DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

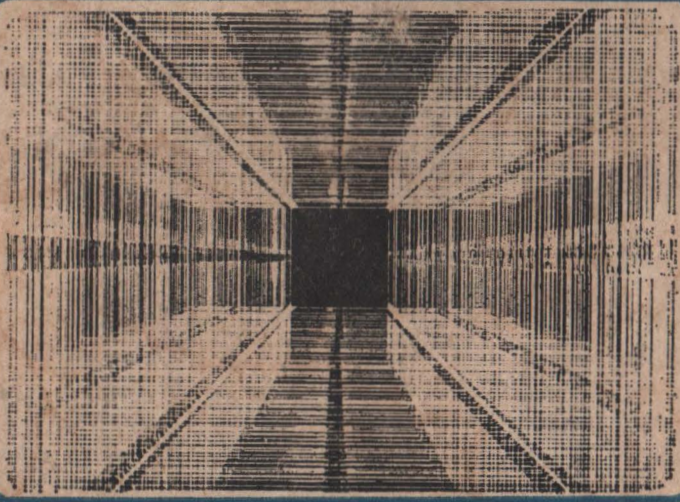
Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

prof. bedia akarsu

ÇAĞDAŞ FELSEFE



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org
kutuphaneci - eskikitaplarim.com

Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
Düğün Dizisi: 3

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

ÇAĞDAŞ FELSEFE AKIMLARI

Prof. Bedia Akarsu

M.E.B.
DEVLET KİTAPLARI

MİLLÎ EĞİTİM BASIMEVİ — İSTANBUL 1979

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

Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu'nun 22/5/1979 gün ve 110 sayılı kararı ile "Düşün Dizisi" içinde bastırılması uygun görülmüş, Yayımlar ve Basılı Eğitim Malzemeleri Genel Müdürlüğü'nün 24/10/1979 gün ve 8584 sayılı emirleri ile 35.000 adet bastırılmıştır.

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

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM: 19. YÜZYIL FELSEFESİ 1

19. Yüzyılda doğa ve tarih bilimlerinin gelişmesi ve Hegel Okulunun dağılması 1

1. Positivist Akım (Olgucu Akım) : 6
Saint-Simon 7
Auguste Comte 11

2. Materyalist Akım (Maddeci Akım) : 19
Strauss 19
Feuerbach 22
Marx 29

3. Yaşama Felsefesi : 44
Nietzsche (materyalist yaşama felsefesi) . . 44
Dilthey (idealist yaşama felsefesi) 50
Bergson (" " ") 55

II. BÖLÜM: 20. YÜZYIL FELSEFESİ 60

20. Yüzyıl felsefesinin temel çizgileri ve bilim, kültür ve toplumsal durumla bağlantısı . . . 60

1. Fenomenoloji (Görüngübilim) : 68
Brentano 69
Husserl 77
Scheler 83

2. Yeni Ontoloji (Yeni Varlıkbilim) : 96
Hartman 96

3. Existentialime (Varoluşçuluk) : 108

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

Kierkegaard 114
Heidegger 118
Sartre 130

4. Modern Deneycilik ve Analitik Felsefe (Çözümleyici Felsefe) : 140
Günümüz felsefesinde deneyci akımlara toplu bakış
Viyana Çevresi : Schlick, Carnap, Popper Temel Araştırmaları ve Çözümleyici Felsefe . 140
Metinde ele alınan filozofların belli başlı yapıtları 177
Yararlanılan Kaynaklar 183

ÇAĞDAŞ FELSEFE METİNLERİNDEN OKUMA PARÇALARI 185

A. Comte Positif Felsefe Topludersleri 188
K. Marx/F. Engels Alman İdeolojisi 201
W. Dilthey Hermeneutik'in Doğuş ve Gelişmesi 207
H. Bergson Süre Üzerine 213
Max Scheler Felsefî Dünya Görüşü 220
Martin Heidegger Günlük İnsan ve "Onlar" Alanı 232
J. P. Sartre Varoluşçuluk İnsancılıktır 236
Moritz Schlick Anlam ve Doğrulama 248
Rudolf Carnap Doğruluk ve Pekiştirme . . . 260
A. J. Ayer Ahlâk Felsefesinin Eleştirisi . . . 274
A. Einstein Genel Görelilik Kuramı Üstüne . . 292
Jacques Monod Rastlantı ve Zorunluluk . . . 296

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

ÖNSÖZ

Dünyamızda 20. Yüzyıl uygarlığı bitmek üzere. Doğmakta olan yeni uygarlık kent uygarlığıdır. Artık köylülük kalmıyor. Kırsal yaşam kitaplardan okunup öğrenilir olacak. Seçkinlerin kültürü bitiyor, yerine geniş halk yığınlarının kültürü geliyor. Zorunlu gereksinmelerin herkes için aynı düzeyde karşılanması tartışılmaz bir hak oluyor. Halk yığınları ulusal gelirden, eğitimden, kültürden paylarını istiyorlar.

Yeni Yüzyıl yaklaşırken insanlar dünyamızda özgürlüklerinden ödün vermeden eşitliğe doğru gidiyorlar.

Bizde de milyonlarca insanımız yüzyıllardır yaşadıkları yerleri bırakıp kentlere geldiler, geliyorlar. Artık eskiden olduğu gibi doğumdan ölüme değişmeden sürüp giden düzen yok. Komşuluk yok, kasabanın büyükleri, köyün ihtiyarları yok. Gelenekler, töreler etkisiz; değer yargıları geçersiz. Yüzyıllardır süregelen köken ve inanç ayrılıklarına göre kurulu yerleşme düzeni altüst oluyor. Kentler her türlü inanç, her türlü kökenden gelen insanlarımızı içiçe yaşamaya, birbirleriyle evlenmeye, kaynaşmaya zorluyor. Değişik kültürler, değişik gelenekler aynı kapta eriyip bütünleşiyorlar. Ve milyonlarımızın elleri topraktan makinaya alışıyor. Kentte yeni ölçüler, yeni değer yargıları, yeni bir yaşam biçimi oluşuyor.

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

Türkiye yüzyıllardır ilk kez aydın özentileri ve zorlamalarıyla değil toplum yapısındaki değişikliklerin doğal sonucu olarak çağdaşlaşıyor.

Çağdaşlaşanlar çağlarını yakından izlemeli, derinliğine anlamalı ve doğru yorumlamalıdırlar. Çoğu kez çağını anlamanın yolu oraya nereden, nasıl gelindiğinin bilinmesinden geçer.

Millî Eğitim Bakanlığı bu amaçla Düşün, Bilim ve Eğitim Dizilerine başlıyor. Düşün, bilim ve eğitim alanlarında çağımızı belirleyen ve hazırlayan ustaları ve akımları olduğu gibi, ard düşüncesiz yansıtacağız.

Koşullandırmayı gerçeğe saygısızlık sayıyoruz. İnsanın büyüklüğünü yapan özgür kafalı olmasıdır. Yüzyılların deneyim ve görgüsünden geçerek damıtılmış kendi insanımızın doğruları seçeceğine inanıyoruz.

Necdet Uğur

Millî Eğitim Bakanı

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

I. BÖLÜM

19. YÜZYIL FELSEFESİ

19. Yüzyılda doğa ve tarih bilimlerinin gelişmesi ve Hegel Okulunun dağılması

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, herbirinde 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 etkisini gittikçe yitirir. Hegel'in felsefesi gerçi ölümünden hemen sonra gelen yıllarda geniş alanlarda tanınıyor ve etkisini gösteriyordu, ama felsefenin tablosu gittikçe biçim değiştiriyor-

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

du. Dünya görüşünde gittikçe artan idealizmden ve fizik-ötesi 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 araştırıcıları çevresinde tümevarım yöntemiyle yapılan sağın araştırmalar aldı. Genç kuşaklar Hegel'in derslerinin dinlendiği salonlar yerine doğa araştırıcılarının laboratuvarlarına gitmeyi yeğlediler.

Hegel felsefesinin dağılmasında —bir bakıma yıkılmasında— hem içten —Hegel'in kendi felsefesinde açık bıraklığı 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 maddesel olan şeyler arkasında bir gerçek aramaya kalkmamalıdır. Tek gerçek maddedir.

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

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

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

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, hiç bir 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 düşünüşü ile her türlü devrimin karşısında idi. Dine karşı olan-

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

larla da birlik olamazdı. Çünkü kendisi tutucu idi. Din geleneğin getirdiği bir şeydi, gelenek ise Hegel'in en çok önem verdiği bir şeydir. Oysa Hegel'in dialektik yöntemi bir yadsımaya, varolanın kaldırılmasına götürüyordu. Tarihin eytişimsel (dialektik) gelişmesi düşüncesinde devrimci bir ruh saklı idi. Bu tarih görüşünde, tarihin, ayaklanmalarla, devrimlerle yürümekte olduğu düşüncesi gizli idi. Tarih savaşlar, devrimler içinden geçerek gelişiyordu. Oysa tutuculuğu kendisini her türlü devrimin karşısına koyuyordu.

İşte Hegel'in din ve siyasa sorunlarına karşı kesin bir tutum takınamamış oluşu, okulunun ikiye bölünmesine, sağ Hegelcilerle sol Hegelcilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hegel Okulunun sol kanadı Strauss ve Feuerbach'la sonunda materyalist akımla birleşmiştir.

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

OLGUCULUK (POSİTİVİSM)

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 bilgimizin biricik kaynağıdır. Bu düşünce doğal olarak Condillac'ı materyalizme götürmüştür. Bütün duyma ve düşünmelerimiz duyu organlarının birer uyartılmasıdır. Her türlü bilgimizin 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, sonradan St. Simon ve Au. Comte'da bulacağımız bir kavrama raslıyoruz. Bu da "pozitif bilim çağına girmiş olduğumuz" sözüdür. Bu şu demek: Bilim çağı başlamıştır.

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

Bilim alanında görülen gelişmelerin yanı sıra toplumsal ve siyasal alanda da değişmeler 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 devinimden 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. Sanit-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 ütopik 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 uğratıyor 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 suçlamalardan biri olmuş, giyotine gitmekten de Robespierre'in yardımıyla kurtulmuştur. Fransız devrimi gerçi Fransız derebeyliğinin egemenliğini kırmış, ama yerine de mal mülk sahibi kentsoyluların (bur-

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

juvazinin) 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? İlkin şunu incelemeli: Hangi tip insan kültürün gelişmesini sağlar ve gelişmeyi sağlayacak insan nasıl yetişir? Saint - Simon bu yetişmeyi hem doğa bilimleri alanında hem de kültür bilimleri alanında bulur. Bilim alanında onun birbirinden büsbütün 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 ayrım yapmaz. İkinci görüş ise matematik ve fizik bilimlerini insanla ilgili bilimlerden ayırır. Saint - Simon gittikçe ikinci görüş uğruna birinciyi 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 düşüncesinin 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 şef-

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

leri 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 organıdırlar— 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 hiç bir 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: "Herkese yeteneğine göre, her yeteneğe yaptıklarına göre" olacaktır.

Saint - Simon'un düşündüğü gelecekteki devlet, bir başkan ya da kurulca yönetilen bir devlet olmayıp bir "yö-

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

netim 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. Çünkü 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 düşünsel bir ilerlemedir, ahlâksal bir ilerleme olmamıştır. İnsanlığı öyle bir örgütlemeli ki, bu insanlık geçen üçyüz yılda devşirilmiş olan bilimin meyvelerinden yararlanabilsin. Yapılacak şey Ortaçağın yapısına yeniden dönmektir. Ancak buna bugüne dek gelen ilerlemeleri de katmak gerekir. Her bilim, Saint - Simon'a göre, bilimsel olmayan yöntemler ve adımlarla işe başlamış, 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 geçmiştir. İşte ilerlemeyi, bilimin başlangıcında içine karışmış olan bu ögelerden temizlenmesinde aramalıdır. Saint - Simon'a göre artık pozitif bilim çağı başlamış bulunuyor. Bundan önce bir tanrıbilim, bir fizikötesi dönemleri vardı. Bunlar aşılmaya başlamıştır. Kendi felsefesine de olguculuk (positivizm) adını vermiştir Saint - Simon.

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

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

Auguste Comte (1798 - 1857) :

Fransa'da Montpellier'de doğmuş, 1814'te pozitivist düşüncenin merkezi olan École 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 ilkini 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 çalışmalarına 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" düşünü de Clotilde'e olan sevgisinden esinlendiği söylenir. "Cours de Philosophie Positive" (Pozitif Felsefe Dersleri)nin VI. cildine yazdığı önsözde bilginlerin dar uzmanlıklarından yakınarak uğradığı düş kırıklıklarını anlatır.

Auguste Comte'un düşüncesinin ilk kımıldatıcısı, 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, nsan düşüncesinin ilerlemesine uygun yeni alışkanlıklar vermek gerekir.

Toplumsal ilerlemelerin bilimin ilerlemesi ile bağlantısı bütün felsefe tarihi boyunca ele alınmış bir sorundur. Ama

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

bu bağlılık büsbütün 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 birleştirmiştir. Bilimsel düşüncenin kendi başına toplumu düzenleyeceğine inanmaz Comte. Ancak toplumsal olaylar biliminin kurulması ile bu yapılabilir. Bu bilim olmadan şiddetle çattığı 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 yararlanılır. 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 bilimler toplumun düzenlenmesi için birer araçtırlar yalnızca. Doğrudan ya da dolaylı olarak hepsi bir ereğe göre

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

düzenlenmişlerdir. Bütün "Pozitif Felsefe Dersleri" boyunca bilimin kesin özgürlüğü ile araç olarak ona yüklenen gereklilikler, yükümler arasında belli belirsiz de olsa bir çatışma, bir hesaplaşma görülür.

Her bilimin Comte'a göre, konusunun yapısı ile sınırlı ve kesin bir görevi vardır. Bilimler doğrudan doğruya olgulardan hareket etmeli, onların arkasındaki nedenlerle uğraşmamalıdır. 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) çözümlenmesi ile sınırlı" olmalıdır.

Comte'un bilim üzerindeki bu anlayışı "kafaların yeniden biçimlendirilmesi" (intellektuel reform) görüşü ile de bağlantı içindedir. Tanrıbilim ve fizikötesi çağların öznel kavramları yerine nesnel kavramların konulması söz konusudur burada da. "İnsan beynini dış düzenin kesin bir aynası durumuna çevirmek" gerekir ona göre. Bu formül gökbilimden 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 tanıtlanamayan 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 özlere inmeden yalnızca gerçekleri gözönünde tutarak sınıflamaya girişir Comte ve altı temel bilim ayırır: Matematik, gökbilim, fizik, kimya, yaşambilim ve toplumbilim. Altı temel bilimin bu sıralanması onların doğuş sırasını da belirler.

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

Matematik ve gökbilim eskiçağdan beri vardırlar. Ama fizik 17. yüzyılda doğmuştur, kimya Lavoisier ile, yaşambilim Bichat ile. Comte kendisini de toplumbilimin yaratıcısı olarak görür. Bu mantıksal ve tarihsel düzen aynı zamanda eğitimseldir de. Matematik eğitimin zorunlu bir girişi, toplumbilim de tacıdır.

Bu altı temel bilimi ardarda inceleyen "Positif 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 birtakım kurallar öne sürer. İlkin, bir bilim araştırması nesnelerin yapısı üzerinde bir varsayıma dayanan çözümsel incelemelere geri götürülebiliyorsa, henüz fizikötesi 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 göreli 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 birta-

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

kım olgular olması ve bu olguların kesin olarak belirlenmesi için de aralarındaki bağlantıların saptanmış olması gerekir. Öyleyse her bilim birtakım 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 statiğe 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

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

(la loi des trois états); bu yasa da bir düşünce evrimi yasasıdır. İnsan düşüncesinin nesneler üzerindeki bilgisinde biribirinin 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 göreli olan 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. Çoktanrıcı ilkçağdan sonra gelen tektanrıcı 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 uy-

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

gundur. Ancak Comte siyasal ve toplumsal gelişmenin zorunlu bir koşulunu bir düşünce gelişmesi yasasında bulur. Bu da şu ilkeye dayanır: Bir dönemin bir çağın siyasal ve toplumsal durumu o çağın düşünce 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. İlkin 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 eleştirici 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

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

Tanrının yerine "insanlık"ı, ermişlerin yerine de bilginleri koymuştur. Bu insanlık dini devletin biçimine de yansıyacaktır. Artık tek insan diye bir şey yoktur. Tek insan kendi kişisel çıkarını değil, toplumun çıkarını düşünecek, onu kendi çıkarına üstün tutacak biçimde yetiştirilecektir. Öğretimle insana içinde bulunduğu topluma nasıl çözülmez 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 yitirişi büyük rol oynamıştır.

Comte'un "Le système de Politique positive" (1851-54) —Pozitif Siyasa Sistemi— adlı yapıtında toplumbilime üstün tutulan bir yedinci bilim karşımıza çıkar: Ahlâk. Pozitif Felsefe Dersleri'nde ahlâk henüz toplum bilimden ayrılmıyordu. Bu yeni bilimin zorunlu oluşu da insanlık kültünün son kaynağı olarak duyguya bağlanmıştır. 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 pozivitizm zekâ ve eylemi yeniden duyguya bağlanacak şekilde düzenleyecektir. Comte'un pozitivizminin sonunda —biraz da kişisel nedenlerle— başlangıçtaki biçiminden ayrılıp dinsel bir karakter aldığı görülüyor.

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

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 olmuştu. 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 olmuştu. Sağ Hegelcilerin Kilise öğretisine bağlı kalmalarına karşılık Sol Hegelciler Kilise öğretisinin felsefeyi etkilemesinin karşısındaydılar.

Hegel Okulunun dağılması 1835'te çıkan "İsa'nın Yaşamı" (Das Leben Jesu" adlı yapıtla başlar.

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 felsefî 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

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

Öğretisi" yapıtı da ilk yapıtının yıkıcı etkisini tamamlayan bir yapıt olmuştur. İlkece Hegel'in görüşünden kalkmakla birlikte bu yapıt büsbütün 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" yapıtı yeniden büyük etki yapmış, Büchner'in "Güç ve Madde" adlı yapıtı gibi bir "aydınlanma kitabı" olarak görülmüştür. Bu yapıt Strauss'un gerçekten felsefî 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 Hristiyan 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 hiç bir şey yoktur. Bu evrenin küçücük bir parçasını da bizim dünyamız

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

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 kavratan birer büyüleyici formül olmuştur. Bütün ruhsal - tinsel yaşam da atom devinimlerine 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 bilincine 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 duyusu 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 hiç bir zaman unutma". Strauss'a göre her ahlâkın ana kavramı budur. Ama işte özellikle bu son sözlerini "herkesin aynı şekilde insan olduğu" düşüncesini kendisi gibi materyalist - Darwinist olan Nietzsche eleştirecek, bunun uzaktan yakından Darwin'in kuramı ile bir ilişiği olmadığını söyleyecektir.

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

Ludwig Feuerbach (1804 - 1872):

Ünlü bir hukuk bilgininin oğlu. 1828'de Erlangen Üniversitesinde doçentlik sınavını vermiş, ama naturalizme 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 gerçekleştirememişti. 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. "Hiç bir felsefesi olmamak benim felsefemdir" diyor, bu şu demek onda: "Hiç bir dini olmamak benim dinimdir".

Ücretsiz PDF Kitap`Arsivi - https://rantey.org

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, duyusal görünün 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 idalizmin 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 olgudurlar. Bilinç bedenin, beyinin bir işlevidir. Öyleyse cisimler dünyası nasıl meydana geliyor diye

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

sormanın yeri yoktur. Asıl sorulması gereken: insan 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, duyarlığı, bedenselliği içinde toplayan ruh ve bedenin birliğindedir. Duyarlık gerçek bir bilgi kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda insanın da özüdür. Hegel'in düşünceyi mutlaklaştırmasına karşı Feuerbach düşünceyi 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 materyalizmdedir, 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 bütününün doruğudur; doğanın bilinçsiz temelini aşmıştır, ama yine de tam bir belirlenme ile ona bağlı kalarak.

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

Bu görüşle bağlı olarak tarih anlayışından da Hegel'den ayrılmaktadır. Hegel'göre tarih aklın bir kendini açmasıdır. Feuebach'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. Hegelden 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 umuttadır. 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 bir takım istek ve dilekler düşgücü ile de birleşerek, insanın ideal ta-

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

sarımları olarak, Tanrıları yaratmıştır. Bütün dinler böylece bencilliğin dilek eğilimelerinin 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 gücü erke 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. Hıristiyanlık da kovuşturulmuş olan küçük bir insan öbeği içinden çıkmıştır. Bu insanlar kendilerini üzen sıkıntılardan kurtulmak istiyordu. İşte bütün bu özleyişlerden sonra bir Kurtuluş dini olan Hıristiyanlık 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;

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

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, positif 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. İlkin 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 güdüşüdür, mutlu olmayı istemekle varolmayı istemek birbirinden ayrılamaz. 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 di-

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

le 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 bulundurur: Kendi mutluluk içgüdümüz "ben istiyorum" der, başkasınınki "..yapmalısın". Her ahlak insandan kendi çıkarına aykırı olanı da yapmasını ister, ama bu ben'den beklenilen 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

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

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):

Almanyada Trier'de doğdu. Babası hukukçu. 1824 te protestanlığı kabul etmiş bir yahudi. Varlıklı, kültürlü ama tutucu bir aile. Berlinde hukuk öğrenimi yapar, ama asıl ilgilendiği felsefe ve tarihtir Marx'ın. Doktorası Epikuros felsefesi üzerinedir. Bu döneminde 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 üzerinde çalışıyordu. Bu çalışmalar sırasında politik ekonomi üzerinde yeterince bilgisi olmadığını anladı. Bunun üzerine bütün gücü ile kendini bu öğrenime verdi. Derginin ihtalalci 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 Parise gelmesi üzerine yakın dost olarak birlikte çalışır ve kendi sosyalist öğretilerini biçimlendirirler. Ama Prusya hükümetinin isteği ile Paristen de çıkarılır ve Brüksele 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: Toplum-

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

sal yaşama alanını da kuşatan bir maddecilik, çok yanlı ve derine giden bir gelişme öğretisi, sınıfların savaşması kuramı ve yeni bir toplumun yaratıcısı olarak proletaya'nın (işçi sınıfının) dünya tarihindeki ihtilalci rolü kuramı açık ve seçik olarak dile geliyordu bu bildiride. Ama Marx aynı yıl Belçikadan da çıkarıldı. İlkin Paris'e sonra yeniden Almanyaya geçti. Ama orada da mahkeme önüne çıkıp Almanyadan yeniden çıkarıldı, Paris'e gitti, oradan da çıkarılması üzerine sonunda ölümüne dek yaşadığı Londraya geçti. Bu sürekli göçler Marx'ı ağır yaşama koşulları içinde bırakıyordu. Engels'in maddi yardımları olmasa kitaplarını yayınlayamaz, kendi yaşamı bile güç durumda kalırdı.

