nefret gibi — mantıksal düşünmede susmaktadırlar. Bundan dolayı öznel açıdan doğruluk bir kendi içini ortaya koymadır, bir karardır. Doğruluk ancak ben onu varoluş anında öznel olarak yaşarsam meydana gelir. Doğruluk ancak yaşanmakla ortaya çıktığına göre başkasına bildirilemez de. Doğruluk anlatılamaz, kitaplar halinde basılamaz, plaklarda çalınamaz, kısaca Kierkegaard'a göre, varoluş gerçekliği bildirilemez. Doğruluk her defa yeniden gerçekleştirilmelidir. Bir insan doğruluğu bildirebilse bile, bunu yapmaması gerekir. Bir öğreticinin öğrencisini kendi kopyası yapmaya hakkı yoktur. Öğretmen öğrencisine dolaylı olarak biçim vermekle, dolaylı olarak onu yetiştirmekle yetinmelidir. O ancak öğrencinin gerçekleştirmesi gereken olanakları gösterebilir. Varoluş eskiden kitaplıklarımızın kitaplarında taşlaştırılmıştı, bugün onu yeniden kitaplardan çekip çıkarıp yeniden yaşama itmeliyiz. Bugünkü kültürümüzün eksikliği doğruların çok az dile getirilmesinde, çok

az yaygınlaşmasında değil, doğruların çok az yaşanmasındadır ona göre.

Dolaylı bildirmenin yöntemi de dialektiktir. Kierkegaard'ın doktora çalışması da «Sokratik Dialektik» üzerinedir. Kendi yaşadığı kentin sokaklarında ve meydanlarında dolaşarak insanları uyandırmaya çalışması kendisine «Kopenhag'lı Sokrates» denmesine yol açmıştır.

Dialektik, olmuş bitmiş doğruları ele almaz. Dialektik insanları ince alay ve taşlama ile bir soru üzerinde düşünmeye yöneltmek ister. Kierkegaard yaşamının başlıca ödevini yurdunun zevk ve sefa içinde yüzen, dar görüşlü kentsoyluları kendi kendilerine tanıttıp ürkütmede görür, tıpkı Sokrates gibi. (Ne var ki kendisi de lüks içinde tam bir mirasyedi olarak yaşamıştır.)

Varoluş her zaman yalnız ve tek bir varoluş olduğundan, bu felsefe gittikçe abartılmış bir bireyselliğe varır. Bu da bu felsefenin kitle içinde tek kişinin yok olmasına karşı protestodan doğmuş olmasıyla sıkı sıkıya bağlıdır. Kişi olarak herkes ayrıktır, yalnız kendisi ve Tanrı karşısında sorumludur. Kişinin yaşamı da bundan dolayı yalnızlık içinde ve yalnızlar arasında geçer. Aile gibi doğal topluluklar yanında din ve devlet toplulukları da insanları yalnızca dıştan sararlar. Kişiliğin derinlerinde her topluluk biter. Bundan dolayı, Kierkegaard'a göre, insan Aristoteles'in sandığı gibi, doğal bir itki ile topluğa yönelmemiştir, tam tersine yalnızca iç sorumluluktan kaçma onu topluluğa götürmüştür. Bundan dolayı toplulukta hep şeytanca bir şey, günahla ilgili bir yan vardır. Kitlede şeytanca olan özellikle şurada belirir: Kitle doğruluğu ve ahlâklılığı ortadan kaldırır. «Kitle için doğru olan nedir? Oyların çoğunluğunu alan! ama bunlar isterse

mankafalar olsunlar». Kierkegaard da, tıpkı sonradan Nietzsche gibi, bireyin kişiliğini kitle içinde ortadan kaldırmak isteyen demokrasiden de, sosyalizmden de nefret eder. Kitle bireylerden kuruludur, ama o kitleyi kuran bireyler o anda hiçbir şey değildirler. Bu bireyler «soyut boşluklar»dır, «publikum (topluluk-toplum)» olarak güç kazanmak için birleşen boş bireyler. Bu «publikum» boyuna bir cinayet işlemek için saldırıya geçer, ama hemen alçakça geriye çekilir. Herhangi bir yerde bir cinayet başlar başlamaz hepsi oradadır, ama hiçbiri onu yapmamıştır.

Sahici bir topluluk yok mu? Var, ama bu ancak bireyin bireyle birleştiği bir topluluk olabilir. Ancak uzun bir yalnızlık yolundan geçerek kişiliğe doğru olgunlaşan insanlar biraraya gelip birleşebilirler.

Karl Jaspers (1883 - 1969)

Yüksek bir memurun oğlu olarak Oldenburg'da doğdu. Tıp öğrenimi yaptı, 1909'da psikiyatri dalında doktor oldu. 1913'te Heidelberg'de habilitation yaptı: «Genel Psikopatoloji» (Allgemeine Psychopathologie). 1916'da Heidelberg Tıp Fakültesi'nde Profesör oldu. Kendisi'ni ünlü yapan «Psychologie der Weltanschauungen» (1919) (Dünyagörüşleri Psikolojisi) yapıtıyla Heidelberg'de Felsefe Profesörlüğüne alındı (1921). Bundan sonra da araştırmaları, daha önce az uğraşmış olduğu, felsefeye yöneliyor. On yıl sustuktan sonra 1932'de ana yapıtı olan 3 ciltlik «Philosophie»yi yayımladı. Sonra da felsefe yapıtları birbirini kovalar. 1937-1945 arası nasyonal sosyalistlerce öğretimini sürdürmesi yasaklandı. 1948'de Basel'de profesör olur ve ölümüne değin orada yaşar. 1958'de Alman Yayınevleri Barış Ödülü kendisine verilmiştir.

Jaspers'in bütün düşüncesi sürekli olarak insanla ilgili idi. «İnsan nedir?» sorusu yanında onun ilgi alanını yine insanla bağlantı içinde «bilim nedir?», «iletişim nasıl olanaklıdır?», «doğruluğa nasıl erişilir?», «aşkın olanın bilincine nasıl varılır?» soruları oluştuyordu. Bilim nedir sorusu onu felsefe ile bilimi birbirinden ayırmaya götürmüştür. İnsanı anlamak konusunda bilim yetersizdi ona göre. Bu konuda kesin bir bilgiye erişilemezdi. Varoluş felsefesi insanın ne olduğunu bilmek savı ile ortaya çıkarsa kendi kendini ortadan kaldırırdı Jaspers'e göre. Gerçek dünyanın saçmalığı ve kavranılamazlığı insanı da içine çeker ve onu da kendisi için anlaşılmaz kılar. Buna karşın insanın dünya içinde tam bir karara varması ve anlamlı bir eyleme yönelmesi gerekir. İnsandaki iç özü en yüksek kişiliğe erdirmek felsefenin görevidir. İnsan varoluşunun varlığı üzerinde nesnel bir bilgi olanaksız olduğundan felsefe yoluyla bir kendini bilmenin kazanılması genel geçer bir bilgi aracılığı ile başarılabilir, öyleyse bilimsel düşünme gidişinden başka olan bir felsefi yöntem bulunmak zorundadır. Bu yöntemi de Kant'tan yola çıkarak geliştirir Jaspers. Varmaya çalıştığı erekte ve düşüncesini sürdürüşünde Kant'tan ayrılmakla birlikte Jaspers felsefesine Kant'ın felsefesini temel olarak alır.

Kant'a göre duyarlık duyu gereçlerini, anlık kategorileri, akıl da ide'leri sağlar. İde'ler duyarlık ve anlığı aşarak sınırsız olanı, koşulsuz olanı gösterirler; eylemlerimizin güç kaynağıdır. Böylece ide'ler yaşamımıza hareket ve huzursuzluk getirirler; uyarırlar bizi, varılmış olan sonuçlardaki sorunsal olanı gösterirler. İde'ler erişilen sınırı aşmaya götürürler bizi, bir eylem felsefesine ve gelişmeye zorlarlar. Bundan dolayı gerçek felsefe dogma tanımaz, sonuçlandırma ve

durağanlık tanımaz. Gerçek felsefe kaynaklardan gelip boyuna yeni atılımlara giden felsefedir. Bu felsefenin aleti de bilgi değil, «felsefi inanç»tır. Bilinebilir olanın sınırının ötesinde bulunan metafiziğe ancak bu inanç erişebilir. Jaspers Kant'ın şu sözünü alır kendine: «İnanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırmam gerekiyordu.»

Platon'un da idea'ları gerçek varlıklar olarak göstermekte hakkı vardı Jaspers'e göre. Ama ide'ler, ancak eylem haline getirilmekle gerçekleşirler. Bir ide ahlak eyleminde gerçekleştiği zaman, sonsuz bir şey, salt bir şey ortaya çıkmış olur. Ahlaklılığın öyleyse, Kant'ın anlamında, bilimler karşısında bir üstünlüğü vardır. İnsanın saygınlığı, değeri de ahlaklılıkta bulunur. Bilim insanın her hayvan gibi hayvanca yaşamasına engel olmaz. Ancak ahlaksal eylemde bulunma olanağı, insana insan olabileceğini gösterir. Bundan böyle ancak ahlaksal eylem insanı insan yapar. Ahlaklılıkla zamanlılık sınırı aşılarak sonsuzluğa adım atılmış olur. Bundan dolayı her şey ahlaklılığa bağlıdır, din de «ahlakın bir aletidir» yalnızca.

Kant üç ide göstermişti: Evren, ruh ve Tanrı. Jaspers'in ana yapıtı olan üç ciltlik «Philosophie»si de bunlara karşılık olur. Yöntemini de bu üç yolda geliştirir ve yapıtını bu yollara göre bölümler: Evrende yönelim (Weltorientierung), varoluşun açığa çıkarılması-aydınlatılması- (Existenzerhellung) ve metafizik.

Evrende yönelim: Evrende yönelen düşünmeden Jaspers genel geçer bilgiye yönelen bilinç olaylarının tümünü anlıyor.

Jaspers de ilkin varlık sorununa yönelir. Varlığa her şeyden önce bu dünyadaki nesneler bolluğu içinde raslarız, bu nesneleri tek tek bilimler araştırırlar. Bir

yığın olaylar kategoriler aracılığı ile belli öbeklerde toplanılıp genel doğa yasalarına varılmaya çalışılır: Bu, evren içinde yön alan düşünmedir. Bu yararlı ve zorunlu bir şeydir, her felsefenin başında bulunmalıdır. Ama bu son olmamalı, bununla yetinmemelidir. Araştırdığımız şey varlık (Sein) olunca da doğa bilimlerinde buna rastlayamayız. Kant doğa biliminin ancak «görüngü olarak nesneye» eriştiğini, «kendinde nesne»nin bize kapalı kaldığını söylerken haklıdır Jaspers'e göre. Bilim bize tek nesneyi gösterir, ama onun özünü (Wesen) göstermez. Bilim nesneler üzerinde pratik egemenlik kurmamız için teknik bilgiler verir, ama hiçbir zaman «değer»e götürmez bizi. Doğa bilimi bilgisini istediği kadar genişletsin, yine de nesnenin anlaşılması çekirdeğine erişemez.

Böylece Jaspers kitabının birinci bölümünde «bilimin sınırı» sorununa varır; ama burada Kant'tan ayrılır, bilginin sınırına götürüşte ereği başkadır onun. Kant bu sınırı bilgi bakımından incelemişti, Jaspers sınır bilincinin varoluşsal anlamını göstermek ister. Genelgeçer bilgilerin kendinde nesneler dünyasına uygulanamazlığı üzerindeki görüşünü Kant ussal kanıtlama yoluyla göstermeye çalışmasına karşılık Jaspers kendi uyguladığı yöntemle ussal olanı aşar ve mantıksal temellendirme yerine çeşitli bilim dallarından sayısız örneklerle onlardaki bilginin sınırını göstermeye çalışır. Eytimsel bir yöntem uygulanır: Belli bir kavramdan yola çıkılır, bu kavram çözümlenir, ta ki asıl arananın bu kavramda kavranılanın ötesinde bulunduğu gösterilinceye dek. Örneğin varlık sorusunu sorduğumda birçok varlık çıkar karşıma. Hepsi de benim için nesnedir (obje'dir), bu da nesne-varlık (objektsein) başlığı altına konur. Ama bu objektsein'la bütün varlıklar tüketilmiş olmaz; bütün bu nesnelerin (ob-

jelerin) karşısında nesne olmayan bir şey olarak her zaman ben bulunurum. Kendimi kavramayı denediğimde de, kendimi kendime nesne (obje) yapsam da kendimin nesne olduğum **ben** olarak ben yine buradayım. Bu nesne-varlığın (objektsein) zorunlu bağılılık kavramı ben-varlık (Ichsein) ya da özne-varlık (subjektsein) dır. Varlığı kendimde kavramaya çalışınca onu kendim için bir nesne yapıyorum ve onu nesne-varlığa dönüştürmüş oluyorum. Böylece üç varlık biçimi çıkıyor ortaya: Sınır kavram olarak kavranan kendinde-varlık (Ansichsein), görelî olan nesne-varlık (objektsein) ve nesnel olmayan ben-varlık (Ichsein). Bunlardan birini salt olarak koyamam. Bununla Jaspers' in göstermek istediğı, bu yolla ussal bilginin artık sürdürülemeyeceğidir. Zaten burada erek, Kant'ta olduğu gibi, bilgi kuramının temel sorunlarını çözmek değildir; tersine dünyanın iç yıkılmışlığını, uyumsuzluğunu, sorunsallığını açığa çıkarmaktır ereğı Jaspers'in. Bu uyumsuz dünyada yalnız kalmış olan düşünen kişi kendini umarsız durumda bulmuştur, genelgeçer bilgilerde de bir dinginlik bulamadan. İnsan varoluşunun sorunsal oluşu, tehlikeleri, güvensizliği ve ürkütücülüğü bilimin hiç ilgilenmediğı bir şeydir. Bilim bütün formülleri ve yasalarıyla varlığın yalnızca yüzeyinde kalır, bir defalık insanın varoluşsal kaygılarıyla hiç mi hiç ilgilenmez. Bundan şu çıkar: Kendi bireysel bir defalığı içinde temsil edilemez olan tek kişi doğrudan bilimsel bilginin basıncı altındadır ve dışarıda bırakılmıştır. Çünkü bu bilgi hiçbir zaman tek kişiye tek kişi olarak yönelmez, tersine temsil edilebilir ben'e yani insanda başkalarıyla ortak olan o akıl tabakasına yönelir; bu ortak tabakada insanlar gelişigüzel birbirleriyle değış tokuş edilebilirler. Bu nedenle insandaki o temsil edilemez olan çekirdek değıl, on-

daki o yüzeysel olan bilimsel bilginin sonuçlarından huzur duyabilir.

Dünyanın varlığı üzerinde nesnel bir bilgiye erişilemediği gibi, bütün kapalı felsefe sistemleri de tam bir doygunluk veremezler. Jaspers böyle kendi içine kapalı sistemlerden ikisini anar: Pozitivizm ve İdealizm. Pozitivizmden Jaspers, kendinde varlığı nesne varlıkla bir şekilde aynı kılan bütün varlık öğretilerini anlar; her şey nedensellik kategorilerine göre kavranıyor, bilinemeyene yer verilmiyor bu öğretilerde. Pozitivizmin yanılması, tek tek olayların bilgisinde yanlışlığa düşmesinden gelmez, Jaspers'e göre, tam tersine bu olayların ötesinde bilinemez olanı kabul etmek istemeyişinde bulunur. Oysa daha bilinç olayı, hiç değilse artık nesne (obje) yapılamayan bir gerçekliğin var olduğunu göstermeliydi pozitivistlere. Bilincin kendisi nasıl bilinebilir bir obje yapılabilir ki? Ama bununla idealizm de haklı çıkarılmak istenmiyor. İdealizm de aynı şekilde bütün varlıkları tin varlığı ile aynı kılıyor, nesne karşısında özneye üstünlük veriyor, yalnızca ide'nin varlığına gerçeklik tanıyor, bütün öteki varlıklar ide'den pay aldıkları, ona katıldıkları ölçüde var oluyorlar.

Jaspers'e göre idealizm de, materyalizm de nesnel düşünüyor: Biri maddesel nesneler içinde öbürü tinsel nesneler içinde; her ikisi de evreni olmuş bitmiş kabul ediyorlar; her ikisi de doğruluğa vardıkları kuruntusundalar. Böylece her iki dünya görüşü de yalnızca genle olanı ve bütünü gerçek varlık olarak geçerli kılıyorlar, buna karşı bireysel ve tek olan ya yalnızca genel güçlerin birbiri karşısındaki durumu içinde yer alıyor, ya da her şeyi kuşatan bütünselliğin bağımsız olmayan bir üyesi durumuna geliyor. Her ikisi de başıboş bireyle varoluşsal özü, varoluşsal çekirdeği karış-

tırıyorlar. Bir defalık tarihsel durumu içindeki varoluşun sorumlu kararı yerine genel yasaları koyuyorlar. Oysa Jaspers'e göre gerçek olan, genel ya da sonsuz ide değildir, yasalara uygun olan, kalıcı olan değildir; tam tersine bir defalık olan, tarihsel olan varoluştur gerçek olan.

Böylece felsefe Jaspers'e göre, bütün bilimlerden ayrılır. İmdi felsefenin tek tek kültür alanlarıyla, bilimle, sanatla, dinle bağlantısı nedir? İlkin felsefe tek tek bilimlerin bir toplamı değildir. Bilimler nesneldir, felsefe kişiseldir. Bilim bilgiyi erek olarak koyar, felsefe ise bilinebilir olanı aşar; bilim temsil edilebilir olan genel akla yönelir, felsefe ise temsil edilemez olan tek kişiye. Bilimler nesne bağlantılarına yönelir, felsefe eylemlerimizin kaynağını ortaya çıkarmak ister. Bilim zorunlu bilgiyi temellendirir, felsefe ise bu zorunluluğu aşıp özgürlüğe götürür. Bilim bütün insanlar ve bütün zamanlar için geçerli olan doğa yasalarını verir, felsefe ise bir defalık varoluşla uğraşır. Bilim her sonucunu aldığı bilgiyi koruncak altına alır, felsefe ise insanları boyuna yeniden güvensizlik içine sokarak yeni sonuçlara götürmek üzere her doğruluk korunacağını kırar.

Felsefe aynı şekilde kültürün öteki biçimleri olan sanat ve dinden de ayrılır. Arasında bir uçurum vardır bunlarla. Sanat gerçi felsefenin hiç yapamayacağı bir şeyi gerçekleştirir; ama bunu ancak insanın umarsız ve kendisini bırakılmış duyduğu gerçek dünyadan ayrı, insanlara kuruntu içinde geçici bir mutluluk sağlamak üzere, bir ikinci dünya, yani estetik dünya kurarak başarır. Felsefe ise insanı kararlarını kendisinin vermekte olduğu gerçek dünya içine koyar. Sanat insanların katlanabilmeleri için nesnel dünyayı güzelleştirir; felsefe ise tam tersine dünyanın bütün bozuk ve

zavallı yanlarını gösterir, insanları nesnelerden ayırıp kendi öz varoluşlarına götürmek için.

Felsefe dinle de savaşıma girmek zorundadır. Din tarihsel bir açınlamaya (vahiy) dayanır, felsefe ise üs-tün tutulan bir tarihsel olay tanımaz. Din örneğin Ki-liseye bağlılığı gerektirir; felsefe ise bağlayıcı bir top-luluk da tanımaz, bireyin koşulsuz özgürlüğünü ister. Din kendi doğrularını olmuş bitmiş dogmalar halinde verir; felsefe ise her geçici sonucu aşan bir ilerleme tanır. Din insanlara belli bir güven ve güvence sözü verir; felsefe ise insanları güvensizlik içinde bırakır. Din öteki dünya ile ilgili Tanrı sevgisini aşar; felse-fe ise bu dünya ile ilgili insan sevgisini ister, tek tek insanlarda gerçekleşmeyen bir Tanrı sevgisine de inan-maz.

Evrende yönelme öyleyse insanı şu sınıra vardırır: Bütün nesneleri araştırdıktan sonra insan kendi varo-luşunun bu nesneler arasında olmadığını ayırdına va-rır. Bundan böyle de artık bakışını yüzeyden derine çevirir, görünüşlerden kaynaklara erişmeye çalışır, bez-mişlikten çıkıp soru soran durumuna gelir, başboş-luktan kurtulup oluşan varlık olur. Bilimin sınırlarını koparıp varoluşa atılıma cesaret eder.

Varoluşun açığa çıkarılması: Evrende yönelim fel-sefeyi bilginin sınırına götürmesine karşılık, varoluşun açığa çıkarılması tek kişide uyarıcı-uyandırıcı görev yüklenir. Bununla bilimsel düşünme ortadan kaldırıl-mıyor; sınırsız bilme isteği felsefenin temel isteğidir. Varoluşa açılma süreci kendini bu evrende yönelim üzerinde gerçekleştirmek zorundadır. Filozof varoluşa atılımı gerçekleştirebilmek için bütünü bilerek kavra-mak zorundadır. Ama evrende yönelimin bizi götürdü-ğü varoluş bir nesne değildir, araştırılabilen ve biline-

bilen bir nesne yapılamaz. Varoluş ancak açığa çıkarılabilir, aydınlatılabilir. Varoluşun açığa çıkarılması Jaspers'e göre felsefenin başlıca görevidir.