Marx'ın görüşleri ve kuramlarının tümüne Marksizm denir. Ama Marx ve Engels, felsefelerini "materyalist dialektik" (eytişimsel özdekçilik) olarak adlandırırlar. 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 etticirisi 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 bireşim

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

(sentez). Ama Hegel'den ayrılır da. Kendi deyişiyle Hegel'i başaşağı eder. Onun idealist tarih anlayışı yerine materyalist tarih anlayışını koyar. Bu materyalist 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 herşey zorunlulukla geçer, anlamlı ve değerli olan herşey 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 özniteliğini belirleyen nedir? Hegel'e göre, bu çağın, bu dönemin ide'ler dünyasıdır. Buna karşılık Marx bir tarih döneminin, bir çağın özniteliği 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 ya-

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

şam 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 çevirmedir. 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 savaşması tarihidir" görüşü ile de uygundur. Bu materyelist tarih görüşü Engles'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 yanlılığında görüyordu. Marx, Feuerbach'ın "çığıraçıcı" önemini doğrudan doğruya Hegel idealizminden kesin olarak ayrılmasında ve 18. yüzyılda Fransada "yalnızca politik kurumlara karşı ve yalnızca . . . dine, tanrıbilime karşı değil, aynı zamanda en çok da... her türlü fizikötesine" karşı savaş açan materyalismi açığa vuruşunda buluyordu. Hegel'e göre, diyor Marx, düşünce süreci gerçekliğin yaratıcısı, bana ise tam tersine ide'lerle ilgili olan herşey 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 devi-

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

nim 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 kurarlar. 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 yasalılığını 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. İdealislerde 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.

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

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 almayışı, 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 anlamayışıdır.

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 formüllenmesini tek yanlı ve zayıf buluyorlardı. Evreni olmuş bitmiş nesnelerin bir karmaşası olarak değil de, bir süreçler kamaşası olarak anlamak önemli idi, Engels'e göre; bu süreçte değişmez görünen nesneler, kafamızdaki düşünce kuruluşları olan kavramlar gibi, durmadan olma ve yoklama 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; herşeydeki gelip geçiciliği gösterir bu felsefe ve bu felsefe gözünde olma ve yokolmanın kesiksiz süreçlerinden 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."

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

Bundan göyle Marx'a göre dialektik, "gerek dış dünyadaki gerek insan düşüncesindeki genel devinim 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 dialektiği 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, in-

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

sanlığın 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 değiştokuşu 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 ürün-

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

lerin 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 temeller 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 savaşması tarihidir". Özgürler ile köleler, soylular ile halk tabakası, kısaca baskı yapanlarla baskı altında olanlar hep bir çatışma içindedirler, durmadan bazan örtülü bazan açık savaş verirler; bu savaş ya bütün bir toplumun devrimci bir değişmesi ile son bulur ya da savaşan sınıfların ortaklaşa çöküp gitmesiyle.

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

Feodal sistemin çöküşü ile ortaya çıkan çağdaş burjuva toplumu sınıf karşıtlıklarını kaldırmamıştır. 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 biribirinin 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, işçgüdünün "hilesi" aklı 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

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

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 gelişme 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 istemlerini belirler. Doğa gibi insan toplumu da değişmez yasalılığı içinde yolunu sürdürür. İnsan tarihi de neden etki bağlantısı içinde ve dialek-

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

tik 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 savaşması 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 sı-

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

nıftır. Burjuvazi ile savaşması politik savaşma 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, toplumun mülkiyeti haline geldiği sınıfsız bir toplum. Öyleyse, tarihin sonunda başlangıcında olduğu gbi sınıfsız bir toplum vardır Marx'a göre. Böylece tarihin gidişinin geleceği önceden görülebilir. Ama tarihin gidişi değiştirilebilir mi? Dünyayı değiştirmek isteyen savaşçı yapılı 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 içindedirler. 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. Coğrafî 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 gelişmesin-

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

de. 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. Ekonomik 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 hiç bir hareket de olamaz. Marksistlerin o denli önem verdikleri bilinçlenme olmadan sosyalist hareketler de görülmüyor hiç bir 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

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

etkisi büyüktür. Tarihte çeşitli etkenler vardır, bunların birine öncelik tanımak insanı yanlışlara götürebilir. Bu etkenler çoğu zaman hep birlikte, ama bazan da biri tek başına egemen olabiliyor, toplumun yapısına, ulusların niteliğine göre. Gerçi Marx da düşüncelerin ekonomik toplumsal yapıya geri etkisini yadsımaz, dahası burjuva toplumu ile savaşmak için proletarya ideolojisini de temellendirir. Ama Marx'da düşünsel güçlerin ancak ikinci derecede bir rolü vardır ve ekonomik alt yapıdan doğar bu düşünceler.

Şu sorun da açık kalıyor Hegel ve Marx'ın dialektik düşünce 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, komünizm kurulacaktır. Böylece tarihe nedensellik yasası egemendir diyen Marx ereksel bir yasa koymuş oluyor. Tarihin de belli bir ereği olunca, dialektik, bir doğa bilimi anlamında belirlenimcilik olmaktan da çıkar.

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 bağlardan kurtararak bildirir. Ona özgür bir kişilik olduğu bilincini verir; ama varlığının bu özgürlük ile alınyazısı arasında bir denge olduğunu da gösterir. Traged-

ya da burada ortaya çıkar. Tragedyada ele alınan insan, alınyazısı 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 içgüdüyü de Nietzsche, güneş, güzellik, ölçü ve denge Tanrısı Apollon'un adına bağlar. İşte tragedya sanatı bu iki içgüdünün bağdaşması ile doğmuştur. Tragedya aslında Dionysos'ça 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 alınyazısının 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.

Sokrates - öncesi felsefede de bu iki ilke yanyanadır ve filozofun kişiliğinde de bu iki kanadın hem gerginliği hem birliği belirir. Eski çağın filozofu kuru bir mantıkçı değildir. O, bütün özellikleri ile insandır; evreni kavramak isterken kendini de kavramak isteyen, bunu da yalnız man-

tığı ile değil, bütün kişiliği ile, heyecanı, içgüdüleri, düş gücü, yaratıcı ve duyarlı yetileri ile birlikte yapan insan. Ama işte Sokrates ve Platon'la birlikte Grek felsefesi bütün bu içgüdüleri bir yana bırakıp, salt bilgiye, akılcı bilgiye önem vermeye başladı. Bugüne dek de bu akılcılık her alanda, bütün felsefede sürüp gitti.

İşte Nietzsche gününün insanını bu tek yanlı gelişen entellektüalizminden kurtarmak, onun bu kuru akılcılığı ile salt doğruyu ararken göçüp gitmesine engel olmak ister. Nietzsche'ye göre salt doğruluk diye bir şey yoktur zaten. Evrende yalnızca değişme vardır. Akıp giden, durmadan değişen bir gelişme vardır. Bu değişmeyi sürdüren de yaşamın kendisidir. Öyleyse yaşam, yaşamak her şeyin üstündedir. İşte kendi çağı, ona göre, akılcılığa ve tarihe aşırı önem vermekle bu yaşama sırt çevirmiştir. Kendi çağının kültürü içinde en tehlikeli bir şey olarak da Hegel felsefesini görür. Hegel kendi çağını o zamana kadar gelmiş geçmiş her şeyin amacı ve anlamı imiş gibi, evrensel tarihin bir gerçekleşmesi imiş gibi anlamak eğilimindedir. Hegelciler "evrensel bir süreç"ten söz etmeye ve kendi çağlarını bu evrensel sürecin zorunlu sonucu olarak görmeye alışmışlardır. Bu anlayışta bütün düşünce güçleri, din, sanat yerlerini tarihe bırakmışlar ve tarih tek başına egemen olmuştur. Hegel tarihin gücü karşısında hayranlık duyar. Tarihin gücü önünde başeğmesini öğrenen kimse her çeşit güç önünde, devlet, kamuoyu önünde de baş eğecektir, Hegel'e göre, 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 yükseklere 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 yığının 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 hiç bir 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 yaşamanın 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; hiç bir zaman doymayan, hiç bir yorgunluk duymayan bir oluş. İşte bu Nietzsche'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 yığının 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 Nietzsrhe, 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 üstüninsanın 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 vicdanının 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 yaşama değerlendirmesi ve tini, 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. Doğa 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 doğa biliminin karşısında yer alıyor. Nietzsche'nin içgüdüsel yaşama karşısında duyduğu hayranlık ozanca bir coşkunluğa dek varırken, bu yeni yaşama felsefesi de, örneğin bir Bergson'da. tinsel yaşamın yaratıcı gücünü kutluyor, bir söylence haline getiriyordu. Hans Driesch, (1867 - 1941; doğa bilgini, sonradan felsefeye geçmiş doğa filozofu; Dirimselciliğin —Vitalizm— kurucusu) tinin çeşitliliğinin doğadakinden 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 kura

mı" 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 Ditlhey'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" savaşmıştır. 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 belirtir. Onun istediği: doğa ve düşünce tarihi gerçeğine yönelerek "dünyanın bütününü" 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 an-

lamla 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 ön sürer. 18. Yüzyılın ruhbiliminden kendini ayırdığı gibi, çağındaki doğa bilimine dayanan deneysel ruhbilimin de karşısındadır. Doğa bilimleriyle tinsel bilimler arasında şu ayrılık var: doğa 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 doğa 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'ın öne sürdüğü yeni ruhbilim böylece bir "anlama"ya yönelir, anlamaya erişmeye çalışır. Her ikisi özden birbirlerinden ayrıdırlar. 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 idealist) dünya görüşünde olanlar (Herakleitos, Parmenides, Stoalılar, 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 yola 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 do-

ludur, akıldışıdır (irrasyonaldir) ve tanınamaz. Bir fizik-ötesi olanaksızdır. Böylece Dilthey'ın 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 görelili̇ği 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 hiç bir şey bırakmadan. Olayların üstünde, zaman-üstü değerlendirilebilecek olan hiç bir şey kalmaz. İster bir din, ister bir ülkü, ister bir felsefe dizgesi (sistem) olsun, her tarihsel olayın sonlu olduğu görüşü, tarihsel dünya görüşünün son sözüdür. Ancak Dilthey tam bir göreci (relativist) de değildir. İleri sürdüğü dünya görüşlerinden herbirinde doğruluğun bir parçasının bulunduğu düşüncesi ile avutur kendini. "Her dünyagörüşünden 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 içgüdünün iki güçlüğü var: ilkin, içgüdü kayıtsızdır ve çevresiyle sınırlıdır. İkinci olarak kendi üzerinde düşünemez, çünkü tinsel değildir. Kendini aşıp düşünce dünyasına giremeyişinin nedeni budur. Anlak içgüdünün bu iki güçlüğünü 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. Bili-

min 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 melodiyi 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 kalkar, süre başlar. Süreyi yaşayabilmemizin koşulu bellektir. Bel-

lek zaman aralıklarını yener, geçmiş şimdi olarak yeniden yaşanır. Bellekte uzay ve zamanı bırakıyoruz.

Gerçeği kavramada anlak 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, sezmek 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 verdirir, ama belirlenimcilik yaşantılarla çelişmeye düşer. Yaşayan zaman içindedir, ama zaman kavramlarla hiç bir 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, yürüyen 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 *sıçrama*dır 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 meydana 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.

II BÖLÜM:

20. YÜZYIL FELSEFESİ

20. Yüzyıl 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 sorunkoyuşlarını 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 yansımasıyla 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 hiç bir zaman bilemeyiz. Böylece metafizik de olanaksız olur. Ancak Kant bilim olarak metafiziği 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. İlkin 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-positivism), mantıksal deneycilik ve analitik felsefe akımlarından gelmek

tedir. 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 bilimler yanında gerçeklik üzerine anlatımlarda bulunması olanağı 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. Metafiziğe 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 sözcüz bağlantılarıdır. Metafizikçiler onlara göre dile gelmez şeyleri dile getirmek isterler. Bu da olanaksızı yapmak istemektir. Örneğin bir Wittgenstein'ın ünlü yapıtı "Tractatus"ta son söz olarak söylediği şudur: "Konuşamayacağı 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 sağınlığı ve bilimsel anlatımların sınanabilirliği metafiziğe karşı kuşkuları çoğaltmıştı. Öte yandan felsefe tarihine bakıldığında biribirinin karşısında duran akımların varlığı, felsefe dizgelerinin durmadan değişmesine karşılık açık 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 olamadılar. Tek tek bilimlerin gelişmesi felsefî bilgi kuramına birçok sorunların 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 felsefî bir değerlendirilmesinin gerekliliği yanında, din, ahlâk, sanat, toplum gibi kültür alanlarının da felsefî 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 ilginin 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 hiç bir döneminde bugünkü gibi büyük olmamıştır. Öte yandan bugünkü toplum yaşamının ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel sorunları üzerine açık bir tutum takınması da hiç bir zaman insandan bu denli beklenmemiştir. Metafizik gereksinmelerle 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 kavrayışta bulanlar da var, örneğin N. Hartmann ve M. Scheler. c. tek tek bilimlerin sonuçlarını her türlü fel-

sefi 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 araştırmaları da buraya girer; bu doğrultuda olanlar: Viyana Çevresi ve analitik felsefe temsilcileridir.

5. Felsefe doğrultularının bu birbirinden ayrılması yanında günümüz felsefesinin bir başka özelliği de: çeşitli felsefe okullarının birbirinden uzaklaşması ve gittikçe 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; tartışan 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 tümden ayrılır. Artık hiç bir 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 anlatımları ve temellendirmeleri anlaşılmaz olmakla kalmaz, uğraşısının türü de boşuna bir uğraşı, bir

bilmece olarak görünür. Kısası, karşısındakinin yaptığı şeyi felsefe saymaz. Bu evrede artık tam bir bildirişme yokluğuna varılmıştır.

Günümüz felsefesinde işte bu karşı yanlar arasındaki ayrılma gittikçe büyümüş, örneğin Analitik Felsefe ya da başka deyişle Mantıksal Deneycilerle Varoluşçular —özellikle Jaspers ve Heidegger— arasındaki ayrıklaşma bu son evreye gelmiştir.

Ancak şu var: Felsefedeki en son gelişmeler, özellikle analitik felsefenin yeni gelişmeleri durumu biraz değiştiriyor. Önceleri metafizik ve varlıkbilim (ontoloji) sayılan, bu yüzden de ölü olarak görülen birçok sorunlar birden yeniden ortaya çıkıyor ve yeni bir biçimde ele alınıyor. Özellikle "tümeller sorunu" bugünkü matematiksel temel araştırmalarının merkez noktasını oluşturuyor. Ayrıca beden - ruh sorunu da (örneğin H. Feigl) yeni çözümlemelerle canlandırılıyor.

Burada Kant'ın sözünü anımsamakta yarar var: "İnsan aklının bilgilerinin bir çeşidinde garip bir alınyazısı var: Kaçınamadığı sorular yüzünden tedirgin olmak; gerçi bu sorular aklın kendi yapısından çıkarlar, 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 düşmüştür. Bu çekişmelerin geçtiği alanın adı da metafiziktir. Bir zamanlar metafiziğe "bilimlerin kraliçesi" gözü ile bakılıyordu, ama çağımızda hor görülüyor, "itilip kakılıyor", bu gibi araştırmalara aldırış edilmiyor, diyordu Kant; ama bu aldırışsızlık boşunadır, çünkü bunların konusuna insan doğası ilgisiz kalamaz. Kant'ın bu sözlerinin günümüz için de geçerliğini yitirmediği görülüyor.

GÖRÜNGÜBİLİM (FENOMENOLOJİ)

Görüngübilimin iki temel çizgisi var. İlkin görüngübilim bir *yöntem*dir, *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 görüngübiliminin konusu *öz* (Wesen) dür, demek görüngülerin ancak akılla erişilebilen ide'lerle ilgili içeriğidir. 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 görüngübiliminin 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 adlar var: Alexander Pfänder (1870 - 1941), Moritz 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 bilimdışı 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 konut'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 hiç bir 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, bilgimizde araştırılması gerekir. 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 öğreti, metafizik soruları içine alan bir öğreti 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 çözümlenebilir; bilin-

cin 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 "yönelmiştik" (intentionalitaet) diyor. "Duyuyorum", "tasarlıyorum", "yargılıyorum", "seviniyorum" "seviyorum" vb.lerini hiç bir zaman kendi başlarına 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 hiç bir şeye yönelemeyiz, bir şeye erişmeye çabalayamayız. Ama yargı yalnızca iki tasarımın yalın bir birleşmesi ve ayrılması olarak da düşünülemez. "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, Bren-

tano'ya göre, çünkü ancak tek tek nesneler gerçektirler, vardırlar. 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 tasarımda değil, yargıda bulunduğunu söyler. Ancak Aristoteles'in "doğruluk, düşüncenin gerçekle uygunluğudur" görüşüne katılmaz. Aristoteles'in bu doğruluk anlayışına ilkin değilleyici yargılar karşı durur, ona göre: "ejderha yoktur" derken hangi varlığa uygun olunacak? 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 uyarak, 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 oduğunu göstermez. Brentano, matematiğin, varoluş üzerine hiç bir 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 düşünülmüş, bütün nitelikleriyle düşünülmemiş tekil bir şeydir. Ama tümel bir şey düşünülünce, hiç değilse düşünen kafada var değil midir? Brentano'ya göre hayır, "bir kimse tümel bir şeyi düşünüyor" demek, yalnızca "böyle bir şeyi düşünen kimse vardır" demektir.

Apaçıklık dış algılar için değil de yalnızca iç algılar için var olunca, dış dünyanın varoluşu üzerinde de bir kesinliğe varamayız. Ama örneğin renkler, sesler, kokulardan

bir dış dünyaya geçemez miyiz? Bütün bu nitelikler nerede? Brentano'ya göre, hiç bir yerde, ne dışta ne içte. Onlar üzerine söyleyeceğim her şey, yalnızca, renkleri gören, sesleri işiten kimseler olduğudur. Ama ruhsal edimlerin yönelmişlikleri gereği 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 ahlâk 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 karşılık 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 karşıtına 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 erekleri sevme ve nefret etme diye bir şey vardır, işte bu nesne ve ereklerde 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 genelgeçer 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, biribirinin 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 sevin-

ce 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. İlkin 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. Mantığın 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 yzerinde 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 olgularıdırlar, 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 yaşanıyorlar 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 başarılır. *Düşüncel özlükler* alanı bütün duyularla algılanan nesnelerin ötesinde bulunurlar, ama hiç bir zaman havada boşlukta sallanan şeyler değillerdir, 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, tasarımlanan 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 yadsıma, 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 ola-

naksız olurdu). 3. *İde'lerle ilgili ayraç içine alma:* Husserl'de ide, özü görülemede verilmiş olan salt öz anlamına gelir. Düşünülebilen en büyük bir tutum değiştirmeyi bizden isteyen bir ayraç içine almadır bu. Uzay 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"* (transsandental 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 göreli 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 kur-

masına 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 düşüncel (ideal) bir varlıktır, deneyden bağımsızdır. Ancak mantığın konusuna girer. Çelişmezlik önermesinin belli bir anlamı vardır, düşünülsün düşünülmesin 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 görülüyoruz. Pencerenin 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 doldurulmasıdır. Caddeye bakar ve Ahmet'in geçtiğini görürüm. Boş şema şimdi artık duyusal 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, açıyı daraltır ve birçok şeyleri örter, böylece de yalnızca "gölgeler". Nesneleri baş-

ka 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 görülenmesi 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 duyarlıkla 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 duyusal görünün yanında daha yüksek türden bir görünün bulunması gerekir: kategorial bir görü ya da *"özgörüsü"*. Duyusal görü tek tek nesneleri kavradığı gibi, yüksek özgörüsü de aynı şekilde doğrudan doğruya düşüncel özlükleri kavrar. Duyusal nesneler görüsel bilince bağlı olduğu gibi, yüksek düzendeki nesneler de aşkın bilince bağlıdırlar. Yüksek düzendeki nesneler daha aşağıdakilere dayandığı gibi, özgö-

rüsü de duyusal görüde temellenir: Ancak kırmızı bir nesneyi görürsem, "kırmızı" kavramını kurarım.

Bu özgörüsü de üç şeyi belirtir: 1. *Yönelimsel madde:* benim yönelmiş olduğum biçimdeki madde. 2. *yönelimsel nitelik:* yöneldiğim nitelik. Aynı ruh edimi niteliği içinde çeşitli nesnelere yönelebilirim, bir ev, bir ağaç tasarımlayabilirim; 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'dan 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 yanında 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 var-

dır; 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 yadsımıştı. 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 temelin 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 biçimlen-

diren 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 hiç biri, Scheler'e göre, ötekinin "yerini tutamaz", hiç biri 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 hiç bir 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 elverişli değildir, Scheler'e göre. Değerler akılla tanınamazlar, gönülle "duyulurlar". Husserl özgörüsü ile mantıksal özlüklere erişmek istediği gibi, Scheler de "değeri duyma" (Wertfühlen) ile ahlâksal değerlere erişmek çabasındadır. 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 değerin bir başka değerden daha yüksek oluşu, değer bilgisinin belli bir ediminde, "üstün tutma" (tercih etme) da ortaya çıkar. İki değerden hangisinin yeğleneceğini, hangisinin üstün tutulacağını, hangisinin geriye bırakılacağını hemen farkederiz. 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 değerin 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. Çünkü 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, süreklidir. En aşağı değerler özleri 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 bö-

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 duyusal ya da dirimsel değerler göreli değerlerdir, bu değerler bir canlı varlığa göredir, o varlık için vardır. Ancak bu göreliliğin değerli nesnelerin göreli oluşu 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 değerin öz belirtisi, Scheler'e göre, daha az göreli oluşu, en yüksek değerin 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-merkezidir. 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 biliinç 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 kaçar 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, görüngübilimsel anlamda kullanıyor Scheler. Görüngübilimsel anlamda normal olmak da, bir insanın anlatımları ile davranışları aarsında 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 düşünmesi 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 duyuşlarının 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 ayır-

detmeksizin, 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 kalkar. 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 üzerin-

de, 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, insanolma ediminin kendisidir— kendini görüleyerek kendine yönelir ve "nerede bulunduğunu", "yerinin neresi olduğunu" 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 getirmekle 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 bü-

tün 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 öznitelik kendi içlerinde henüz sona ermiş değillerdir. 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.

YENİ VARLIKBİLİM (YENİ ONTOLOJİ)

Nicolai 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 hiç birini 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 bi rmodası olarak kabul eder. Kierkegaard onun gözünde "kendine işkence eden bir uğursuz". Ama her türlü bağnazlığın da karşısındadır. Felsefî düşünüşün araştırma alanlarının hepsinin de temelde ontolojik yapıda olduğu-

nu 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 vardırlar, 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 tasarımda 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 hiç bir 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 değillerdir, ama yine de, bu nesnelere sıkı bir bağlılık 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, ürkmek, 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

bilgimizin çabaladığı bir şeydir. Ama bu ereğe erişebilir miyiz? Hartmann'a göre, hayır, hemen son bir bilinebilirlik sınırına varırız, onun ötesinde bilinemeyen irrational (akıl dışı) olan başlar. Bundan dolayı her bilgi çabasını durduran, irrational bir kalıntı her zaman kalacaktır. İrrational olan (raslantı, alınyazısı 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) dır.

Hartmann varlık kuramını dört boyut üzerine kurar. 1. İlkin 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, başsız-sonsuz, değişmez bir ideal özlükler alanının (ülkesinin) var olduğunu gösteriyor. 2. 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 bağ-

lıdırlar: Her varolan her zaman bir varoluştur ve bir özdür. Yalnız varoluşu olan ve aynı zamanda bir özü olmayan hiç bir varolan yoktur; yine yalnız öz olan ve varoluşu olmayan hiç bir 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 hiç bir 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 herşey 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 moduslar 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 arkaplana, olanak ve zorunluluk önplana 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 tin 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 katmanlı (taşlar, maddesel nesneler) varlık, iki katmanlı (bitkiler), üç katmanlı (hayvanlar), dört katmanlı (insanlar) varlıklar vardır. Bu kat-

manlar 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. İlkin 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 sınırlanmazsa 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 biraraya gelmesi değildir; onu aşıp özce bir "yeni"yi getirir. 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 bağlılıklarına 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, yanılabilmek 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, gönül 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 vatandaşı"dır: Duyarlık dünyasının ve özgürlük dünyasının. Ahlâk felsefesi de Hartmann'ın böylece aynı bağlam içinde yer alır. Değişmez, öncesiz-sonrasız bir ahlâksal değerler alanı (ülkesi) kabul eder Hartmann. Bu değerler tıpkı Platon'un idea'ları gibi bu dünyanın ötesinde vardırlar. 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, değerleri 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: İlkin 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 süre gelen bağlantıyı da tümden 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 birleşemeyeceği. 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 bağdaşmazlığı. 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 yetiş-

kini 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 kurtarış 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 gerçekleşebilirdi, 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.