Varoluş nedir? Jaspers varoluştan ne anlıyor? Jaspers'de özel bir tanıma raslanmıyor, ona göre böyle bir tanım verilemez de, çünkü varoluştan nesnel anlamda sözedilemez. Bir cins kavramı olarak varoluş diye bir şey yoktur, tek tek varoluşlar vardır yalnızca. Varoluşu en iyi «Dasein» la (burada-varlık) «Bewusstsein»¹ (bilen-varlık = bilinç) birbiri karşısına koyarsak anlarınız Jaspers'e göre. İnsanın her şeyden önce bir «Dasein»¹ (burada oluşu) vardır: İnsan bir evren parçasıdır, nesneler arasında bir nesnedir, kendisi de doğa biliminin konusudur. Ama insanın bir de bilinci vardır, yani dış dünyanın nesnelerini bilinç-nesneleri olarak yeniden yaratabilme olanağı vardır. Nesnelerin kendileri için bir bilinci yoktur, ama bilinir kılınabilirler. İnsan «Dasein»¹ da (insan burada-oluşu ile) henüz bir «existenz» (varoluş) değildir, ama «existenz» yapılabilir. Existenz-olma kendisi-olma ya da insan-olmadır. Varoluş insandaki bireysel çekirdektir, ussal kavramlarla kavranamaz, bir olanak olarak yalın yaşama eşlik eder. Bu olanağı insan elde eder ya da kaçıırır. Kısaca dendiğinde: Varoluş «insanın gerçekten kendisi-olması»dır, bu da ancak özgür ve koşulsuz kararlar gerçekleştirilebilir. Varoluş insana burada-oluşu (Dasein) ile verilmemiştir, ancak gerçekleştirilebilir. İnsan «burada-olan» (Dasein) içinde olanaklı olarak bulunan «varoluş» (Existenz) tur. Ama bilmekle varoluş olunmaz, eylemle olunur. İnsan kendi varoluşunu açığa-aydınlığa çıkarabildiği gibi, burada-oluşunun karanlığı içinde de bırakabilir. Varoluş bize olmuş bitmiş bir şey olarak verilmemiştir, bize boyuna yeniden verilir. Varoluşa sürekli olarak sahip olamayız, ancak bir an için,

bir anlık açığa çıkar. Burada-oluşun (Dasein) bir gölgelik gibi, bir çadır gibi varoluşun (Existenz) üzerine çektiği saplantıları ve kabuklaşmaları boyuna yeniden kırmak zorundayız. Her insan da dilin katı kabuğundan, bilimin sonuçlarından ve törelerin boyunduruğundan kurtulmak zorundadır, kendi ben'inin yaratıcı temelini bulabilmek için.

Varoluş böyle bir şey olarak kavranamaz olunca, varoluşun açığa çıkarılmasında, aydınlatılmasında, bilimlerin evrende yönelen düşünme gidişinde olduğu gibi, varoluşun üzerine genelgeçer önermeler kurulmayacak, tersine ancak insandaki olanaklı varoluşa bir «çağrı» yapılabilecektir. Bu varoluşu uyandıran, aydınlığa çıkaran ya da çağrı yapan düşünme, her türlü görülebilir olanla artık ilişkisi kalmadığından, yeni düşünme yöntemleri koymak zorundadır.

Varoluşa giden ilk ve en önemli yol «**varoluşsal iletişim**»dir. (existenzielle Kommunikation) Bunu en iyi «burada-olanın iletişimi»nden (Daseins Kommunikation) ayırırsak anlarız. Her insan doğumla birlikte bir aile ve bir soy topluluğu içine yerleşir, bir dinin, bir devletin içine doğar. Bu açıdan bakıldıkta, her insan toplumda her bir başkasıyla değiştirilebilecek olan bir «atom»dur. Bu düzey üzerine kanılar, erekler, sevinç ve kaygılar hiç de ayırdına varılmadan birinden ötekine geçerler. Sıradan bir insan olarak «yalın Dasein içinde herkesin yaptığını yaparım, herkesin inandığına inanırım, herkesin düşündüğünü düşünürüm». İnsanın gerçek kendisi, asıl benliği burada henüz bir örtü altında gibidir. Burada hiç kimse bir başkasının iç yaşantısını bilemez. İç düşüncüler dış kurumlarda kayıp gider. İnsanın örtülü olan gerçek varoluşu nesnel kategorilerle dile getirilemez. Başka insanlarla ancak dil simgeleri ve kavramlarla konuşulabilir. Varoluşun ken-

disini dile getirmekse olanaksızdır. Çünkü genel kategoriler içinde söz, bir defalığı içinde başkasına (varoluşa) değil, insanın temsil edilebilir olan anlık tabakasına — «genel olarak bilinc»e — yönelir. Genel bilgi anlamında varoluş, kendi-olma, özgürlük, tarihsellik diye bir şey yoktur, Jaspers'e göre, yalnızca benim varoluşum, benim özgürlüğüm, benim tarihselliğim vardır. Bu yüzden genele düşmekten sakınmak için Jaspers kendi varoluş açıklamalarında her zaman kişisel ben-biçimini kullanmıştır.

Toplulukla bağlantı bakımından Jaspers'le Heidegger arasında büyük bir ayrılık var: Heidegger'de gerçi başkalarıyla birlikte olma insanın temel varoluşsalıdır, ama asıl varoluş, onda, salt yalnızlık içindeki kararlılıkta gerçekleşir. Buna karşılık Jaspers'te insan kendi asıl kimliğine — kendi olmaya — ancak başka varoluşlarla tinsel iletişim içinde erişebilir. Tek insan yalnız kendi başına insan olamaz. «Kendi-olma ancak başkalarıyla, başka kendi-olanlarla iletişim içinde gerçekleşir». İletişimin temel koşulu özgürlüktür; özgürlük bireysel kararlılık içinde gerçekleşir, ama politik olarak devlet düzeni içinde güvence bulur ve onun işlemesiyle olanaklı olur. Ancak Jaspers, Heidegger'le birlikte, insanların eşit kılınmasını da reddeder. İnsanlar ne psikolojik bakımdan, ne de toplumsal bakımdan birbirlerine eşittirler. İnsanlar ancak, kendi içten özgürlükleriyle «Existenz» olabilme şansı bakımından eşittirler. Yani her insan özgür olarak Existenz olabilir, her insanın Existenz olma olanağı vardır. Jaspers bundan dolayı milyonlarca insanın tek bir parti disiplinine sokulmasına da karşıdır. Kiliseye de karşıdır. Existenz'i olmayan insanların başka existenz'i olmayan insanları zorlamasıyla özgürlük içinde doğabilecek olan Existenz engellenmiş oluyor. Existenz'i olmayan

insanların bu gibi topluluklarına karşılık «varoluşsal iletişim» (existenzielle Kommunikation) varoluşların içten sevgi içinde birbirlerine bağlılığını sağlar. Varoluşsal iletişimde asıl kendi- olan (das eigene Selbstsein) başka kendi-olanlarla (mit fremden Selbstsein) «sevenlerin savaşımı» içinde bulunur. Bu iletişimi sağlayan üç yol var Jaspers'e göre: İlk **yalnızlık**. Kendisini durmadan bozuk para gibi harcayan kimse, sevgisini dağıtıp tüketen kimse, birçoklarıyla ilgilenip herkesle dostluk kuran kimse hiçbir zaman varoluşsal topluluğa erişemez. Kendi-olmayı ve mesafe koymayı istemeyen insan ince bir yatakta güçsüzce akan kanal yapılmamış su gibidir. İnsan bekleyebilmelidir: Sabırlı, birçok şeylerden vazgeçerek ve uzun uzun. Ben'in kendine yetmezliği ve güvensizliği içinde «sen»e büyük bir açlık, bir özlem doğabilmelidir. Ancak böyle bir şey bahasına büyük bir karşılaşma kazanılabilir. «Bundan dolayı iletişimde yetersizlik varoluşun açılması için bir atılım olur». İkincisi **yüreklilik**, yürekli girişim: Neye yüreklilikle girilecek? Her şeye! Nasıl bir tomurcuk baharda açılabilmek için her şeyi göze alıyorsa, insan da kendi içini başkalarına verebilmelidir: yadsınabilir, engellenebilir, ülküleriyle birlikte yok edilebilir. Yine de yürekli olmalıdır. Açılamayan tomurcuğun kendi içinde kapalı kalması, ana karnından çıkamayan çocuğun durumu gibi, insan da kendi varoluşunu tehlikeye atmayı göze alamıyorsa, onun varoluşu da aynı duruma düşer. Ama yalnızlık ve karşılaşma paradoksturlar: «İletişim»e adım atmadan kendim olamam, yalnız olmadan da iletişim'e adım atamam». Varoluşu açan iletişimin üçüncü yolu **savaşım**: Bu savaşımında «ben» burada-olan (Dasein) olarak yok olacaktır, kendi külünden varoluşa (Existenz'e) yükselebilirsin diye». Ama bu savaş bir «sevenlerin savaşı»dır. Bu savaşta

hile yoktur, katıksız bir açıklık vardır. Bu savaşta cisimsel ya da tinsel üstünlük parlamaz, başkaları yok edilmek istenmez, varoluşsal topluluğun ruhu sevgidir. Sevgi zamansızdır, zaman dışıdır; dıştan ayrı olunsada da içten bağlı kalınabilir. Sevgi bitiyorsa, o baştan beri bir yanılma imiş demektir. Ancak varoluşsal toplulukta, başka varoluşlar yoluyla ve onlarla birlikte, varoluş kendi kendine varabilir. İnsanlararası tüm bağlantılarda dıştan bağlantılar bile varoluşsal iletişimde derinleşebilir. Felsefe yapmak için de iletişim kesinlikle zorunludur, Jaspers'e göre, çünkü yalnızlık içinde felsefe yapmak olanaksızdır. Her felsefi doğruluğun kaynağı iletişimdedir. Düşünme ve eylem doğruluk göstergelerini ancak iletişimden alırlar.

Varoluşa giden yolun sevgiden geçmesine karşılık, olumsuz yönden de varoluşa varılabilir. Bu olumsuz yol **sınır-durumlarıdır** (Grenzsituationen). Aşılmaz bir duvar gibi önümüzde yükselen engellere çarpar ve bunlardan yeniden kendimize döneriz. Böylece varoluş (Existenz) olmak üzere uyanırız. «Sınır-durumları yaşamak ve varoluş olmak aynı şeydir.»

Nedir sınır-durum? İnsan (Dasein) her zaman belli bir durumda (Situation) bulunur. Bir kimsenin kendi içinde bulunduğu durumu bilmemesi olanaklıdır, ama hiçbir durumda bulunmamış olması olanaksızdır. Biolog bir «çevre»nin sözünü eder, toplumbilimci «toplumsal» bir durumun, tarihçi «tarihsel» bir durumun sözünü eder. Bir durum aşılmaz bir duvar gibi karşımıza dikildi mi sınır-durum haline gelir: Kendimi ona bağlı bulurum, ona egemen olamam, onu göremem bile, onda kalakalırım ve işte bu kalakalmada varoluş olmak üzere uyanırım.

İnsanın zorunlu olarak situation'lar içinde bir varlık oluşu bir sınır-durumdur. İstediğim gibi hareket

etmeye çalışabilirim, ama durum'un (situation) darlığından hiçbir zaman dışarı çıkamam, ona «raslantı», «şans», ya da «alinyazısı» desem de. Bu temel sınır-durum yanında dört özel sınır-durum daha var Jaspers'e göre: İkisi edilgin (ölüm ve acı çekme), ikisi etkin (savaşma ve suç). Ölüm derken de, yaşamın sona ermesi değil de, «varoluşsal ölüm» gözönünde tutulur. Bu da, bütün olanakların bitmesidir, bir kalıntısız hiçliktir. Bu hiçlik karşısında olanaklarını gerçekleştirememiş olan varoluş bir kaygı, bir ürküntü duyar. İşte böyle bir ölüm, sınırlı olarak da olsa, bizim varlığımızı bize açan bir sınır-durumdur. **Acı çekme** de binlerce biçimde ortaya çıkan bir sınır-durumdur. Yalnız mutluluk olsaydı, varoluş uyku içinde kalırdı. İnsan mutsuzluk içinde daha kolaylıkla kendisi olur. Etkin bir sınır-durum olan **savaşma** da yaşam için zorunludur, savaş olmadan yaşam olmaz. Varoluş olmak eriştiğimiz bir şeyi aşmak, onun ötesine geçmek demektir, bu da savaşılmaz. **Suç** da bir sınır-durumdur, Jaspers'e göre. Yaşamam için başkalarının olanaklarına engel olmam gerektiğine kendimi inandırmakla suç ortaya çıkar. Olanakları kendi elime geçirmekle de başkalarının varoluş olmasına engel olurum, böylece de suçu boyuna kendi üzerime çekerim. Hiçbir şey yapmamakla da suçu üzerime çekebilirim. «Bir şey yapabildiğim halde yapmıyorsam, hiçbir şey yapmamanın sonucu karşısında suçluyum». Bundan dolayı suçsuz olarak yaşamı yürütmek olanaksızdır. Varoluşsal yaşama, sorumluluğu üzerine alma demektir; bu da yeniden suçu üzerine almak ve bunun için cezaya uğramak demektir. Böylece suç da bir sınır-durum olur.

Varoluşu aydınlığa çıkarma yolunda sonuna dek gittiğinde, varoluşun tümüyle trajik oluşu da kendini gösterir insana. İnsan burada-olan bir varlık (Da-

sein) olarak kendini koruma içgüdüğü ile donatılmış, haz ve sevinç için özlemle dolu olarak yaşamın içine konmuştur. Ama yaşam ona hemen hiç sıkıntısız bir yaşama sevincinin kimseye verilmemiş olduğunu da öğretir. Zaten bunun kendi varoluşuna bir ihanet olacağını sınır-durumları gösterir ona. Varoluş olmaya karar veren insan bunu nasıl başaracağından ürker iç daralmasına düşer. Sorumluluk yükü altında kendine bir koruncak kurmayı deneyen insan ya bir kiliseye sığınır, ya da belli ilkelere bağlanıp belli birliğin, bir örgütün, bir partinin içine girer. Ama hemen onun da görüntü kutsallığının ayırdına varır ve bu koruncaktan çıkmayı göze almanın zorunlu olduğunu görür. Bu defa yeniden daha büyük bir tehlike kendisini beklemektedir: Kuşkuculuk ve nihilizm içinde yeni bir destek arar. Ama bunda da kalamaz. Yeniden karar verme ve sorumluluk durumuna geçer. Ama kararını ussal olarak temellendiremez. Böylece durmadan bu kabuğu kırar ve yeniden kurar. Böylece insan her an karar vermek zorundadır. Ama belli bir durumda karar verebilmemiz için situation'u açık olarak görebilmemiz gerekirdi ki, bu, olanaksız olan bir şeydir. İnsan existenz'inin trajik oluşu da burada ortaya çıkar. Bu dünyada niteliklerimizi başarılı bir biçimde ortaya koyabilmemiz için, niteliklerimizi kendimiz kuralıydık ve çevremizi kendimiz yaratmalıydık; işte bu da yine olmayacak bir şey. İnsan bu niteliklerini kendisinin kurmasına ve içinde bulunduğu dünyada olmak isteyip istemediği kendisine sorulmamasına karşın, niteliklerinden ve eylemlerinden yine kendisinin sorumlu olduğunu bilir. Zorunlu olarak başa çıkamayacağı ödevlerle karşı karşıya olmasına ve dünyanın anlamsızlığı ve usdışılığına karşın yine de karar verme tehlikesini göze alır. Böylece de gerçek ken-

dini boyuna yeniden kurar. Bununla bir kez daha şü ortaya konmuş oluyor: Varoluş, insanın ancak özgür kararıyla gerçekleşecek olan asıl kendi-olmasıdır. «Öyleyse bu kendi-olma aslında bir varolma (Sein) değildir, tam tersine bir **varolabilme** (Seinkönnen)dir.»

Metafizik: «Varlığın ne olduğu sorusu, felsefe yapmanın bitmez sorusudur» diyor Jaspers ve varlığı yapının birinci bölümü olan «Evrende Yönelim»de inceliyordu. Ama burada doğa bilimi varolan nesnelerin bilgisi ardında asıl varlığı gözden geçiriyordu, ona göre. Bundan dolayı varlığı Jaspers ikinci bölümde «Varoluşun aydınlatılması»nda inceliyordu. Ama burada da şunu görüyordu: Bizim kendi ben'imiz kendi kendine yeterli değildir; ancak sevilen bir sen'le ya da sınır durumlar içinde kalmakla «ben» kendi varoluşunu bulabiliyordu. Böylece de felsefede bilimin yerini varoluşun aydınlatılması alıyordu, bu da özellikle varoluşsal iletişimle sağlanıyordu. Bunun gibi felsefede Tanrıöğretisinin yerini de felsefi metafizik alacaktır. Bu metafizikte her varlığın kaynağı olan aşkın «Bir»le varoluşun nasıl bağlantı kurduğu ve aşkın olana nasıl yükseldiği gösterilecektir. Öyleyse aşkın olana giden yolu açma ödevi de bu metafiziğe düşecektir. Bu aşkın olana, saltık olana giden üç yol var: Birinci yol **doğa biliminin** sonuçlarını aşma yolu. Doğa biliminin kategorilerini (uzay ve zaman) duyulur-üstü dünyaya aktarırız. Ama doğa biliminin «genel olarak bilinç»e yönelmesine karşılık varlık (Sein) özgürlüğün varoluşsal dünyasında bulunduğundan, zorunlulukla çelişme ve paradokslara düşeriz. Ama işte doğa biliminin kalakaldığı bu yerde bir an için saltık olanın dünyası aydınlanır. İkinci yol varoluş üzerinden geçer. Tanrıdan ışık alan peygamber ve mistikler de metafiziksel alanı bize gösterirler. Ama varoluş ancak «an»larda

sürüp gittiğinden, Tanrı yaşantısı da hep kalamaz. Varoluş olma savaşımında hiçbir zaman sonuca varılamadığı, ancak «an»lar içinde varoluşun kendini açtığı gibi, aşkın olana yükseliş de boyuna yeniden gerçekleştirilmek zorundadır. Aşkın olan ussal kavramlarla da betimlenemez. Çünkü ussal tanıtlama yolu insanın temsil edilebilir olan anlık özüne (genel bilinç) yöneliktir. Üçüncü yol saltık olanın şifresini çözme, şifresini okuma yoludur. Eski Tanrıbilimde bu dünyanın nesneleri Tanrının bir kendini açması olarak görüldüğü gibi, buna uygun olan metafizikler de, öteki dünyayı dile getiren nesneleri kendi dillerinde şifre haline getiriyorlar. Ama Tanrılıkla olan bu bağlantı yolu da öteki iki yol gibi öylesine biçim almışlardır ki onlarda kesin olan hiçbir şey saptanamıyor, kesin bir bilgiye erişilemiyor. Biz artık metafizik sistemlere inanacak denli de saf değiliz, Jaspers'e göre. Ancak bir yarığın açıldığı ve saltık olanın alanından bir ışığın bize geldiği varoluşsal an'lar vardır. Bundan böyle varoluşsal büyüklükler ancak kalakalınan yerlerde açığa çıkar. Hiçbir büyüklük bu dünyada kalıcı değildir. Bundan dolayı şimdiye kadarki kültürümüzün başarılarını da müze eşyası gibi koruyamayız. Biz ancak dünün kültür değerlerini yaratıcı olarak yeni başarılarla aşip ileriye doğru yol aldığımız sürece bir kültür ulusu olabiliriz.

Martin Heidegger (1889 - 1977) :

Heidegger, Katolik bir aileden. Uzun bir süre Cezvitlerin manastırında kalmış, oradan çıktıktan sonra Freiburg'da felsefe öğrenimi görmüştür. Rickert'in yanında doktorasını yapmış, Marburg'da profesör olmuştur. 1928'de Husserl'in yerine Freiburg Üniversitesine

geçmiş, 1945'de politik nedenlerle yerinden uzaklaştırılmış, ama o zamandan ölümüne değin emeritus (emekli) olarak büyük dinleyici kalabalığı karşısında dersler vermiştir.

Heidegger felsefesini güç anlaşılır tümce kuruluşları ile ve kendine özgü anlamlar verdiği sözcüklerle yazdığından, birçoklarına bu felsefe kapalı kalmış, ama yine de onbinlerce dinleyici bulmuştur. Kendi anlatım biçiminin karışık dokulu ve rahat olmadığını kendisi de bilir, ama araştırmanın derinliğinin bunu zorunlu kıldığına inanır.

Heidegger felsefenin temel sorunu olarak gördüğü varlık felsefesine yönelir, ama varlığı varoluştan ararak. Varlığın araştırılması gereken yer varoluştur. Varoluştan öz çıkarılmalıdır. İnsanın özü varoluştandır. Öyleyse varoluştan kalkarak varlık sorunu yeniden düzenlenmelidir. Buna göre bu felsefe eski öz (essentia) felsefesine karşıt olarak bir varoluş (existentia) felsefesidir.

Bu felsefenin de büyük bir güçlüğü var: Varoluş bir taş ya da bir bitki gibi ele alınamaz, ayrıca tanımlanamaz da. Böyle bir şeye girilmez, girilmez eski öz felsefesine dönmüş olur. Ama Heidegger varlık sorusunu yanıtlamadan önce, bizi varlığın çevreninde varolanı görebileceğimiz yere götürmek ister, kendi deyişiyle henüz bir varlıkbilim yapmak istemez de, ilerideki varlıkbilimi olanaklı kılacak, ona temel olacak bir «temel varlıkbilim» yazmak ister.