VAROLUŞCULUK (EXİSTENTİALİSME)

Felsefe akımları arasında en yaygın bir duruma gelen, en popülerleşen bir akım olarak varoluşçuluğu buluyoruz karşımızda. Dergilerde, gazetelerde bile varoluşcu felsefe tartışma konusu. Giderek varoluşcu olma, modern yazar sayılmanın bir gereği olarak bile görüldü bir aralık. Bazı varoluşcular da düşüncelerini, öğretilerini yaymak için yalnız bilimsel anlatımla kalmamış; roman, oyun biçimini de kullanmışlardır. Kısaca söylersek, varoluşculuk günümüzün moda-felsefesi olmuştur, özellikle onbeş 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 ciddî filozoflar da popülerleşmişlerdir. Bu popülerleşme varoluşculuk felsefesinin ciddiliğini ortadan kaldırmış değildir, bu felsefe son derece ciddi sorunlarla doludur.

Varoluşculuk felsefesinde, insan varoluşunun anlamı, söz konusudur; insanın kendini gerçekleştirmesi, insan varoluşunun raslantılar içinde oluşu, güvensizliği sözkonusudur; gücsüzlüğü ve hiçliği içinde insan, zaman içinde ve tarihselliği içinde insan, ölüme mahkûm bir varlık olarak

insanın varoluşu, hiçlik karşısında 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 ahlâklılık karşısında sahici davranışı - 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 büyüsü 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 ilkokulu 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, elbetteki 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, son-

ra 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. Hiç bir üstünlüğe, hiç bir 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 varoluşçuluk 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 verme: Kendi gerçek varoluşun. Yaşamını yeniden kendi eline al, kollektif yaşamanın yürü-

yen şeridi üzerine bir paket gibi bırakılmaya razı olma. Kendi yaşamına kendin biçim ver."

Bu felsefenin getirdiği sınırsız subjektiflik (öznellik), 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, ürkütmek onun amacı; sentez de istemiyor, ya o - ya o karşısında bırakıyor. İşte bundan dolayı, geçen yüzyıldaki devrimin bunalım zamanında doğmuş olan bu felsefe, 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 önsıraya geçmiştir bu sorunlar. İnsanın ve evrenin varlığı, anlamı sorulmaya başlandığı zamanlardan beri varoluş felsefesinin sorunları düşünülmektedir. Sokrates, Augustinus, Pascal uzun zamandan beri varoluşçu olarak anılıyorlar. Husserl'in ve M. Scheler'in görüngübilim (Fenomenoloji), Bergson'un ve Dilthey'ın yaşama felsefeleri, modern anthropologlar varoluş felsefesi ile aynı çizgi üzerindeler.

Geleneksel varlıkbilimde (ontoloji) *öz* (essentia) ve *varoluş* (existentia) kavramlarının büyük önemi var. Hristiyan Ortaçağında bu dünyadaki nesneler, Tanrısal ide'le-

rin gerçekleşmesi olarak görülüyordu. Ama daha o çağda, yetkin olmayan nesnelerin yetkin olan ide'leri karşılamadığının farkına varıldı. Böylece de öz ve varoluş ayrılığı çıktı ortaya. Bizim anlığımızın ancak özü araştırabileceği kanısına varıldı. Bir defalık olan somut varoluş "irrationel" (us dışı) kaldı. Varoluş kavramı anlaşılmak istenmeye çalışılır çalışılmaz bu kavram salt bir öz olarak değerini yitiriyordu. *Aquino*'lu Thomas varoluş kavramını yalnızca bir görüntü kavram olarak kabul etmiştir. Böylece ondan sonraki felsefe de hep bir öz (essentia) felsefesi olmuştur.

İlkin Descartes Yeniçağda bir dönüş olarak ortaya çıkıyor, felsefesini şu ünlü önerme üzerine kuruyor: "Düşünüyorum, öyleyse varım". Bütün varoluşçuların 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" tasarımı Hegel'de son noktasına erişmiş, her şeyin temeli düşünce olmuştur. Dünya tarihinde eytişimsel (dialektik) olarak gelişen şey Hegel'e göre ide'dir. Böylece de tek kişi —birey— varoluşla ilgili kaygılarıyla birlikte yeniden unutulmuştur. Giderek Hegel'de kahraman bile, ancak bir ide'nin sürükleyicisi olduğu ölçüde kahramandır. Dünya tarihinde her şey akla uygun bir biçimde olup biter. Dünya tarihi mantıksal çıkarımların bir dizisidir. Hegel'in bu öz felsefesine ilkin Schelling (1775 - 1854) özellikle yaşlılık yıllarında karşı çıkmıştır. Aristoteles'ten gününe değin en önemli sorunun gözden kaçmış olduğuna dikkati çekmiştir Schelling: Bir defalık olan varoluş (existentia) sorusu. Varoluş, ona göre, mantıksal bir yapıda değildir, bundan dolayı tanıtlanamaz, yalnızca yaşanılır. Mo-

dern 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.

Varoluş felsefesinin günümüzdeki en ünlü iki düşünürüne —Heidegger ve Sartre'a— geçmeden önce kısaca ona da değinmek yararlı olacak.

Sören Kierkegaard (1813 - 1855):

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. İlkin 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? İlkin 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 düşün-

me 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 çağrıyı duyurmak ister: "Yaşamını boşuna harcama, günlerini öldürme, 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 arabaya oturtup yürü diye bağırsa! 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 güç 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 an-

cak, o da şu: varolmuş olan. Kavranamayan, olağanüstü bir şey, ona ancak sezerek ve inanarak yakınlaşabiliriz. Varoluş öyleyse irrationel (us dışı)'dir. 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: Doğa 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 alınyazısını 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 çıktığı-

na 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 istet. Kierkegaard yaşamının başlıca ödevini yurdunun zevk ve safa içinde yüzen, dar görüşlü kentsoyluları kendi kendilerine tanıtıp 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 olabildiğinden, 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 topluluğa 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 kadırır. "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 hiç bir 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 hiç biri 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.

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 dokto-

rasını 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 varoluşta arayarak. Varlığın araştırılması gereken yer varoluştur. Varoluştan öz çıkarılmalıdır. İnsanın özü varoluşundadır. 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 girişilir girişilmez eski öz felsefesine dönülmüş 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 aralığından 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 çeşilde bir bağlantı kurduğu varlığın kendisini de "Existenz" (Varoluş) olarak anlandırır. 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 anlaşılabilecek 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, hümanist 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 kanıt 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, ey-

lemle; bir iş yaparak, kurarak, üreterek, yenileyerek, ilgilenerek, kaygılanarak dünyayla karşılaşıyoruz. Eylem içinde ilgilendiğimiz, kaygılandığımız şeye yöneliyoruz. Yöneldiğimiz şeyler birer "alet"tirler, her "alet"de bir alet bütününe yöneliktir. Bütün bir alet bütününün 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 yalınç 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 ikinci 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 hiç bir eylemde bulunamaz insan. İnsan varlığı yapısı gereği hep birlikte yaşadığı insanlar arasında bulunur. Birlikte yaşanılan 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: yap*ılır*, konuş*ul*ur gibi. Kimi zaman çoğul adıl olarak da kullanılır: diyorlar

ki.. gibi — kim diyor belli değildir burada). Ama işte bu "onlar" (Man) kavranamaz, algılanamaz olduğundan her şeyin için girer, her şeye egemen olur. Biz eğlen*il*diği gibi eğleniriz; oku*nul*anı okuruz; biz sanat üzerinde yargılama yap*ıl*dığı gibi yargılama yaparız. Öfkele*nil*diği gibi öfkeleniriz. Büyük bir kitle karşısında geri*len*diği gibi gerileriz. Bu "onlar" olağandışına yer vermez. Direnmek isteyen herkesi durdurur. Olağanüstü olmak isteyeni 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 kollektiftir, 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 varoluşça'dır, 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 yanılmasıdır 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 açılır bize ve burada - olmamızın kendi bir

kökeni olmadığını görürüz. Bilinmeyen bir güç, bir Tanrı, bir Demon, bir alınyazısına 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 yapabilmedir (können). Varlığının kendi olanaklarını tasarlayabilen, yaratabilen ve gerçekleştirebilen kimse bununla "anladığını" gösterir. Kendini tanıma öyleyse, kendi üzerinde kılı kırk yararak 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 tasarlamaların, 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 tasarıları 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 aşıp gerçekleştirilecek olan tasarılara 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: ayrımlaştırır, 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 sansasyon ve skandallara götüren de bu yalın sözlerin temelsizliğinden doğar. Halisin sahteden, şarlatanın dahiden, boş lâfın, saf-

satanın gerçek yaşantıdan ayrılmasını olanaksız kılan çokanlamlılık ortaya çıkar. Her şey doğru anlaşılmış, kavranmış gibi görünür, ama aslında anlaşılmamıştır. Böylece insan şöyle bir tehlike ile karşı karşıya kalır: temelsizlik tehlikesiyle.

Kısaca yinelenirse: "Durum" insanın (Dasein - burada - olma) fırlatılmış olduğunu gösterir; "anlama" bize varlığın olanaklarını, tasarılarını özgürlük içinde gerçekleştirebilen bilinci gösterir; "söz" de önünde giden olayları dile getirmek yeteneğini gösterir. Bu üç basamak içinde ilerleyerek varlık (Sein) kendini ortaya koyar.

Varlığın temelini bütünlüğü içinde ortaya çıkaran araçlar da, Heidegger'e göre, "korku" (Angst), "vicdan" ve "ölüm"dür.

"Durum" bize varlığı "bırakılmışlık", "fırlatılmışlık" olarak göstermişti, bundan da ürküntü ya da iç-daralması diyebileceğimiz belirsiz bir korku (Angst) doğar. Bu iç - daralması bu kaygılı korku sıradan korku ile aynı şey değildir. Korkuda belli bir tehlike karşısında çekiniriz: hastalık, sınav, kötü bir insan gibi. İç - daralmasında ise belli bir şeyden dolayı değil, kendimiz için çekiniriz: varlık karşısında ve varlık için çekinmedir bu. Bu iç - daralmamız geçer geçmez rahatlayarak şöyle deriz: "hiç bir şey değildi." Bu, Heidegger'e göre şu demektir: İç - daralması insanı hiçlik (Nichts) uçurumunun önüne koymuştur. İç - daralması ile hiçlik birbirine bağlıdır. Ancak hiçlik uçurumu üzerine sallanmış olan kimse, kendi varlığı için kaygılanmış olan bir kimse varolanın dar sınırını aşıp varlığa adım atabilir.

İç - daralması kaplayıcı bir şeydir. Onda bütün yaşama güvenleri kırılır. İnsan bu korku içinde avunmasız ka-

lır ve yalnızlığa gömülür. Sıradan insan bu korkudan günlük yaşamın gürültü patırtısı arasına, işe güçe kaçar. 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 sıkan bir kitap ya da bir insan değildir, kendi benliğimiz bizi sıkar. Çıkışı olmayan bir boşluk insanı kaplar. Artık hiç bir 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 özgülüğümüze 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 yapamam" diyor. Öte yandan vicdan insana kendi yüksekliğini de gösterir: İnsanı kararlılığa çağırır. Bu da Heidegger'in en yüksek bir şey olarak gösterdiği şeydir. 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 alınyazısının elinde de olsan, bütün bunlara karşın, yine de, kendini alt olmaya, yenilmeye bırakma. Sıkı dur. Alınyazını, 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 *ölüm*dür 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 hiç bir 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 ölümü 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 bulgulanması,

örtüsünün kaldırılması, açılmasıdır. Bu felsefede 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 bulgulayan 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 -):

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'ın 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 komünizme bağlı eski burjuva sınıfının bir entellektü-

eli. 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 vol. *Romanları:* Les chemins de la liberté: 4 vol, 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, Mezarsız Ölüler, 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 yapışkanlıktan kurtarır. Ancak bu yapışkanlıktan tiksinti bizi existence olma-

ya 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 'kendindeliği' (en soi) vardı. Bu varlık kitle halindeydi, sağlam, yuvarlak, hareketsiz, yarıksız (aralıksız), bölümsüzdü. O zaman bu temelsiz varlık kendini temellendirmeye çalıştı. O zaman kendi kendisiyle bir çeşit bağlantı kurması gerekmekteydi. 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 yurdunu 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 beliriyordu. 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: böylece de kendi kendinin bilinci, kendi

üzerinde bilinç doğar. Öyleyse soru soran insanla birlikte hiçlik yeryüzüne 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 sorunsal 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 temelinden *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 alınyazısıdır. 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 çıkarın çıkarmadığını, yapımcının istediğine erişip erişmediğini söyleyebiliriz. İnsanda da böyle mi? Hiç bir za-

man diyor Sartre. İnsan ilkin yalnızca buradadır, her şeyden önce çıplak bir varoluştur. Doğuşunda o, ne iyidir ne kötü; ne bilgilidir ne bilgisiz, ne dürüsttür 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 olanaktır: 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: "donmuş 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 sığınır. Kendini aldatma yalanla aynı şey değildir. Yalanda aldatan ve aldatılan ayrı ayrı kimselerdir. burada ise aynı. Kendini aldatma, dürüstlüğün, kendi kendine sadakatin, kendini başka türlü göstermeye kalkmadan gerçekten ne ise öyle olmayı istemeye hazır olmanın karşıtıdır.

Niçin kendi kendimizi aldatırız? Çünkü yaşam bizi buna zorlar. Birimizin garson olarak hayatımızı kazanmak zorunda olduğunu düşünelim. O, şimdi garsonluk rolünü üzerine alacaktır. Garson olarak nasıl davranılması gerektiğini bilir: nâzik, 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 hiç biri 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 sırıtır. Ancak ölüm bizi bu yaşamın yalanından kurtarır.

Sartre birlikte yaşanılan 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 gittikçe büzülüyor ve sonunda onun dünyasının salt bir nesnesi haline geliyor. Merkez noktası olmam sona eriyor, şimdi yalnızca nesnel bir dünyanın bir toz tanesiyim. Bana bakan yalnızca onun gözleri değil, gözleri aracılığı ile bana bakan, *onun kendisidir.* Benim gözlerime bakmıyor yalnızca, gözlerim aracılığı ile benim içime — benim ben'ime bakıyor. Böylece bakış bana şunu gösteriyor: benim dışımda insanlar vardır, bunlar benim yaratmalarım, benim ürünlerim değildirler, tam tersine bunlar beni rahatsız ederek benim dünyamın içine giren düşmanca varlıklardır. İnsanın insanla ilk bağlantısı bundan dolayı düşmancadır: "Cehennem başkaları" "Benim için değerli olan her şey başkaları için de değerli. Kendimi başkalarından kurtarmak istediğim sırada, başkaları da kendini benden kurtarmaya çalışmakta. Başkalarını kendime bağlı kılmak istediğim sırada, başkaları beni kendine bağlamaya 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 başkalarına sığınmaya ve başkalarını koruyarak kendi içine almaya zorlamaz mı? Sartre böyle bir şeyi yadsıyor. Sevgi içinde de, her başka şeyde olduğu gibi, hiçlik kurdu vardır. Bir yandan gerçek sevgi sürekli olmalıdır. Aylara, günlere bağlı bir sevgi, gerçek sevgi olmaktan çıkar. Öte yandan gerçek sevgi en derin özgürlükle boyuna yeniden verilmiş yeni bir armağan olmalı. Sevgide özgürlük eksikse, sevgiyi tanıtla-

mak gerekiyor ya da buna zorlanılıyorsa, artık sevgi söz konusu değildir. Süreklilik ve özgürlük ise birbiriyle bağdaşamaz: 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'imi 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 *bedenimi* farkederim. 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 katılaşır bedenim ve bana öylesine büyük ve çaresiz görünür ki, birdenbire ellerimi ne yapacağımı bilemem, onları nereye koyacağımı şaşırırım; 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 değillerdir, çünkü an-

cak 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 irrationel -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 kızı 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, biribirinden 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 yanlışlarıdırlar. Bundan dolayı bağlanmak zorunda olduğumuz hiç bir gelenek yoktur. Bundan ayrıca şu da çıkar: Her yazar kendi

çağı için yazar. Öncesiz-sonrasız doğruları ortaya sermek isteyen kimse, yalnızca kitaplık denilen "kitap mezarlıkları" 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, dolayısiyle 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 bağsız özgürlük ahlâkı Sartre'ı sürekli bir devrim düşüncesine de götürmüştür. Özgürlük hep bir eyleme zorlar ve ancak eylem, özgürlüğe tanıktır.

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, pozitivizm terimi eski pozitivist okuldan kalma bir kavramdır. Bu pozitivizme göre de bilimin ödevi, doğrudan doğruya "verilmiş" olanın elden geldiğince tam bir betimlenmesi idi ve genellikle "verilmiş" olanın çözümlenmesini çıkış noktası olarak alanlara pozitivist'ler denilirdi — örneğin duyumların çözümlenmesiyle 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 yadsıyorlar. Bundan dolayı da olguculuk (Pozitivizm) 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 günümüzde. 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 araştırıcıları 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 kurallar elde edilir, özellikle cebirde kullanılan işlem-kuralları kurulmaya çalışılır.

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

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 doğruluk kavramı mantığın konusunu oluşturmaktadır ve bundan dolayı, mantıkça 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 eriştirmektir. Bununla da kuramların kuruluşunda gerekli olan mantıksal ve dilsel gereçleri bu bilimlere verirler; böylece de araştırıcıların düşünsel enerjilerini boş yere yanlış bir doğrultuda gitmekten kurtarırlar. Böylece, günümüz deneycilerinde ve çözümeyici (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 anlambilimsel (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 bazan günlük dilin çözümlenmesine verilir (özellikle Wittgenstein ve ona bağlı olanlar) bazan da 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 (özellikle Carnap). Günümüz deneyciliğinde önemli bir rol oynayan modern mantık son yirmi yirmibeş yılda büyük bir gelişme yapmış, özellikle de yapma dilin dikkati çektiği yerlerde ön sıraya geçmiştir.

Modern deneyciliğin temsilcileri için belirleyici olan, araştırmalarının tek tek bilimlerde olduğu gibi kesin, sağ-

lam bilim niteliğinde olduğu savıdır. Bu bilimsellik, felsefenin fizikötesi doğrultularının tersine, bütün ileri sürülen savların özneler-arası (intersubjektif) sınanabilir 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 sınanamayan 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 denebilir. 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 kuşkusu doğdu. Bu kuşku tek tek bilimlerdeki ilerlemeyi felsefenin gelişmesiyle karşılaştırınca büsbütün arttı. Matematiksel bilgilerde olsun, deney bilimlerinde olsun, giderek tarih ve insan bilimlerinde olsun bu bilgi ilerlemesi yadsınamaz. Oysa fizikötesi, varlıkbilim 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: Matematiğin ve deneysel bilimlerin önermeleri bilimsel olarak *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. Deneysel 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 değillerdir. Kısaca: Felsefede hayalgücü ürünü ile gerçek bilgiyi ayırma olanağı yoktur; çünkü böyle bir ayırma ancak özneler-arası bir gerçeklik ölçütü varsa yapılabilir — oysa felsefe dizgeleri birbiriyle çatışıyor, araştırıcılar arasında bir uyuşma görülmüyor.

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, yüklemleri eleştirir; bu anlatımların özneler-arası anlaşmaya olanak verecek anlamları olmadığını öne sürer. Deney bilimlerinde yeni kavramların belli koşullarda deneyde karşılığını bulabiliriz; onların uygulanma alanları vardır. 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 fizikötesinin bir kavramı olan "mutlak" arasında ilkece nasıl bir ayrım 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 olmalıdırlar 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" (bireşimsel 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 geçerli-

liğinin 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 özneler-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 —gözlemle denetlenebilen— kavramlar sağlar. Fizikötesinin önermeleri üzerinde ise öznelerarası bir anlaş-

ma olanaksızdır. Aslına bakılırsa, bu günümüz deneycilerine göre, bir anlamı olan fizikötesi önermeler, fizikötesi anlatımlar yoktur; hepsi de bu önermelerin anlamsız sözcük bağlantılarıdır. Metafizikçiler, onlara göre, dile gelmez şeyleri dile getirmek isterler. Bu da olanaksızı yapmak istemektir. Örneğin Wittgenstein'ın "Traktatus"unda son söz olarak söylediği şudur: "Konuşamayacağı, dile getiremeyeceği şey üzerinde, insan susmalıdır."

Günümüz deneycilerini eski felsefeden ayıran bir nokta da bilim ile sanat ve dinin açık bir ayrılmasının zorunluluğuna inanmalarıdır. Deneycilere göre, şimdiye kadarki felsefe bu ayırımı 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 okuldan 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 göreli 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 yalın 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 hiç bir şey kalmaz.

Moritz Schlick (1882 - 1936) bu görüşü uygulanamaz, sonuçlandırılamaz olarak görür. Kendisi bilgi kuramı açısından gerçekçiliği 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 dol-

durulmalıdır. Verilmemiş olanın gerçeğini 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 karşılaşırım. 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 ayırıma 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 öznede 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 sağınlıkla ayrılırlar. Ama bu onların çok açık ve çok kesin tasarımlar olduğunu göstermez; çünkü böyle kesin genel tasarımlar yoktur aslında. Bilimsel kavramların kesinliği daha çok şuradadır: 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 oluca, 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 kök-

tenci bir deneyci olduğundan değil, onun görüşüne gore bu iki bilgi arasında hiç bir 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 olaylarını da tek anlamlı olarak belirtmiş oluruz. Bir bilgi için daha fazlasının da istenmesi gerekmez. Kendinde şeylerin bilgisi sorununda Kant'ın kötümserliği, Schlick'e göre, bilgi kavramını görüye verilmiş olma kavramı ile bağladığından dolayıdır. 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 bildiğimiz şeydir; buna karşılık en az tanıdığımız fiziksel evren üzerine en iyi bilgilere varıyoruz.

Schlick'in bu görüşü aynı okuldan olan Rudolf Carnap 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 bütünüyle 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 fiziköte-si 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 *tanım*lardır. 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 attıkları en önemli yeni tanım biçimini bağlamsal tanımlar (contextual definition) oluşturur. Onların yardımıyla bütün önermenin kurucu parçaları olan deyimler tanımlanır. Bunun şöyle önemli bir sonucu olur: bununla her deyim *tam olmayan bir dil-simgesi* olarak anlaşılabilir; kendi başına bir anlamı olmayan, tam tersine ancak kuşatıcı bir bağlam (contexte) içersinde bir anlamı olan tam-olmayan bir dil-simgesi. Bu tanımlar yardımıyla varlık biçimi, varlık alanı gibi fizikötesi kurguları kavramaya girişmekten özellikle de ideal nesneleri var olarak kabul etmekten kaçınır insan.

Bağlamsal tanımlara karakteristik bir örnek doğruluk çizelgeleri aracılığıyla yapılan mantıksal bağlantı 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 deyimler (biçim sözcükleri) olarak gösterilir ve betimleyici deyimlerden, yani ad ve yüklemlerden ayrılır. Mantıksal deyimler ne adlar ne de yüklemler olarak kavranılabilir. "Ve" sözcüğünün neyi gösterdiğini sormanın bir anlamı yoktur. Ama, belirtme, gösterme görevi olmamakla birlikte, bu deyimler mantıkta

olağanüstü bir rol oynarlar. Tüm biçimsel mantığın yapı iskelesi, doğru tanıtlama yolları ve güvenilir mantıksal çıkarımlar için kurallar, bütünüyle onlara dayanırlar. Biçimsel -mantıksal doğruluk kavramı yalnızca bu biçim-sözcüklerinin yardımıyla tanımlanabilir ve olgu doğruları (gerçeklik doğruları) kavramından ayırdedilebilir.

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 bulundurmayan 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 göstergе için doğruluk çizelgeleri kurulur, örneğin "veya" 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 deyişiyle *kavram açıklaması* yoluyla yapar. Burada günlük dildeki karışık ve çok-anlamlı bir deyimin kesinlik ve açıklık kazanması söz konusudur. Açıklığa eriştirilecek deyime (bununla ilgili olarak onun karışık anlamına) "Explikandum" denir; onun yerini alacak sağın, kesin deyime de "Explikat" denir. Kavram açıklaması için ilk çalışma, explikandum'un çeşitli an-

lamlarını ayırma ve açıklanmak istenen anlamı vermedir. Kavramın aydınlanması da denebilecek olan bu ilk çalışma örneklerle gösterilirse şöyledir: açıklanmak istenen anlama temel olan örnekler verilir, ve deyimin başka anlamlarının verilmiş olduğu, asıl açıklanmak istenen anlamdan sapan örnekler verilir. Örneğin bir mantıkçı "doğru" yüklemini 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 oluşturur. Bunlar şeylerin iki ya da daha çok sınıflara ayrılmasına yararlar (örneğin bitkilerin ya da kimyasal tözlerin sınıflanması). *Karşılaştırıcı* 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 *ölçülebilen* 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 tümdengelimli (deduktif) mantık gelir; onun temel kavramı da *mantıksal çıkarım* ya da mantıksal *varg*ı kavramıdır. Tümdengelimli 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. İlkin 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 biçimsel mantığa kadar tümdengelimli çıkarımlar için yapıldığı gibi. Tümevarımlı çıkarımlarda sonucun güvenilirlikle geçerli olmayışı dolayısıyla tümevarımlı mantığın temel kavramı da mantıksal çıkarım ya da vargı kavramı değil, *olasılık* kavramıdır. Tümevarımlı çıkarımlar olasılık-çıkarımlarıdır; 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 formüllenmesidir. Birçok mantıkçılar, temel araştırıcıları, 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 par-

çasıdır — "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: ayraç anlatımları "[", "veya" gibi mantıksal göstergeler ve "+" gibi matematiksel işlemler simgesi, yüklemler, 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. Yüklemlerin anlamı söz konusu olduğunda, örneğin onlardan birkaçını tanımlar yoluyla başkalarına geri götürebiliriz, sonunda tanımlanamayan yüklemlerin 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, yaşanılan, 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 tanımlanmayan temeldeyimlere geri gider.

Önermeler söz konusu olduğunda, bunların anlamlı olarak görülebilmeleri için, hangi koşullar altında doğru ve hangi koşullar altında anlış olduklarını verebilme durumunda olmalıdır insan. Önermeler için doğruluk koşullarının formüllenmesi 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 özniteliği şudur: Sözdizimi (sentaks) bakımından doğru kurulmuş önermelerde *anlamsız sözcükler* yer alır, yani kendilerine hiç bir belirtge verilemeyen sözcükler - bununla şu da öne sürülmüş olur: bu gibi sözcükleri içinde bulunduran tüm tümceler için de doğrulama koşulları verilmemiştir. Anlam-

sız 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", "kırçiçeği 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 başlarına da vardırlar; tekbenci için yalnızca kendi algıları vardır, dış dünyanın "gerçek varoluşunu" yadsır o. Her ikisi de Brezilya'nın ortasında belli bir gölün olup olmadığını araştıracaklardır. Bu soruyu empirik araştırıcılar 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 araştırıcı olarak değil, metafizikçi olarak konuşuyorlar demektir. Çünkü öndayanak olarak gölle ilgili sorulardaki empirik ölçütler bitmiş olduğundan, bu görüş ayrılıklarında bir karara vardıracak hiç bir 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 hiç bir şey başaramadıkları gibi, büyük sanat yapıtlarıyla karşılaştırıldığında, yaşam duygusu bakımından da elverişsiz olanı ortaya koyarlar. "Metafizik, yaşam duygusunun uygun olmayan bir dile gelişidir, bir anlatımıdır ...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 anlam-

lı soruları yanıtlasak bile, yine de yaşam için çok az şey başarırız. Yaşam sorunları yaşamın kendisinde, bilimin dışında, egemendirler. Örneğin felsefî bir ölüm sorunu yoktur. Ölüm üzerine bilimsel anlatımlar felsefeyi değil, dirimbilimi (biolojiyi) ilgilendirir. Bununla birlikte "varoluşsal" ölüm sorunundan söz ediliyorsa, burada artık kuramsal soru koymalar söz konusu değildir, tam tersine burada söz konusu olan: Çevremdeki insanların ölümü ile ve kendi ölümümün bilinci ile sarsılmış olmamdır. Empirik anlam ölçütünün yeni formüllenmesi Carnap'ı anlamlı önermeler üzerindeki araştırmalarını genişletmeye ve empirik önermelerin sınanabilirliği ve doğrulanabilirliğini araştırmaya götürmüştür.

Tek tek bilimleri bir dizge (sistem) içinde birleştirmek filozoflarca hep istenmiştir. Bunun uygulayımsal (pratik) ve kuramsal (teorik) nedenleri vardır. Pratik 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 olanaksızdır; çünkü algı yaşantıları fizyolojik olaylara dayandığı gibi, onlar da fiziksel uyarılarla ortaya çıkarlar. Böyle bir olayda öyleyse psikoloji, fizyoloji ve fizik biliminin uygulanması gerekir. Bu ise ancak, bu üç bilim alanının kavramları ve yasaları birbirleriyle ilişki içinde olabildiğinde olanaklı olur. Bilimlerin birleştirilmesinde önemli bir *kuramsal neden* genel doğa yasasının sınanması yönteminden doğar. Diyelim, bir kuramsal fizikçi varsayımsal bir yeni yasa koydu. Bu varsayımın doğruluğu gözlemler ve deneylerle sınanmak zorundadır. Ama bu varsayımı koyan kuramcı ile, bu varsayımı sınayan gözlemcinin birbirinden büsbütün ayrı bir dil kul-

landıkları görülür. Gözlemci algılanan gerçekliklerden (algıya verilmiş olan şeylerden) sözeder, bundan dolayı da algılanabilen özellikleri, nitelikleri ve bağlantıları içeren kavramları kullanır. Oysa kuramcı, algı dünyasından büsbütün ayrı olan kuramsal fizikçinin "niteliksiz" ve "duyusuz - duyu dışı" dünyasıyla ilişikli olan soyut bir kavram - dizgesini (elektron, işlev vb. gibi) kullanır. Bu iki kavram - ve dil - dizgesinin ayrılığı ise yalnızca bir görüntü olabilir; yoksa gözlemcinin önermeleri kuramcının önermelerini temellendirmeye ya da sarsmaya yarayamazdı, bu, mantıkça olanaksız olurdu.

Viyana Okulunda *bilim birliği* düşüncesi özellikle ortaya atılmış ve içinde her bilimsel savın dile getirilebileceği bir *bilimde dil birliği* gereksinimi üzerinde durulmuştur. Böyle bir dilde iki şey yerine getirilmelidir: 1. Böyle bir dil *Özneler-arası bir dil* olmalıdır, yani herkesin kullanabileceği 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 gereği yerine getirebileceği 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 ilişikli olan niteliksel kavramları da içeren bir "şey-dili" (Dingsprache) ya da "cisimler dünyası dili" söz konusudur. Buradaki fizikselleştiricilikten, yumuşatılmış olan sav anlaşılmalıdır. Her iki biçiminde de fizikselleştiricilik şunu ister: fiziksel

yüklemler tek-bilim-dilinin temel yüklemi olmak zorundadır. Ama bütün yasalılıkların fiziksel yasalara geri götürülmeleri gerekir gibi bir savla hiç bir 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 üzerindeki 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 içeriğinden 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 olbakla 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'ın da araştırmaları var.

Doğa bilimsel varsayımların ve kuramların sınanması yöntemini çözümlemeye girişen *Karl Popper* ise şu sonuca varıyor: İlkin, kökten bir empirik doğrulama yalnızca me-

tafiziksel önermeleri ortadan kaldırmakla kalmıyor, doğa-bilimsel bilgileri de tümüyle yok ediyor; çünkü çoğu doğabilim 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, hiç bir *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 bulunduğunun gözlemlenmesi üzerine yukarıki genelleştirmenin yanlış olduğu ortaya çıkar. Çünkü tümeva-

rımla çıkarılmış yasalar salt bir güvenilirlikle değil, belli bir olasılıkla geçerlidirler.

Popper tümevarım-çıkarımının düşüncesine karşıdır. Tümevarımsal çıkarımlar, bir tümevarım-ilkesi, bir genel kural varolduğunda ancak olabilirler. Bu ilke de tümel bir önerme ile formüllenebilmelidir. Nasıl bir önerme olabilirdi 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, deneyle desteklenmeliydi. Oysa burada tümel bir önerme söz konusu olduğundan bu destek doğrulamada geçerli olamazdı. Kısaca Popper şunu göstermek ister: Böyle bir tümevarım ilkesi ve buna dayanan tümevarım çıkarımları olamaz.

Popper empirik kuramların sınanması için tümevarımsal yöntemin yerine tümdengelimli yöntemi koyar. "Varsayımlara ve bununla ilgili kuramlara nasıl varıyoruz?" sorusu ile "kuramları nasıl sınarız?" sorusunu ayırmak gerekir ona göre. İlk soru ruhbilimsel sorudur, bilimsel-mantıksal yapıda değildir. Kuramlar buluşlardır, bulgulamalardır, gözlemlerden kalkan akla dayalı bir yol, mantıksal bir yol bunlara götürmez. Ancak bir varsayım konduktan sonra, bunların sınanması sorunu ortaya çıkar. Bu sınama da, Popper'e göre, bu varsayımın *yanlışlanmasına* (yani burada bu varsayımla çatışan bir şey olduğunun gösterilmesine) çalışmakla olur. Varsayımları yanlışlama olanağı da, bunların "değildir" —"yoktur"— önermesi biçimini alabilen tümel önerme olmalarında bulunur. "Bütün kuğular beyazdır" önermesi "beyaz olmayan kuğular yoktur" önermesiyle mantıkça aynı değerdedir. Herhangi

bir yerde herhangi bir zamanda beyaz-olmayan kuğu görüldüğünde, "şurada, şu zamanda beyaz-olmayan kuğular vardır" biçiminde vardır-önermesi saptanabilir. Bu biçim gözlemlere dayalı ve özneler-arası sınanabilir olaylardan söz eden varlık savlarına Popper *dayanak önermeler* (Basissaetze) der, çünkü bunlar genel varsayımların yargılanması (yanlışlanması - yanlışlığının ortaya çıkarılması) için dayanak olurlar. Yukarıdaki dayanak-önermeden "beyaz olmayan kuğular vardır" genel önermesi çıkarılabilir, bu önerme de ilk varsayımla eşdeğerli olan "beyaz-olmayan kuğular yoktur" önermesiyle mantıksal bir çelişme içindedir. Varsayımların deneyle sınanmasını zorunlu kılan empirik gereklilik, böylece Popper'e göre, şöyle anlaşılmalıdır: Burada 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 vardırıyordu. 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 yapılı 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 sınanabilirliği 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 sonuçların pekiştirilmesi ilk önermelerin pekiştirilmesine geri götürülmüş olur.

Pekiştirilebilir kavramının kendisi ise ancak "gözlemlenebilir" ve "gerçekleştirilebilir" gibi iki empirik kavramı kullanan empirik yöntembilimde 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 söz eden 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 yüklemler dışında, yeni yüklemler verilebileceği ölçüde bir rol oynar. Bu da *sınama* yöntemi le yapılır: de-

neysel bir koşul yaratılarak bu deneysel durumdan belli bir sonuç çıkarsa, yeni bir yüklemin 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 yüklemlere *sınanabilir yüklemler* denir. Pekiştirilebilir olan, ayrıca sınanabilen yüklemleri 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. Sınanabilirlik istemi: "Bütün bireşimsel önermeler sınanabilir olmalıdır". 4. Pekiştirilebilir olma istemi: "Bütün bireşimsel önermeler pekiştirilebilir olmalıdırlar". Dört durumda da dilde kullanılan yüklemlerin gözlemlenebilir olan şeylerle ilişikli 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, öne sürülen anlatımın bir önerme olup olmadığını tek anlamlı olarak gösteren sözdizimi kurallarına dayanmalıdır. İkinci adımda bu dört ilkeden biri, yani 4. istem seçilmelidir. Bu koşula ye-

ten dile empirik dil denebilir. Bunda her şeyden önce istenen, tanımlanamaz temel yüklemlerin mutlaka gözlemlenebilen şeylerle ilişikli olmasıdır. Bütün öteki yüklemler 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 parçassı 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 yüklemlerin 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 araştırmalarında bunu bıraktı. Çünkü örneğin "suda erir", "kırılır" gibi durum kavramlarının ilkece tanımlanamayacağını bulguladı. Bundan dolayı yeni bir yol geliştirmeliydi — bu gibi yüklemlerin de gözlemlenebilir temel yüklemlere geri gidebileceğini göstermek için yeni bir yöntem bulmalıydı. 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 eriştirilebilirler.

Modern bilim kuramının gelişmesi de bu eğilime uygundur: Empirik bir bilgi kuramının bütün önemli kavramları dilsel olanla ilişiklidir. 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 - biçimi*nden 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 üze-

rinde 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 ilişikli 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 ayrımdan yola çıkılabilir: 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 bölümleme 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 Pragmatiğin 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* (objektsprache) ve *üst - dil* (Metasprache) arasındaki ayrımın büyük önemi vardır. *Konu - dil* (objektsprache) araştırmanın 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 alışılagelmiştir. Bundan dolayı "üst-dil" deyimi, 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 özdeştirler. 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 hiç bir kesin, son doğruları öne sürme gibi savları 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 görülmüyorsa 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 sık değiştiriyor diye itirazlar yapılmıştır. Carnap'ın kendisi bu tutumu anlamsız bulur ve felsefe sorunlarına karşı bilimsel olmayan bir tutum olarak niteler. Hiç bir 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

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 İdeologie (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)
Also sprach Zarathoustra (1883 - 1886)
Jenseits von Gut und Böse (1886)
Zur Genealogie der Moral (1887)
Ecce Homo (1889 - ilk yayın: 1908)
Der Wille zur Macht (1906)
Gesammelte Werke 1 - 19 (1894 - 1913)

W. Dilthey : Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883)
Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)
Das Erlebnis und die Dichtung (1905)
Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissen schaften (1910)
Die Typen der Weltanschauung (1911)

H. Bergson : Essai sur les données immédiates de la conscience (1889)
Matière et mémoire (1896)
L'évolution créatrice (1907)
Durée et simultanéité (1922)
Les deux sources de la morale et de la religion (1932)
La pensée et le mouvant (1934)

F. Brentano : Psychologie vom empirischen Standpunkt (1874)

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (1884)
Gesammelte Ausgabe 1-11 (1921-1934)

Logische Untersuchungen I-II (1900-01)
Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie I (1913)
Formale und transzendentale Logik (1929)
Méditations Cartésiennes (1931)
Gesammelte Werke (seit 1950)

M. Scheler : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913-16)
Vom Ewigen im Menschen (1921)
Wesen und Formen der Sympathie (1923)
Die Wissensformen und die Gesellschaft (1926)
Die Stellung des Mehschen im Kosmos (1928)
Philosophische Weltanschauung (Nachlass-1929)
Zur Ethik und Erkenntnislehre (Nachlass-1933)
Gesammelte Werke (seit 1954)

N. Hartmann : Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (1921)
Ethik (1926)
Das Problem des geistigen Seins (1932)
Zur Grundlegung der Ontologie (1935)

		Der **Aufbau der realen Welt** (1940)
		Neue Wege der Ontologie (1942)
		Philosophie der Natur (1950)
		Aesthetik (1953)
S. Kierkegaard	:	Entweder - Oder (1843)
		Furcht und Zittern (1843)
		Begriff der Angst (1844)
		Philosophische Brocken (1846)
		Krankheit zum Tode (1849)
		Christliche Reden (1848)
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 libérté 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 Wissehschaftslogik (1934)
- Logische Syntax der Sprache (1934)
- Foundations of Logic and matematics (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]
- Uber 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 Anfaengen bis zur Gegenwart, Reclam V., Stuttgart 1958

Hartnack, Justus : Wittgensetein 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 phaenomenologischen Philosophie, 2. aufl., Frankfurt 1957

Landgrebe, Ludwig : Philosophie der Gegenwart, Bonn 1952

Meyer, Hans : Abendlaendische Weltanschauung V. Band - Die Weltanschauung der Gegewart, 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 : Geschicte 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.

ÇAĞDAŞ FELSEFE METİNLERİNDEN OKUMA PARÇALARI

Çağdaş Felsefe Metinlerinden Seçilmiş Parçalar

Aşağıda adları yazılı filozoflardan "Çağdaş Felsefe" kitabının içeriğine uygun olarak seçilmiş olan parçalar Türkçeye çevrilmiştir.

Comte
Marx

Dilthey
Bergson

Scheler
Heidegger
Sartre

Schlick
Carnap
Ayer

Einstein
Monod

Metinleri İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyeleri ve yardımcıları hazırlamışlardır.

A. COMTE (1798 — 1857)

Aşağıda giriş bölümünden örnekler verdiğimiz Pozitif Felsefe Dersleri *Comte'un temel yapıtı olup 12 yıllık bir süre içinde tamamlanmıştır ve olguculuğun ilk ilkelerini verir. Giriş bölümünde yazar yapıtı tümüyle özetlemektedir.*

POZİTİF FELSEFE TOPLUDERSLERİ [1]

Birinci Ders

Bu Dersin Amacının Serimlenmesi, ya da Pozitif Felsefenin Yapısı ve Önemi Üzerine Genel Düşünceler

Pozitif felsefenin gerçek yapısını ve kendine özgü niteliğini gereğince uygun bir biçimde açıklamak için, önce kendi bütünlüğü içerisinde ele alınan insan düşüncesinin ilerleyici adımına genel olarak bir göz atmak gerekir; çünkü herhangi bir düşünce ancak kendi tarihi ile iyice anlaşılabilir.

En ilkel ilk çıkışından günümüze kadarki farklı etkinlik alanları içerisindeki insan zihninin tüm gelişmesini inceleyerek temel ve büyük bir yasa bulmuş olduğumu sanıyorum; bu temel ve büyük yasadan zihnin ilerleyişi değiş-

---

[1] *AUGUSTE COMTE, Cours de Philosophie Positive, T.: I, Librairie C. Reinwald, 1907, Paris, Exposition - Première Leçon; s: 2 - 12*

mez bir zorunlulukla çıkarılır ve öyle sanıyorum ki yine bu yasa hem bizim yapımızın bilgisi ile sağlanmış rasyonel kanıtlar üzerine olsun, hem de geçmişin dikkatlice incelenmesinden elde edilecek sonucun tarihsel doğrulamaları üzerine olsun, sağlamca oturtulabilir. Bilgilerimizin her dalını ve belli başlı kavramlarımızın her birini içeren bu yasa, birbiri ardınca gelen farklı üç kuramsal evreden geçer: dinsel, ya da kurgusal evre; metafizik, ya da soyut evre; bilimsel, ya da pozitif evre. Başkaca dendikte, insan zihni, yapısı gereği, araştırmalarının her birinde peşpeşe birbirini izleyen, özellikleri bakımından birbirinden temelden farklı ve hatta taban tabana karşıt üç felsefe yapma yöntemi kullanır: önce dinsel yöntem, sonra metafizik yöntem, ve en sonra da pozitif yöntem. Buradan, karşılıklı olarak birbirini dışarda bırakan, felsefenin üç türü, ya da fenomenlerin bütünlüğü üzerindeki kavramların genel sistemleri doğar; ilki insan zekâsının zorunlu çıkış noktasıdır; üçüncüsü, onun sabit ve kararlı aşaması; ikincisi de yalnızca bunlar arasındaki geçişi sağlamak içindir.

Dinsel aşamada, insan zihni esas olarak araştırmalarını varlıkların iç yapısına, dikkatine çarpan bütün olayların ilk ve son nedenlerine, tek kelime ile, mutlak bilgilere doğru yönelterek, fenomenleri, az ya da çok sayıdaki doğaüstü etmenlerin aralıksız ve doğrudan etkilerinin ürünleri olarak tasarlar ve evrende görülen bütün olağandışı olayları bu keyfî müdahale ile açıklar.

İlkinin genel ve basit bir değişiminden ibaret olan metafizik aşamada doğaüstü etkenler yerlerini soyut güçlere, gerçek özlere, kişileştirilmiş soyutlamalara bırakmışlardır: bunlar dünyanın farklı varlıklarının içinde bulunurlar, ve bütün gözlenmiş fenomenleri kendiliklerinden kuşatıp,

meydana getirebilecek güçte kabul edilirler; bu gözlenen fenomenlerin açıklanması da her fenomeni uygun ya da ona karşılık olan bir öze bağlayarak olur.

En sonunda, pozitif aşamada, mutlak kavramları elde etmenin olanaksızlığını anlayan insan zihni, evrenin kaynağını ve varacağı son noktayı aramaktan, fenomenlerin içsel nedenlerini tanımaya çalışmaktan vazgeçer ve bunu yalnızca akıl yürütme ve gözlemler yardımıyla fenomenlerin gerçek yasalarını, yani onların benzerlik ve ardarda gelişlerinin değişmez ilişkilerini keşfetmek için yapar. Olguların açıklanması böylece gerçek sınırlarına indirgenerek, farklı özel fenomenlerle bazı genel olgular arasında bir bağ kurulmuş olur ve bilimlerin ilerlemeleri de bu genel olgular ve özel fenomenler arasındaki bağ sayısını giderek azaltırlar.

Dinsel sistem, ilkel bir biçimde düşlenmiş bağımsız bir sürü doğa üstü gücün kendi başına buyruk müdahalesi yerine bir tek varlığın tanrısal eylemini geçirdiği zaman, erişeceği en yüksek yetkinliğe ulaşmıştır. Aynı biçimde metafizik sistemin son sınırı da farklı özel tözler yerine, bir tek büyük genel bir özü, bütün fenomenlerin biricik kaynağı olarak benimsenen doğayı kavramayı amaçladığında en yüksek noktasına erişmiştir. Bunlara paralel olarak pozitif sistemin yetkinliği de, durmaksızın yaklaştığı ama belki de hiç bir zaman ulaşamayacağı, gözlenebilen farklı bütün fenomenleri bir tek genel olgunun özel durumları olarak, örneğin çekim gibi, görmeyi başardığı an sağlanmış olacaktır.