«Varlığını sormamız gereken hangi varolandır?» sorusu ile araştırmasına başlar Heidegger. Varlığa hiç olmazsa aralığında bir göz atabileceğimiz «kapı» bize nerede açılıyor? İnsanın «bir şeye» erişebileceği «delik» nerede bulunabilir? «Varlığa açılan bu deliği» **insanda** görür o. Yalnız insan, varlığını sorabilir. Yalnız

insan, varolandan, ki o kendisidir, varlığa doğru adım atabilir. Yalnız insan varolanın sınırlarını aşabilir. İnsan yalnızca varolan değildir, aynı zamanda kendini var olan olarak anlayabilendir de. Bütün öteki nesneleri anlayabilmesinin nedeni de budur. Varlıkbilim de böylece bütün öteki bilimlerin önkoşulu olur. İnsan Heidegger'e göre «varlığın çobanı» (güdücüsü) varlıktan bir örnek, bir eşbaskıdır. Yalnızca insan gerçekten burada olandır, gerçek varolandır. Bu varolana, her birimizin olduğu ve bütün başka varlıklar arasında varlığının sorusunu soran bu varolana kendi söz dağarcığı içinde «Dasein» (burada-olan) diyor Heidegger. Almancada Dasein genellikle varoluş karşılığı kullanılır, yaşam anlamına da gelir, ancak Heidegger bu terimlere başka anlamlar vermiştir, sözcükleri somut anlamlarına inerek kullanmıştır. Dasein (burada-olan) insanla aynı anlama gelir Heidegger'in dilinde. İnsanın varlık sorusunu sormakla doğrudan doğruya şu veya bu şekilde bir bağlantı kurduğu varlığın kendisini de «Existenz» (Varoluş) olarak adlandırır. Demek ki varoluş (existentia) insanın varlığı ile bağlantı kurmasında belirir. Daha doğrusu yukarıki deyişle, insanın bağlantı kurduğu varlığın kendisi varoluş oluyor. Bundan dolayı yalnızca insan burada-olandır (Dasein), böylece de ancak insan varoluş (existenz) tur. Bundan böyle varoluş felsefesinin çıkış noktası insandır Heidegger'de.

Heidegger insan sözcüğünü kullanmıyor da onun yerine hep, çoğu kez yanlış da anlaşılabilir olan «Dasein» sözcüğünü kullanıyor. Şundan dolayı: «İnsan» mantıksal tür kavramı olarak anlaşılabilir, oysa Heidegger doğrudan doğruya tek insanın bir defalık varoluşunu (existenz) ele almak ister.

Heidegger'in felsefesi insana yöneldiğine göre, hü-

manist bir felsefe midir diye sorulabilir. Değildir, çünkü, ona göre, hümanizm soyut bir insanlık sevgisi içinde gerçek insanı gözden kaçırabilir. Oysa Heidegger varoluşsal kaygılarıyla birlikte somut tek insanı, bireyi araştırır; insanı insan olarak araştırmaz da, insanlar aracılığı ile insan «deliğinden» varlığın kendisini temellendirmek ister. Ama bu varlığa yönelmekle Skolastik felsefenin yaptığını yapmış olmuyor mu? Skolastik felsefe de öz (essentia) varoluş (existentia) ayrılığını yapıyordu. Ama Skolastik felsefe varoluş kavramı ile Tanrıdan kum tanesine dek her gerçek olanın gerçekliğini anlıyordu. Oysa Heidegger'de yalnızca ve yalnızca insanın varlığı sözkonusudur ve varoluş (Existenz) Heidegger'de insanı bütün öteki şeylerden ayıran şeydir.

Her insan özünü yaşamın kendisine verdiği bir yığın olanaklarla biçimlendirir. Bütün varlık biçimlerinin sözünü etmek olanaksızdır. Ama her insanın zorunlu olarak içinde bulunduğu iki önemli varlık biçimi vardır, Heidegger'e göre: «Dünyanın - içinde - olmak» ve «Birlikte - olmak.»

Her insan varoluşu dünyanın varoluşuna bir göstergedir. Ben ve dış - dünya birbirinden ayrılamaz. Felsefe dizgelerinin (sistem) dışdünyanın varoluşu için kânit aramalarını «felsefenin skandalı» olarak görür Heidegger. Onun için dış-dünya sorusu diye bir şey yoktur, çünkü insan varoluşu aslında bir «dünya - içinde - olma»dır, dünyada olmaktır. İnsanın dünyada oluşu bir nesnenin ya da bir hayvanın dünyada oluşu gibi değildir, bir **dünyayla karşılaşmadır**. Dünyayla nasıl karşılaşıyoruz? Bilgi ile değil, eylemle; bir iş yaparak, kurarak, üreterek, yenileyerek, ilgilenerek, kaygılanarak dünyayla karşılaşıyoruz. Eylem içinde ilgilendiği-

miz, kaygılandığımız şeye yöneliyoruz. Yöneldiğimiz şeyler birer «alet»tirler, her «alet»de bir alet bütününe yöneliktir. Bütün bir alet bütününe havale edildiği en yüksek doruk da insandır. «İnsan bütün dünyanın bir havale merkezidir». Örneğin çekiç bir çivi çakma aletidir, çivi bir tahta parçasını sağlamlaştırma aletidir, bir kulübenin tahtası ise insanların yağmurdan korunması için bir «alet»tir. Şimdiye dek insan dünyanın bir ürünü idi, şimdi artık dünya insanın bir «işlevi» haline gelmiştir. Dünya bir insan ürünüdür, insan yaratmasıdır. İnsan ortadan kalkar kalkmaz, dünya da ortadan kalkar. Dünyanın kendi başına bir varlığı, kendine özgü bir değeri olmadığı gibi, aletin de kendine özgü bir varlığı yoktur, tersine ancak insan için bir «kendi elinin altında olan»dır, insan için burada olandır. Böylece artık bitkiler ve hayvanlar da yalnız birer alet haline gelirler. Dünyanın bundan böyle tümüyle insan bakımından anlaşılması gerekir.

İnsanın bu dünyasının artık şimdiye kadarki kategorilerle ölçülemeyeceği açıktır. Eski ölçüler «ben»imizin iç dünyasını değil, yalnızca nesneler dünyasını ölçerler. İnsanın dünyasının ölçek olarak içdenlik ya da «varoluşça» (Existential) ölçüye gereksinmesi vardır. Bir insanın bize yakın ya da uzak oluşu metre ve kilometrelerle ölçülemez. Bir anne uzakta tehlike içinde olduğunu bildiği oğluna üzerinde oturduğu koltuktan daha yakındır. Yüreğin ölçüleri varoluşça'dır, öznel kategoriler ve niteliksel belirlenimler varoluşça'dırlar. Böylece öz (Essentia) felsefesinin kategorilerinin karşısında varoluş felsefesinin varoluşça kategorileri yer alır. «Dünyanın - içinde - olmak» da uzayla ilgili bir belirlenim değil, varoluşça bir belirlenimdir.

Her insanın zorunlu olarak içinde bulunduğu ikin-

ci varlık biçimi de-«birlikte - olma»dır. İnsan varoluşu yalnız dünyada gerçekleşmez, aynı zamanda öteki insanlarla birlikte gerçekleşir. Öteki insanlar aynı zamanda bizimle birlikte bulunurlar, bizim varlığımız öyleyse öteki insanların varoluşuna, birlikte - olmaya da bir göstergedir. Ama öteki insanlar bizim için bir «alet» değildir, elimizin altında olmakla ilgimizi çeken bir alet değildir; öteki insanlar **kendileri için** kaygılandığımız **kendileri için** ilgilendiğimiz, bir varoluştur. Ancak bu **kendileri için kaygılanma** iyilikseverlik-sevecenlik (Karitas) anlamında değil, Heidegger'de, kayıtsızlığı, başkalarına karşı savaşı da dile getirir. Başkalarına karşı kurabileceğimiz olumlu ya da olumsuz her türlü bağlantıyı anlar bu terimle Heidegger. Bu kaygı insanın eylemleri için bir kaynaktır, bir temeldir. Herhangi bir kaygısı olmazsa hiçbir eylemde bulunamaz insan. İnsan varlığı yapısı gereği hep birlikte yaşadığı insanlar arasında bulunur. Birlikte yaşanan insanlar ancak bizim varlığımızın «birlikte - olan» bir varlık oluşu ile olanaklıdır. Birliktelik, insanlarla birlikte olma bizim kendi ben'imizin toplumsal yönüdür ancak. Birlikte - olma her insan varoluşunun zorunlu bir varlık-biçimidir, böylece de ikinci bir varoluşça'dır, varoluş biçimidir.

Bizimle burada birlikte olan kimdir? Bu «kim» hemen kolaylıkla ele geçmemektedir, kolaylıkla kavranamamaktadır. Bu «kim» şu ya da bu kimse, birkaç ya da hepsinin toplamı değildir. Kim «Neutrum»dur (yansız), «belirsiz adıl»dır. Bu belirsiz kişilerin oluşturduğu alana Heidegger «**Man sferi**» diyor, (Türkçeye «onlar alanı» diye çevrilebilir. Almanca «man» Fransızca «on»la belirtilen adıl, Türkçede eylem arasında belirtilir: yapılır, konuşulur gibi. Kimi zaman çoğul adıl olarak da kullanılır: diyorlar ki.. gibi — kim di-

yor belli değildir burada). Ama işte bu «onlar» (Man) kavranamaz, algılanamaz olduğundan her şeyin içine girer, her şeye egemen olur. Biz eğlenildiği gibi eğleniriz; okunulani okuruz; biz sanat üzerinde yargılama yapıldığı gibi yargılama yaparız. Öfkelenildiği gibi öfkeleniriz. Büyük bir kitle karşısında gerilendiği gibi gerileriz. Bu «onlar» olağandışına yer vermez. Direnmek isteyen herkesi durdurur. Olağanüstü olmak isteyen hizaya getirir, sıradan insan yapar onu da. Herkesi bir sıraya sokar. «Onlar» sorumsuzdur. Sorumluluk gerektiren yerde «onlar» sıyrılıp gitmiştir. «Onlar» vardı, ama yine de «hiç kimse» yoktu denebilir. Böylece «onlar» hiç kimsedir, kitledir, «publikum»dur, kamusal ya da kolektiftir, ortaklaşadır.

«Onlar» alanı da varoluşça (existential)dir, Heidegger'e göre. Bu alan, insan varoluşunu günlük durumu ve sıradan-oluşu içinde bulduğumuz varlık-biçimidir. Çoğu insanlar kendi gerçek varlıklarına yönelerek yaşamazlar da, bundan kaçıp kitle içinde saklanırlar, kaybolurlar. Kendine yönelip yaşayan bir insan kendi gerçekliği, kendine özgü oluşu içinde yaşar; bundan kaçan insansa kendinin olmayan bir tutum içinde bulunur. Bu iki varlık biçimi de iki varoluşçadır, iki varoluş biçimidir.

İnsan varlığının daha derin katmanlarını göstermek için başka varoluş biçimlerinin çözümlemesini de yapar Heidegger. Varlığın ancak bilgide ortaya çıktığını sanması eski felsefenin bir yanıltmasıdır ona göre. Varlık daha çok ruh durumlarında ortaya çıkar. Bu ruh durumlarımızı dinlersek yalnız ne olduğumuz değil, ne olmakta olduğumuz da kendini bize açar. Varlığımızın (burada oluşumuzun) nereden gelip nereye gittiği bize kapalı kalmıştır. Varlığımız (burada - olma — Dasein) raslantısal olarak ve kopuk kopuk açı-

lır bize ve burada - olmamızın kendi bir kökeni olmadığını görürüz. Bilinmeyen bir güce, bir Tanrıya, bir Demona, bir alinyazısına bağlıdır bizim «burada» («Da») «olma»mız («sein»). Bu bilinmeyen güç bizi buraya fırlatmıştır. İnsanın bırakılmışlığı, atılmışlığı, fırlatılmışlığı burada bulunur. «Burada» (das «Da») içimizden herbirinin yaşamakta olduğu yer ve zamandır, iç durumlar ve dış durumlardır; öyleyse herbirimizin içinde bulunduğu durumlardır (situation'lardır). kimse bize bu dünyaya gelmek isteyip istemediğimizi sormamıştır. Kimse şimdi şurada şu durumlara girmek isteyip istemediğimizi sormamıştır bize. Burada-oluşumuz (Dasein) bize yalnızca zorlanmıştır; yalnızca taşıdığımız bir «yük» olarak bize açılmıştır. Bundan dolayı bizim içine konduğumuz dünya bizim dünyamız değildir. O bize yabancıdır, bizden uzak ve düşmancadır. Orada kendimizi evimizde hissetmeyiz, tam tersine «yabancı», «korumasız» ve «yurtsuz», «evsiz - barksız» hissederiz.

İçinde bulunduğumuz durum burada - oluşumuzu bir «fırlatılmış - bırakılmış» olma durumu olarak bize açtığına göre, şimdi «anlama» bu bırakılmış varlığın özelliğini bize daha yakından göstermelidir. Ancak **anlama** (Verstehen) Heidegger felsefesinde anlama anlamına gelmez de, önde bulunan (vorstehen) yöneten anlamına gelir; anlamak, tanımak bilmek (kennen) **anlamına** gelmez de, yapabilmek (können) anlamına gelir. Bir kimse yapabildiği işi anlar. Varoluş (existenz) da bir yapabilmektir (können). Varlığının kendi olanaklarını tasarlayabilen, yaratabilen ve gerçekleştirebilen kimse bununla «anladığını» gösterir. Kendini tanıma öyleyse, kendi üzerinde kılı kırk yarararak düşünmekle olmaz, tam tersine kendi gücünü deneyerek

ne kadar başarabileceğini anlamakla, denemekle olur. Öyleyse insan özgürlük içinde yarattığı ve gerçekleştirdiği kendi yapı planının kurucusudur. Kendinin yapı planını insan kendisi kurar, bu planı özgürlük içinde tasarlar ve gerçekleştirir. Bu tasarımların, hepsi de geleceğe yöneldiğinden insan durmadan ileriye doğru gider. Bu geleceğe yönelen erek ancak, insan varoluşunu anlaşılır kılar. Kendi kendine öz planını gerçekleştiremeyen insan kendisine başkalarının sunduğu tasarımları gerçekleştirecektir, o zaman da artık kendi öz yaşamını sürdüremeyecektir. Böylece özgürlük bu felsefede doğrudan doğruya insan varoluşunun çekirdeğini kuran önemli bir rol oynar. İnsan durmadan belli sınırları aşır gerçekleştirilecek olan tasarımlara atılır. İnsan yaşamı bundan dolayı ileriye giden bir süreçtir. Varoluş bir sürekli aşmadır.

Anlamadan da bir üçüncü varoluş biçimi çıkarır Heidegger: «Söz» (Rede). Ama bundan dil anlaşılmaz, her dilden önce gelen ve konuşmayı olanaklı kılan şey anlaşılır. Bunu meydana getiren de anlıktır (Verstand). «Söz» henüz karışık ve düzensiz olanı düzene sokar, dile gelir duruma getirir. «Söz» öyleyse eski felsefede anlığa düşen ödevi yerine getirir: ayırmıştır, saptar, kavramlar kurar. Yalnız insanın anlığı, düşünme yetisi olduğundan yalnız onun dili vardır. Anlık bu felsefede ortadan kaldırılmamıştır, yalnızca yeni bir biçimde dile getirilmiştir; ancak, varlığın açılması, ortaya konması araçlarında en aşağı yere konmuştur. Öylesine ki, örneğin ozanlar, Heidegger'e göre, varlığı kendi dillerinde, dizelerinde, filozofların kavramlarında ortaya koyduklarından daha iyi ortaya koyarlar.

Ama «söz», içinde bulunulan «durum»dan ve «anlama»dan ayrılırsa salt bir «lakırdı» olur. Nesnelere ilişmek yerine salt sözcüklerle yetinilir. İnsanları san-

sasyon ve skandallara götüren de bu yalın sözlerin temelsizliğinden doğar. Halisin sahteden, şarlatanın da-
hiden, boş lâfın, safsatanın gerçek yaşantıdan ayrıl-
masını olanaksız kılan çok-anlamlılık ortaya çıkar. Her
şey doğru anlaşılmış, kavranmış gibi görünür, ama as-
lında anlaşılmamıştır. Böylece insan şöyle bir tehlike
ile karşı karşıya kalır: temelsizlik tehlikesiyle.

Kısaca yinelenirse: «Durum» insanın (Dasein-bu-
rada - olma) fırlatılmış olduğunu gösterir; «anlama»
bize varlığın olanaklarını, tasarılarını özgürlük içinde
gerçekleştirebilen bilinci gösterir; «söz» de önünde gi-
den olayları dile getirmek yeteneğini gösterir. Bu üç
basamak içinde ilerleyerek varlık (Sein) kendini orta-
ya koyar.

Varlığın temelini bütünlüğü içinde ortaya çıkaran
araçlar da, Heidegger'e göre, «korku» (Angst), «vic-
dan» ve «ölüm»dür.

«Durum» bize varlığı «bırakılmışlık», «fırlatılmış-
lık» olarak göstermişti, bundan da ürküntü ya da iç-
daralması diyebileceğimiz belirsiz bir korku (Angst)
doğar. Bu iç-daralması bu kaygılı korku sıradan kor-
ku ile aynı şey değildir. Korkuda belli bir tehlike kar-
şısında çekiniriz: Hastalık, sınav, kötü bir insan gibi.
İç-daralmasında ise belli bir şeyden dolayı değil, ken-
dimiz için çekiniriz: Varlık karşısında ve varlık için
çekinmedir bu. Bu iç-daralmamız geçer geçmez rahat-
layarak şöyle deriz: «Hiçbir şey değildi.» Bu, Heideg-
ger'e göre şu demektir: İç-daralması insanı hiçlik
(Nichts) uçurumunun önüne koymuştur. İç-daralma-
sı ile hiçlik birbirine bağlıdır. Ancak hiçlik uçurumu
üzerine sallanmış olan kimse, kendi varlığı için kay-
gılanmış olan bir kimse varolanın dar sınırını aşıp var-
lığa adım atabilir.

İç-daralması kaplayıcı bir şeydir. Onda bütün ya-

şama güvenleri kırılır. İnsan bu korku içinde avunmasız kalır ve yalnızlığa gömülür. Sıradan insan bu korkudan günlük yaşamın gürültü patırtısı arasına, işe güce kaçır. Ama iç huzursuzluk yine kalır onda ve iç daralması yeniden ortaya çıkar. Ancak bu korku içinde kalmaya yüreklilik gösteren kimse, o zaman doğrudan doğruya kendinde olan iç çekirdeği, kendi varoluşunu (existenz) yakalayabilir. «Sıkıntı» için de aynı şey geçerlidir. Burada da bizi sıkıran bir kitap ya da bir insan değildir, kendi benliğimiz bizi sıkır. Çıkışı olmayan bir boşluk insanı kaplar. Artık hiçbir şey gevşetmez, ferahlatmaz insanı, karanlık bir duygu kaplar ruhu. Bu öldürücü sıkıntıdan da sıradan insanlar yaşamın günlük işlerine, kitle içine kaçarlar. Ama bu sıkıntıda durup kalabilen kimse bir avuntu kabul etmez durumdan kendi varoluşuna ulaşabilir.

Varlık temelini ortaya çıkaran bir başka araç da «vicdan»dır Heidegger'e göre. Ancak o bundan biolojik anlamda bir «doğa uyarısı» ya da dinsel anlamda bir «Tanrı sesi»ni kastetmez. Ona göre insanda kaygı var oldukça ancak, vicdan da gelişebilir. Bu ses bizi «onlar» (Man) alanının günlük işlerine düşmemek için uyarıyor ve bizi yeniden kendi benliğimize, kendine özgüllüğümüze dönmeye çağırıyor. Bu, insanın özgür eylemidir. Vicdanın derinliği de yüksekliği de buradadır. Vicdan insana suçunu bildirir. Bu suç burada-olanın kendisindedir. Biz istemeden, kendimizin seçmediği bir durumda buluyoruz kendimizi. Üstesinden gelemeyeceğimiz ödevlerle karşı karşıya bulunuyoruz. Kant «yapmam gerekir, çünkü yapabilirim» diyordu. Heidegger ise «yapmam gerekir, ama yapmam» diyor. Öte yandan vicdan insana kendi yüksekliğini de gösterir: İnsanı kararlılığa çağırır. Bu da Heidegger'in en yüksek bir şey olarak gösterdiği şey-

dir. Kendi burada-oluşuna bağlı olsan da, bir yere fırlatılmış, bırakılmış olsan da, içinde bulunduğun durum sana yabancı olsa da, burada -olmakla suçu üzerine almış da olsan, dünya sana yabancı ve düşmanca da olsa, bilinmeyen bir alinyazısının elinde de olsan, bütün bunlara karşın, yine de, kendini alt olmaya, yenilmeye bırakma. Sıkı dur. Alinyazını, ölümün bile söz konusu olsa, kendi eline al. Göçüp gitmeye mahkûmsan, o zaman da kendi ölümünle bir kahraman olarak öl. Böylece **kararlılık** insanın yaşamını güçlükler içinde de kendi eline aldığı ve kahramanca üstesinden geldiği son bir duraktır.

Varlık temelini en derinden açığa vuran **ölümdür** Heidegger'e göre. Ölüm insan varlığının bütün olanakları arasında en gerçek olanıdır: ölüm bir başkası tarafından yerine getirilemez, bunu herkes kendisi «başarır». Ölüm aşılamaz bir şeydir, çünkü ölümle bütün olanaklar biter. İnsan ölüme giden bir varlıktır. Ölüm var olur olmaz insanı aşan bir biçim almaktadır. Ancak böylece insanın burada -oluşunun her dakikası ölümle içten biçim alır: ilkin ölüm, yaşamı bir bütünlük, bir birlik haline getirir; ikinci olarak ancak ölüm yaşama anlam verir. Ölüm olmasaydı hiçbir şeye başlayamazdık. Ama ölümün ne zaman geleceğini bilmiyoruz. Her an gelebileceği için yaşamın anlamı her an gerçekleştirilmelidir. Herkes ölecektir, bunu herkes bilir. Ama insan ölüm korkusunu günlük işler arasında uzaklaştırmaya çalışır. Aslında bütün bunlar kendi ölümlü karşısında korkakça bir kaçmadır. Ama kendi ölümünü gözönünde tutan ve yine de sağlam kalan, kendini sağlam tutan, kendi varoluşuna doğru açılabilir.