Şimdi insan zekâsındaki gelişmenin bu temel yasasını kanıtlamanın ve ondan önemli sonuçlar çıkarmanın yeri burası değil. Bu yasayı doğrudan doğruya bütün genişliğiy-

le derslerimizin sosyal fenomenlerin incelenmesine ayırdığımız kısmında ele alacağız [1]. Burada bu yasayı sırf pozitif felsefenin gerçek niteliğinin, son yıllara değin düşünce sistemimizin tümüne arka arkaya egemen olan öteki iki felsefeden ne kadar farklı olduğunu kesin bir biçimde anlatabilmek için inceliyorum. Şimdilik, uygulamaları sık sık bütün dersler boyunca görülecek olan bu kadar önemli bir yasayı kanıtlamadan bütünüyle geçmemek için bu yasanın kesinliğini ve genel geçerliğini en açık ve seçik olarak gösteren genel motifleri çabucak göstermek zorundayım.

İlk elde, bana öyle geliyor ki, bilimleri ngenel tarihi hakkında bir ölçüde derinleştirilmiş bilgisi olan herkesçe doğrulanmış bu yasanın haklılığı, öne sürülür sürülmez hemen benimsenecektir. Bugün pozitif aşamaya varmış her bilim, söylemek pek kolay olmasa bile, geçmişte esas olarak metafizik soyutlamalardan oluşmuştur; ve daha geriye gidildiğinde de hemen hemen tanrıbilimsel (teolojik) kavramlara dayanmaktaydı. Bu topluderslerin ayrı ayrı bölümlerinde de göreceğimiz gibi, ne yazık ki, en yetkinleşmiş bilimler bile bugüne dek, bu iki ilkel aşamanın izlerini taşımaktadırlar.

İnsan zihnindeki bu genel devrim, dolaylı da olsa, bireysel zekânın gelişmesi incelenirken, çok kesin bir biçimde bugün saptanabilmektedir. Bireyin eğitimi ve yetiştiril-

---

1 *Bu konuda daha aydınlatıcı ve yaygın bilgi edinmek isteyenler için Kasım 1825'de "Üretici"adlı derlemede çıkan "Bilimler ve Bilginler Üzerine Düşünceler" hakkındaki üç makaleme, ve nisan 1824'de Bilimler Akademisi'ne yolladığım "Pozitif Siyaset Sistemi"nin özellikle ilk kısmına başvurmalarını öneririm; bu yasanın keşfini de ilk kez o yazıda belirtmiştim.*

mesinin hareket noktası zorunlu olarak türünkiyle aynı olduğu için, ilkinin belli başlı farklı evreleri, ikincisinin temel dönemlerini temsil etmek zorundadır. Herbirimiz kendi geçmişini düşündüğü zaman, en önemli kavrayışlarının birbiri ardınca, çocukluğunda teolog, gençliğinde metafizikçi, ve olgunluğunda ise fizikçi olduğunu anımsamaz mı? Çağının insanı olan herkes için bugün böyle bir doğrulamayı yapmak kolaydır.

Bu yasanın doğruluğunu kanıtlayan, bireysel ya da genel, doğrudan gözlemin ötesinde, onun zorunluluğunu belgeleyen kuramsal görüşleri bu kısa değinide belirtmeliyim.

Konunun yapısından zaten çıkan bu kanıtların en önemlisi, her dönemde olguları birbirine bağlamak için herhangi bir kurama duyulan zorunlu gereksinmeden doğar; bu gereksinme insan zihninin başlangıcında kuramları gözlemlere dayanarak oluşturmak gibi açık bir olanaksızlıkla ortaya çıkar.

Bacon'dan bu yana, bütün başarılı kafalar gerçek bilgilerin gözlenmiş olgular üzerine dayandığını söyler dururlar. Bu temel kural açıktır ki söz götürmez ve zihnimizin olgunluk çağındaki durumuna, uygun düştüğü oranda, uygulandığında, en küçük bir kuşkuya yer bırakmaz. Ama bilgilerimizin oluşumuna geri gidersek, insan zihninin ilkel durumunda onun böyle düşünemediği ve de böyle düşünmek zorunda olmadığı kesindir. Çünkü eğer bir yandan her pozitif kuramın zorunlu olarak gözlemler üzerinde temellenmesi gerekiyorsa, öte yandan da gözlemi yapabilmesi için zihnimizin herhangi bir kurama gereksinimi vardır. Eğer, fenomenleri gözlerken onları hemen bazı ilkelere bağlayamıyorsak, bu yalnız ayrı ayrı gözlemlerin bir araya getirilmesinin ve onlardan bir sonuç çıkarılamama-

sının bizim için mümkün olmamasından değil, fakat onları bir arada tutmak bizim gücümüzün dışında olduğundandır; ve çok defa olgular gözümüzün önünde görülmez olarak kalacaklardır.

Böylece gerçek kuramlar ortaya koymak zorunluluğu ile, birbiri ardısıra gelen gözlemlere kendini verebilmek için bazı kuramları yaratma zorunluluğu arasında kalan insan zihni, doğduğu zamandan beri, içinden çıkamadığı bir kısır döngü içine düşmüş bulunuyordu; bereket versin çabalarını aynı noktada birleştiren ve etkinliğini besleyen dinsel kavramlar kendiliğinden gelişti de bu çıkmazdan doğal bir çıkış noktası bulunabildi. Şu anda işaret etmemem gereken ve bu konuyla bağlantısı bulunan yüksek sosyal görüşlerden bağımsız olarak, ilkel felsefenin tamamiyle dinsel olan karakterinin mantıksal zorunluluğunu kanıtlayan en temel motif budur.

İnsan zihninin çocukluk döneminde bütün aktivitesini üzerinde topladığı araştırmaların gerçek yapısı ile dinsel felsefenin ne kadar birbirine uyduğu düşünülünce, bu zorunluluk daha da anlaşılabilir olur. Gerçekten zekâmızın o ilkel dönemde üzerinde en çok uğraştığı sorunların, varlıkların iç yapısı, özü, bütün fenomenlerin kaynağı ve sonu gibi kendi olanaklarımızla hiç bir zaman çözemeyeceğimiz sorunlar olması ilgi çekicidir; çözümlenmesi gerçekten olanak içinde bulunan sorunlar ise ciddi düşünmelere layık görülmemişlerdir. Bunun nedeni gayet kolay kavranabilir; zira güçlerimizin derecesini bize yalnızca deney sağlayabildi; ve eğer insan önceleri böyle mübalâğalı bir kanıya sahip olmasaydı, yani kendini olduğundan çok daha güçlü sanmasaydı, güçleri gelişebilecekleri kadar gelişmemiş olacaktı. Yapımız, kuruluşumuz bunu buyuruyor.

Ama ne olursa olsun, en büyük amacı fenomenlerin yasalarını bulmak ve ilk karakteri, dinsel (théologique) felsefenin en ince ayrıntılarına kadar büyük bir açıklıkla ortaya koyduğu bütün o yüce ve ince sırları, zorunlu olarak insan zihnine yasaklanmış olan bu gizleri, insan zekâsının hiç bir zaman çözemeyeceğine inanmak olan pozitif felsefe kurulmuş bulunmaktadır artık; ve son derece yaygın, son derece belirli eğilimini gözönünde tutarak dinsel felsefeye karşı o çağda böyle bir felsefenin, yani pozitif felsefenin nasıl karşılanabileceğini kendi kendimize soralım.

.....

Bütün bu dikkatli incelemelerden görülüyor ki, insan zihninin son aşaması pozitif felsefedir; ve uzun yüzyıllar boyunca bu felsefeye yönelen insan zekâsı yine uzun zaman yöntem olarak da, geçici bir öğreti olarak da teolojik (dinsel) felsefeyi kullanmak zorunda kaldı; öyle ki aracısız, kendiliğinden bir felsefe olan dinsel felsefe bu yüzden başlangıçta, yeni uyanan zihnimiz için tek mümkün olan ve onu doyurabilen biricik felsefeydi. Bu geçici felsefeden, teolojik felsefeden, belirlenmiş felsefeye, pozitif felsefeye, geçmek için insan zekâsının ara felsefe olarak metafizik yöntem ve öğretileri doğal olarak benimsemek zorunda kalmış olmasını şimdi çok daha iyi ve kolay anlıyoruz. Bu son düşünce, işaret etmiş olduğum büyük yasanın genel görünüşünü tamamlamak için kaçınılmazdı.

Hemen hemen hissedilemeyecek derecede yavaş ilerleyen insanın anlama yetisi öyle birdenbire ve hiç bir ara basamak olmadan teolojik felsefeden pozitif felsefeye geçemezdi. Teoloji ve fizik kesinlikle bağdaşamazlar; kav-

ramları ve anlayışları derin ve kökten bir karşıtlık özelliğine sahiptirler; bazılarını bırakıp diğerlerini tamamiyle kullanmak için insan zekâsının bu geçişi derece derece gerçekleştirmesini sağlayacak aracı kavramlara, her ikisinde de payı olan kavramlara gereksinimi vardır. Metafizik kavramların doğal yolu budur: başka bir gerçek yararlılığı yoktur. Fenomenleri incelerken doğaüstü yönetici bir gücün yerine, onu karşılayan ve ondan ayrılamayan bir diğer gücü koyarak insan yalnız olguların kendisini dikkate almaya yavaş yavaş alıştı; bu metafizik etkenlerin kavramları gittikçe öylesine incelip kutsallaştı ki, sağduyusu olan herkesin gözlerinde fenomenlerin soyut birer adı olup çıktılar. Anlama yetimizin açıkça doğaüstü kavramlardan saf bir biçimde doğal kavramlara, teolojik rejimden pozitif rejime geçişini başka bir süreç ile tasarlamak mümkün değildir.

Şu anda burada yeri olmayan özel bir tartışmaya giremediğimden, nasıl anlıyorsam öylece, insan zihninin genel gelişme yasasını temellendirmiş olduktan sonra, artık bizim için bu çalışmanın esas konusunu oluşturan pozitif felsefenin kendine özgü yapısını kesinlikle belirlemek kolay olacaktır.

Yukarıda gördük ki, pozitif felsefenin temel özelliği bütün fenomenlere, değişmez doğal yasalara bağlıymış gibi bakmasıdır; öyle ki, ilk ya da son nedenlerin araştırılmasının hem kesin olarak olanaksız, hem de anlamsız olması dikkate alınarak, çabalarımızın bütün amacı kesin ve tam bir buluşa ve yasaları mümkün en az sayıya indirgemeye yönelmiştir. Gözlem bilimleri üzerinde biraz derinleşmiş olan herkes bugün artık bilir ki yaygınlaşmış bir ilke üzerinde ısrarla durmak gereksizdir. Herkes bilir ki, gerçek-

ten pozitif açıklamalarımızda, en yetkinlerinde bile, fenomenleri doğuran nedenleri serimlemek eğiliminde olmayız, çünkü böylece güçlüğü geriletmiş olmayız, işimiz kolaylaşmış olmaz; fakat varmak istediğimiz nokta fenomenlerin hangi koşullar altında meydana geldiğini tam bir kesinlikle irdelemek, ve onları benzerlik ve ardarda gelişin normal ilişkileri içinde birbirine bağlamaktır.

Bu konuda en çok hayranlık uyandıran bir örnek, evrenin genel fenomenlerinin başarıyla açıklandığı Newton'un çekim yasasıdır; çünkü bu güzel kuram bir yandan bize astronomi olgularının sonsuz çeşitliliğini farklı görüş noktalarından bakılan tek ve aynı olgu olarak gösterir; ve bütün moleküllerin birbirlerini çekişi kitleleriyle doğru, uzaklıklarının kareleriyle ters orantılı olması nedeniyle de, öte yandan, bu genel olgu hepimizin bildiği bir fenomenin basit bir yaygınlaştırılmasından, yani yeryüzündeki cisimlerin ağırlığı probleminin genişletilmesinden ibarettir. Bu çekimin ve ağırlığın kendilerinin ne olduğu, nedenleri ve niçin oldukları çözümlenemez olarak gördüğümüz sorulardır, ve bunlar pozitif felsefenn alanına değil, teologların hayalgücü ya da metafizikçilerin ince düşünüş alanına aittir. Herhangi bir çözüme varmanın olanaksızlığını gösteren kanıt şudur: bu konuda rasyonel bir şey söylemeye her çalışışta, en büyük kafalar bile bu iki ilkeyi birbirleriyle açıklamaya kalkışmışlardır, şöyle ki, çekim için evrensel ağırlıktan başka bir şey değildir, ve ağırlık için de, yerçekimidir derler. Bu gibi açıklamalar, fenomenlerin oluş biçimini ve şeylerin iç yapısını bildiğini sananlar için, güldürücü olmaktadırlar; bununla beraber uzun zaman aralarında hiç bir ilgi yokmuş gibi görülen bu iki fenomen dizisini özdeş olarak gösterdiği için bu görüşü yine de tatmin edici saya-

biliriz. Hiç bir sağlam zekâ daha öteye gitmeyi bugün için araştırmamaktadır.

Bütün topludersler boyunca birçoklarını göreceğimiz bu örnekleri çoğaltmak kolaydır; çünkü büyük düşünce bileşimlerini yöneten anlayış budur. Şu anda çağdaş çalışmalarından birini belirtmek için Bay Fourier'nin ısı kuramı üzerindeki güzel araştırmalar dizisini seçeceğim. Bu kuram yukarıda genel olarak belirtilenleri bütünüyle doğrulamaktadır. Gerçekten de felsefî niteliği çok yüksek düzeyde pozitif olan bu çalışmada, en önemli yasaların ve sıcaklıkla ilgili fenomenlerin en kesin olanları üzerindeki örtü kaldırılıyor, ve bunu yaparken yazar ısının iç yapısını bir tek kez olsun araştırmıyor, sıcaklığı ısı veren maddeyle açıklayanlarla, evrensel bir eterin titreşimleri olarak kabul edenler arasındaki çatışmanın sözünü etmiyor. Bununla birlikte yine de birçokları henüz ortaya konmamış en önemli sorunlar bu yapıtta irdelenmiştir; bu da kanıtlamaktadır ki, insan zihni çözümlenemez problemlere kendisini vermektense, tümüyle pozitif bir düzenin araştırmaları içinde kendisini sınırlayarak, orada en içten aktivitesine tükenmez bir besin bulabilir.

Bu genel bakış içinde yapabildiğim kadar pozitif felsefenin esasını tam olarak belirttikten sonra, bi topludersler amacı da onu geliştirmektir, şimdi onun günümüzde oluşumunun hangi dönemine geldiğini ve onun kuruluşunu tamamlamak için geriye yapılacak nelerin kaldığını incelemek zorundayım.

Bu amaçla önce şunu dikkate almak gerekir ki bilgilerimizin farklı dalları yukarıda gösterilen gelişmelerinin üç büyük evresinde aynı hızı katedip pozitif aşamaya aynı anda gelmek zorunda kalmadılar. Bu ilişki altında, farklı

türdeki kavramlarımızın evrimlerinde zorunlu ve değişmez bir sıda vardır ve onlar da bu sırayı izlediler ve izlemek zorunda kaldılar; öyle ki bunun tam bir dikkate alınışı da daha önce söylediğimiz temel yasanın kaçınılmaz bir tamamlayıcısı olmaktadır. Farklı bilgi dallarımızın izledikleri bu değişmez ve zorunlu sıra gelecek dersin özel konusu olacaktır. Şimdilik bizim için şunu bilmek yeterlidir ki bu sıra, fenomenlerin farklı yapısına uygundur, ve onların genellik, basitlik ve karşılıklı bağımsızlık dereceleri ile belirlenmiştir; bu üç inceleme biçimi farklı olmakla beraber aynı amaç için yarışırlar. Böylece ilk önce astronominin fenomenleri en genel, en basit ve diğerlerinden en bağımsız olmaları nedeniyle, ve bunu izleyerek aynı nedenlerden ötürü, yeryüzü fiziğinin fenomenleri, sonra kimyanın fenomenleri, ve en sonra da fizyolojinin fenomenleri pozitif kuramlara kavuştular.

Bu devrimin kaynağını tam olarak kestirmek olanaksız; çünkü kesinlikle söylenebilir ki insanlığın bütün diğer büyük olayları gibi bu devrim de özellikle önce Aristoteles ve İskenderiye Okulu'nun çalışmalariyle, daha sonra da Araplar aracılığiyle Batı Avrupa'ya doğa bilimlerinin sokulmasıyla aralıksız ve artan bir hızla tamamlandı. Bu konuda farklı düşünceleri engellemek bakımından bir dönem saptamak gerekirse, insan zihnine damgasını vurmuş büyük hareket olarak iki yüzyıl önce Bacon'un ilke ve kuralların tümünün etkisini, Descartes'ın düşünce ve görüşlerini, ve Galilei'nin buluşlarını, teolojik ve metafizik anlayışa karşıt olarak pozitif felsefe anlayışının bu dünyada ortaya çıktığı büyük an olarak gösterebilirim. Pozitif düşünceler, daha önceki bütün çalışmaların gerçek karakterini az çok gösteren skolastik ve boş inançlardan kendilerini ancak o zaman kurtardılar.

Bu anımsanmaya değer dönemden beri pozitif felsefe yükselmesini, teolojik ve metafizik felsefe de gerilemesini önemli bir biçimde sürdürmektedir. Çağının bilincinde olan bütün gözlemciler için artık pozitif araştırma ve incelemelerden başka insan zihnine gösterilecek son bir amaç olamaz; aynı biçimde ilk dönemlerin boş öğretileri ve geçici yöntemleri de bir daha geri dönmemek üzere uzakta kalmışlardır. Böylece bu temel devrim bütün yayılımı içinde zorunlu olarak gerçekleşecektir. Belki yapacağı büyük fetihler, ele geçireceği düşünce alanının belli başlı bazı dalları olabilir; diğer alanlarda gerçekleştirilen değişimlerin burada da olacağı kuşku götürmez. Çünkü yöntem birliğine bu kadar bağlı olan insan zihninin, bütün diğer fenomenler için, yeni bir felsefe yöntemi benimsemişken, buna taban tabana zıt bir karakterde olan, yalnız fenomenlerin bir sınıfı için eski felsefe yöntemini sınırsız bir biçimde korumasının çelişkili olacağı açıktır.

İmdi her şey basit bir olgusal soruna indirgenmiş oluyor: son iki yüzyıl içinde derece derece çok büyük bir yayılım gösteren pozitif felsefe, bugün fenomenlerin bütün düzenini kucaklıyor mu? Açıktır ki hayır; öyleyse geriye, pozitif felsefeye evrensel bir karakter kazandırmak için bilimsel büyük bir operasyonun gerçekleştirilmesi, ve onun son ve kesin kuruluşunun sağlanması kalmaktadır.

Gerçekten az önce sıraladığımız doğal fenomenlerin dört kategorisi içinde, astronomi, fizik, kimya ve fizyoloji fenomenlerinde, toplumsal fenomenlere ilişkin olarak esaslı bir boşluk göze çarpmaktadır; öyle ki onlar fizyolojik kategoriler arasında sayılmışlar; oysa önemleri nedeniyle olsun, ele alınmalarındaki ve incelenmelerindeki kendine özgü güçlükler nedeniyle olsun, toplumsal fe-

nomenler ayrı bir kategori oluşturmaya hak kazanırlar. Bu son kavramlar düzeni, yani toplumsal fenomenler, en çok özellik gösteren, en karmaşık ve diğer fenomenlere en fazla bağlı olmaları nedeniyle, sadece bu yüzden, kendisinden öncekilerden daha yavaş bir biçimde kendisini yetkinleştirebildi; kaldı ki onun gelişmesini geciktiren ve daha sonra göreceğimiz bazı engeller de vardı. Ne olursa olsun, şu açıktır ki sosyal fenomenler henüz pozitif felsefe alanına girmediler. Fenomenlerin bütün diğer türleri ile ilgili olarak, ne araştırma ve inceleme için olsun, ne de yalnız kanıtlama için olsun, artık hiç kimse tarafından teolojik ve metafizik yöntemler kullanılmamaktadırlar; oysa bunun tersine sosyal fenomenleri içeren her şey için bu yöntemler birbirleriyle ilişkileri içinde kullanılmakta, hem de ne kadar yetersiz oldukları, tanrısal - kutsal hukuk ve halkın egemenliği arasındaki bitmez tükenmez boş tartışmalardan usanan bütün aklı başında, iyi niyetli kimseler tarafından çok iyi anlaşıldığı halde.

İşte pozitif felsefeyi kurmak için bu büyük, ama tek boşluğu doldurmak sözkonusudur. Bugün insan zekâsı gök fiziğini, mekanik ve kimyasal yer fiziğini, bitkisel ve hayvansal organik fiziği kurmuş bulunuyor; geriye toplumsal fiziği kurarak gözleme dayanan bilimler sistemini tamamlayıp, bitirmek kalıyor. Bellibaşlı ilişkiler karşısında, bugün için zekâmızın en büyük ve en acil gereksinimi işte budur; şunu söyleyebilirim ki bu derslerin ilk ve tek özel amacı da budur.

Çev.: Nejat BOZKURT

K. MARX/F. ENGELS

Alman İdeolojisi'nde, Marx ve Engels içinde yetiştikleri düşünce geleneğini —özellikle de Hegelci ve yeni-Hegelci geleneği— eleştirirler. Tarihsel maddeciliğin ilk sergilenişi olarak düşünülebilecek olan bu yapıtta yazarların savunduğu temel görüş, düşünce biçimlerini, ideolojileri anlamanın önkoşulunun insanın içinde yaşadığı maddi koşulları, maddi yaşamını nasıl yeniden ürettiğini anlamak olduğudur. Aşağıda aktarılan bölümde, tarihi üretimden kalkarak açıklamaya çalışan bu yöntemin özellikle felsefeye ilişkin yönleri ve "düşünce dünyasının dönüştürülmesi"nden ne anlamak gerektiği açıklanmaktadır: yazarlara göre, salt düşünce düzleminde kalan, yalnızca anlayışlara yönelik olan bir eleştiri hiç bir biçimde bir dönüştürme aracı olamaz; gerçek dönüşümü sağlamanın yolu düşüncelerin içinde üretildiği maddi gerçekliğin kendisini dönüştürmektir.

ALMAN İDEOLOJİSİ

Kalkış noktamız keyfî (rastgele) öncüller, ya da dogmalar değil, ancak düşgücünde kendilerinden soyutlanabilecek olan gerçek öncüllerdir. Bunlar, gerçek bireyler, bu bireylerin etkinlikleri ve içinde yaşadıkları maddî koşullardır: hem hazır buldukları, hem de kendi etkinlikleriy-

le ürettikleri koşullar. Dolayısıyla, bu öncüller salt ampirik bir biçimde doğrulanabilirler.

Tüm insanlık tarihinin ilk koşulu, hiç kuşkusuz, yaşayan insanların varlığıdır. Böylece, ortaya konması gereken ilk gerçek, bu bireylerin fiziksel yapıları ve bunun sonucunda doğanın geri kalan bölümüyle kurdukları ilişkidir. Burada, insanın ne gerçek anlamda fiziksel doğasına, ne de kendisini içinde bulduğu doğal —yerbilimsel, subilimsel, iklimsel— koşullara girebiliriz. Tarihin yazılmasına, her zaman, bu doğal temellerden ve bunların zaman içinde insan eylemi tarafından değişikliğe uğratılmasından başlanmalıdır.

İnsan hayvandan bilinciyle, diniyle veya aklınıza gelen herhangi bir başka şeyiyle ayrılabilir. Ama insanın kendisi, geçim araçlarını *üretmeye* başlayınca kendisini hayvandan ayırdeder; bu gelişmeyi de insanın fiziksel yapısı koşullar. Geçim araçlarını üretmekle insanlar, dolaylı olarak, maddî yaşamlarının ta kendisini üretiyorlar demektir.

İnsanların geçim araçlarını nasıl ürettikleri, her şeyden önce, hazır buldukları ve yeniden üretmek zorunda oldukları araçların niteliğine bağlıdır. Bu üretim tarzı, yalnızca bireylerin fiziksel varlıklarının yeniden üretimi olarak düşünülmemelidir. Üretim tarzı, daha çok, bu bireylerin belirli bir etkinlik biçimidir, yaşamlarını belirli bir biçimde ortaya koymalarıdır: bu bireyler için belirli bir *yaşam tarzı*dır. Bireyler yaşamlarını nasıl ortaya koyuyorlarsa öyledirler. Bu yüzden, insanların ne oldukları üretimleriyle, hem *ne* ürettikleriyle, hem de *nasıl* ürettikleriyle örtüşür. Dolayısıyla da, bireylerin doğaları üretimlerini belirleyen maddî koşullara bağlıdır.

.....

Dolayısıyla, gerçek şudur: belirli bir biçimde üretken etkinlikte bulunan belirli bireyler, belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girerler. Ampirik gözlem, toplumsal ve siyasal yapıyla üretim arasındaki ilişkiyi, her özel durumda, hiç bir buğulandırmaya, ya da kurguya sapmadan ortaya çıkarmalıdır. Toplumsal yapı ve devlet, sürekli olarak, belirli bireylerin yaşam süreçlerinden doğar; ancak, burada sözkonusu olan, bireylerin kendilerinin ya da başkalarının tasarımlarında göründükleri biçim değil, gerçek varoluşlarıdır: yani, kendi istençlerinden bağımsız olan belirli maddî sınırlar, varsayımlar ve koşullar altında etkiyen, maddî yaşamlarını üreten ve etkinliklerini sürdüren bireylerdir.

Düşüncelerin, anlayışların, bilincin üretilmesi, başlangıçta, insanların maddî etkinlikleri ve maddî ilişkileriyle tümüyle içiçedir; gerçek yaşamın dilidir bu üretim. Kavrama, düşünme ve insanlar arasındaki düşünsel ilişki, bu aşamada, insanların maddî davranışlarının doğrudan ürünü olarak belirir. Düşünsel üretimin, bir topluluğun siyaset, hukuk, ahlâk, din ve fizikötesi dilinde büründüğü biçim için de aynı şey geçerlidir. Anlayışların, düşüncelerin üreticileri insanların kendileridir; ancak bunlar, (en gelişmiş biçimlerine dek) üretici güçlerin ve bu üretici güçlere karşılık olan ilişkilerin gelişme düzeyi tarafından koşullanan gerçek ve etkin insanlardır. Bilinç, bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz; insanların varlıkları ise gerçek yaşam süreçleridir. İnsanların ve onların içinde bulundukları durumların, bütün ideolojilerde bir "karanlık oda"da olduğu gibi başaşağı görünmeleri tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir — tıpkı nesnelerin 'retina'da başaşağı durmalarının fiziksel yaşam süreçlerinden ileri geldiği gibi.

Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman Felsefesi'nin tam tersine, biz burada yeryüzünden gökyüzüne yükseliyoruz. Yani, etiyle kemiğiyle insana varmak için, ne insanların söyledikleri, tasarımladıkları, kavradıkları şeylerden hareket ediyoruz, ne de anlatılmış, düşünülmüş, tasarımlanmış olan insanlardan. Kalkış noktamız gerçek ve etkin insanlardır: bu insanların gerçek yaşam süreçlerini temel alarak, bu yaşam sürecinin ideolojik yansılarını ve yankılarını ortaya koyuyoruz. İnsan beyninde oluşan hayaletler bile, zorunlu olarak, maddî öncüllere bağlı ve ampirik olarak doğrulanabilir maddî yaşam sürecinin yüceltilmiş biçimleridir. Böylece, artık ahlâkın, dinin, fizikötesinin, ideolojinin geri kalan bölümünün ve bunlara karşılık olan bilinç biçimlerinin görünürdeki bağımsızlığı ortadan kalkmıştır. Bunların tarihleri yoktur, gelişmeleri sözkonusu değildir; insanlar maddî üretimlerini ve maddî ilişkilerini geliştirirken, bu gerçek varlıklarıyla birlikte düşünme biçimlerini ve düşünce ürünlerini değiştirirler. Bilinç yaşamı değil, yaşam bilinci belirler. İlk yaklaşım biçiminde kalkış noktası, yaşayan birey olarak ele alınan bilinçtir; ikincide ise, gerçek ve yaşayan bireylerin kendilerinden, bireylerin gerçek yaşamdaki varoluşlarından hareket edilir: bilinç yalnızca, *onların* bilinci olarak düşünülür.

Bu yaklaşım biçiminin de öncüleri vardır. Bu yöntem gerçek öncüllerden hareket eder ve onları bir an olsun terk etmez. Buradaki öncüller, düşgücüyle yalıtılmış, ya da soyut olarak tanımlanmış insanlar değil, ampirik olarak gözlenebilen ve belirli koşullara bağlı olan gerçek gelişme süreçleri içindeki insanlardır. Bu etkin yaşam süreci betimlendiğinde, tarih, (kendileri de soyut olan) ampiristler için olduğu gibi bir ölü olgular toplamı, ya da idealistler

için olduğu gibi düşsel öznelerin düşsel etkinliği olmaktan çıkar.

Kurguculuğun bittiği yerde —yani, gerçek yaşamda— gerçek, pozitif bilim, yani pratik etkinliğin, insanların pratik gelişme süreçlerinin sergilenmesi (serimi) başlar. Bilinç hakkında gevezelik biter, yerini gerçek bilgi alır. Gerçeklik incelenmeye başlanınca, felsefe bağımsız bir etkinlik dalı olarak varoluş ortamını yitirir. En fazlasından, felsefenin yerini ancak en genel sonuçların, insanların tarihsel gelişmelerinin gözlemlenmesinden doğan soyutlamaların bir özeti alır. Gerçek tarihten kopuk olarak bakıldığında, bu soyutlamaların kendi içlerinde hiç bir değeri yoktur. Bunlar yalnızca tarihsel malzemenin düzenlenmesini kolaylaştırmaya, tarihin farklı katmanlarının gelişme süreçlerini belirtmeye yararlar: hiç bir şekilde, felsefenin yaptığı gibi tarih dönemlerini kesin çizgilerle ayıran bir reçete, ya da çizem oluşturmazlar.

.....

Bizim tarih anlayışımız, yaşamın doğrudan doğruya maddî olarak üretiminden kalkarak gerçek üretim sürecini açıklamamız ve böylelikle, maddî üretime bağlı olan ve onun tarafından yaratılan ilişki biçimini (yani, çeşitli aşamalarında sivil toplumu) bütün tarihin temeli olarak anlamamıza dayanır. Bu anlayış, bunun ötesinde, maddî üretimin devlet üstündeki etkisini gösterir; çeşitli kuramsal ürünlerin, bilinç, din, felsefe, ahlâk vb. biçimlerinin tümünü buradan kalkarak açıklar ve bunların kökenlerini ve gelişmelerini izler. Böylece, her şey bir bütün içinde yerleşmiş olarak gösterilebilir (ve dolayısıyla da, bu farklı yönlerin birbirleri üstündeki karşılıklı etkileri ortaya ko-

nabilir). İdealist anlayışın tersine, bu tarih anlayışı her çağ için ayrı bir kategori aramaz: çünkü ayakları sürekli olarak tarihin gerçek zeminine basmaktadır. Pratiği düşünceden kalkarak değil, düşüncelerin oluşumunu maddî pratikten kalkarak açıklar bu anlayış. Bunlara uygun olarak, bizim tarih anlayışımızın vardığı sonuç şudur: bilinç biçimleri ve bilincin ürünleri, düşünsel eleştiriyle, "özbilince" özümlenmekle, ya da "hayaletlere", "düşgörüntülerine" dönüştürülmekle ortadan kaldırılamaz. Bunların yokedilmesinin tek yolu, bütün bu idealist safsataları doğuran toplumsal ilişkilerin kendilerinin pratik olarak yıkılmasıdır. Tarihin ve de ayrıca, dinin, felsefenin ve her tür kuramın itici gücü eleştiri değil devrimdir. Bizim anlayışımız, "tinin tini" olarak "özbilince" ulaşmakla tarihin sona ermediğini gösterir. Tersine, her tarihsel aşama bir maddî sonucu içerir: her kuşak kendisinden önceki kuşaktan bir üretici güçler bütününü, tarihsel olarak yaratılmış birey-doğa arası ve birey-birey arası ilişkileri devralır. Yeni kuşak bu devraldığı üretici güçler, farklı sermaye biçimleri ve koşullar bütününü dönüştürür gerçekten de; ama öte yandan da, bu bütün, sözkonusu kuşak için belli yaşam koşulları ve belirli bir gelişme doğrultusu —yani özgül bir nitelik— belirler. Bizim tarih görüşümüz, insanların koşulları yarattığı kadar, koşulların da insanları oluşturduğunu gösterir.

Çev.: Gülnur SAVRAN

WILHELM DILTHEY

Aşağıdaki yazının aslı Wilhelm Dilthey'in Prusya Bilimler Akademisi için hazırladığı bir konuşmadır (1900). Basılı metin Dilthey'in ölümünden sonra, Schleiermacher'in yaşam öyküsünün arkası olarak yazdığı yazılar arasında bulunmuştur. Başlangıcı eski Yunan'a değin giden, ilk olarak Homeros'un ve başka ozanların yapıtlarının yorum ve eleştirisi ile ilgili bir sanat (hermeneutik: Gr. yorum sanatı) olarak ortaya çıkan hermeneutik, Dilthey'in ona yüklediği anlamla, insanlığın tarih içindeki tüm kültür ürünlerinin anlaşılmasıyla ilgili sorunları kapsayan ana bir bilgi-dalı haline gelmektedir. Aşağıda, konuyla ilgili klasik bir metin sayılan bu yazının ilk bölümünün çevirisini bulacaksınız.

HERMENEUTİK'İN DOĞUŞ VE GELİŞMESİ

Daha önceki bir yazımda insan dünyasının bireyselleşmesinin sanat ve özellikle şiirde kavuştuğu anlatımdan söz etmiştim[1]. Şimdi de karşımıza tek tek kişilerin **b i l i m s e l** olarak bilinmesiyle, genel olarak alınan tekil insan varoluşunun büyük formlarıyla ilgili sorun çıkıyor. Böyle

---

1 *Yazarın [Uber vergleichende Psychologie] "Beitraege zum Studium der Individualitaet" ("[Karşılaştırmalı Ruhbilim Üzerine] Bireyselliğin İncelenmesi Üzerine Denemeler") adlı yapıtının "Die Kunst als erste Darstellung der menschlich-geschichtlichen welt in ihrer Individuation" ("İnsan-Tarih Dünyasının Kendi Bireyselleşmesi Yönünden İlk Anlatımı Olarak Sanat") başlıklı IV. bölümü (çevirenin notu).*

bir bilgi olanaklı mıdır ve kendisine erişmek için hangi araçlar var elimizde?

Önemi çok büyük olan bir sorun bu. Davranışlarımız başka kişileri anlamamıza dayanır hep; insan mutluluğunun büyük bir bölümü başkalarının ruh durumlarına katılmaktan ileri gelir; tüm filoloji ve tarih bilimi, tekil olanı anlayışımızın nesnellik kazanabileceği görüşünde temellenir. Bunun üzerine kurulan tarih bilinci, çağımız insanının insanlığın tüm geçmişini kendinde canlı olarak taşımasını olanaklı kılar; kendi zamanının bütün sınırlarını aşarak geçmiş kültürlere bakar o; onların gücüyle güçlenir ve büyüsünün tadını çıkarır; mutluluğu da bu nedenle büyük ölçüde artar. Sistemli tinbilimleri tekil olanın bu nesnel kavranışından genel yasa bağıntıları çıkarıp geniş bağlamlara varsalar bile, anlamak ve yorumlamak onlar için de yine temel olarak kalır. Bu nedenle bu bilimler güvenilirlik yönünden, tıpkı tarih bilimi gibi tekil olanı anlamamızın g e n e l g e ç e r l i k kazanıp kazanamayacağı noktasıyla bağımlıdır. Böylece tinbilimlerin kapısından içeriye adımımızı atar atmaz, kendilerini tüm doğa bilimlerinden ayırdetmemize yarayan, bu bilimlere özgü bir sorunla karşılaşıyoruz.

Gerçekten de tinbilimleri her çeşit doğa bilgisinden şu noktada ayrılmaktadır; bunların konusu, duyular aracılığıyla verilen bir görüngü, gerçek bir şeyin bilinçteki düpedüz bir yansısı değildir, fakat aracısız iç gerçekliğin kendisidir, bu da içerden yaşanan bir bağlamla karşımıza çıkmaktadır. Ama işte bu gerçekliği bir kez nesnel olarak kavramak istedik miydi, tam da bunun iç deneyimizdeki veriliş tarzından ileri gelen büyük birtakım güçlükler belirmektedir. Bunlar üzerinde burada durmayacağız. Ayrıca

bana kendi ruh durumlarımı bildiren iç deney, tek başına alındığında, bende kendi bireyselliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. İlkin kendimi başkalarıyla karşılaştırdığım zaman kendi bireyselliğimi deneyliyorum; ilkin bu yoldan benim kendi varoluşumda başkalarından ayrılan noktanın farkına varıyorum; öyle ki bütün deneylerimiz içinde bu en önemlisinin bize çok zorluk çıkardığını, kendi güçlerimizin ölçü, doğa ve sınırları üzerine bilgimizin daima çok eksik kaldığını söyleyen Goethe'ye hak vermemek elde değildir. Beri yandan başkasının varoluşu ilkin duyu olgularıyla, hal tavırlarla, ses ve davranışlarla dışardan verilir bize. İlkin, böyle tek tek göstergeler biçiminde duyularımıza vuran şeyi örneklere göre biçimlendirme yoluyla şu içerdekini bütünlüyoruz. Bu bütünlemenin malzemesini, yapısını, en bireysel çizgilerini, kısaca her şeyini kendi öz canlığımızdan alarak aktarmalıyız karşıya. Peki ama, yapısı bireysel olan bir bilinç, böyle örneklere başvurma yoluyla kendisine yabancı ve tümüyle başka türlü bir bireysel varlık üzerine nasıl olup da nesnel bilgi edinebilir? Başka bilgi süreçleri arasına bu yadırgatıcı görünüşüyle sokulan nasıl bir süreçtir bu?

Duyularımıza dışardan verilen göstergeler aracılığıyla içerdekini tanıma sürecine a n l a m a k ("V e r s t e h e n") adını veriyoruz. Sözcüğün alışılagelmiş kullanılışıdır bu; o kadar çok gerel-sediğimiz sağlam bir ruhbilim terminolojisi, ancak, zaten herkesce kabul edilecek biçimde formüllenmiş, açık ve kullanışlı bir biçimde sınırı çizilmiş her bir anlatımın bütün yazarlarca aynı tarzda benimsenmesiyle meydana gelebilir. Doğayı anlamak —interpretatio naturae— mecazlı bir anlatımdır. Kendi ruh durumlarımızın kavranmasını anlamak diye adlandırmamızda bile sözcüğü asıl anlamında kullanmıyoruz. Tabii şöyle diyebilirim; na-

sıl böyle davranabildim anlamıyorum, kendi kendimi anlamıyorum artık. Ama bununla şunu söylemek istiyorumdur: varlık tarzımızın duyu dünyasındaki bir dışlaşması bana kendimin değil de bir başkasınınmış gibi geliyor, öyle ki onu nasıl yorumlayacağımı bilemiyorum. Öteki anlatımla da, şunu: öyle bir durumu düştüm ki, kendi durumum değilmiş gibi karşısında donup kaldım. Buna göre duyu yoluyla verilen göstergelerden bunların dışlaştırdıkları ruhsal bir durumu tanıma sürecine anlamak diyoruz.

Anlamak, çıkarılan çocuk seslerinden başlayarak Hamlet'e ya da Aklın Eleştirisi'ne kadar her şeyin kavranmasını içine alır. Taşlardan, mermerden, müzik formu kazanmış seslerden, hal ve tavırlardan, sözcüklerden ve yazıdan, davranışlardan, ekonomik düzenlerden ve yasalardan bize seslenen hep aynı insan tinidir ve yorum beklemektedir. Anlama süreci, bu bilgi türünün ortak koşulları ve araçlarıyla belirlendiği ölçüde, de her yerde ortak özellikler göstermektedir. Bu temel belirlenimleriyle hep aynıdır o. Leonardo'yu mu anlamak istiyorum, burada davranışlar, tablolar, resimler ve yazılı yapıtların yorumu birlikte rol oynar, hem de bağdaşık, bütünlüğü olan bir süreç içinde.

Anlamak çeşitli basamaklar gösterir. Bunları da ilkin ilgi belirler. Eğer ilgi kısıtlıysa, anlayış da kısıtlıdır. Bazan bir konuşmayı ne kadar sabırsızca dinleriz; konuşanın iç yaşamıyla ilgilenmeksizin, söyledikleri içinden kendimizce önemli pratik bir nokta yakalamakla yetiniriz. Başka durumlarda da tam tersine yüzdeki her değişiklikten, söylenen her sözcükten yararlanarak büyük bir çabayla konuşanın iç yaşamına girmeye çalışırız. Ama en zorlanmış dikkat bile, ancak dışlaştırılan şey saptanmış ise ve böylece kendisine her zaman ger dönebiliyorsak, sanatlı bir süreç

haline gelebilir ve bu süreç içinde denetlenebilir bir nesnellik katına erişilebilir. Yaşamın değişmez bir biçimde saptanmış dışlaştırmalarını böyle sanatlı bir biçimde anlamaya açım ya da yorum diyoruz. Bu anlamda, konusu yontular ve tablolar olan bir açım sanatı da vardır. Friedrich August Wolf bile arkeolojik bir hermeneutik ve eleştiri istediydi. Welcker bu düşünceyi savundu, Preller ise gerçekleştirmeye çalıştı. Yine de Preller bile, dilsiz yapıtların bu türlü yorumlanmasının her yerde edebiyat açıklanmasını gerektiğini vurgular.

Tinsel yaşamı ve tarihi anlamada edebiyatın sonsuz önemi şuradan ileri gelir: yalnız dilde insanın iç durumları kendi eksiksiz, tüketici ve nesnel anlatımına kavuşmaktadır. Bu nedenle de anlama sanatının ağırlık noktası, insan varoluşunun yazıya geçen izlerinin açımında ya da yorumundadır.

Bundan böyle de, bu izlerin açımı ve bundan ayrılmaz bir biçimde eleştirisi filolojinin çıkış noktasıydı. Yazı yoluyla bize kalan şeylerin bu türlü ele alınışında gösterilen kişisel sanat ve ustalık filolojinin özü gereğidir, anıtların ya da tarihin bize tanıttığı eylemlerin başkaca her türlü yorumu da ancak bu sanatın ve onun sonuçlarının bağlamı içinde yer alırsa başarılı olabilir. Tarih içinde eylemde bulunan kişilerin davranış nedenleri üzerinde yanılabiliriz, bu eyleyen kişilerin kendileri, kendileri üzerine yanıltıcı bir ışık düşürebilirler. Ama büyük bir ozan ya da bir buluş sahibinin, bir din ökesinin ya da sahici bir filozofun yapıtı her zaman için kendi ruh yaşamının doğru anlatımı olabilir ancak, bu yalan dolu insan toplumunda böyle bir yapıt daima doğru olarak kalır. Saptanmış bir göster-

ge olarak karşımıza çıkan hiç bir dışlaştırmanın yorumlanamayacağı biçimde eksiksiz ve nesnel olarak yorumlanabilir ve hatta bir dönemin sanat anıtlarına ve çağdaşların tarihsel eylemlerine ilkin o ışık tutar.

Bu yorum sanatı öyle adım adım, kurallı bir biçimde ve yavaş yavaş gelişmiştir ki, onu biraz, deneyim yoluyla doğa üzerinde araştırma yapma sanatına benzetebiliriz. Ortaya çıkışını ve ayakta kalmasını filologun kişisel ökece ustalığına borçludur. Yorum sanatı böylece doğallıkla büyük yorum ustasıyla ya da onun yapıtıyla kişisel temas yoluyla başkalarına aktarılır daha çok. Fakat her sanat kurallara boyun eğer. Bunlar güçlüklerle başetmeyi öğretir bize. Kişisel sanatın ürününü gelecek kuşaklara bunlar taşır. Bundan dolayı da erkenden açım sanatından bunun kurallarının serimine ("Darstellung") geçildi. Bu kuralların çatışmasından, hayatî önem taşıyan yapıtların yorumu ile ilgili ayrı düşünme doğrultularının savaşmasından ve kuralları temellendirmek için duyulan zorlu gereksemeden ise hermeneutik bilimi doğdu. Bu bilim, yazılı yapıtların yorum sanatı bilgisidir.

Bu bilgi de genelgeçer bir yorum olanağını anlama denilen şeyin çözümlenmesine bağlı kıldığından, bu araştırmanın en başında ele alınan en genel sorunun çözümüne dönüyoruz demektir. İç deneyin çözümlenmesinin hemen yanı başında anlamanın çözümlenmesi yer alıyor ve bunların her ikisi de, tinbilimleri ruhsal olguların bize temelden veriliş tarzıyla bağımlı oldukları ölçüde, bu bilimler için genelgeçer bilgiye ulaşılabilmesinin olanak ve sınırlarının ölçütünü oluşturuyorlar.

Çev.: Önay SÖZER

H. BERGSON (1859 — 1931)

Aşağıda çeşitli yapıtlarından örnekler verdiğimiz Bergson, Yaşama Felsefesi'ne ilişkin düşünceleri ile ve sezgiciliğin kurucusu olarak ün yapmıştır.

SÜRE ÜZERİNE [1]

Kanımca, görüşlerimin her özeti, öğretimin merkezi saydığım noktada yani *sürenin sezgisinde* hemen yer almazsa ve durmadan bu noktaya dönmezse, bu durum görüşlerimi bütününde bozacak ve onların bir sürü itiraza hedef olmalarına yol açacaktır. "Karşılıklı nüfuz etme"nin çokluğunun bir tasarımı, ki sayısal çokluktan oldukça farklıdır, — ayrışık (heterojen), niteliksel, yaratıcı bir sürenin tasarımıdır bu — kendisinden hareket ettiğim ve kendisine ara vermeksizin sık sık döndüğüm noktadır. Süre, tasarımı ve kavranması için, zihinden çok büyük bir çaba göstermesini, birçok çerçevenin kırılmasını, düşünmenin yeni bir yöntemi gibi bir şeyi ister, (çünkü aracısız olan, çok kolay algılanıp kavranabilen varlıktan uzaktır); fakat bu tasarıma bir kere varıldı mı ve kendi basit biçimi altında ele geçirildi mi sürenin tasarımına (ki kavramlarla elde edilen bir tasarımla karıştırmamak gerekir), gerçeklik üzerindeki görüş noktasına yer değiştirtmek zorunluluğu duyulur: ve görülür ki en büyük güçlükler filozofların za-

---

[1] *Henri Bergson, Lettre à Hoffding, 1916, Paris.*

manı ve uzayı hep aynı çizgi üstüne koymalarından doğmuşlardır: böylece bu güçlüklerin büyük bir kısmı azaltılırlar ya da ortadan kaldırılırlar.

.....