Her alanda dünyaya açılan yol bilmede olmayıp eylemde olduğu gibi, doğruluğun özü de **eylemde** bulunur Heidegger'e göre. Bu eylem de: varolanın bulgu-

lanması, örtüsünün kaldırılması, açılmasıdır. Bu felsefe yalnız insan gerçekten burada-olan (Dasein) olduğundan, yalnız insan burada olduğunu algılayıp soru soran olduğundan, yalnız o var olanın örtüsünü kaldırabilir. Bundan dolayı doğruluk da hep bulguların insanın kendisindedir. Öyleyse ancak insan (Dasein) olduğu sürece doğruluk vardır. Ancak insan var olduğu sürece var olan bulgulanabilir. Newton yasası, çelişmezlik önermesi, her doğruluk ancak insan var olduğu sürece doğrudur. «Öncesiz sonrasız doğruluk lâfı» felsefe sorunları arasında tanrıbilimin (theoloji'nin) bir kalıntısıdır. Dünya-dışı bir alanda doğruluğun geçerliliği bir «put-sözcük»tür. Ancak insan saklı olanı açabilir: nesnelerle ilgilenerek, nesnelerle kaygılanarak. Bundan dolayı doğruluk her zaman bir insan eylemidir. İnsanlar olmazsa doğruluk da olmaz. Doğruluk böylece saklı olmanın, örtülü olmanın karşı-kutbu olarak anlaşılmaktadır Heidegger'de.

Jean Paul Sartre (1905 - 1980) :

Sartre «Varoluşçuluk» olarak adlandırdığı öğretisini yalnız felsefe yapıtlarında değil, etkisi çok büyük olan birçok roman, dram, deneme ve eleştirilerinde de ortaya koymuştur. Felsefesinde, kendisinin de söylediği gibi, Hegel ve Husserl'e, Heidegger ve Jaspers'e, kendisi athéiste olmasına karşın, Kierkegaard'a bağlıdır. Yaratıcılık bakımından onlardan üstün olduğu söylenemezse de yazarlık ve sanatçı yeteneği bakımından onların çok üstündedir. Sartre'in yapıtlarında büyük ölçüde politik ilgi görülür, sosyalist ve komünistler için büyük bir sempati gösterir. Yapıtlarının kahramanlarının bazılarında kendi portresini çizmiştir. Örneğin «Kirli Eller»deki Hugo tipi: İdeoloji bakımından ko-

münizme bağılı eski burjuva sınıfının bir entellektüeli. Radikal bir komünist olarak komünizmin üstüne çıkmasına karşın — belki de böyle olduğundan — komünistler tarafından «salon komünisti» olarak görülen biri. (Sartre 1944'te tam bağımsız kalabilmek ve kendini bütünüyle yazarlığa verebilmek için öğretmenliği bırakmıştır. **Felsefe yapıtları:** Descartes (1938); L'Etre et le néant (1943); Matérialisme et revolution (1946); L'Existentialisme est un humanisme (1946); Critique de la raison dialectique (1960); Situations (3 cilt) **Romanları:** Les chemins de la liberté: 4 cilt, L'âge de la raison (Akıl Çağı), Le Sursis (Erteleme), La Mort dans l'âme (Bütün Umutların Yitirilmesi), La derniere chance (Son Şans); La Nausée (Bulantı). **Oyunları:** Sinekler, Gizli Oturum, Saygılı Yosma, Kirli Eller, Mezar-sız Ölümler, Şeytan ve Sevgili Tanrı...

Sartre da öteki varoluşçular gibi bütün yapıtlarında varlık sorusuna yönelir. Ana yapıtının adı: Varlık ve Hiçlik. Kendinden önceki varoluşçularda varlık bizim anlığımızda değil, ruh durumlarımızda kendini açar. Sartre'da da varlığa giden yol buna benzer: Bulantı (La Nausée). 'Bulantı' romanında romanın kahramanı Antoine Roquentin deniz kıyısında yassı çakıl taşlarını denize atıp sektirerek eğlenmektedir. Yeniden bir taş almak üzere eğilir, aldığı taşa bakar: bir yüzü kurudur taşın, ama öbür yüzü nemli, çamurlu ve yapışkandır. Birden bir bulantı duyar ve taşı hemen elinden atar. Bulantı yalnızca öznel bir duygu değildir, bize asıl gerçekliği anlık bir parıldama içinde açar. Dünya düzensizdir, pistir, ve karşı duran bir şeydir. «Dünyada iyi gitmeyen bir şey var». Dünya insana göre uyumlu bir biçimde kurulmamış, tam tersine: zalim, acımasız, düşmanca ve saçmadır. Birçok insanlar yapışkanlık içinde yaşarlar. Ancak bulantı bizi bu ya-

pışkanlıktan kurtarır. Ancak bu yapışkanlıktan tiksinti bizi existence olmaya götürür. Bu bulantının ağır bastığını Sartre'ın bütün yapıtlarında görürüz. Yalnız varoluşa götüren bir şey değil bulantı Sartre'da, bütün felsefesinde yol göstericidir.

Başlangıçta var olan nesnelerin yalnızca 'kendin-deligi' (en soi) vardı. Bu varlık kitle halindeydi, sağlam, yuvarlak, hareketsiz, yarıksız (aralıksız), bölüm-süzdü. O zaman bu temelsiz varlık kendini temellendirmeye çalıştı. O zaman kendi kendisiyle bir çeşit bağlantı kurması gerekmektedir. Bunu yapabilmek için ilkin kendini aşıp hiçliğe doğru adım atması gerekiyordu. Sonradan bu hiçlikten yeniden kendi kendine dönebilmesi için kendini hiçlemesi, yadsıması gerekiyordu. Yabancı bir yerde olmadan insan kendi yurdu-nu tam bilemez (tanıyamaz) Sartre'a göre. Varlığın yabancısı da hiçliktir. Bu ayrılık olmadan varlığın bilgisine erişilemezdi. Bu ayrılma, bu yarılma ile birlikte varlıkta bir delik açılır, bu delikten de kendisi-için (pour soi) varlık, kendi bilincine erişen varlık ortaya çıkar: «Hiçlik varlığın deliğidir, kendindenin çökmesiyle kendisi-için meydana gelir. (Burada Hegel dialektiğinin etkisi seziliyor: Kendinde varlıkla (sein en sich) kendinin dışında varlık (Sein ausser sich - anderssein) ve kendisi-için varlık (Sein für sich).

İmdi, Sartre'da varlıkta açılan delikle, hiçlikle, kendisi için varlık belirliyordu. Bu kendisi için (varlık) böylece kendinde'nin (kendinde varlığın) bilgisi içinde suyun yüzüne çıkar. Ama bu kendisi-için (pour soi) yeniden kendini temellendirmek ister, bundan dolayı da yeniden kendini aşıp hiçliğe atılır: böylece de bilinç doğar. Ama bu da yine kendini haklı çıkarmak ister ve üçüncü kez hiçliğe adım atar; bunu da kendini buradan kuşbakışı görebilmek için yapar: böy-

lece de kendi kendinin bilinci, kendi üzerinde bilinç doğar. Öyleyse soru soran insanla birlikte hiçlik yer-yüzüne gelmiştir. O zamandan beri de hiçlik her kendi-için olanda (her bilinçli olanda) elmanın içindeki kurt gibi yerleşiktir. Kendi-için ise bilinçtir, ya da insandır. Soru sorma, yanılma bu kendisi-için olanın sorsalsal oluşunu, çabuk kırılır oluşunu da bize gösterirler. Ama neden insan son bir cevapta karar kılamadan sorudan soruya atılıyor da huzursuz oluyor? Çünkü, Sartre'a göre, insan temelden **özgürlüktür**. O olmuş bitmiş son bulmuş bir 'kendinde' değildir, o aynı zamanda bir hiçliktir de: İnsan, gerçekleştirebileceği olanaklar toplamıdır. «İnsan ne ise o değildir, ne olmuşsa odur» der Sartre. Kendinden ne yapabilirse odur insan. Eylemleri ise gelecek içinde bulunurlar, onların kökenleri de salt özgürlük içinde. İnsan kristalleşmiş özgürlüktür: «Özgürlüğe mahkûmdur insan». Özgürlük onun alinyasıdır. Her şeyde özgürdür insan, yalnız özgürlüğünde değil. Kimse insanı özgürlüğünden kurtaramaz, ne kendisi ne de bir Tanrı: Özgürlük onun özüdür (Essence). Bundan dolayı insan zorunlu olarak huzursuz kalır, «kendinde» (en soi)'ye duyduğu varlık açlığını doyurmaya çalışır: ona dokunur dokunmazsa elinden kaçıp gider.

Özden önce varoluş: Yazı masasının üzerinde duran bir kâğıt kesiciyi inceleyelim: bu, fabrikada belli bir model -ide'ye, taslak, tasarıya göre yapılmış bir eşyadır. Bu çeşitten her eşyada ilkin, yapımcının düşünmüş olduğu, bir «öz» (essentia-ide-model) bulunur. Fabrika bu «öz»e «varoluşu» (existentia) katmıştır; bu öze göre gerçek varolanları ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı bir fabrikanın malı iyi çıkarıp çıkarmadığını, yapımcının istediğine erişip erişmediğini söyleyebiliriz. İnsanda da böyle mi? Hiçbir zaman diyor Sartre. İn-

san ilkin yalnızca buradadır, her şeyden önce çıplak bir varoluştur. Doğuşunda o, ne iyidir ne kötü; ne bilgilidir ne bilgisiz, ne dürüştür ne de suçlu. Öte yandan her bir insan ne olmuşsa odur, kendinden ne yapmışsa odur. Kendi özünü kendi eylemleriyle yaratır insan. Onda varoluş özden önce gelir. İnsan hiçlikten sürekli bir yeniden yaratmadır. İnsan kendi kendinin yaratması olarak mutlak özgürlüğe dayandığından, bırakılmışlık ve umutsuzluk duygusu yaşamına yayılır. Kendi geçmişine güvenemez, kendini o geçmişe bırakamaz; o, geçmiştir artık, donmuş kalmıştır, artık kendisine yardım edemez. Geleceği ile de avunamaz: henüz burada değildir o, şimdi ise yalnızca boş bir olanaştır: bu olanağı kaçırabilir de. Böylece insan, bütün nesneler arasında yalnızca o, yüksek güçlerle donatılmış olarak, anlamsız bir dünyanın ortasında bulunur. Kendisinin etkileyemediği, ama kendi alınyazısını belirleyen yabanıl güçlerin yönettiği bir dünya içinde yaşar. Böylece yaşamı saçmalık ve ürküntü içinde akıp gider, bu yaşam bütünüyle saçmadır: «doğmuş olmamız anlamsızdır, öleceğimiz anlamsızdır, yaşamamız saçmadır».

İnsan anlamsız bir dünyada kaygılı bir korku içinde şaşkın şaşkın dolaşır ve barış arar. Bir nesne olmayı isterdi: şöyle sağlam, kendi içinde huzurlu, sorunsuz ve sorumsuz olarak. Ama böyle bir isteme, bilinç ve özgürlük olan kendi özüne bir ihanettir. Böylece insan kendini aldatma içine sığır. Kendini aldatma yalanla aynı şey değildir. Yalanda aldatan ve aldatılan ayrı ayrı kimselerdir, burada ise aynı. Kendini aldatma, dürüstlüğü, kendi kendine sadakatin, kendini başka türlü göstermeye kalkmadan gerçekten ne ise öyle olmayı istemeye hazır olmanın karşıtıdır.

Niçin kendi kendimizi aldatırız? Çünkü yaşam bi-

zi buna zorlar. Birimizin garson olarak hayatımızı kazanmak zorunda olduğunu düşünelim. O, şimdi garsonluk rolünü üzerine alacaktır. Garson olarak nasıl davranılması gerektiğini bilir: nâzık, becerikli, çevik, sessiz. Ya da bir genç kızın bir mağazada satıcı olmak zorunda olduğunu düşünelim: O da kendisinden ne beklenildiğini bilir: düşünceli bir yüz takınmayacak, sattığı malları eleştirmeyecek, müşterilere dostça gülümseyecek, onlarda mal alma hevesi uyandıracak. Böylece dünya, Sartre'a göre, bir tiyatrodur: orada herkes kendi rolünü oynamaktadır. Ama hiç kimse oynadığı rolü gerçekten olma durumunda değildir. İçi üzüntüden kan ağlasa da **palyaço** halkı güldürmek zorundadır. İçimizden hiçbiri kesin olarak iyi de değildir, kötü de. Kendini iyi olarak kabul etseydi, artık iyi olamazdı, kötü olarak görseydi, artık kötü olamazdı. Bütün insanlar bundan dolayı bir kendini aldatma içinde yaşarlar. Tam bir dürüstlük insanlara kapalıdır. Hiçlik yaşamımızın bütün eylemlerinde bir soytarı gibi sırtır. Ancak ölüm bizi bu yaşamın yalanından kurtarır.

Sartre birlikte yaşanan insanları, başkalarını da yeni bir biçimde ele alıyor ve bunu «bakış» fenomeninde inceliyor. Bütün romanlarında da bakışın büyük önemi var.

Parkta bir sıra üzerinde oturuyorum. Önümden bir adam geçiyor. Onu ilkin bir nesne gibi görüyorum: bir ağaç, bir yol, bir başka sıra gibi. Birden adam bakışını benim üzerime çeviriyor: şimdi bütün situation (durum) değişmiştir. Şimdi o benim için artık bir nesne değildir, bir insandır. O, benimkinden ayrı olan bir kendi dünyasının merkez noktasıdır. Şimdi beni kendi dünyasının içine alan bir merkez-noktasıdır o.

Böylece de benim dünyamı merkez olmaktan çıkarıyor, (décentralisé ediyor). Daha önce tek, biricik merkez-noktasıydım, her şey bana göre düzenlenmişti, şimdi ise her şey karışıklığa uğradı. Benim ben'im sanki onun dünyasının borularında akıyor gibi. Ben'im git-tikçe büzülüyor ve sonunda onun dünyasının salt bir nesnesi haline geliyor. Merkez noktası olmam sona eri-yor, şimdi yalnızca nesnel bir dünyanın bir toz tane-siyim. Bana bakan yalnızca onun gözleri değil, göz-leri aracılığı ile bana bakan, **onun kendisidir**. Benim gözlerime bakmıyor yalnızca, gözlerim aracılığı ile be-nim içime — benim ben'ime bakıyor. Böylece bakış ba-na şunu gösteriyor: benim dışımda insanlar vardır, bunlar benim yaratmalarım, benim ürünlerim değildir-ler, tam tersine bunlar beni rahatsız ederek benim dün-yamın içine giren düşmanca varlıklardır. İnsanın in-sanla ilk bağlantısı bundan dolayı düşmancadır: «Ce-hennem başkaları» «Benim için değerli olan her şey başkaları için de değerli. Kendimi başkalarından kur-tarmak istediğim sırada, başkaları da kendini benden kurtarmaya çalışmakta. Başkalarını kendime bağlı kıl-mak istediğim sırada, başkaları beni kendine bağlama-ya çalışmakta. Burada bir çatışma başlıyor. Başkası için var olmanın birincil anlamı çatışmadır.»

Ama iyilik isteyen bir sevgi bakışı da yok mu? Hele bırakılmışlık duygusu, insanı sevgi ile başkaları-na sığınmaya ve başkalarını koruyarak kendi içine al-maya zorlamaz mı? Sartre böyle bir şeyi yadsıyor. Sev-gi içinde de, her başka şeyde olduğu gibi, hiçlik kur-du vardır. Bir yandan gerçek sevgi sürekli olmalıdır. Aylara, günlere bağlı bir sevgi, gerçek sevgi olmaktan çıkar. Öte yandan gerçek sevgi en derin özgürlükle bo-yuna yeniden verilmiş yeni bir armağan olmalı. Sev-gide özgürlük eksikse, sevgiyi tanıtlamak gerekiyor ya

da buna zorlanılıyorsa, artık sevgi söz konusu değildir. Süreklilik ve özgürlük ise birbiriyle bağdaşmaz: Bundan dolayı da gerçek bir sevgi yoktur. Her sevgide düşmanlık saklıdır: Birbiriyle çatışmak zorunda kalmamak için insan birbirine sarılır.

Bakış bana yalnız başkalarını açmaz, kendi ben'i-mi de açar. Başkasının bakışı bana kendimi de gösterir. Benim varlığım şimdiye dek salt öznellikti, şimdi başkası için bir varlık olmuştur, bir sen için bir ben olmuştur. Bizim kişiliğimizi kuran ben değildir, ancak kendi bilincimiz üzerinde düşünme gerçek kişiliği biçimlendirir. Başkasının bakışı ile ancak, kendi **bedeni-mi** farkedirim. Yalnız olduğum sürece bedenim henüz salt bir öznellikti; kendimi iyi ya da yorgun, sağlıklı ya da hasta duyuyordum. Ancak başkasının bakışı altında bedenim başkası için bir varlık oldu: Bu durumda bir nesne halinde katılaşıp bedenim ve bana öylesine büyük ve çaresiz görünür ki, birdenbire ellerimi ne yapacağımı bilemem, onları nereye koyacağımı şaşırmam; bedenim bir cisim oluverir. İnsan kendini başkalarının bakışı ile incelerse, bu bakış altında düşünürse şaşkınlık içine düşer. Ama örneğin konuşurken, ya da sahnede oynarken, başkalarının yargılarını düşünmeye zaman bulamazsa, heyecanı da şaşırması da geçer. Önceden altüst olması kendini bir yandan kendi açısından, öte yandan aynı zamanda başkalarının açısından incelemesindendi. Başkaları için güzel ya da çirkiniz, sevimli ya da sevimsiziz, iyi ya da kötüyüz, dost ya da düşmanız: ama kendimiz için yalnızca özgürlüğüz. Böylece hiçlik kurdu yalnız özümüzü değil, bizim bütün niteliklerimizi de kemirir. Bunlar bizim niteliklerimizdir, çünkü bizim kişiliğimizi belirler; ama aynı zamanda «bizim» niteliklerimiz değildir, çünkü ancak başkasının bakışı ile yaratılmışlardır. Bunlar

gerçekleşmeyen şeylerdir, karşı-duran şeylerdir, aynı zamanda var olan ve var olmayan şeylerdir.

Sartre doğuştan nitelikler diye bir şey de tanımaz; bütün niteliklerin özgür eylemlerle geliştiğine inanır. (Varoluşumuzun temelini irrasyonel -us dışı- bulur).

Sartre nesnel ve öncesiz-sonrasız bir doğruluk da tanımaz; çünkü böyle bir şey insanın mutlak özgürlüğünü boğabilirdi. İnsan her zaman karar vermek, seçmek zorundadır. Seçmeyi de buyuran, akıl değildir; kendimiz üzerindeki bilincimizdir. Bu kendi kendimizin bilinci de özgürlüktür. Böylece özgürlük ve seçme aynı oluyor. İnsan günlük yaşamda «yanlış» denilen şeyi de seçebilir. Bir genç adam güzel ve akıllı olduğu için bir kızla evlenir. Oysa başkaları bu kıızı aptal bulup ona kayıtsız kalabilir. Öyleyse burada bir kimseye kendimizin verdiği niteliklere göre özgürlükle karar veriyoruz. Bir genç insan felsefeyi seçebilir, oysa bu çağda felsefenin yeri kalmadı diyenler de var. Biz kendimizin verdiği değere göre bir şeyi seçeriz.

Sartre bu düşünceleriyle bağlantılı olarak bir «çağın doğruluğu»nun da sözünü eder. Bir çağın bütün kararları salt bir özgürlükle olursa da, yine de belli çizgilerde uyuşurlar, buna karşılık başka çizgilerde de ayrılırlar. Uyuşan çizgilere her çağda «doğruluk» denir, birbirinden ayrılanlara da «yanlış» denir. Öyleyse doğru, bir çağda yerleşik olan görüşlerle uyuşan şeydir. Çağla birlikte o doğruluk da sona erer; çünkü yeni dönemler, yeni çağlar, yeni doğrular yaratır, bugünün doğruları yarının yanlışlarıdır. Bundan dolayı bağlanmak zorunda olduğumuz hiçbir gelenek yoktur. Bundan ayrıca şu da çıkar: Her yazar kendi çağı için yazar. Öncesiz-sonrasız doğruları ortaya sermek isteyen kimse, yalnızca kitaplık denilen «kitap mezar-

lıkları» için yazar. Sartre böylece sınırsız bir göreciliğe (Relativisme) ve tarihselciliğe (Historisme) yol açmış oluyor.

Öncesiz-sonrasız doğrular olmadığı gibi öncesiz-sonrasız ahlâk yasaları da yoktur. Biricik mutlak değer özgürlüktür: «Özgürlüğü özgürlük uğruna seçeriz». Böyle bir anlayışta suça da yer kalmıyor. Özgürlükle yapılan her şey ahlâka uygundur. Bir tek suç vardır ona göre: Pişmanlık. Kendi yaptığından pişmanlık duyan kimse, kendi özgürlüğüne, dolayısıyla kendi özüne ihanet ediyor demektir. Anasını öldüren Orestes'in eylemi ahlâka aykırı değildir, ama Elektra'nın pişmanlığı ahlâka aykırıdır, Sartre'a göre. Öyleyse insanları suçlarından değil, pişmanlıklarından kurtarmalı. Dünyada pek çok kirli şey var, ama en kirlisi pişmanlıktır ona göre. Böylece suçunu açık yürekle itiraf da ahlâk değerlemesinin ölçütü olur.

Sartre'ın bu tutumu bir ahlâk gevşemesine götürür mü? Tam tersine son derece katı bir ahlâk getirdiğine inanır Sartre. Burada insan «yasalar», «görenekler», «alışkanlıklar», «töreler» arkasına saklanamaz. Burada «karakter», «soy» ya da «tutku» gibi özürler de kabul edilmez. Burada herkes, Tanrı karşısında gibi, eylemini kendi üzerine almıştır. Sartre alışılmış değerler ahlâkını «alçaklar için bir ahlâk» olarak adlandırır. Sorumluluklarıyla birlikte arkasına saklanabilmek için, değerleri bir kalkan gibi önlerine tutmaya çalışıyorlar diyor. Bunu «Gizli Oturum»da işlemiştir.

Bu bağısız özgürlük ahlâkı Sartre'ı sürekli bir devrim düşüncesine de götürmüştür. Özgürlük hep bir eyleme zorlar ve ancak eylem, özgürlüğe tanıktır.

7. MODERN DENEYCİLİK VE ÇÖZÜMLEYİCİ (ANALİTİK) FELSEFE :

Bu adlar altında toplamaya çalıştığımız akımların çok değişik adlarla karşımıza çıktığını görüyoruz. Bu felsefe önceleri Yeni Olguculuk (Neo-Positivism) ya da Mantıksal Olguculuk (Logical Positivism) olarak adlandırılıyordu. Böyle denmesi metafiziği mantıksal dil çözümlemeleriyle aşmaya çalışmasındandır. Bugün bu okulun temsilcileri bu adı kullanmaya karşı çıkıyorlar, çünkü onlara göre, pozitivism terimi eski pozitivist okuldan kalma bir kavramdır. Bu pozitivism'e göre de bilimin ödevi, doğrudan doğruya «verilmiş» olanın elden geldiğince tam bir betimlenmesi idi ve genellikle «verilmiş» olanın çözümlemesini çıkış noktası olarak alanlara pozitivist'ler denilirdi — örneğin duyumların çözümlemesiyle işe başlayan E. Mach'ın felsefesi. Oysa günümüzün deneycileri ya da mantıkçıları bu «verilmiş» olan kavramını karanlık ve pek sorunsal bulduklarından bu kavramı kullanılmaması gereken bir kavram olarak yadıyorlar. Bundan dolayı da olguculuk (Pozitivism) kavramı bu doğrultuda anlamını yitiriyor. Bu ad yerine bu akım için bugün «modern deneycilik» «mantıksal deneycilik», «bilimsel deneycilik», «çözümleyici (analitik felsefe) ya da yalnızca «bilimsel felsefe» deyimleri kullanılmakta. «Temel araştırması» da sık sık kullanılıyor günümüz-

de. Çünkü burada tartışılan sorunlar tek tek bilimlerin temel sorunsallığından geliştirilmiş sorunlardır. Bu modern bilimlerin ve modern matematiğin sorunları için geleneksel felsefenin kavramları ve yöntemleri yetmiyordu; bu yüzden modern temel araştırmacıları eski felsefeden büsbütün ayrıldılar.

Günümüzün deneyci felsefesinin, analitik felsefenin temsilcileri modern mantığı geniş ölçüde kullandıklarından mantık araştırmaları ve matematiğin temel araştırmaları da gittikçe önem kazandı. Matematiksel mantık Yeniçağın bir buluşu değildir, Leibniz'e dek geri gider. Modern biçimlenmesi geçen yüzyılda, özellikle Boole, Frege ve Schröder'le başlar. Burada söz konusu olan yeni bir tür mantık değildir, Aristoteles mantığının yanında belirmiş yeni tip bir mantık değil, tersine geleneksel mantığın eksik olan yanlarını ortadan kaldırmayı deneyen, onun açıklarını kapamaya çalışan bir mantık söz konusudur. Matematiksel mantıkta kısaltma amacıyla simgeler (semboller) kullanılır, matematiksel hesap kurallarına benzeşen kural- lar elde edilir, özellikle cebirde kullanılan işlem-kural- ları kurulmaya çalışılır.

Mantığın bu modern biçimlendirilmesine çeşitli et- kenler neden olmuştur: Belirgin bir etken, **geleneksel mantığı bütünlemek**, yani bu mantığın açık bıraktığı yerleri kapamak çabasıdır. Daha geçen yüzyılda birçok karmaşık matematiksel kanıtın tanıtlanmasının Aris- toteles mantığı ile doğrulanamadığı saptandı. Matema- tik kanıtların doğru olmadığı kabul edilemeyeceğinden, bu mantığın eksik olduğu sonucu çıkarıldı. Öyleyse tam bir mantık dizgesi (sistemi) kurulması gerekiyordu. Mantığın matematikleştirilmesi kaçınılmaz görünüyor- du.

Modern mantığın doğuşunda başka bir etken: Kesin bir dil kurma çabasıdır. Tam söylendikte: Mantıksal çıkarımlar için artık çok anlamlı deyimleri barındırmayan bir dil; oysa günlük dilde bu çok anlamlı deyimler pek çoktur.

Modern mantığın kuruluşunda üçüncü bir etken de matematikte çatışkılar (antinomi'ler) denilen şeyin ortaya çıkışıdır.

Matematiksel mantığın konusu da geleneksel mantığın konusundan ayrı değildir. Burada da sonuç çıkarmalarını sınayabilmek için yöntemler geliştirmek söz konusudur, başka deyişle geçerli çıkarımları geçerli olmayan çıkarımlardan ayırabilme söz konusudur. Ayrıca mantıksal doğru olan önermeleri öteki doğrulardan ayıracak ölçütleri geliştirmek söz konusudur burada da. Son 30-40. yılda mantık araştırmaları öylesine genişlemiştir ve o kadar çok dala ayrılmıştır ki, bugün artık kimse mantığın tüm alanlarını ayrıntılarıyla gözden geçirebilecek durumda olamaz.

Günümüz felsefesinde deneyci akımların ortak çizgisi her türlü fizikötesinin yadsınmasıdır. Fizikötesi derken de yalnızca duyusal olanı aşan nesneler üzerine bir öğretiyi değil, gerçekliğe ve kural koyucu anlatımlara önsel (a priori) yolla varmaya çalışan her tür felsefeyi anlarlar. Onlara göre fizikötesi, gerçeklik üzerine bilimle ilişki kurmadan yapılan temellendirmelerdir. Deneycilerin ortak kanısı şudur: Salt düşünme ile ve deneysel denetleme ya da gözlem yoluyla denetleme olmadan gerçek dünyanın nitelikleri ve yasaları üzerine bir açıklık kazanmak olanaksızdır. Bilimsel bilgi ya biçimsel bilim olan mantık ve matematik alanında ya da deneye dayanan gerçeklik bilimlerinde olur. Tek tek bilimlerin bilgisi ile yarışmaya girişen ya

da onu aşmaya çalışan bir felsefeye burada yer yoktur. Felsefî bir gerçeklik bilgisi olmadığına göre, öyleyse felsefe araştırmaları mantık, bilgi - ya da bilim kuramı ve temel araştırmaları ile sınırlamalıdır kendini. Felsefe artık «bilimlerin sultanı» olmak savı ile çıkmaz ortaya; bilimsel bilginin «hizmetçisi», yardımcısı olur. Felsefe araştırmalarının konusu da gerçek ya da düşüncel (real ya da ideal) nesneler ve olaylar değil, bilimsel olan önermeler ve kavramlardır. Bilim kuramına ilişkin araştırmaların ödevi, tek tek bilimlerin temel kavramlarını ve düşünme yollarını açıklığa erdirmektir. Bununla da kuramların kuruluşunda gerekli olan mantıksal ve dilsel gereçleri bu bilimlere verirler; böylece de araştırmacıların düşünsel enerjilerini boş yere yanlış bir doğrultuda gitmekten kurtarırlar. Böylece, günümüz deneycilerinde ve çözümleyici (analitik) felsefesinde mantık ve bilgi kuramı sorunları yanında mantıksal dil çözümlemeleri (analizleri) de ilgi alanlarının başında gelir. Bir yandan modern mantık dizgelerinde (sistemlerinde) mantıksal kuralların tam ve kesin bir dizgesini kurma çabası, öte yandan anlam-bilimsel (semantik) araştırmalarda, yine anlambilimsel araçlarla, salt mantıksal olanın alanını (mantıksal doğruluk ve mantıksal çıkarım — vargı gibi temel kavramlarla) kesin olarak sınırlama çabası ilgi alanlarının başında yer alır. Burada Leibniz'in düşüncesi kesinlik kazanmıştır: Mantıksal doğruluklar, «her olabilir evrende» geçerli olan, doğru önermeleri oluştururlar. Dilsel çalışmalar alanında, ağırlık bazen günlük dilin çözümlemesine verilir (özellikle Wittgenstein ve ona bağlı olanlar) bazen de günlük dil mantıksal eksikliği dolayısıyla bir yana bırakılır da, bunun yerine yapma bir dil dizgesi (sistemi), kesin kurallara göre kurulmuş bir yapma dil dizgesi konmaya çalışılır (özel-

likle Carnap). Günümüz deneyciliğinde önemli bir rol oynayan modern mantık son yirmi, yirmi beş yılda büyük bir gelişme yapmış, özellikle de yapma dilin dik-kati çektiği yerlerde ön sıraya geçmiştir.

Modern deneyciliğin temsilcileri için belirleyici olan, araştırmalarının tek tek bilimlerde olduğu gibi kesin, sağlam bilim niteliğinde olduğu savıdır. Bu bilimsellik, felsefenin fizikötesi doğrultularının tersine, bütün ileri sürülen savların öznel-arası (intersubjektif) sınıanabilir olmalarıyla gösterilebilir. Her felsefe savı için sınama ölçütü konulmasıyla, her felsefe sorusunun bilimsel tartışması da olanaklı kılınmış olur. Böyle bir ölçütün konamadığı durumlarda, bununla ilgili soru anlamlı felsefe sorunlarından çıkarılmış olur. Özneler-arası sınıanamayan yanıtların verilebileceği sorular, felsefenin görüntü-sorunları olarak kabul edilir.

Modern deneyciliğin ortaya çıkışı bir bakıma tek tek bilimlerdeki ilerleme ile felsefenin gidişi arasındaki karşıtlık sonucudur deneyebilir. Önceleri felsefe biricik gerçeklik bilimi idi. Zamanla tek tek bilimler felsefeden ayrıldılar. Gerçeklik alanı gittikçe özel bilimlerin yöntemleriyle araştırılır oldu; öyle ki sonunda felsefî bir gerçeklik öğretisinin geriye kalıp kalmadığı kuşkusuna doğdu. Bu kuşku tek tek bilimlerdeki ilerlemeyi felsefenin gelişmesiyle karşılaştırdırca büsbütün arttı. Matematiksel bilgilerde olsun, deney bilimlerinde olsun, giderek tarih ve insan bilimlerinde olsun bu bilgi ilerlemesi yadsınamaz. Oysa fizikötesi, varlık-bilim ve değer felsefesi alanlarında böyle bir bilimsel ilerleme çok söz götürür. Felsefe sorunlarında birlikli bir yanıt bulunamamış, felsefe akımları arasındaki karşıtlık gittikçe artmıştır.

Bu ayrım neye dayanıyor? Şu söylenebilir: Matematikğin ve deneysel bilimlerin önermeleri bilimsel ola-

rak **denetlenebilir**; oysa felsefenin anlatımları denetlenemez. Matematik alanda denetim mantıksal yöntemin uygulanmasıyla yapılır. Matematikçinin bulguladığı teorem için öne sürdüğü tanıtı, ilkece, bir başkası sınayabilir, denetleyebilir. Tanıtta mantıksal bir yanılma bulunursa, o tanıt düşecektir. Deneyssel bilimlerde de denetim gözlemlerle, deneylerle yapılır. Gerçi burada da birçok gözlemler belli bir kuramı saptamaya yetmez, kuramcının yaratıcı hayalgücünün işe karışması gerekir. Ama bir kuram geliştirilince de, deneyin sıkı eleştirisine bırakılır; sonraki deneyler öncekilerle uyuşmuyorsa, o kuram ya bırakılır ya da doğrulanıncaya dek değiştirilir.

Her iki denetim biçimi de felsefe anlatımlarında olanaksızdır. Bir yandan biçimsel mantık ölçütleri (kriterium) bu gibi anlatımların doğruluğunu saptamada yetersizdir; öte yandan felsefedeki gerçeklik önermeleri deneye elverişli değildir. Kısaca: Felsefede hayalgücü ürünü ile gerçek bilgiyi ayırma olanağı yoktur; çünkü böyle bir ayırma ancak öznel-arası bir gerçeklik ölçütü varsa yapılabilir — oysa felsefe dizgeleri birbiriyle çatışıyor, araştırmacılar arasında bir uyuşma görülüyor.

Kuşkuculuk (septisizm), görecilik (relativizm) ve bilinemezcilik (agnostisizm) bu ya da buna benzer görüşleri temsil ediyorlardı. Yeni deneycilik ise bu bakımdan bütün eski «antimetafizik» akımlardan daha da köktencidir. Metafizik anlatımların denetlenemez oluşunu söylemekle kalmaz; metafiziğin kavramlarını eleştirir, metafizikçinin kullandığı adları, yüklemeleri eleştirir; bu anlatımların öznel - arası anlaşmaya olanak verecek anlamları olmadığını öne sürer. Deney bilimlerinde yeni kavramların belli koşullarda deneyde karşılığını bulabiliriz; onların uygulanma alanları var-

dır. Oysa örneğin «Evren temeli» «töz», «varlık ilkesi» «ruh» gibi sözcüklerin bir karşılığını bulamıyoruz uygulamada. Gerçi bazı filozoflar deney bilimlerinin bazı kavramlarıyla fizikötesinin kavramları arasında keskin bir sınır çizmenin olanaksız olduğunu ileri sürüyorlar. Örneğin kuramsal fiziğin temel kavramı olan «elektron»un da «gözlemlenebilir» olması bakımından, onunla fizikötesinin bir kavramı olan «mutlak» arasında ilkece nasıl bir ayırım yapılacaktır. Ancak, örneğin bir Carnap bu görüşün karşısına çıkar. Deney bilimlerinin en soyut kuramsal kavramlarının bile görüntü-kavramlardan ayrılması gerektiğine inanır. Kuramsal kavramlar için bile empirik bir ölçüt verilebileceği kanısındadır. Böylece deneyci filozoflara göre bilimsel bilgi şu koşullarda gerçekleşir: Bilimde kullanılan kavramlar mantığın ve matematiğin biçimsel kavramları olmadıkça, empirik kavramlar olmalıdır. Empirik kavramlar uygulanmalarına yalnızca gözlemler yardımıyla karar verilebilen kavramlardır. Bu koşulu yerine getirmeyen kavramlar görüntü-kavramlardır, bu yüzden bilimden atılmalıdırlar. Ayrıca, bilimsel kabul edilen bütün anlatımlar ya salt mantıksal temellendirilebilir olmalıdır ya da deneye elverişli, deneyle doğrulanabilir anlatımlar olmalıdırlar.

Kant'ın terminolojisini gözönünde bulundurursak, biçimsel mantık doğrularını Kant analitik doğrular olarak gösterecek, deneyle denetlenebilen önermelere de «sentetik a posteriori» (biçimsel sonsal) önermeler diyecekti. Modern deneycilerin görüşü ise şöyle: Bir bilimde kabul edilebilecek önermelerin hepsi ya analitik önermeler olmalıdır ya da sentetik a posteriori önermeler olmalıdır. Kant da geleneksel fizikötesini yadsıyordu, çünkü ona göre de deneye dayanmayan, görülenmeyen nesneler üzerinde bilimsel bilgi olanaksızdı. Ama

buna karşın Kant için bir başka anlatım biçimi var: sentetik a priori önermeler; bu önermeler, Kant için, nesnel empirik önermelerin geçerliliğinin koşuludurlar. Bütün deney bilimleri, Kant'a göre, sentetik a priori bir temele dayanırlar.

Kant'ın bu kuramını kendinden sonra gelenler hep tartışmışlardır. Ama modern deneyciliğin temsilcileri bu kuramın doğruluğunu tartışmıyorlar da, bu kuramın kuruluşunu anlamlı kılan çıkış temelini yadsıyorlar: sentetik a priori bilgilerin varoluşunu yadsıyorlar. Ne matematikte, ne de doğa bilimleri alanında bu çeşitten önermeler yoktur, onlara göre, Kant'ın verdiği örneklerinse hepsi de yanlış.

Modern deneycileri fizikötesine karşı olan öteki akımlardan ayıran bir başka daha da önemli nokta, tümüyle fizikötesi önermelerin anlamsız olduğunu ileri sürmeleridir. Bu sav çok eski bir felsefe sorunu ile, eski Yunan Sofistleri ve septiklerinin —örneğin Gorgias'ın— dile getirdikleri **bildirişme sorunu** ile bağlantı içinde. Bilim, bir insanın düşüncelerini kendinde tuttuğunda değil, tam tersine onlar üzerinde başkalarıyla canlı bir tartışmaya girebilmek üzere, bu düşünceleri bildirdiği zaman ortaya çıkar. Öyleyse bilim yalnız bilimsel önermelerin sınanması için yöntemler bakımından değil, bilimde kullanılan önermeler bakımından da öznel-arası (intersubjektif) olmak zorundadır; anlaşılır olmak zorundadır. Bilim ancak tartışmanın olabildiği yerde vardır. Benimle bir başkası arasında tartışma da, ancak kullandığım terimlerin ve deyişlerin anlamını başkalarına tam bir tıpatıplıkla açıklayabilirsem, aynı biçimde başkası da bana kullandığı sözcüklerin anlamını tam olarak açıklayabilirse olanaklıdır. Böyle bir bildirişmeyi de ya mantıksal ve matematiksel göstergeler (sign) ya da empirik

— gözlemlenilebilen — kavramlar sağlar. Fizik-ötesinin önermeleri üzerinde ise öznelerarası bir anlaşma olanaksızdır.

Günümüz deneycilerini eski felsefeden ayıran bir nokta da bilim ile sanat ve dinin açık bir ayrılmasının zorunluluğuna inanmalarıdır. Deneycilere göre, şimdiye kadarki felsefe bu ayrımı yapmamıştır. Eski felsefe yazıları yarı bilimsel, yarı şiirsel ve dinsel yazılardır, bu yüzden de kuramsal içeriklerini yitirirler ve yaşantıları dile getirirler, bundan böyle ilkece eksik kalırlar. Yeni felsefe bu ayrılığı kesinlikle gerçekleştirmek ister. Filozof artık işini ciddiye almalı, bu deneycilere göre, eski metafizikçilerin yaptığı gibi «kavramlarla beste yapmaya, ya da resim çizmeye, ya da dua etmeye girişmemeli».

İçinde bulunduğumuz yüzyılın en verimli, en etkili deneyci doğrultusu «**Viyana Çevresi**» (Wiener Kreis) dir. Moritz Schlick ve öğrencilerinin kurduğu bu okul kısa sürede başka ülkelere de yayıldı ve gelişti. Politik nedenlerle bu okulun üyelerinin büyük bölümü Avusturya'dan göç etmiştir. Özellikle İngiliz ve Amerikan felsefesini büyük ölçüde etkilemiştir bu okuldaki göç edenler. Bu ülkelerde bugün egemen olan analitik felsefe büyük bir kesimi ile daha önce Viyana çevresinde oluşturulan düşüncelerin geliştirilmesinden doğmuştur. Bu okulun başlıca temsilcileri Schlick, Carnap, Wittgenstein ve Reichenbach'tır.

«Yeni Olguculuk» (Neo-Positivism) ya da «mantıksal olguculuk» akımı bu çevrede doğmuştur. E. Mach'ın ve R. Avenarius'un temsil ettikleri olguculukta bilimin doğrudan doğruya «verilmiş» olanı elden geldiğince sağın ve en kısa biçimde betimlemekle sınırlandırılması isteniyordu. Verilmiş olan da renk, ses, koku vb. gibi duyum denilen niteliksel öğelerdi. Cisim

dediğimiz şeyler de bu gibi öğelerin göreceli olarak değişmez karmaşığından başka bir şey değildi. Bizim bedenimiz de bu türden bir karmaşıktır, kendi ben'imizde belli bir bedene bağlı olan duyumların, tasarımların, anıların, duyguların öğelerinin bir toplamından başka bir şey değildir. Bilimin ödevi de bu öğelerin ve öğeler karmaşığının birbirlerine bağımlılığını yalnız bir biçimde betimlemedir. Fizikte «cisim» denen karmaşığa ilişkin olan öğeler arasındaki bağımlılık incelenir; ruhbilimde «ben» karmaşığına ilişkin olan öğeler arasındaki bağımlılık betimlenir. Gerçeklik bilimlerinin ödevi bu betimleme görevine indirgenirse, dış dünyanın gerçekliği ya da bilinci aşan nesnelerin varoluşu gibi sorunlar ortadan kalkar. Verilmiş öğelerin ve bunların arasındaki bağımlılığın dışında hiçbir şey kalmaz.