SÜRE [2]

Varoluşundan en emin olduğumuz ve varlığını en iyi bildiğimiz, tartışmasız kendimizinkidir; çünkü diğer bütün nesneler hakkındaki kavramlarımızın dışardan ve yüzeysel oldukları yargısına varılabilir; ama kendimizi içten ve derinliğine kavrıyoruz. Öyleyse neler saptıyoruz? Bu ayrıcalıklı durumda varolmak sözcüğünün kesin ve tam anlamı nedir? Burada iki kelimeyle daha sonraki bir çalışmanın sonuçlarını anımsayalım.

Önce, bir durumdan ötekine geçtiğimi saptıyorum. Isınıyorum ya da üşüyorum, neşeliyim ya da kederli, çalışıyorum ya da hiç bir şey yapmıyorum, beni çevreleyen şeye bakıyorum ya da başka bir şey düşünüyorum. Duyumlar, duygular, istekler, tasarımlar; işte varlığımın aralarında paylaşıldığı değişimler ve sıra sıra boyandığı renkler. İmdi hiç durmadan değişiyorum. Ama bunu söylemek de yetmez. Değişme başlangıçta sanıldığından da daha köklüdür.

Durumlarımın her birinden birer blok oluşturuyorlarmış gibi söz ediyorum. Değiştiğimi söylüyorum, ama bu değişme bana bir durumdan onu izleyen duruma geçişteki kalan bir şeymiş gibi geliyor: her durumu ayrıca ele aldığımda, bunların her zaman kendini ortaya koyarken öyle-

---

[2] *Henri Bergson, L'Evolution Créatrice, OEUVRES, P.U.F., 1963, s: 495 - 496.*

ce kaldıklarına inanmak istiyorum. Oysa küçük bir dikkatli çaba, bana her an değişmeyen hiç bir duygulanmanın, hiç bir tasarımın, hiç bir isteğin olmadığını gösteriyor; eğer bir ruh durumu değişmesini ve çeşitlenmesini durdurursa, onun süresi de akışını durduracaktır. Hareket etmeyen dışsal bir objenin gözle algılanmasını, iç durumların en dingin olanını alalım. Bu obje istediği kadar aynı kalsın, ben de ona istediğim kadar aynı köşeden, aynı açı altında, aynı günde bakayım: sahip olduğum ilk görme algım daha sonrakinden az da olsa farklılık gösterir, çünkü bir anlık süre içinde o yaşlanmıştır. Belleğim de geçmişten bir şeyleri şimdiki ana itip getirmiştir. Ruh durumum zaman yolu üzerinde ilerlerken, toplayıp devşirdiği süre ile devamlı bir biçimde şişer ve büyür; deyim yerindeyse kendisinden bir kartopu yapar. Değişmeyen dışsal bir objeyi, basit bir görme algısını karşılamayan, bunlara tekabül etmeyen, daha derin olarak içsel olan durumlar, duyumlar, arzular v.s.de bu değişme durumları daha fazladır. Ama bu kesintisiz değişmeye dikkat etmemek uygun gelmektedir, ve biz bedene yeni bir davranış ve tavır alış biçimi kazandıracak derecede büyük olduğu ölçüde, dikkati yeni bir yöne çektiği ölçüde ona işaret edip, onun varlığını kabul ediyoruz. Bu kesin ve tam olan anda da şimdiki durumun değiştiğini görüyoruz. Oysa hakikat, kesintisiz ve durmaksızın değişmenin olduğudur, ve şimdiki durumun kendisi de zaten değişmeden başka bir şey değildir.

.....

İçimizdeki süre bir anın yerine geçen diğer bir an değildir: eğer böyle olsaydı, şimdiki zamandan başka bir

an, geçmişin güncel (aktüel) olan içinde uzanıp gelmesi, evrim, somut süre asla olamazdı. Süre ilerledikçe şişip büyüyen, geleceği kemiren geçmişin devamlı bir gelişmesidir. Geçmiş durmaksızın büyüdükçe kendisini de sınırsız bir biçimde korur, saklı tutar. Bellek, kanıtlamaya çalıştığım gibi, bir çekmecenin içinde anıları sınıflandıran ya da bir listeye onları geçiren bir yeti değildir. Ne liste, ne çekmece, hatta ne de bir yeti vardır burada; çünkü bir yeti aralıklarla, kesintilerle çalışır, istediği ve yapabildiği zaman işler; oysa geçmişin geçmiş üzerine yığılması hiç durmadan, aralıksız olur. Gerçekte, geçmiş kendi kendisini otomatik olarak muhafaza eder, saklı tutar. Kuşkusuz bütünüyle de bizi her an izler: ilk çocukluğumuzdan bu yana duyup, düşünüp, istediğimiz şeylerin hepsi, şimdiki zamana katılmak için uzanmış fakat kendisini dışarda bırakmak isteyen bilincin kapısını zorlayan o geçmiştedir. ..... Kuşkusuz geçmişimizin küçük bir kısmıyla düşünüyoruz; ama ruhumuzun özgün (orijinal) kıvrımlarını da içinde taşıyan tüm geçmişimizle arzuluyor, istiyor ve eyliyoruz. İmdi geçmişimiz kendi itiş gücü ve eğilim biçimiyle bize tam olarak kendisini gösteriyor, ve bunun yalnız zayıf bir kısmı tasarım oluyor.

Geçmişin bu geriye kalışından, bir bilinç için aynı durumdan iki kez geçmenin olanaksızlığı sonucu çıkıyor. Durumlar (état) istediği kadar aynı olsunlar, üzerinde etkide bulundukları artık aynı kişi değildir; çünkü durumlar o kişiyi kendi tarihinin yeni bir anında ele geçirmişlerdir. Kişiliğimiz üstüste yığılan deneylerle her an kurulduğu için durmaksızın değişir. Değişirken de, yüzeyde kendisiyle özdeş olsa da, derinliğinde tekrarlanmasına engel olur.

Bu yüzden süremiz tersine çevrilemez, yani yeniden yaşanamaz.

.....

Biz yalnızca bilincimizin "varolmak" sözcüğüne ne gibi tam ve kesin bir anlam verdiğini arıyoruz, ve görüyoruz ki, bilinçli bir varlık için, varolmak değişmeyi içermekte, değişme olgunlaşmayı, olgunlaşma da kendi kendini sınırsız olarak yaratmayı içermektedir. Acaba bu genel olarak varoluş için de söylenebilir mi? [2]

.....

YAŞAM ATILIMI (élan vital) [3]

Uzunca bir aranma-dolanmadan sonra, hareket ettiğimiz düşünceye, yaşamın ilk ve ana bir atılım (élan originel) olduğu düşüncesine, bir tohumlar kuşağından onu izleyen tohumlar kuşağına, bunlar arasında bağlaç görevini yapan gelişmiş organizmaların aracılığiyle yeniden dönmüş bulunuyoruz. Evrimin yolları üzerinde kendini koruyan ve bu yollar arasında paylaşılan bu atılım, çeşitlenmelerin, en azından düzenli gelişmeleri olan, toplanan ve yeni türler yaratan değişmelerin derin ve temel nedenidir. Genellikle ortak bir kökten hareketle farklı yollar izlemeye başlayan türler, kendi evrimlerindeki ilerlemeleri ölçüsünde farklılıklarını ve ayrılıklarını arttırırlar. Oysa, ortak bir

---

[1] *y.a.g.y., s: 498 - 499;*

[2] *y.a.g.y., s: 500;*

[3] *y.a.g.y., s: 569 - 570*

atılım varsayımı kabul edildiğinde, belirli ve sınırlı noktalar üzerinde bu farklı türler özdeş bir biçimde evrimleşebilirler ve hatta evrimleşmek zorundadırlar. Omurgalılarda ve yumuşakçalarda gözün oluşumu ile ilgili seçtiğimiz örnek üzerinde bunu kesin bir biçimde göstermek kalıyor bize. "Ana atılım" düşüncesi de böylece daha bir açıklığa kavuşmuş olacaktır.

Özet olarak, sözünü ettiğimiz yaşam atılımı bir yaratma isteği ve gerekliliğinin içinde bulunur. Yalnız bu yaşamsal atılım salt olarak yaratamaz; çünkü karşısına madde çıkar, yani o kendisininkinin tersi olan bir hareketle karşılaşır. Ama kendisini de aynı zamanda zorunluluk olan bu madde yüzünden kavrar ve bulur; ve maddeye olabildiği kadar büyük bir ölçüde sınırsızlığı ve özgürlüğü sokmaya çalışır. Ama bunu nasıl başarır? [1]

.....

BİLİMSEL YÖNTEM ÜZERİNE [2]

Çağdaş bilimcilerin anladığı anlamda bilimsel yöntem üç yol içeriyor; gözlem, varsayım ve deneyim. Gözlem, bize açıklanmaları ve yasalara bağlanmaları söz konusu olan olguları sunar: yani problemi koyar. Zihin (L'esprit), gözlemin kendisine sağladığı olgular üzerinde çalışır; olguları birleştirmek, birini diğeriyle bağlamak, onları bir kelime ile açıklamak için akla uygun pek çok varsayım hayal eder. Bu varsayımlar arasında diğerlerinin yerini almaya hak kazanan hangisidir acaba? Bunu bilmek için, var-

---

[1] *y.a.g.y., s: 708*

[2] *Extraits de Lucrèce, Delagrave, Paris, 1884*

sayımların her birini ayrı ayrı ele alır, onları doğru imiş gibi kabul eder ve onlardan sonuçlar çıkarırız; en sonra da deneyim yaparak onların doğru olup olmadığını denetleriz. Eğer deney öngörülerimizi haklı çıkarırsa, varsayım da doğrudur; aksi halde bir sonraki varsayıma geçmek gereği doğar ve bu böylece sürüp gider. Öyle ki, her bilimsel açıklama sonunda deneyin doğruladığı bir varsayımı belirleyip tanımlayabilsin. İşte o zaman bilim adamı iki büyük doğruluğa yönelmek zorunda kalmaktadır: zihnin çalışmasının bir sonucu olmayan ve sonunda bir varsayıma indirgenemeyen bilimsel bir açıklama yoktur; ama aynı zamanda deneyimin doğrulamadığı, ama bilimsel bir açıklama olarak kabul edilebilen ve göründüğü gibi basit olan bir varsayım da yoktur.

Çev.: Nejat BOZKURT

MAX SCHELER (1874 — 1928)

Husserl'in fenomenolojik yöntemini ahlâk, kültür ve din felsefesi alanına uygulamış, Kant'ın biçimsel ahlâk felsefesine karşı "içeriği olan değerler öğretisi"ni geliştirmiş, son yıllarında özellikle insana yönelerek yeni bir felsefî antropolojinin ve toplumbiliminin kurucusu olmuştur.

FELSEFÎ DÜNYA GÖRÜŞÜ (1928)

"Yığın hiç bir zaman filozof olamaz." Platon'un bu sözü bugün de geçerlidir. Çoğu insanlar dünya görüşlerini dinsel veya herhangi başka bir gelenek yoluyla edinirler. Oysa felsefî bir dünya görüşünü amaçlayan kimse, kendi aklına dayanma cesaretini göstermelidir. O, alışılagelen bütün kanıları kuşkuyla karşılamak ve kendi kişiliğince açık-seçik ve temellendirilebilir olmayan hiç bir düşünceyi kabullenmemek zorundadır. Gerçi felsefe her zaman üstün bir düşünür kişiliğinin çevresinde toplanan seçkinlerin işi olmuştur, fakat felsefî dünya görüşü hiç bir zaman insanlık tarihinin gidişi üzerinde etkisiz kalmaz. Bütün tarih aslında seçkinlerin ve onları izleyenlerin bir ürünüdür. Felsefî seçkinler zümresinin etkileyici gücüne örnek Platon ve Aristoteles'in kilise üzerindeki; Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'in özgürlük savaşları Almanya'sında politika, askerlik, edebiyat ve eğitim alanındaki etkileridir.

Kısa bir süre öncesine kadar Alman felsefesi —özellikle akademik felsefe— bir dünya görüşünün ortaya konulmasından vazgeçmişti. Akademik felsefe yıllarca pozitif bilimlerin yalnızca bir hizmetçisi olmak ve bunların yöntem ve amaçlarını incelemekle yetindi. Böylece 19. yüzyılın son çeyreğinde felsefî araştırmalar bilgi kuramı ile deneysel psikoloji çerçevesi içinde kapalı kaldı. Oysa felsefe ne bir dinin ne de bilimlerin hizmetçisi olabilir.

Bu görüş ışığında felsefe son yıllarda niteliği ve amaçları bakımından derin bir değişikliğe uğradı. Felsefe uzun çabalar sonucunda "metafizik" denilen problemleri belli bir çözüme götürmek için, pozitif bilimlerin önderliği altında değil, ama onlarla işbirliği içinde, yeniden temelli ve kesin yöntemler kazandı. Metafiziğin her türünü reddeden üç büyük düşünce akımı —pozitivizm, Yeni Kantçılık ve historizm (tarihselcilik)— günümüzde geniş ölçüde etkisini yitirdi. Pozitivizm gerek varlık gerekse bilgi formlarını duyu verilerinden türetti ve bütün metafizik sorular ile bu sorulara verilen cevapların anlamsız olduğunu, bunların yanıltıcı bir "düşünme alışkanlığı"na dayandığını ileri sürdü (Ernst Mach, Avenarius). Günümüzdeki Kant araştırmalarınca Kant'ı hemen hemen tümüyle yanlış anladığı belirtilen Yeni Kantçılık gerçi metafizik problemleri insan aklının kalıcı problemleri olarak gördü, ama bunların çözülebilirliğini reddetti. Historizm için ise gerek dinsel gerek felsefî bütün dünya görüşleri değişen tarihsel ve toplumsal yaşam koşullarının birer anlatım biçimiydi (Karl Marx, W. Dilthey, O. Spengler). Bu üç düşünce akımının metafizik karşısındaki olumsuz tavrı günümüzde artık geçerli bir tavır olmaktan çıkmıştır.

Fakat asıl gerekli olan, bu tavrın geçersizliğini kanıtlamak değil, yeni, olumlu bir düşünceyi ortaya koymaktır.

İnsan istediği gibi metafizik bir düşünce kurma ya da kurmama özgürlüğüne sahip değildir. Metafizik düşünce, kendi başına olan, varlığını yalnız kendisinden alan ve bütün diğer varolan'ların kendisine bağlı olduğu, insanın ve dünyanın temeli olan şey üzerindeki düşüncedir. İnsan, bilinçli veya bilinçsiz, kendi çabası veya gelenek aracılığı ile, her zaman böyle bir düşünceyi, böyle bir duyguyu zorunlu olarak kendisinde taşır. O, mutlak olan üzerinde ancak iyi ve akla uygun ya da kötü ve akla aykırı bir düşünce kurma özgürlüğüne sahiptir. Kendi bilinci önünde mutlak bir varlık alanının bulunması insana özgü bir niteliktir. Bu alanın bilincini insan kasıtlı olarak arka plana iterek, dünyanın duyusal kabuğuna yapışabilir. Bununla insandaki manevî kişiliğin merkezi, insanın duygu hayatı körleşir. İnsan mutlak varolan'ın, en yüksek değerin alanını, bilerek veya bilmeyerek, kendi yaşamında sanki mutlakmış gibi gördüğü sonlu bir şeyle, sonlu bir değerle de karıştırabilir: para, ulus veya sevilen bir insana bu gözle bakılabilir. Bu ise eşyaya tapma ve putperestliktir. Böyle bir ruh durumunu aşabilmesi için, insanın şunu öğrenmesi gerekir: İnsan kendisiyle hesaplaşarak, mutlak bir varlığın, mutlak bir değerin yerine geçen kendisindeki "put"un bilincine varmalı ve onu parçalamalıdır; büyük sevgiyle bağlandığı şeyi sonlu dünyadaki yerine geri vermelidir. O zaman mutlan olan'ın alanı yeniden ortaya çıkar ve ancak o zaman insan mutlak varlık üzerinde bağımsız olarak felsefe yapabilecek duruma gelebilir.

Mutlak varlık üzerinde özgür felsefî araştırmayı olanaklı kılan, yalnızca metafiziğin gerçekliği değil, aynı zamanda insanın, dikkatli ve titizce, keskin belirlenebilen sınırlar içinde kalarak, bütün şeylerin temelini bilmeyi sağlayan bilgi araçlarına da sahip olmasıdır. Bu gerçi her za-

man eksik, ama somut, apaçık ve objesine uygun bir bilgidir. Ve insan kendi kişiliğinde şeylerin temelinden pay alma, şeylerin temeline katılma yeteneğini de taşır. Bunun nasıl olanaklı olduğu burada gösterilecektir.

İnsan üç türlü bilme yetisiyle donatılmıştır: Egemen olmanın ya da başarının bilgisi, öz bilgisi ve metafizik bilgi. Bu üç tür bilginin hiç biri kendisi için değildir. Her bilgi türü belli bir varolan'ın, ya nesnelerin, ya insanın kendisinin ya da mutlak olan'ın şekillendirilmesi amacını güder.

I.

Bilginin birinci türü, başarı ve egemenliğin bilgisi, insanın doğa, toplum ve tarih üzerinde teknik güce erişmesini sağlar. Bu, bütün Batı uygarlığını taşıyan pozitif uzmanlık bilimlerinin bilgisidir. Bu bilginin en yüksek amacı, bizi çevreleyen ve belli sınıflar içinde düzenlenmiş görünüşlerin zaman - uzay bağıntısının yasalarını; görünüşlerin raslantısal şimdi-burada-böyle-olma'larının yasalarını ortaya çıkarmaktır. Biz bu tür yasaları, dünya ve kendimiz üzerinde egemenlik kazanmak için bulmaya çalışırız. Ancak yasalara bağlı olarak yinelenen olaylar önceden bilinebilir ve ancak önceden bilinen olaylar üzerinde egemenlik kurulabilir. Bu tür yasaları bulmak kolay değildir; bilim her gün bunların yenilerini keşfetmekte ve eskileri değişikliğe uğratmaktadır. Fakat bu tür yasaları bulmak ilkece olanaklıdır. Bunun nedeni, her tür gözlem ve ölçmeyi olanaklı kılan görme, işitme, koklama gibi duyusal işlevlerin bütün canlılarda itki ve ihtiyaç sistemi yönünde gelişmiş olmasındandır. Örneğin en hafif bir hışırtıyı duyabilen kertenkele bir silah sesini duyamaz. Her canlı dünyada ancak

"benzer nedenler, benzer etkiler" kuralına göre aynı biçimde tekrarlanan ögeler alanı üzerinde güç ve egemenlik kurabilir. Bu yüzden, insanı da içine almak üzere her hayvanın duyusal deneyi dünyanın benzersizlerden çok benzer ögelerini algılama yasasınca yönetilir.

Bu olguya dayanarak günümüzde fizikçiler son, en küçük parçacıklara ait doğa yasalarını salt statistik türden, "büyük sayı"nın yasaları olarak görme eğilimindedirler. Geleneksel fiziğin zorunluluk yasalarına ise insanın bir ürünü gözüyle bakılmaktadır. Bu görüşe uygun olarak, zaman - uzay algısı da, Kant'ın gösterdiği gibi, kökünü duyu içeriklerinde bulmaz, tersine her türlü duyusal deneyde, bu deneyin tek tek içeriklerinin bir öntaslağı, bir şeması olarak önceden yer alır. Zaman - uzay algısı somut, görülen veya düşünülen bir nesne olmadan önce, bizim bütün etkinliğimizin, eylem ve davranışta kendimizi değişikliğe uğratmamızın temelini oluşturur. Ancak sonradan biz kendi hareket temelimizi nesnelere yükler ve bunu nesnelerin hareket temeli olarak görürüz. Bütün hareket ve değişmelerin algılanabilmesinin temeli olarak zaman ve uzay, son çözümlemede, insanın gerçeklik üzerinde egemenlik kurma istemine hizmet eder. Salt bir bilgi varlığının hiç bir gerçekliği yoktur. Gerçeklik hareket ve yönelişlerimizin karşısında duran, hareket ve yönelişlerimize direnç gösteren şeylerin bütünüdür. İnsanın doğal dünya görüşünde yatan ve uzun süre bilimlerin ilerlemesini engelleyen büyük yanılgı bu noktada açığa çıkar. Bu, zaman ve uzayı kendi başına varolan sonsuz "boş formlar" olarak görmenin yanılgısıdır. Buna göre, zaman ve uzay etki gücünden yoksun, bizden bağımsız olarak vardır; nesneler, madde ve enerji akımları ortadan kalksa bile zaman ve uzay varlığını sür-

dürür; oluş ve değişmelerin yer aldığı sonlu dünya ise bu boş formların içinde bir "ada" olarak kalır. İnsanın doğal ve bilimsel dünya anlayışındaki bütün temel varlık formları, Kant'ın sandığı gibi, yalnızca insan aklının yapısına değil, aynı zamanda insanın doğa üzerinde egemenlik kurma güdüsüne de bağlıdır.

II.

İnsan bilgisinin ikinci türü, Aristoteles'in "ilk felsefe" adını verdiği, felsefî temel bilimin, diğer bir deyişle, varolan bütün şeylerin varlık tarzlarının, öz yapılarının bilgisidir. Kendine özgü yöntemiyle felsefî araştırmanın geniş bir alanını kapsayan ve egemenlik bilgisine bütünüyle karşıt olan bu bilgi, kısa bir süre önce Edmund Husserl ve öğrencileri tarafından yeniden keşfedildi. Egemenlik bilgisinde raslantısal dünya gerçekliklerinin zaman - uzay içindeki bağıntı yasaları aranır. Öz bilgisi olan bu ikinci tür bilgide ise raslantısal zaman - uzay durumu kesinlikle dışarıda bırakılır. Bu bilginin soruları şöyledir: "Dünya nedir"; "cisim" adı verilen şey nedir; canlı nedir; bitki, hayvan ve insanın değişmeyen yapısı, temel nitelikleri, özü nedir?" Ya da: "Düşünme", "sevme", "güzelliği duyma", bu eylemleri gerçekleştiren şu veya bu insanın raslantısal, zaman içindeki bilinç akışından bağımsız olarak ele alındığında nedir?

Bu bilgi türünde, dünya karşısındaki egemenlik tavrının tersine, itki ve güdülere bağlı tavır bütünüyle terkedilir. Her türlü gerçeklik izlenimi, her türlü raslantısal şimdi-burada-böyle-olma algısı ve zaman - uzay tasarımı temelini itkilere dayanan tavırda bulur. Doğa yasalarına yönelen ve yasalara bağlı olay ve nesnelerin özüyle ilgilen-

meyen egemenlik tavrına karşılık, öz bilgisinde dünyanın temel fenomenlerini, "ide"leri arayan bir tavır yer alır.

Bu bilgide nesnelerin gerçekliği, nesnelerin bizim yöneliş ve davranışımız karşısındaki direnci, dolayısiyle bize duyu algılarıyla verilen her türlü raslantısal şimdi-burada-böyle-olma dışarıda bırakılır.

Öz bilgisi bütünüyle deneyden değil, ama deneyin niceliğinden, "tümevarım"dan bağımsızdır. Bu bilgi her türlü tümevarımdan olduğu kadar, her türlü gözlem ve ölçmeden de önce gelir. Bütün bir alanın özüne ilişkin bilgi, o alandaki tek bir örnekten kalkarak kazanılabilir. Bu tür bir bilgi, örneğin canlılığın özü, bir kez kazanıldığında, söz konusu öze ait bütün raslantısal, gözlemlenebilen olaylar için sonsuz bir genellik ve zorunluluk, alışılagelen deyimle, "a priori" geçerlilik taşır - tıpkı doğadaki olay çeşitliliklerini ve bu çeşitliliklerde ortaya çıkan zorunlu bağıntıları, olaylar gözlem ve ölçmelerle araştırılmadan önce veren salt matematiksel yargılar gibi.