Moritz Schlick (1882 - 1936) bu görüşü uygulanamaz, sonuçlandırılmaz olarak görür. Kendisi bilgi kuramı açısından gerçekçiliğı temsil eder. Bir bilimsel bilgiye erişmek için, Schlick'e göre, «verilmemiş» şeyleri de, karşımızda hazır olarak bulamadığımız şeyleri de, gerçek olarak kabul etmek zorundayız. Yoksa her deneysel bilim ortadan kalkardı, özellikle de yasalar koyan bilimler artık olamazdı; çünkü verilmiş olan, boşluğu olmayan bir bağlam kuramaz; yasalarsa ancak boşluğu olmayan yerde kurulabilir; öyleyse verilmiş olandaki boşluklar verilmemiş olanla doldurulmalıdır. Verilmemiş olanın gerçekliğini kabul etmeyince, bütün gerçek nesneler bu gibi öğelerin karmaşığından başka bir şey olmadıklarından, burada bir güçlük çıkar ortaya, gerçek bir nesneyi hangi öğeler karmaşığı ile özdeşleştirebilirim: örneğin herhangi bir masayı hangi uzaklıktan, hangi yönden, hangi ışık altında incelediğime göre, duyu verilerinin bir başka karmaşığı ile

karşılaştırım. Bu karmaşıkların bütünü ile bir şeyi aynı tutamam, çünkü bu çeşitli duyum türlerinin birbiriyle çelişen nitelikleri vardır; belli bir karmaşığa üstünlük verip onu nesneyle bir tutmam da temelsiz bir keyfilik olur.

Öyleyse, Schlick'e göre, verilmemiş şeylerin ve olayların varoluşunu kabul etmek zorundayız; bu anlamda, ama yalnızca bu anlamda, «kendinde şeylerin» sözünü edebiliriz.

Schlick'in bu görüşü kendinden önceki bilgi kuramı gerçekçiliği ile sonraki çağın empirik felsefesi arasında bir geçit olarak karşımıza çıkar. Onun için her şeyden önce önemli olan, bilgi kuramını kesin olarak yaşantı ve görü kavramından ayırmaktır. Bu ayırımı dikkat etmemek insanı felsefede en büyük yanılmalara götürür. Yaşantı ve algıda özne ile nesne karşı karşıyadır. Bilgide ise oldukça karışık bir bağlantı vardır; «insan bir nesneyi bilir» (algıladığı biçimde) demenin bir anlamı yoktur, tam tersine ancak şu söylenebilir: İnsan bir nesneyi «bir şey olarak» bilir. Bilgi bilen özne ile bilinen nesne arasında ikili bir bağlantı değildir; özne, nesne ve nesne olarak bilinen şey arasındaki üçlü bağlantıdır. Bilgiyi algıya benzeştirerek bilen özne ile bilinen nesne arasındaki bağlantı olarak görmek, Schlick'in «sezgicilik» (intuitionism) dediği felsefe doğrultularının yanılgısıdır, bunlar bilme ile tanıma arasındaki ayrımı göremiyorlar, ona göre. Bu yanılmaya da özellikle Husserl ve görüngübilim (fenomenoloji) akımı düşmüştür. Schlick şunu göstermek ister: Bilinenin tanınmış da olması zorunluluğu yoktur.

«Bir şey olarak» bir şeyin bilgisi ne demek? Günlük yaşamda verilmiş olan bir şeyde belli bir belirtiyi yeniden bulmamız bilgiyi oluşturur. Karşımda duran bir varlığı insan olarak bilmem, şu demektir: ben

o tek özcede sınıfının bütün üyelerinde onu insan olarak belirleyen belirtileri yeniden buluyorum. İşte bilimsel bilgide de, Schlick'e göre, ilke olarak böyle bir yeniden bulma söz konusudur. Ama bilimsel bir bilginin tam bir belirlenmesi için bilimsel kavramların görevinin açıklanması gereklidir.

Bilimsel kavramlar bulanık günlük tasarımlardan büyük bir kesinlik ve sağlamlıkla ayrılırlar. Ama bu onların çok açık ve çok kesin tasarımlar olduğunu göstermez; çünkü böyle kesin genel tasarımlar yoktur aslında. Bilimsel kavramların kesinliği daha çok şura dadır: Bir nesnenin böyle bir kavram altına düşüp düşmediği üzerinde açık bir karar verme doğru bir tanımın yapılmasıyla olanaklıdır. Bilimsel kavramın özü, Schlick'e göre, nesne türlerinin tek anlamlı belirtilmesinde bulunur. Aynı biçimde yargıların görevi de olayları tek anlamlı olarak göstermelerindedir.

Bilimsel kavramların ve yargıların görevi nesnelerin ve olayların tekanlamlı belirtilmesi olunca, bilimsel bir bilgi için bilinenin niçin aynı zamanda tanınmış da olmaya gereksinmesi olmadığı da anlaşılır. Schlick'in bu görüşü özellikle Kant'ın bilgi öğretisini eleştirisinde ortaya çıkar: Görüngüler dünyasını ya da kendinde şeyler dünyasını bilip bilemeyeceğimiz sorusu da böylece, Schlick'e göre, bir görüntü-sorundur, bir sözde-sorundur. Bunun böyle oluşu Schlick'in «kendinde şey» kavramını anlamsız bulan köktenci bir de neyeci olduğundan değil, onun görüşüne göre bu iki bilgi arasında hiçbir ayrılık bulunmadığındandır. Görüngüler dünyası ile kendinde şeyler dünyası aynı biçimdedir — birbirine uyar. Böyle olunca da kavramlarımız ve yargılarımızla görüngüler dünyasının nesnelerini ve olaylarını tek anlamlı olarak belirttiğimizde aynı zamanda kendinde dünyanın nesnelerini ve olay-

larını da tek anlamlı olarak belirtmiş oluruz. Bir bilgi için daha fazlasının da istenmesi gerekmez. Kendinde şeylerin bilgisi sorunda Kant'ın kötümserliği, Schlick'e göre, bilgi kavramını görüye verilmiş olma kavramı ile bağladığından dolaydır. Oysa bilme ve tanımanın birlikte gitmesi gerekmez. Buna en iyi örnek kendi ben'imiz ve onun bilinç olaylarıdır, ki en iyi tanıdığım halde en kötü bildiğim şeydir; buna karşılık en az tanıdığımız fiziksel evren üzerine en iyi bilgilere varıyoruz.

Schlick'in bu görüşü aynı okuldan olan Rudolf Carnap (1891 - 1970) tarafından eleştirilmiştir. Bu bilgi kuramında Schlick'in geleneksel felsefeden ayrılmasına karşın oradan aldığı kavramlar var: «nesneler», «nesne durumları», «gerçek dünya», «kendinde şey» vb. gibi. Carnap bunlara «içeriksel söz biçimi» diyor. Carnap'a göre böyle içeriksel bir dilde beliren bilgi kuramı yerine bir bilim mantığı konmalıdır; o da bütününü biçimsel bir dilde formüle edilebilir: Burada deyimlerden, önermelerden ve onların anlamlarından çok, tanımlar, önermelerin türetme bağlamları, önermelerin sınanabilirliği, doğrulanabilirliği, yanlışlaştırılabilirliği vb. söz konusudur. İçeriksel bilim kuramının anlatımlarını biçimsel bilim kuramına çevirince bilgi kuramının fizikötesi sorunları (örneğin dış dünyanın gerçekliği sorunu, bilinci aşan kendinde şeylerin varoluşu vb. sorunlar) ortadan çekilirler.

Her bilimsel çalışmanın önkoşulu kavramların açıklanmasıdır. Kavramları açıklamanın, bilimsel bir dizge içine yerleştirmenin en önemli yöntemi de **tanımlar**dır. Geleneksel mantıkta tanımlar ad tanımı (nominal tanım) ve kavram tanımı ya da nesne tanımı (real tanım) olarak ayrılıyordu. Modern bilim kuramcıları ve modern mantıkçılar tanımlar üzerindeki eski

anlayışları yeterli bulmadıklarından bunları yeniden bir gözden geçirdiler. Özellikle Carnap (ayrıca C.G. Hempel) bu soruna yeni boyutlar getirdi. Ortaya at- tıkları en önemli yeni tanım biçimini bağlamsal ta- nımlar (contextual definition) oluşturur. Onların yar- dımıyla bütün önermenin kurucu parçaları olan deyim- ler tanımlanır. Bunun şöyle önemli bir sonucu olur: bununla her deyim **tam olmayan bir dil-simgesi** ola- rak anlaşılabilir; kendi başına bir anlamı olmayan, tam tersine ancak kuşatıcı bir bağlam (contexte) içe- rinde bir anlamı olan tam-olmayan bir dil-simgesi. Bu tanımlar yardımıyla varlık biçimi, varlık alanı gibi fi- zikötesi kurguları kavramaya girişmekten özellikle de ideal nesneleri var olarak kabul etmekten kaçınır in- san.

Bağlamsal tanımlara karakteristik bir örnek doğ- ruluk çizelgeleri aracılığıyla yapılan mantıksal bağlan- tı göstergelerinin (sign-im) anlambilimsel (semantik) tanımlarıdır. Burada söz konusu olan «ve» «veya» «ise... o zaman», «... o zaman ve ancak o zaman eğer...» gibi deyimler ve anlatımlardır.. Bu deyimler mantıksal de- yimler (biçim sözcükleri) olarak gösterilir ve betimle- yici deyimlerden, yani ad ve yüklemelerden ayrılır. Man- tıksal deyimler ne adlar ne de yüklemeler olarak kav- ranılabilir. «Ve» sözcüğünün neyi gösterdiğini sorma- nın bir anlamı yoktur. Ama, belirtme, gösterme göre- vi olmamakla birlikte, bu deyimler mantıkta olağan- üstü bir rol oynarlar. Tüm biçimsel mantığın yapı is- kelesi, doğru tanıtlama yolları ve güvenilir mantıksal çıkarımlar için kurallar, bütünüyle onlara dayanırlar. Biçimsel-mantıksal doğruluk kavramı yalnızca bu bi- çim-sözcüklerinin yardımıyla tanımlanabilir ve olgu doğruları (gerçeklik doğruları) kavramından ayırdedi- lebilir.

Bu deyimler bir ad ortaya koymadıklarından ancak bağlamsal tanımlar aracılığıyla kesin bir biçim altında bilim diline sokulabilir. Mantıksal bağlantı göstergelerinin işlevleri şuradadır: onların yardımıyla kurulan önermenin doğruluk değerini bağlanmış olan parça önermenin doğruluk değerine bağlı olarak saptamaktır. Mantıksal bağlantı göstergelerini içinde bulundurmeyen önermelere «yalın önerme» (Atomsaetze) denir. Mantıksal bağlantı göstergelerinin kullanılmasıyla yalın önermelerden kurulan anlatımlara «bileşik önermeler» (Molekularsaetze) denir. Her mantıksal bağlantı göstergesine belli bir tipte bileşik önerme karşılık olur (ve - önermesi, veya - önermesi, değilleme önermesi vb. gibi) Her bağlantı göstergesinin anlamı tek anlamlı olarak saptanmıştır. Bileşik önermelerin doğruluk değeri, bileşen önermelerin doğruluk değerlerinin çeşitli olanakları olmasıyla ilgilidir. Bundan dolayı her gösterge için doğruluk çizelgeleri kurulur, örneğin «ve» önermesinde doğruluk çizelgesi şöyle olur:

p	q	pvq
D	D	D
D	Y	D
Y	D	D
Y	Y	Y

«p» ve «q» yalın önermelerin yerine kullanılır; D-doğru, Y-yanlış, «pvq» = «p veya q».

Bu doğruluk çizelgeleriyle yapılan «veya»nın bağlamsal tanımı dilsel olarak şöyle dile getirilebilir: Dışarıda bırakılamayan bir «veya» aracılığıyla kurulan bir önerme ancak ve ancak her iki parçası da (her iki bileşen de) yanlışsa yanlış olur. Bütün öteki durumlarda doğrudur. Oysa örneğin «ve» önermesinde yalnız

birinci sıra doğrudur: Ve-önermesi ancak ve ancak her iki parça da doğru ise, doğru olur.

Mantıksal bağlantı göstergelerinin tanımı için yapılan bu doğruluk çizelgelerini birbirinden bağımsız olarak Wittgenstein ve Amerikalı mantıkçı E. Post bulmuşlardır. Yeni araştırmalar bileşik önermelerin kurulmasında zorunlu olan göstergelerin bir tek göstergeye indirgenebileceğini göstermiştir. B. Russell ve Whitehead, Frege'nin önemli ön çalışmalarına dayanarak bütün mantıksal ve matematiksel kavramları bağlamsal tanımlar zincirlemesiyle birkaç temel kavrama geri götürmeye çalışmışlardır. Giderek bu yöntem daha da düzeltilmiş ve yalınlaştırılmıştır. Örneğin W. V. Quine'ın mantık dizgesinde üç mantıksal ana kavram ortaya çıkar; bunların yardımıyla bütün mantıksal ve matematiksel kavramlar tanımlanabilir.

Carnap bu düşünceyi kendi dizgesinde empirik kavramlara uygulamayı ve bundan bağlamsal tanımlar zinciri ile bilimsel kavramları en az bir temel-dayanağa indirgemeyi denemiştir. Bunu da kendi deyişiyile **kavram açıklaması** yoluyla yapar. Burada günlük dildeki karışık ve çok-anlamlı bir deyimın kesinlik ve açıklık kazanması söz konusudur. Açıklığa eriştirilecek deyme (bununla ilgili olarak onun karışık anlamına) «Expplikandum» denir; onun yerini alacak sağın, kesin deyme de «Expplikat» denir. Kavram açıklaması için ilk çalışma, expplikandum'un çeşitli anlamlarını ayırma ve açıklanmak istenen anlamı vermedir. Kavramın aydınlanması da denebilecek olan bu ilk çalışma örneklerle gösterilirse şöyledir: açıklanmak istenen anlam temel olan örnekler verilir, ve deyimın başka anlamlarının verilmiş olduğu, asıl açıklanmak istenen anlamdan sapan örnekler verilir. Örneğin bir mantıkçı «doğru» yüklemını açıklamak isterse, önce bu sözcüğün

başka anlamlarını göstermek zorundadır; örneğin «doğru bir adam», «doğru bir iş» gibi kullanımlardaki doğrunun söz konusu olmadığını, tam tersine o anlamı kesin olarak veren «doğru bir ileri sürme — doğru bir sav», «doğru bir haber» gibi örnekleri öne sürmelidir. Yukarıki anlamlarda «doğru» ahlâksal değerleri dile getirir. İşte ancak bu saptamadan sonra başlar gerçek bir kavram açıklaması: İlgili kavram, kullanımı kesin kurallara bağlanmış olan sağın bir bilimsel kavramlar dizgesi içinde yerini alır.

Açıklanan kavramlar üç biçim altında ortaya çıkarlar. En yalın örneği **sınıflandırıcı** kavramlar oluşur. Bunlar şeylerin iki ya da daha çok sınıflara ayrılmasına yararlar (örneğin bitkilerin ya da kimyasal tözlerin sınıflanması). **Karşılaştırmacı** kavramlar daha karmaşık bir kavram tipini gösterirler. Günlük dilde bu gibi kavramlar bir sıfatın karşılaştırma biçimini dile getirirler, örneğin «daha sıcak», «daha sert», «daha büyük» gibi. Bilim adamlarının işlemler yapabileceği daha kesin, daha güvenilir kavramsal araçları **niceliksel** ya da **ölçülebilir** kavramlar oluşturur. Burada nitelikler ya da bağlantılar sayı değerleri yardımıyla nitelendirilirler. Hemen bütün doğa bilimleri kavramları (örneğin uzunluk, ısı) buraya girerler; insan ve toplum bilimlerinde de sık sık bu gibi kavramlar kullanılır (örneğin fiyat endeksleri, doğum fazlalığı).

Bu üç kavram biçimi özellikle Carnap'ın **tümevarım (Induktion) kuramında** önemli rol oynarlar. Onun temel kavramı, yani önermelerin **tümevarımsal (Induktif) doğrulanması** kavramı, bu üç biçim altında ortaya çıkabilir.

Mantıktan sözedildiği zaman akla tündengelimli (deduktif) mantık gelir; onun temel kavramı da **mantıksal çıkarım** ya da mantıksal **vargı** kavramıdır. Tüme-

dengelimli çıkarımın özniteliği, çıkarım sonucunun öncüllerin içeriğini aşmaması ve bu yüzden sonucun da öncüller kadar aynı güvenilirlikle geçerli oluşudur. Tümdengelimli çıkarımları günlük yaşamda da, bilimde de kullanırız, ama bunu genellikle fazla düşünmeden yaparız. İlk Aristoteles bunları açık kurallara bağlamıştır. Modern mantık da bu kuralları daha yetkinleştirmiştir.

Ama bu tümdengelimli çıkarımlar yanında günlük çalışmalarımızda olsun empirik bilimlerde olsun her zaman tümevarımlı düşünmeye de yöneliyoruz. Birçok çıkarımlarımızda sonucun içeriği öncüllerin içeriğini aşıyor, öyle ki öncüller için geçerli olan aynı güvenilirliği sonuç için öne süremiyoruz. Günlük yaşamdaki tümevarımlı çıkarımlara birçok örnekler verilebilir: örneğin bir mağaza sahibi geçen bayramda sattığı malların hesabına göre bu bayram da bazı malları elinin altında bulundurabilir. Bir Maliye Bakanı geçen yıl toplanan vergilerden bu yılın vergilerinden ne bekleyeceğini hesaplayabilir. Bilimde de bu çıkarımlar her zaman kullanılır, örneğin bir tarihçi tarihsel bir kişinin somut bir eylemini belli etkenleri varsayarak açıklamaya girişebilir. Kuramsal bir fizikçi yeni bir doğa yasası ya da yeni bir kuram ortaya attığında ileriye yönelik kestirimler ve açıklamalar kullanmakla tümevarımlı çıkarımlar kullanmış olur.

İşte içgüdüsel olarak ve açık bir bilinç olmadan uygulanan bu tümevarımsal mantığı gün ışığına çıkarmak ve sağın kurallar biçiminde formüllemek tümevarımsal mantığın ödevi olmalıydı, tıpkı Aristoteles'ten modern biçimel mantığa kadar tümdengelimli çıkarımlar için yapıldığı gibi. Tümevarımlı çıkarımlarda sonucun güvenilirlikle geçerli olmayışı dolayısıyla tüme-

varımlı mantığın temel kavramı da mantıksal çıkarım ya da vargı kavramı değil, **olasılık** kavramıdır. Tümevarımlı çıkarımlar olasılık-çıkarımlardır; tümevarımsal bir çıkarımın sonucu ancak belli bir olasılıkla geçerlidir.

Carnap iki olasılığı önemle ayırır: istatistik olasılık (olayların olasılığı), **tümevarımsal olasılık**. Tümevarımsal olasılık istatistik olasılık gibi olayların ya da şeylerin özelliği üzerinde bir şey söylemez, tersine o bir varsayımla belli deney-verileri arasındaki bağlantıyı içermektedir. Böylece tümevarımsal olasılık varsayımın deney-verileriyle pekiştirilme **derecesini** verir. Bundan dolayı bir varsayımın tümevarımsal olasılığı yerine, bu varsayımın verilmiş olan deney-verilerine dayanarak pekiştirilme derecesinden söz edilebilir. Carnap'ın olasılık kavramını bu ikiye ayırışı Popper'in tümevarım kavramına karşı yaptığı eleştiriyi karşılamak içindir.

Her bilimsel bilgi, kavramlar kullanmak zorundadır. Ama bunlar yalnızca yardımcı araçlardır. Asıl önemli olan: doğru ya da iyi temellendirilmiş önermelerin formüllemesidir. Birçok mantıkçılar, temel araştırmacıları, dil çözümleyicileri bu yüzden yalnızca önermelerin bir anlamı olduğu, bütün öteki dilsel anlatımların bağımsız bir anlamı olmadığı kanısındadırlar. Örneğin «insan» yüklemi bağımsız bir anlamı olan bir deyiş değildir, yalnızca bir önerme parçasıdır — «x bir insandır» önermesinde olduğu gibi. Carnap'a göre dilsel anlatımların anlamının bağımsızlığı bakımından yalnızca derece basamaklanması vardır. Anlamın gittikçe artan bağımsızlığına göre anlatımları şu sıraya göre dizer: araç anlatımları «[», «veya» gibi mantıksal göstergeler ve «+» gibi matematiksel işlemler simgesi, yüklemeler, özel adlar, önermeler. Bu sıra ilkece daha

ileri götürülebilir. İçinde bir önermenin bulunduğu bağlamın anlam bakımından o tek önermeden daha büyük bir bağımsızlığı, bir kendinde anlamı vardır. Yüklemelerin anlamı söz konusu olduğunda, örneğin onlardan birkaçını tanımlar yoluyla başkalarına geri götürebiliriz, sonunda tanımlanamayan yüklemelerin anlamı yaşantı gerçeklerine dayanmak zorundadır. Belli bir sözcükten kastettiğim şeyi, başkasına bir başka türlü anlaşılır kılamam: sözcüğün belirttiği kavramın altına düştüğü nesne için empirik bir belirti vermem gerekir. Bu empirik bir belirti veriş tanımlanamayan temeldeyimlerde doğrudan doğruya, yani yaşantıya elverişli, yaşanan, denenilen bir gösterge ile yapılır. Tanımlanan anlatımlarda ise bilgi belirtgesi tanımla verilir, ama yeniden dolaysız olarak yaşantıya elverişli göstergeler anlam için son kaynak oluştururlar. Çünkü her tanım tanımlanamayan temeldeyimlere geri gider.

Önermeler söz konusu olduğunda, bunların anlamlı olarak görülebilmeleri için, hangi koşullar altında doğru ve hangi koşullar altında yanlış olduklarını verebilme durumunda olmalıdır insan. Önermeler için doğruluk koşullarının formüllemesi ilkin **doğrulama yöntemi** ile özdeşleştirildi. Wittgenstein bunu şöyle dile getirir: **Bir önermenin anlamı onun doğrulama yönteminde bulunur.** Bir kimsenin anlattığı bir şeyden ne kastettiği öğrenilmek istendiğinde, ona bununla ne kastettiğini sormanın pek bir yeri yoktur; bunu sormakla bir şey elde edilmez, çünkü baştaki anlatım açık değilse, sonradan verilecek yanıt da yine açık olmayacaktır. Onun için o soru yerine şunu sormalıdır: «Bu anlattığını nasıl doğrularsın?» Ancak ve ancak o zaman soru yöneltilen bu soruya yanıt verebilecek durumda ise, söylediği şey anlamlı olarak kabul edilebilir.

Bununla empirik anlam ölçütünün ilk ve temel tutumu belirmiş oluyor. Anlatılanın **doğrulanabilirliği**, onun empirik anlamlı olarak kabul edilebileceğinin zorunlu ve yeterli bir koşulunu oluşturur. Başka deyişle anlatılanın anlamlı olabilmesinin temel koşulu, onun **doğrulanabilir** olmasıdır. Doğrulanma olanağı olan önermeler ancak anlamlı olarak kabul edilebilirler; bütün öteki önerme gibi görünen kuruluşlar görüntü-önermeler olarak bir yana bırakılmalıdır, dıştan bakıldıkta anlamlı önermeler biçiminde görünseler de. Doğrulama olanağı empirik anlamda değil, mantıksal anlamda anlaşılmalıdır. Bir önermenin doğrulanması, teknik nedenlerden olanaksız da olsa, mantıksal olarak düşünülebiliyorsa — örneğin başka bir gezegende yüksek canlı varlıkların varolabileceği sorusunda olduğu gibi — bu önerme, anlam ölçütüne göre, anlamlı olarak kabul edilmektedir.

Fizikötesi anlatımları empirik anlam ölçütünü gerçekleştiremezler. Bundan dolayı anlamsız olarak gösterilmektedirler modern deneyciler ve mantıkçılarca. Carnap bu anlamsız önermeleri iki sınıfa ayırır. Birinci sınıfın özneliliği şudur: Sözdizimi (sentaks) bakımından doğru kurulmuş önermelerde **anlamsız sözcükler** yer alır, yani kendilerine hiçbir belirtge verilemeyen sözcükler - bununla şu da öne sürülmüş olur: bu gibi sözcükleri içinde bulunduran tüm tümceler için de doğrulama koşulları verilmemiştir. Anlamsız deyimler için sözcükler, «mutlak», «koşulsuz olan», «gerçekten varolan», «hiçlik», «evrentemeli» vb. gibi sözcüklerdir. Anlamsızlığın ikinci sınıfı şurada bulunur: Anlamlı deyimler sözdizimi bakımından bozuk bir biçimde biraraya getirilirler. Bu çeşitten anlamsızlığa örnek «Sezar bir sayıdır», «kırçıceği bir hayvandır». Gerçi fizikötesinde bu çeşitten anlamsız birleşimlere

raslanmaz. Ama son derece karmaşık, kolaylıkla anlaşılamayan sayısız örnekler bulunabilir felsefe tarihinden.

Carnap bilgi kuramı sorusu olarak birçok soruların görüntü-sorun olduğuna örnek olarak «dış dünyanın gerçekliği» sorununu gösteriyor. Diyelim biri gerçekçi (realist) öteki idealist ya da tekbenci (solipsist) iki coğrafyacı var. Gerçekçi için fizik nesneler yalnızca algı içerikleri değildir, bunun dışında kendi algıları vardır, dış dünyanın «gerçek varoluşunu» yadsır o. Her ikisi de Brezilya'nın ortasında belli bir gölün olup olmadığını araştıracaklardır. Bu soruyu empirik araştırmacılar olarak belli ölçütler yardımıyla çözmeye çalışacaklar, örneğin o bölgeye bilimsel bir gezi yapacaklardır. Orada birbirine uyan sonuçlar alacaklar; deneysel sorunlarda aralarında bir karşıtlık olmayacaktır (örneğin gölün coğrafî durumu, derinliği, yüzölçümü vb. sorularda). Ama eğer yapılan bütün ölçmelerin bitmesinden sonra biri gölün yalnızca var olmakla ve deneyle saptanan nitelikleri olmakla kalmayıp, ayrıca bilinçten bağımsız bir gerçekliği olduğunu öne sürerse, buna karşılık tekbenci de böyle bir gerçeği yadsırsa, her ikisi de artık empirik araştırmacı olarak değil, metafizikçi olarak konuşuyorlar demektir. Çünkü öndayanak olarak gölle ilgili sorulardaki empirik ölçütler bitmiş olduğundan, bu görüş ayrılıklarında bir karara varıracak hiçbir yol yoktur artık. Bu yüzden gerçekçi sav da solipsist sav da anlamlı olarak kabul edilemez.

Metafizik önermeler anlamsızsa, bu metafizik dizgelerin boyuna kuruluşu ve bilimsel tartışmaların konusu oluşu nereden geliyor? Carnap'ın yanıtı şu: Bilim insanın tek düşünsel-tinsel uğraşı değildir; sanat da, din de ayrıca uğraşılardır. Metafizik dizgelerse bu

üç alandan oluşan açık-olmayan ve bu üç alanın karışımı olan kuruluşlardır. Metafizikçiler yaşam duygularını dile getirmeye şiddetli bir gereksinme duyarlar, ama bunu sanat yapıtları yaratması biçiminde gerçekleştirme yetenekleri yoktur; aynı zamanda kavramlarla işlemler yapma eğilimleri vardır, ama bunu da çoğunlukla bir çeşit dilsel yapıda gerçekleştirirler. Bilim diline el uzatırlar, ama bunu kendi dünya yaşantılarına hiç uygun olmayan bir biçimde dile getirirler. Bilim bakımından hiçbir şey başaramadıkları gibi, büyük sanat yapıtlarıyla karşılaştırıldığında, yaşam duygusu bakımından da elverişsiz olanı ortaya koyarlar. «Metafizik, yaşam duygusunun uygun olmayan bir dile gelişidir, bir anlatımdır ...metafizikçiler musiki yeteneği olmayan müzikçiler, ya da şiir yazma yeteneği olmayan ozanlardır.»

Metafizikçilerin o «başsız-sonsuz bilmece» dedikleri o büyük sorunların durumu nedir öyleyse? Yanıt şu: Bilimsel sorun olarak o sorunlar hiç yoktur. Çünkü bir sorun ancak şurada vardır: Bir önerme kurulur ve bu önermenin doğru mu yanlış mı olduğuna karar verme ödevi ile bağlanır. Önerme anlamsızsa, ona ilişkin sorun da aynı biçimde bir görüntü-sorundur. Bunun filozoflarca görülemeyişi, kuramsal sorunlarla pratik sorunların birbirine karıştırılmasındandır. Kuramsal sorunları yanıtlamakla yaşam sorunlarının da çözülebileceği sanılmamalıdır. Bütün anlamlı soruları yanıtlasak bile, yine de yaşam için çok az şey başarırız. Yaşam sorunları yaşamın kendisinde, bilimin dışında, egemendirler. Örneğin felsefi bir ölüm sorunu yoktur. Ölüm üzerine bilimsel anlatımlar felsefeyi değil, dirimbilimi (biyolojiyi) ilgilendirir. Bununla birlikte «varoluşsal» ölüm sorunundan söz ediliyorsa, burada artık kuramsal soru koymalar söz konusu değildir, tam tersine

burada söz konusu olan: Çevremdeki insanların ölü-
mü ile ve kendi ölümünün bilinci ile sarsılmış olmam-
dır. Empirik anlam ölçütünün yeni formüllemesi Car-
nap'ı anlamlı önermeler üzerindeki araştırmalarını ge-
nişletmeye ve empirik önermelerin sınanabilirliği ve
doğrulanabilirliğini araştırmaya götürmüştür.

Tek tek bilimleri bir dizge (sistem) içinde birleş-
tirmek filozoflarca hep istenmiştir. Bunun uygulamı-
sal (pratik) ve kuramsal (teorik) nedenleri vardır. Pra-
tik nedenler, hemen her bilgi için zorunlu olan kendi
bilim alanını aşıp başka bilim alanlarının bilgilerine
uzanma zorunluluğudur. Örneğin algı gibi karmaşık
bir olayı açıklama yalnızca ruhbilimsel temelde olanak-
sızdır; çünkü algı yaşantıları fizyolojik olaylara dayan-
dığı gibi, onlar da fiziksel uyarılarla ortaya çıkarlar.
Böyle bir olayda öyleyse psikoloji, fizyoloji ve fizik bi-
liminin uygulanması gerekir. Bu ise ancak, bu üç bilim
alanının kavramları ve yasaları birbirleriyle ilişki için-
de olabildiğinde olanaklı olur. Bilimlerin birleştirilme-
sinde önemli bir **kuramsal neden** genel doğa yasasının
sınanması yönteminden doğar. Diyelim, bir kuramsal
fizikçi varsayımsal bir yeni yasa koydu. Bu varsayı-
mın doğruluğu gözlemler ve deneylerle sınanmak zo-
rundadır. Ama bu varsayımı koyan kuramcı ile, bu
varsayımı sınavan gözlemcinin birbirinden büsbütün
ayrı bir dil kullandıkları görülür. Gözlemci algılanan
gerçekliklerden (algıya verilmiş olan şeylerden) söze-
der, bundan dolayı da algılanabilen özellikleri, nite-
likleri ve bağlantıları içeren kavramları kullanır. Oy-
sa kuramcı, algı dünyasından büsbütün ayrı olan ku-
ramsal fizikçinin «niteliksiz» ve «duyusuz-duyu dışı»
dünyasıyla ilişkili olan soyut bir kavram-dizgesini
(elektron, işlev vb. gibi) kullanır. Bu iki kavram-ve
dil-dizgesinin ayrılığı ise yalnızca bir görüntü olabi-

lir; yoksa gözlemcinin önermeleri kuramcının önermelerini temellendirmeye ya da sarısmaya yarayamazdı, bu, mantıkça olanaksız olurdu.

Viyana Okulunda **bilim birliğı** düşüncesi özellikle ortaya atılmış ve içinde her bilimsel savın dile getirilebileceğı bir **bilimde dil birliğı** gereksinimi üzerinde durulmuştur. Böyle bir dilde iki şey yerine getirilmelidir: 1. Böyle bir dil **Özneler-arası bir dil** olmalıdır, yani herkesin kullanabileceğı ve göstergeleri herkes için aynı anlamı taşıyan bir dil. 2. **Evrensel bir dil** olmalıdır, bu dilde herhangi bir konu dile getirilebilmelidir. Carnap ile Neurath ancak fizik dilinin bu iki gereğı yerine getirebileceğı görüşündedirler. Bu yüzden de bu görüşe «Physikalismus» (fizikselleştiricilik) denmiştir. Fiziksel dil salt niceliksel dil olduğundan, bu dilde tüm önermelerde ancak ölçülebilir (metrik) kavramlar kullanıldığından, Carnap sonradan bu fiziksel savı daha yumuşatmıştır, burada artık niceliksel kavramlar yanında nesnelerin gözlemlenen nitelikleriyle ve nesneler arasındaki gözlemlenen bağıntılarla ilişkili olan niteliksel kavramları da içeren bir «şey-dili» (Ding-sprache) ya da «cisimler dünyası dili» söz konusudur. Buradaki fizikselleştiricilikten, yumuşatılmış olan sav anlaşılmalıdır. Her iki biçiminde de fizikselleştiricilik şunu ister: fiziksel yüklemeler tek-bilim-dilinin temel yüklemi olmak zorundadır. Ama bütün yasalılıkların fiziksel yasalara geri götürölmeleri gerekir gibi bir savla hiçbir ilgisi yoktur bunun. Böyle bir şey söz konusu değildir burada, istenen yalnızca dil birliğidir.

Fiziksel dilin evrenselliğini göstermek büsbütün güçtür. Ruhbilimin ve kültür bilimlerinin bütün önermelerinin bu dilde anlatılabileceğinin kanıtlanması gerekir. Bu yüzden Carnap başkasının yaşantıları üze-

rindeki önermelerin başkasının **davranışları** üzerindeki önermelere, özellikle de belli bir uyarı karşısındaki tepkilerinde aldığı tavırlara çevrilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu sav, ancak nesnel-cisimsel olan şeyler üzerindeki önermelerin özneler-arası olabileceği savı ile bağlantılıdır. Ruhbilimsel anlatımların mantıksal içeriklerinden bu anlatılana katılan başkasının yaşantıları üzerindeki tasarımları ayırmak gerekir. İnsanların, onlarda gözlemlenen bedensel olayların dışında, ruhsal yaşantıları da olduğu savı, özneler-arası bilimsel dilde formüle edilemez, bundan dolayı da anlamsız bir görüntü-önerme öne sürülmüş olur. Bundan dolayı «davranışçılık» (Behaviorism) ruhbilim için olanaklı bir yol olmakla kalmaz yalnızca, bu bilimin mantıkça olanaklı biricik biçimidir, deneycilere göre.

Buna benzer incelemelerle bütün insan-bilimsel önermelerin özneler-arası sınanabilen önermeler olarak kavranması gerektiği gösterilmeye çalışılmıştır. Ama bu da çok tartışmalara yol açmıştır. Bu alanda Carnap'tan sonra Feigl'in de araştırmaları var.

Doğa bilimsel varsayımların ve kuramların sınanması yöntemini çözümlemeye girişen **Karl Popper** ise şu sonuca varıyor: İlkin, kökten bir empirik doğrulama yalnızca metafiziksel önermeleri ortadan kaldırmakla kalmıyor, doğa-bilimsel bilgileri de tümüyle yok ediyor; çünkü çoğu doğa-bilim önermeleri doğrulanamazlar. İkinci olarak doğabilimsel kuramların tümevarımsal (induktif) bir doğrulanmasından söz edilemeyeceği gibi, varsayımlar üzerine yargılama yapmak için varsayım-olasılığı kavramı da bir araç olamaz; çünkü varsayım-olasılığı tanımlanamaz. Üçüncü olarak, doğa bilimsel kuramlara karşı uygulanan sınama yolu, doğrulama kavramı kullanılmadan ve tümevarım ve varsayım-olasılığı kavramı kullanılmadan çözümlenmelidir.

Doğa yasasının doğrulanamaz oluşu, sınırsız tümel - önerme oluşundandır. Örneğin «bütün bakırlar elektrik geçirir» önermesi doğrulanamaz. Çünkü bunun doğrulanması için **tüm evrende** bu savın sınanması gerekirdi, bu da doğaca olanaksızdır. Ancak şimdiye kadarki deneyler söz konusu olabilir. «Şimdiye kadar sınanmış bütün bakırlar elektrik geçiriyor» denebilir. Bu da doğa biliminin görevlerinden biri olan geleceğe yönelme olayı ile de çelişir. Tümel önermeler sonsuz gözlemlerle doğrulanamayınca şu çıkış yolu aranmıştır: Bu önermeler tümevarım çıkarımı ile doğrulanırlar; bu yüzden de az ya da çok büyük olasılıkla geçerlidirler. Tek tek bakır parçalarında yapılan sayısız gözlemlerden o gözlemlerdeki bütün bakırların elektrik geçirdiği önermesinden, hiçbir **tümdengelimli (dedüktif) çıkarım** bütün bakırların elektrik geçirdiği önermesine götürmez, ama bu, tümevarımsal bir çıkarımdır. Aynı şekilde tek tek beyaz kuğuların gözlemlenmesinden varılan tümevarımsal bir çıkarım, bütün kuğuların beyaz olduğu savına götürebilirdi. Oysa örneğin Avustralya'da siyah kuğuların da bulunduğu gözlemlenmesi üzerine yukarıki genelleştirmenin yanlış olduğu ortaya çıkar. Çünkü tümevarımla çıkarılmış yasalar salt bir güvenilirlikle değil, belli bir olasılıkla geçerlidirler.

Popper tümevarım-çıkarcılığının düşüncesine karşıdır. Tümevarımsal çıkarımlar, bir tümevarım-ilkesi, bir genel kural varolduğunda ancak olabilirler. Bu ilke de tümel bir önerme ile formüllenebilmelidir. Nasıl bir önerme olabilir bu? Analitik bir önerme olamazdı, çünkü o zaman çıkarım aslında tümevarımsal değil, tümdengelimli olurdu. Sentetik bir önerme söz konusu ise o zaman da deneyciliğin (empirizm) temel ilkesine göre deneye dayanmalıydı, deneye desteklenmeliydi. Oysa burada tümel bir önerme söz konusu oldu-

ğundan bu destek doğrulamada geçerli olamazdı. Kısa-
ca Popper şunu göstermek ister: Böyle bir tümevarım
ilkəsi ve buna dayanan tümevarım çıkarımları olamaz.

Popper empirik kuramların sınanması için tümeva-
rımsal yöntemin yerine tündengelimli yöntemi koyar.
«Varsayımlara ve bununla ilgili kuramlara nasıl varı-
yoruz?» sorusu ile «kuramları nasıl sınarız?» sorusunu
ayırarak gerekir ona göre. İlk soru ruhbilimsel sorudur,
bilimsel-mantıksal yapıda değildir. Kuramlar buluşlar-
dır, bulgulamalardır, gözlemlerden kalkan akla dayalı
bir yol, mantıksal bir yol bunlara götürmez. Ancak bir
varsayım konduktan sonra, bunların sınanması soru-
nu ortaya çıkar. Bu sinama da, Popper'e göre, bu var-
sayımın **yanlışlanmasına** (yani burada bu varsayımla
çatışan bir şey olduğunun gösterilmesine) çalışmakla
olur. Varsayımları yanlışlama olanağı da, bunların «de-
ğildir» — «yoktur» — önermesi biçimini alabilen tü-
mel önerme olmalarında bulunur. «Bütün kuğular be-
yazdır» önermesi «beyaz olmayan kuğular yoktur»
önermesiyle mantıkça aynı değerdedir. Herhangi bir
yerde herhangi bir zamanda beyaz-olmayan kuğu gö-
rüldüğünde, «şurada, şu zamanda beyaz-olmayan ku-
ğular vardır» biçiminde vardır-önermesi saptanabilir.
Bu biçim gözlemlere dayalı ve özneler-arası sınanabilir
olaylardan söz eden varlık savlarına Popper **dayanak**
önergeler (Basissaetze) der, çünkü bunlar genel var-
sayımların yargılanması (yanlışlanması - yanlışlığının
ortaya çıkarılması) için dayanak olurlar. Yukarıdaki
dayanak-önermeden «beyaz olmayan kuğular vardır»
genel önermesi çıkarılabilir, bu önerme de ilk varsa-
yımla eşdeğerli olan «beyaz-olmayan kuğular yoktur»
önermesiyle mantıksal bir çelişme içindedir. Varsayım-
ların deneyle sınanmasını zorunlu kılan empirik ge-
reklilik, böylece Popper'e göre, şöyle anlaşılmalıdır: Bu-

rada söz konusu olan önermelerin yanlışlanmasıdır, yanlışlığının ortaya çıkarılmasıdır. Buradaki yanlışlama (Fatsifikation) sözcüğü bir yanlışlamanın **mantıksal olanağı** olarak anlaşılmalıdır elbette. Mantıkça yanlışlama söz konusudur burada. Bundan böyle doğrulanabilir olma ile ya da tümevarımsal çıkarımla empirik önermeler metafizik önermelerden ayrılmazlar. Öyleyse empirik bir kuramın olumlu olarak doğruluğunun saptanması neye dayanacak? **Kuramın şimdiye kadarki yanlışlama çalışmalarına karşı ayakta kalmasına.** Buna karşılık bir kuram bilinen dayanak önermelerle çelişirse, yanlışlığı ortaya çıkmış olur ve yerine bir başkası konur.

Popper'in bu kanıtlarına karşı Carnap tümevarımsal çıkarımlar kuramını daha da ayrıntılı olarak yeniden kurmuştur. Popper'in mantıksal araştırmaları çok etkili olmuş, Carnap'ı da empirik bilginin yapısını yeniden ele almaya ve düzeltmeye götürmüştür.

Popper'in empirik önermeleri sınırlaması yalnızca yanlışlanabilen önermelerin empirik olarak anlam taşıyacağına vardiyyordu. Böylece bütün salt varlık-varsayımları, örneğin henüz gözlemlenemeyen yeni bir yıldızın varlığı varsayımı, deney bilimlerine kapatılıyordu; çünkü tümel önermelerin doğrulanamayacağı gibi, aynı şekilde genel bir vardır-önermesi de aynı nedenle yanlışlanamaz: Bir varlık-önermesini yanlışlamak için bütün evreni dolaşmak ve bu özellikte bir nesnenin var olmadığını saptamak gerekir. Böylece Popper'in tutumunda içinde «vardır» ve «bütün» olan bütün önermeler yasaklanacaktır. Bu biçim önermeler, açıkça, ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilirler. Ama yine de doğa bilimlerinde böyle karmaşık yapıları varsayımlar öne sürmek zorunludur.

Bundan dolayı Carnap bu doğrulanabilir ve yanlışlanabilir kavramların yerine daha genel kavramlar koymuştur: Önermelerin **pekiştirilebilmesi** ve **sınanabilmesi**. Carnap'ın bu kavramları tanımlaması son derece karmaşıktır, çünkü sağın kesin kurallara dayalı bir dil dizgesine oturtur bu çalışmasını.

Carnap önermelerin pekiştirilmesi ve sınanması çözümlemelerini iki bölüme ayırır: Birinci bölümde bir önermenin pekiştirilmesinin öteki önermelere geri **götürülmesi** bağıntısı araştırılır. Bu inceleme **salt mantık** alanına girer. Bunlar da ya anlambilimsel (semantik) ya da sözdizimsel (sentaktik) bir kavram olarak kurulabilecek olan mantıksal vargı kavramı ile işlenir. İkinci bölümde önermelerin pekiştirilebilirliği ve sınılanabilirliği kavramları işlenir. Bu bölüm de empirik yöntembilim (metodoloji) alanına girer, çünkü burada salt mantık kurallarını aşan iki mantıksal-olmayan temel kavram kullanılır: **«gözlemlenebilir»** ve **«gerçekleşebilir»** kavramları.

Pekiştirmeye dayanak olarak belli bir önerme sınıfı ele alınıyor. Bu dayanak pratik uygulamada gözlem önermelerine dayanır. Bu sınıf önermelerden mantıksal olarak çıkan bütün önermeler için, pekiştirilmeleri bu sınıf önermelerin pekiştirilmesine geri gidebilir, denebilir. Şöyle diyelim: Belli bir sınıf önermeyi pekiştirebiliyorsak ondan mantıksal olarak çıkan bütün önermeleri de aynı biçimde pekiştirmiş oluruz. Belli bir sınıfa giren önermeler belli bir ölçüde empirik olarak pekiştirilmişlerse bunlardan salt mantıksal çıkarımla elde edilmiş olan bütün önermelerin de aynı ölçüde pekiştirilmiş olacağı açıktır; böylece sonuncuların pekiştirilmesi ilk önermelerin pekiştirilmesine geri götürülmüş olur.

Pekiştirilebilir kavramının kendisi ise ancak «gözlemlenebilir» ve «gerçekleştirilebilir» gibi iki empirik kavramı kullanan empirik yöntem-bilimde işlenebilir. Bu kavramlar empirik yöntembiliminin tanımlanamaz temel kavramlarıdır — bunların tam tanımı ruhbilimde yapılmalıydı — bu kavramlar ancak açıklanabilirler ve aydınlatılabilirler.

Belli bir nesnenin gözlemlenebilen bir niteliğinden sözeden bir önermeye **gözlem önermesi** denmelidir. Bu kavram yardımıyla bir önermenin pekiştirilebilir olması tanımlanabilir: Bir önerme bir gözlem önermeleri sınıfına geri götürülebiliyorsa bu önermeye pekiştirilebilir denebilir.

Gerçekleşebilir kavramı ise, gözlemlenen nitelikleri olan temel yüklemeler dışında, yeni yüklemeler verilebileceği ölçüde bir rol oynar. Bu da **sınama** yöntemi ile yapılır: deneysel bir koşul yaratılarak bu deneysel durumdan belli bir sonuç çıkarsa, yeni bir yüklem ortaya çıktığı saptanır. Şu da var: deneysel koşul gerçekleşebilir olmalıdır ve deney sonucu ya gözlemlenebilir olmalıdır ya da sınama yöntemi ile tek anlamlı olarak saptanabilir olmalıdır. Ya gözlemlenebilir niteliklerle beliren ya da sınama-yöntemi ile varılan yüklemelere **sınanabilir yüklemeler** denir. Pekiştirilebilir olan, ayrıca sınanabilen yüklemeleri olan bir önermeye de sınanabilir bir önerme denir.

Empirizmin «bütün bireşimsel önermeler deneye dayanırlar» önermesindeki belirsizliği ortadan kaldıran temel ilkesi artık belirlenebilir Carnap'a göre. O bu ilkeyi dört biçime ayırır: 1. Tam sınanabilirlik istemi: «bütün bireşimsel önermeler tam sınanabilir olmalıdır». 2. Tam pekiştirilebilir olma istemi: «bütün bireşimsel önermeler tam pekiştirilebilir olmalıdır». 3. Sı-

nanabilirlik istemi: «Bütün bireşimsel önermeler sınanabilir olmalıdır». 4. Pekiştirilebilir olma istemi: «Bütün bireşimsel önermeler pekiştirilebilir olmalıdırlar». Dört durumda da dilde kullanılan yüklemelerin gözlemlenebilir olan şeylerle ilişkili olması ya da bu gibi gözlemlenebilen yüklemlere geri götürülebilir olması istenir. Tam sınama ya da pekiştirme ancak tümel olan savları ve varlık savlarını içinde bulunduran bir dilin önermelerinde yapılabilir. Bundan dolayı ilk iki biçim az ele alınır. Carnap 4. istemin konulmasını önerir.

Empirik anlam ölçütü böylece 4. istemi yerine getiren bir dilde formüle edilir. Sorun iki sınıf sorulara ayrılır: ilk adımda dil o biçimde kurulmalıdır ki, önerilen anlatımın bir önerme olup olmadığını tek anlamlı olarak gösteren sözdizimi kurallarına dayanmalıdır. İkinci adımda bu dört ilkeden biri, yani 4. istem seçilmelidir. Bu koşula yeten dile empirik dil denebilir. Bunda her şeyden önce istenen, tanımlanamaz temel yüklemelerin mutlaka gözlemlenebilen şeylerle ilişkili olmasıdır. Bütün öteki yüklemeler de temel yükleme geri götürülebilir olmalıdırlar.

Şimdi artık empirik anlam ölçütü kesin olarak şöyle formüle edilebilir: Bireşimsel bir önermenin empirik olarak tam anlamıyla belirtilebilmesi için, bu önermenin **empirik dilin** kurucu parçası olması zorunludur ve yeterlidir; empirik dil derken de anlaşılan, bütün önermeleri pekiştirilebilir olan, kesin sözdizimi kurallarına göre kurulmuş olan bir dildir.

Bu yukarıdaki belirlemelerde bir nokta belirsiz kalıyordu. Bütün yüklemelerin temel yükleme geri götürülebilir olması isteniyordu. Bu geri götürme tam olarak ne anlama gelir? Carnap başlangıçta geri götürülebilir'in salt bir tanımının yapılabileceğine inanıyordu. Ama önermelerin sınanması ve pekiştirilmesi araş-

tirmalarında bunu bıraktı. Çünkü örneğin «suda erir», «kırılır» gibi durum kavramlarının ilkece tanımlanamayacağını bulguladı. Bundan dolayı yeni bir yol geliştirmeliydi — bu gibi yüklemelerin de gözlemlenebilir temel yüklemlere geri gidebileceğini göstermek için yeni bir yöntem bulunmalıydı. Ama sonradan bulduğu yolun da yeterli olmadığını daha sonraki araştırmaları gösterdi. Carnap sonunda bütün kavramların gözlemlenebilen temel kavramlara geri gidebileceği — ister tanımsal, ister başka bir yolla — düşüncesini, **empirik bir dil** düşüncesi için bir yana bıraktı. Kuramsal kavramlar için böyle bir geri gitme yoktur. Yukarıda söylenen durum kavramları da kuramsal kavramlar olarak sayılırlar artık. Böylece empirik anlam ölçütü bir kez daha gevşiyordu.

Biçimsel mantık üzerindeki araştırmalar günümüzde şu kanıyı pekiştirmiştir: Bu araştırmalar verimli ve sağın sonuçlara ancak şu koşulla ulaşabilir: araştırmanın konusunu — tasarımlar ve yargılar gibi — ruhsal ve düşünsel kuruluşlar oluşturmaz da, tam tersine dilsel kuruluşlar, özellikle de anlatım ve önermeler oluşturursa. En önemli mantıksal kavramlar, örneğin **mantıksal doğruluk** ve **mantıksal çıkarım** — vargı — kavramları ancak bir dil dizgesiyle bağlantı içinde açıklığa eristirilebilirler.

Modern bilim kuramının gelişmesi de bu eğilime uygundur: Empirik bir bilgi kuramının bütün önemli kavramları dilsel olanla ilişkilidir. Şu sorular çıkar ortaya bu kuramlarda da: Bir önerme doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir mi? Bir gözlem önermeleri sınıfı varsayımsal bir önerme için bir pekiştirme oluşturur mu? Öne sürülen iki kuram mantıksal bakımdan birbiriyle bağdaşır mı bağdaşmaz mı? Ve bununla ilgili olarak, biri ötekinden mantıksal olarak çıkarılabilir mi? Daha

somut bir örnek verilirse: Işık hızının değişmezliği üzerindeki görelilik kuramı ile ilgili önerme bir deney önermesi midir yoksa bir saptama mı? Böylece hep önermeler arasındaki bağlantıları ya da bütün bir önermeler dizgelerini ve sınıflarını ele alan sorunlar söz konusudur.

Bilimsel-mantıksal sorunların ve sonuçların bu biçimde ortaya serilişine, bu biçimde betimlenmesine Carnap **biçimsel söz-biçimi** der ve bunu bilgi kuramlarının **içeriksel söz - biçiminden** ayırır. İçeriksel söz-biçiminde «nesne», «nesne bağlantısı» «duyu verileri», «yaşantılar», «bilen özne», «bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişki» gibi deyimler kullanılır. Sorunların böyle içeriksel ortaya serilişi kendi içinde büyük bir tehlike taşır, nesne türlerinin yapısı ya da özü üzerinde ve bunlar arasındaki ilişkiler üzerinde anlamsız görüntü - sorunlar çıkarır ortaya. Örneğin görüngücülük (fenomenalizm) denen akım fiziksel nesnenin duyu verilerinden kurulmuş olduğunu öne sürer; buna karşılık gerçekçilik (Realizm) fiziksel nesnelerin duyu verilerinden kurulmuş olmadığını, tersine bilen öznenin bu nesneleri duyu verileri aracılığıyla tanıdığı savını öne sürer. Carnap'a göre iki görüşte de bir görüntü - sav, bir sözde - sav atılmıştır ortaya.

Mantıksal ve bilim kuramsal araştırmalar dilsel olanla ilişkili olunca, bununla ilgili dilin de tam tamına verilmesi gerekir. Günlük dil kavramların kesin olarak belirlenmesi için elverişli değildir; günlük dilin anlatımlarını çözümleme yerine bir yapma-dil incelemesine girişmek gerekir Carnap'a göre. Bu gibi incelemelerin çeşitli yollarını görebilmek ve aynı zamanda mantıksal ve bununla ilgili olarak bilim - kuramsal araştırmalarla empirik dil biliminin çözümlemeleri arasındaki ayrılığı görmek için şu ayırımdan yola çıkıla-

bilir: Dil dizgeleri üzerindeki her araştırma **göstergebilim** (Semiotik) alanına girer. Göstergebilim, her dilde ayrılabilen üç etkene göre bölümlere ayrılabilir: 1. Dili **kullanan**, 2. Konuşulan ya da yazılan **anlatımlar**, 3. Konuşanın bağlantı kurduğu şey: anlatımların **Designatum**'u (anlatımların gösterdiği şey), bununla ilgili olarak ve ayrı olarak bu anlatımların **anlamı**. Başka bir bölümlenme de şu: **Empirik** göstergebilim ve **salt** göstergebilim. Birincide tarihsel aktarılan dil araştırılır, buna karşılık ikincide hazır bulunan dil incelenmez de, yapma diller kurulur, hem de kesin kurallara dayalı yapma diller.

Göstergebilimsel bir araştırma bütün bu üç etkeni de, konuşucu, anlatım ve anlamı (bununla ilgili olarak Designatum'u) dikkate alırsa, bu araştırma Pragmatik'in alanına girer. Böyle bir araştırma hep empirik olmak zorundadır, çünkü konuşucunun dikkati ancak empirik saptamalar üzerine dayanabilir. Konuşucudan soyutlanır ve yalnızca dilsel anlatımlar ve onların anlamları ve Designatum'ları gözönünde tutulursa, araştırma anlambilim (semantik) alanına girer. En sonu Designatum'lardan ve anlamlardan da soyutlanır da, araştırma anlatımların yapısı ve anlatımlar arasındaki yapısal bağlantılarla sınırlanırsa, inceleme sözdizim (Sentaks) alanına girer.

Semantik ve sentaks yalnızca empirik bilimler olarak değil, salt bilimler olarak da işlenebilirler. Empirik semantik ve empirik sentaks dil bilimi (örneğin İngilizce dilinin dilbilgisi ve anlam öğretisi) alanına girerler, **salt semantik** ve **salt sentaks** ise mantıksal disiplinlerdir. Bu son ikisi **yapma dillerin** üzerine kurulacağı **kurallarla** kendilerini gösterirler.

Salt semantik ve salt sentaks için **konu-dil** (objekt-sprache) ve **üst-dil** (Metasprache) arasındaki ay-

rımın büyük önemi vardır. **Konu-dil** (objektsprache) araştırmının başında henüz var olmayan, kurulması gereken yapma simge-dil (Symbolsprache) dir. **Üst-dil** (Metasprache) konu-dil için geçerli olacak olan kuralları koyan dildir; ayrıca üst-dilde konu-dil üzerindeki bütün kuramsal sonuçlar formüle edilirler. Üst-dil olarak günlük dilin kullanılması alışlagelmıştır. Bundan dolayı «üst-dil» deyiimi, bu dilden konu-dil üzerine söz söylemek için yararlanıldığını da dile getirir. Konu-dilin iki önermesinin birbiriyle mantıksal bağdaşmazlık içinde olduğu saptandığında, tipik bir üst-dile ilişkin önerme karşısındayız. Empirik dil-bilimde konu-dil ve üst-diller çoğunlukla özdeşirler. Örneğin Almanca dilbilgisi üzerinde Alman dilinde bir araştırma ya da İngilizce deyimlerin anlamı üzerine İngiliz dilinde bir inceleme yapıldığında, konu - dille üst - dil aynıdır. Buna karşılık mantıkta bu ayırma kesin olarak yapılmak zorundadır, yoksa anlambilimsel çatışkıların (semantik antinomi'lerin) ortaya çıkma tehlikesi baş gösterir.

Günümüz felsefesinde semantik çalışmalarıyla ilk olarak en çok dikkati çekenler Lesniewski ve A. Tarski gibi mantıkçılardır. Carnap'ın semantik betimlemeleri de Tarski'nin çalışmalarına dayanır.

Modern deneycilerin empirik önermelerin doğrulanabilirliği ve tümevarımsal çıkarım kurallarının kesinliği üzerindeki çalışmalarının yanında anlambilimsel dizgelerin yapısı üzerindeki araştırmaları da çok önemli sonuçlar vermiş, bu alanda çok değerli bilgiler elde edilmiştir. Özellikle Carnap'ın öncü çalışmaları çok başarılı olmuştur.

Deneyci filozoflar özellikle şu noktayı vurgularlar: Çalışmalarını öteki filozoflardan ilkece ayıran, kendilerinin hiçbir kesin, son doğruları öne sürme gibi sav-

ları olmayışı; tam tersine kavramları kesinliğe kavuşturma, sağın bir bilim dili kurma ve tek tek bilimlerin yöntemleri üzerine açıklık getirme denemesine girişmiş olmalarıdır. Her kazanılmış yeni görüş yeniden gözden geçirilir ya da tutulan yolda çıkış görülüyorsa büsbütün bırakılır. Böylece felsefe araştırmaları da bilimsel ilerleme sürekliliğine bağlı kılınmış olur. Kendi kuramını inanca dayalı bir dünya görüşü olarak sunan ve kendi kişiliğinin gücü ile bunu kabul ettirmeye çalışan bir filozofun empirist (deneyci) alanda yeri yoktur onlara göre. Carnap'a görüşlerini sık değiştiriyor diye itirazlar yapılmıştır. Carnap'ın kendisi bu tutumu anlamsız bulur ve felsefe sorunlarına karşı bilimsel olmayan bir tutum olarak niteler. Hiçbir zaman kesin bir sav öne sürmemiş, son sözü söyleme savında bulunmamıştır. Gerektiğinde eski görüşlerini hiç çekinmeden bırakmış ya da yeniden gözden geçirmiş ve düzeltmiştir. Bütün bilimsel felsefecilerin tutumu budur.

Metinde ele alınan filozofların belli başlı yapıtları

- I. Kant : De mundi sensibilis atque intelligibilis
forma et principiis (1770)
Kritik der reinen Vernunft (1781)
Kritik der praktischen Vernunft (1788)
Kritik der Urteilskraft (1790)
Prolegomena zu einer jeden künftigen
Metaphysik (1783)
Grundlegung zur Metaphysik der Sit-
ten (1785)
Ideen zu einer allgemeine Geschichte
in weltbürgerlicher Absicht (1784)
Metaphysische Anfangsgründe des Na-
turwissenschaft (1786)
Die Religion innerhalb der Grenzen'
der blossen Vernunft (1793)
- Fichte : Versuch einer Kritik aller Offenba-
rung (1792)
Wissenschaftslehre (1794)
Grundlage des Naturrechts (1798)
Sittenlehre (1798)
Die Bestimmung des Menschen (1800)
Reden an die deutsche Nation (1807-08)
Grundzüge des gegenwaertigen Zeital-
ters (1804-05)
Der geschlossene Handelsstaat (1800)
- Schelling : Ideen zu einer Philosophie der Natur
(1797)
Von der Weltseele (1798)
System des transzendentalen Idealis-
mus (1800)

- Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803)
Über das Wesen der menschliche Freiheit (1809)
- Hegel** : Phaenomenologie des Geistes (1807)
Logik (1812-16)
Enzyklopaedie der Wissenschaften (1817)
Rechtsphilosophie (1821)
Saemtliche Werke (18 Bde., 1832-45)
- Saint - Simon** : Réorganisation de la société européenne (1814)
Catéchisme des industriels (1823)
Nouveau Christianisme (1825)
- Auguste Comte** : Cours de philosophie positive 1-6 (1907)
Système de politique ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité 1-4 (1851 - 54)
- D. F. Strauss** Das Leben Jesu (1835-36)
Der alte und der neue Glaube (1872)
- L. Feuerbach** : Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839)
Das Wesen des Christentums (1841)
Das Wesen der Religion (1845)
Saemtliche Werke 1-10 (1959)²
- K. Marx** : Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844)
Die Deutsche Ideologie (mit Engels und Hess) (1845)
Misère de la Philosophie (1847)
Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859)
Das Kapital 1-3 (1867 - 1894 — 2. ve 3. ciltleri Engels tamamlamıştır.)
Marx-Engels, Saemtliche Werke (1926)
- F. Nietzsche** : Unzeitgemaesse Betrachtungen (1874)
Menschliches Alzumenschliches I-II (1878 - 79)

- Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit (1950)
 Die Atombombe und die Zukunft des Menschen (1958)
 Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (1962)
 Hoffnung und Sorge (1965)
- M. Heidegger : Sein und Zeit (1927)
 Kant und das Problem der Metaphysik (1929)
 Was ist Metaphysik? (1929)
 Vom Wesen der Wahrheit (1943)
 Holzwege (1937)
 Was heisst Denken? (1954)
 Was ist das — die Philosophie? (1956)
 Die Technik und die Kehre (1962)
 Wegmarken (1967)
- J. P. Sartre : L'être et le néant (1943)
 Matérialisme et révolution (1946)
 L'existentialisme est un humanisme (1946)
 Critique de la raison dialectique (1960)
 Les chemins de la liberté I - III (1945)
- M. Schlick : Raum und Zeit in der gegenwaertigen Physik (1917)
 Allgemeine Erkenntnislehre (1918)
 Fragen der Ethik (1930)
- R. Carnap : Der logische Aufbau der Welt (1928)
 Scheinprobleme der Philosophie (1928)
 Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft - Erkenntnis (1932)
 Die Aufgabe der Wissenschaftslogik (1934)
 Logische Syntax der Sprache (1934)
 Foundations of Logic and mathematics (1939)
 Formalization of Logic (1943)

- Introduction to Semantics (1942)
 - Logical Foundation of Probability (1950)
 - The continuum of Inductiv Methode (1952)
 - Einführung in die symbolischen Logik (1954)
 - The methodological character of theoretical concepts (1956)
 - Beobachtungssprache und theoretische Sprache (1958)
 - Inductive Logik und Wahrscheinlichkeit (1961)
 - Logic and Language (1962)
- K. Popper : Logik der Forschung (1935)
- The Logic of scientific discovery (1959)
- Conjectures and Refutations: the growth of scientific knowledge (1968)³
- Über die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien (1963)
- The open society and its enemies (1966)⁵
- L. Wittgenstein : Tractatus logico - philosophicus (Logisch — philosophische Abhandlung — 1921)
- Philosophische Untersuchungen (1960)

Yararlanılan Kaynaklar

- Adler, Max : Marx als Denker, 3. Aufl. Berlin 1925
- Bochenski, I.M. : Europaeische Philosophie der Gegenwart; Bern (1949)
- Bréhier, Emile : Histoire de la Philosophie; Tome II, 3, 4 (1953 - 1957)
- Fischl, Johann : Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart, Köln, 1954
- Glockner, Hermann : Die europaeische Philosophie, von den Anfängen bis zur Gegenwart, Reclam V., Stuttgart 1958
- Hartnack, Justus : Wittgenstein und die moderne Philosophie, 2. Aufl., V. Urban — 1968
- Jodl, Friedrich : Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft II. Band; Kant und die Ethik im 19. Jahrh. 2. Aufl. Stuttgart - Berlin 1912
- Kraft, Julius : Von Husserl zu Heidegger, Kritik der phänomenologischen Philosophie, 2. Aufl., Frankfurt 1957
- Landgrebe, Ludwig : Philosophie der Gegenwart, Bonn 1952
- Meyer, Hans : Abendländische Weltanschauung V. Band - Die Weltanschauung der Gegenwart, Würzburg 1949

- | | |
|----------------------|---|
| Simmel, Georg | Hauptprobleme der Philosophie, 7. Aufl.
Berlin 1950 |
| Stegmüller, Wolfgang | : Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 4. Aufl. Stuttgart 1969 |
| Thier, Erich | : Das Menschenbild des Jungen Marx,
Göttingen 1957 |
| Ueberweg | : Geschichte der Philosophie, Die deutsche
Philosophie des XIX. Jahrh. und der
Gegenwart; 12. Aufl. Berlin 1923 |
| Wahl, Jean | : Tableau de la philosophie française,
Gallimard - idées nrf. 1962. |
| Gökberk, Macit | : Felsefe Tarihi, Remzi Kit. İstanbul, 1967 |
| Akarsu, Bedia | : Ahlak Öğretileri, II. Remzi Kit. İstanbul 1982. |
| Örnek, Yusuf | Karl Jaspers, Alber V. München, 1986. |