Öz bilgisinin geçerliliği, bize duyusal deney ile verilen ve pratik amaçlarımıza her zaman destek olan gerçeklikler dünyasının dar alanını aşar. Bu bilginin geçerli olduğu alan, kendi başına ve kendi içinde varolan'ın alanıdır.

Duyularla verilmiş olan'ın bilgisi ve bu bilginin genişletilmesi, "anlayış yetisi"nin çıkarımlarına dayanır. Bundan kesinlikle ayrılan öz bilgisi ise tam anlamıyla "akıl" bilgisidir. "Anlık" ya da "zekâ", bir canlının kendisindeki doğuştan içgüdüyü ve çağrışıma dayanan hafıza mekanizmasını aşarak, birdenbire ve önceki denemelerin sayısına bağlı kalmaksızın, yeni durumlara uyabilme yetisidir. Bu, yalnız insanda değil, bir ölçüde hayvanda da bulunan bir

yetidir; Meyvayı almak için kolunun uzantısı olarak birdenbire sopa kullanan maymun örneğinde olduğu gibi. Çıkarımlar yapan anlama yetisi (anlık) yaşam itkilerinin —beslenme, çoğalma, güçlenme itkilerinin— ve çevreden gelen uyarımlara gereği gibi karşılık vermenin hizmetinde olduğu sürece, henüz insanın özgül bir niteliği değildir. Zekâ ancak aklın hizmetine, yani raslantısal deney olayları üzerinde önceden gerçekleştirilen a priori öz bilgisinin hizmetine ve objektif değerler düzeni bilgisinin, yani bilgeliğin ve ahlâkî bir idealin hizmetine girdiğinde, insana özgü bir nitelik kazanır.

Bundan başka, öz bilgisinin iki tür uygulama alanı vardır. Öz bilgisi pozitif bilimlerin (matematik, fizik, biyoloji, psikoloji v.b.nin) en genel ve en temel prensiplerini verir. Metafizik için ise öz bilgisi, Hegel'in deyişiyle, "mutlak olan'a açılan pencere"dir. Çünkü dünyada ve insanın kendi dünyasını kurduğu ve kavradığı eylemlerde özsel olan, katıksız temel-fenomen ve ide olan her şey; nesne ve davranışların raslantısal zaman-uzay göreceliği dışında değişmeden kalan her şey, bütün pozitif bilimsel açıklamalara aşılmaz bir sınır koyar. Gerek katıksız özün kendisi gerek katıksız öz niteliğindeki herhangi bir şeyin varlığı pozitif bilim tarafından ne açıklanabilir ne de anlaşılır kılınabilir. Pozitif bilim bütün başarısını, öze ilişkin sorulara, örneğin "canlılık nedir?" türünden sorulara kesinlikle yanaşmamasına borçludur. Bu nedenle, dünyanın gerek öz yapısı gerekse varlığı, mutlak olan'a; dünyanın ve insanın kendisinin en yüksek temeline geri götürülmelidir.

Böylece metafizik dünya görüşünün felsefe tarafından şekillendirilmesinin en yüksek amacı, mutlak olan'ı, dünyanın, dünya gerçekliğinin ve her türlü raslantısal böyle olma'nın öz yapısına uygun düşecek biçimde kavramaktır.

En yüksek varlığın iki temel niteliği, bu söylenenlerden çıkarılabilir. En yüksek varlık ide'ler oluşturan sonsuz bir "manevilik"; dünyanın ve insanın özyapısını kendisinden dışarıya bırakan bir "akıl"dır. Aynı zamanda o, gerçekliği ve raslantısal böyle-olma'yı ortaya koyan, her türlü bilinebilirlik sınırını aşan bir "atılım"; gerek organik doğanın güç merkezleri ile güç alanlarının gerekse bütün canlılarda bireyler ve türlerin doğum ve ölümü biçiminde kendisini açığa çıkaran "yaşam"ın temeli olan bir güçtür. En yüksek varlığın bu iki niteliğinin artan biçimde birbiriyle kaynaşması, içiçe geçmesi, "dünya" adını verdiğimiz, zaman içindeki olaylar akışının, yani tarihin, anlamını oluşturur. Bu kaynaşma ve içiçe geçme, başlangıçta ideler ile en yüksek değerlere karşı kör olan yaratıcı "atılım"ın giderek "tinsel"leşmesi ve başka yönden bakıldığında, başlangıçta güçsüz olan, yalnızca ideler ortaya koyan sonsuz "tinsel"liğin giderek "güç kazanma"sıdır. Bu oluşum, çıkar ve tutkularla içiçe geçen ideler ve ahlâkî değerlerin, çok yavaş da olsa, güç kazandıkları insanlık tarihinde açıkça kendini gösterir.

III

İnsan bilgisinin üçüncü türü metafizik bilgidir. Dünya ve insan üzerindeki öz bilgisi ya da "ilk felsefe" gerçi bu üçüncü tür bilgi için bir sıçrama tahtasıdır, ama henüz metafiziğin kendisi değildir. Ancak gerçekliğe yönelik pozitif bilimlerin sonuçları ile öze yönelik ilk felsefe ve bu ikisi ile değerler bilgisi, estetik, etik ve kültür felsefesinin sonuçları arasındaki bütünleştirici bağ bizi metafiziğe götürür. Bu bağlantıda metafiziğin iki yönü ortaya çıkar: Pozitif bilimlerin "sınır problemleri"nin (örneğin "canlı" nedir?, "madde" nedir? sorularının) metafiziği ve mutlak olan'ın metafiziği.

Matematik, fizik, biyoloji, psikoloji, hukuk, tarih gibi pozitif bilimlerin sınır problemlerinin metafiziği ile mutlak olan'ın metafiziği arasında ise günümüzde oldukça ilgi ve önem kazanan diğer bir araştırma dalı, felsefî antropoloji, yer alır. Bu araştırma dalının sorusu, Kant'ın deyişiyle, kendisinde bütün felsefî temel problemlerin biraraya geldiği "insan nedir?" sorusudur. Kant'tan önceki metafizik, mutlak varlığa dünyanın varlığından, objenin varlığından girmeye çalışmıştı. Kant akıl kritiğinde bunun imkânsız olduğunu gösterdi. Kant için, iç ve dış dünyanın varlığı insanla ilgisi açısından ele alınmalıdır. Bütün varlık formları insanın varlığına bağlıdır. Bütün objeler dünyası ve objeler dünyasının varlık tarzları "kendi başına varlık" değil, kendi başına varlığın insanın yapısına uygun bir kesitidir. Ancak felsefî antropolojinin araştırdığı insanın özyapısından en yüksek varlığın, bütün şeylerin temelinin, nitelikleri çıkarılabilir.

Dünyanın varlığı kuşkusuzki yeryüzü insanının varlığından ve onun deneysel bilincinden bağımsızdır. Fakat belli manevî eylemler ile bu eylemler aracılığıyla girebildiğimiz belli varlık alanları arasında özsel bağlılıklar vardır. Dolayisiyle gelip geçici yaratıklar olan bize bu girmeyi sağlayan eylemler bütün şeylerin temeli olan varlığın da nitelikleri olarak görülmelidir. Başka türlü söyleyecek olursak: İçinde hareket ettiğimiz uzayın varlığını bir yandan insanın hareket durumlarına bağlı olarak görüyor, öte yandan uzaylı dünya düzeninin yeryüzünde insan bulunmadan önce de varolduğunu kabullenmek zorunda kalıyorsak, bu iki şıktan hangisine karar vermemiz gerekir? Veya: Değerler düzenini insanın değişen değer bilincinden ayırıyor, buna karşılık, seven tinsel bir varlık olmaksızın değerler düzeninin de olamayacağını düşünüyorsak, ne yapabiliriz? Ay-

nı şekilde, düşünen bir varlık olmaksızın, bizden bağımsız bir ideler düzeninin varlığı da anlamsızdır. Bu durumda yapılacak şey, kısa süreli insan yaşamından bağımsız varolan alanları, tek ve birey-üstü manevî bir varlığın eylemlerine bağlamak ve bu tinselliği "ilkvarolan"ın insanda gerçeklik kazanan, insanla birlikte, insan aracılığiyle gelişen bir niteliği olarak görmektir. Diğer bir deyişle: İnsan "küçük bir evren" olduğu ve bütün varlıkalanları —fiziksel, canlı ve manevî varlık— insanda biraraya geldiği, insanda kesiştiği için, "büyük evren"in en yüksek temeli insanda incelenebilir. Küçük bir Tanrı olarak insanın varlığı, Tanrıya giden ilk geçittir.

Çağımızın metafiziği artık kosmoloji ve objeler metafiziği değil, insan ve eylem metafiziğidir. Burada şu düşünce belirleyicidir: Objeleştirilebilen bütün şeylerin temeli olan şey objeleştirilemez; kendisini sonsuzca gerçekleştiren varlığın gerçekliği, ancak birlikte gerçekleştirilebilir. Bundan ötürü, Tanrıya giden biricik geçit kuramsal (teorik), objeleştiren bakış değil, insanın kendisini Tanrı için, Tanrının kendini gerçekleştirmesinin oluşumu için, kişisel ve aktif olarak ortaya koymasıdır. Bu, sonsuzca sürüp giden Tanrısal aktivitenin birlikte gerçekleştirilmesidir. Tanrısal aktivitenin iki niteliği, ideler oluşturan tinsel eylem ile içgüdüsel yaşamda kendisini duyuran itki gücüdür. Bu iki niteliğin ortak, katıksız ve en yüksek sonlu görünüş biçimi insandır. Tanrıyı objeleştirmek, onu nesne yapmak, bu tür metafizik için putperestliktir. Burada Tanrısal olan'a katılma; Tanrıdaki yaşam, eylem, isteme, düşünme ve sevgiye katılma geçerliktedir. Dünya, kendimiz ve başkasını gözlemede aldığımız her türlü objeleştirici tavır burada bütünüyle terkedilir.

İnsanın manevî kişiliği de bir "substans", nesne türünden bir varlık olmaktan çıkar. İnsan kendisini, kendi kişiliğini ancak aktif olarak gerçekleştirebilir. Kişi manevî eylemlerin bir bütünüdür. Bu bütün, objektif dünyanın da özyapısını oluşturan bir ve aynı sonsuz tinselliğin bir defalık, bireysel görünüş biçimidir. İnsanın itki ve güdülere dayanan biyolojik varlığı da, kökünü doğadaki Tanrısal "yaşam atılımı"nda bulur.

İnsan, kendi başına varolan veya yaratılıştan önce Tanrıda hazır bulunan bir "ideler dünyası"nın sonradan şekillendiricisi değil, dünyada ve kendisinde oluşum içinde bulunan ideler düzeninin birlikte şekillendiricisi, birlikte yapıcısı, birlikte gerçekleştiricisidir. İnsan, "ilk - varolan"ın kendini onda ve onun aracılığiyle kavradığı yer olmakla kalmaz, aynı zamanda, onun özgür karar vermesinde Tanrının kendini gerçekleştirmesi olabilirlik kazanır. İnsanın dünyadaki yeri, ne yalnızca "kul" ya da uysal bir hizmetkâr ne de kendi içinde tam ve eksiksiz bir Tanrının "çocuğu" olmaktır. Karar verme varlığı olarak insan, Tanrının birlikte savaşçısı, birlikte eylemcisi olmanın yüce onurunu taşır. Onun görevi, Tanrılığın bayrağını; kendisini dünyanın oluşumunda gerçekleştiren Tanrılığın bayrağını, dünya kasırgasında en önde taşımaktır.

Her insanın bireysel kişiliği, kökünü doğrudan doğruya sonsuz varlık ve tinsellikte bulduğu için, doğruluk derecesi genel geçer değil, ancak bireysel geçerlikte olan ve eksiksizliği ve uygunluğu ölçüsünde de tarihsel koşullara bağlı olan bir dünya görüşü vardır. Buna karşılık, her insanın "kendi" metafizik gerçeğini bulabileceği yöntem kesin ve genel geçerdir. Bu yöntem yukarıdaki açıklamalarda gösterilmeye çalışıldı.

Çev.: Akın ETAN

MARTİN HEİDEGGER (1889 — 1976)

Varoluşçuluğun Alman Felsefesindeki temsilcisi. En önemli yapıtı olan "Varlık ve Zaman" (Sein und Zeit) da varlığın anlamı sorununa eğilerek varoluşsal ontolojisini geliştirmiştir.

GÜNLÜK İNSAN VE "ONLAR" ALANI

("Sein und Zeit", sayfa 126 - 128)

İnsanın öteki insanlar ile, öteki insanlar için ve öteki insanlara karşı sürdürdüğü günlük yaşam uğraşında, sürekli olarak ötekiler karşısında farklı olma kaygısı yatar. Bu, ötekiler karşısındaki farkı kapatma, kendisi ötekilerden geriyse, bu geriliği giderme veya ötekilerden üstünse, onları altta tutma kaygısıdır. Ötekilerle kendisi arasındaki "mesafe"nin kaygısı —insanın kendisine de örtülü kalan bu kaygı— ötekilerle birlikte olmayı gerginleştirir. Günlük insan bu mesafeliliğin ne kadar az farkındaysa, bu kaygı o kadar sarsılmaz ve kökten biçimde etkisini gösterir.

Ne var ki, birlikte olmanın içerdiği bu mesafelilikte insan, ötekilerle birlikte varolan günlük insan olarak, ötekilere uyma, ötekiler için ne geçerliyse onu geçerli sayma durumundadır. Burada insan kendisi değildir; onun "kendisi olma"sını ötekiler üzerlerine almışlardır. İnsanın günlük yaşam olanakları ötekilerin koyduğu ölçülerce yönetilir. Bu ötekiler belirli ötekiler değildir. Her öteki bütün ötekilerin yerine geçebilir. Önemli olan, insanın farkında

olmaksızın devraldığı, ötekilerin sessiz, göze batmayan egemenliğidir. İnsanın kendisi ötekilerin bir parçası olarak, onların gücünü sağlamlaştırır. Aslında onların bir parçası olduğunu gizlemek için insanın "ötekiler" diye adlandırdığı şey, günlük birlikte olmayı oluşturanlar, yani her zaman "burada olanlar"dır. Ötekilerin kimliği, ne bu ne de şu kimse, ne insanın kendisi ne bazı kimseler ne de hepsinin toplamıdır. Onların kimliği "kimse'sizlik" ya da "herkes" dir.

İnsana her zaman en yakın olan, içinde insanın günlük yaşam uğraşlarının olup bittiği alan "kamu" alanıdır. Gerek kamu ulaşım araçlarının gerek haberleşme araçlarının (örneğin gazetenin) kullanımında her öteki diğer ötekinden farksızdır. Bu ötekilerle - birlikte - olma'da insanın kendisi ötekiler içinde erir ve her ötekinin kendi farklılık ve özelliği artan biçimde ortadan kalkar. Bu "göze batmamazlık" ve "belirsizlik" içinde "herkes alanı" ve bu alanın egemenliği gelişir. Herkes neden hoşlanır ve nasıl eğlenirse, biz de ondan hoşlanır ve öyle eğleniriz. Sanat ve edebiyatı herkes nasıl okur, görür ve yargılarsa, biz de öyle okur, görür ve yargılarız. "Kalabalık"tan herkes nasıl kaçınırsa, biz de öyle kaçınırız. Herkesi öfkelendiren, bizi de öfkelendirir. Belirlilikten yoksun ve hepimizden oluşan "herkes" alanı, insana günlük varoluş biçimini dikte eder.

Herkes alanının kendine özgü nitelikleri vardır. Birlikte olmanın içerdiği mesafelilik, temelini, birlikte olmanın sağladığı "sıradan olma"da bulur. Sıradan olma, herkes alanını oluşturan özelliklerden biridir. Herkes alanı, varlığını ancak sıradan olma ile korur. Neyin yapılıp yapılmaması gerektiği, neyin geçerli neyin geçersiz olduğu, sonuç ve başarının nasıl elde edileceğinin ölçülerini veren

sıradan olma, bu ölçülerle herkes alanını ayakta tutar. Neyin göze alınabileceğinin sınırlarının önceden çizilmişliğinde, sıradan olma, öne çıkmak isteyen her türlü kural-dışı'lığı gözetim altına alır. Her türlü üstünlük sessizce bastırılır. Özgün olan her şey hemen alışılagelmiş'in, çoktan bilinen'in düzeyine indirilir. Uzun çaba ve didinmelerle kazanılan her şey, çabucak kullanıma hazır duruma girer. Bütün sırlar güçlerini yitirir. Sıradan olma kaygısı insanın temel bir eğilimini, bütün varlık olanaklarının "tek-düzeleşme"si eğilimini açığa çıkarır.

Mesafelilik, sıradan olma, tek-düzeleşme, herkes alanının varlık tarzları olarak, "kamu"yu oluştururlar. Her türlü dünya ve insan görüşünü düzenleyen, her zaman haklı olan kamudur. Ve bu, kamunun, nesneler ile temele inen bir bağ kurabilmesi, "şeyler"i açıkça görebilmesinden değil, "şeyler"e girememesi, düzeyli ile düzeysiz, bozulmuş ile bozulmamış arasında hiç bir fark gözetmemesinden ötürüdür. Kamu her şeyi bulanıklaştırır ve açıklıktan yoksun olan'ı, bilinen, kolayca kullanılabilen bir gereç gibi ortaya sürer.

Herkes alanı her yerde hazır bulunur, ama insanın karar vermesi gerektiği yerde "herkes" ortadan çekilmiş, kaçıp gitmiştir. Ne var ki bütün kararlar önceden herkes alanınca verildiği için, herkes alanı insanın sorumluluğunu insanın üzerinden alır. Herkes alanı kolayca herşeyin sorumluluğunu yüklenebilir, çünkü bu alanda yapılıp edilmiş olanlardan ötürü hiç kimseden tek başına kendisini sorumlu sayması beklenmez. Yapılıp edilenlerden sorumlu hep "herkes", daha doğrusu "hiç kimse"dir.

Böylece herkes alanı insanın günlük yaşam yükünü hafifletir, insanın yaşamayı kolaylaştırma eğilimine yardımcı

olur. İnsanın varoluş yükünün hafifletilmesinde sürekli olarak insanın yardımına koşan herkes alanı, bununla sürekli olarak kendi egemenliğini sağlamlaştırır.

Herkes alanında her kimse ötekidir ve hiç kimse kendisi değildir. Günlük insanın kimliği sorusunun karşılığı olan "herkes", insanın ötekilerle-birlikte-olma'sında kendi varoluşunu teslim ettiği "hiçkimse"dir.

Çev.: Akın ETAN

J. P. SARTRE

(Aşağıdaki parça Sartre'ın 1946'da yaptığı "L'existentialisme est un humanisme" *adlı konuşmadan alınmıştır. Bu konuşmada, yazar, varoluşçuluğa yöneltilen başlıca eleştirileri yanıtlar ve bu arada kendi varoluşçuluğunun temel ilkelerini dile getirir. Buradaki bölümde de, varoluşçuluğun 'insan' anlayışı, 'tasarı', 'içdaralması', 'terkedilmişlik' (bırakılmışlık) ve 'umutsuzluk' gibi belli başlı varoluşçu kavramlar açıklanmaktadır. Bu konuşma Türkçe'de Asım Bezirci'nin çevirisiyle, Dönem Yayınları tarafından,* Varoluşçuluk *adı altında yayınlanmıştır. Buradaki çeviride yer yer A. Bezirci'nin çevirisinden yararlanılmıştır.)*

VAROLUŞÇULUK İNSANCILIKTIR

İnsan kendisini ne yaparsa odur yalnızca. Varoluşçuluğun baş ilkesi budur. Bizi eleştirmek için kullanılan "öznelcilik" damgası da bu ilkeye göndermektedir. Ancak, biz bu ilkeyle, insanın bir taştan ya da bir masadan daha onurlu olduğunu dile getirmekten başka bir şey yapmıyoruz. Çünkü, söylemek istediğimiz şey insanın ilkin varolduğu, yani her şeyden önce bir geleceğe doğru atılan ve bunun bilincinde olan bir varlık olduğudur. Gerçekten de, insan bir yosun, bir karnıbahar, ya da bir mantar değil, öznel bir yaşamı olan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce, Tanrısal bir bilgide de, başka yerde de hiç bir şey yoktur: insan olmayı istediği şeyi değil, olmayı tasarladığı şeyi olacaktır.

Genellikle, istemek sözcüğünden, çoğumuz için önceden oluşturduğumuz benliğimizi izleyen bilinçli bir kararı anlarız. Bir siyasal partiye katılmayı, kitap yazmayı, ya da evlenmeyi isteyebilirim; ama bütün bunlar, istenç dediğimiz şeyden önce gelen, daha kendiliğinden bir seçimin dışavurmasından başka bir şey değildir. Ancak, varoluşun özden önce geldiği doğruysa, o zaman insan kendisinin ne olduğundan sorumludur. Dolayısıyla, varoluşçuluğun ilk ilk işi insanı ne olduğunun bilincine vardırmak, varoluşunun tüm sorumluluğunu kendisine yüklemektir. İnsanın kendisinden sorumlu olması ise, yalnız kendi bireysel sorumluluğunu değil, bütün insanların sorumluluğunu taşıdığı anlamına gelir. Öznelcilik sözcüğünün iki anlamı vardır ve rakiplerimiz bu ikilikten yararlanmaktadırlar. Öznelcilik, bir yandan bireyin kendi kendisini seçmesi demektir; öte yandan da insan öznelliğini aşmanın insanlar için olanaksız olduğu anlamına gelir. Varoluşçuluğun temelde yatan anlamı bunlardan ikincisidir. İnsanın kendi kendisini seçtiğini söylediğimiz zaman, hem her birimizin kendisini seçtiğini, hem de kendisini seçerken aynı zamanda bütün insanları seçtiğini ileri sürüyoruz. Çerçekten de olmayı istediğimiz kişiyi yaratmaya yönelik edimlerimizden her biri, aynı zamanda, olmasını gerekli saydığımız bir insan imgesini yaratmada atılmış adımlardır. Şöyle ya da böyle olmayı seçmek, aynı zamanda, seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu ileri sürmek demektir; çünkü hiç bir zaman kötüyü seçemeyiz. Hep iyiyi seçeriz ve herkes için iyi olmayan bizim için de iyi olamaz. Öte yandan, varoluş özden önce geldiğine ve varoluşumuz imgemizi oluşturmamızla birlikte olduğuna göre, bu imge hepimiz için ve içinde yaşadığımız çağın tümü için geçerlidir. Dolayısıyla, sorumluluğumuz sandığımızdan kat kat fazladır; çünkü in-

sanlığın tümünü kapsar. Örneğin, bir işçi olsam ve bir komünist sendikaya üye olmaktansa bir Hıristiyan sendikaya katılmayı yeğlesem, eğer bu sendikaya katılmakla insan için en iyi yolun "tevekkül" [1] olduğunu, insanın asıl yurdunun öbür dünyada olduğunu anlatmayı amaçlıyorsam, bu görüşle yalnız kendimi bağlamıyorum demektir: herkes için tevekkülü savunmuş olurum. Böylece eylemim tüm insanlığı bağlamıştır. Ya da daha kişisel bir örneği ele alırsak: evlenip, çoluk çocuk sahibi olmak istediğimde, bu evlilik yalnız benim içinde bulunduğum duruma, tutkularıma, isteğime bağlı olsa bile, yalnız kendimi değil, bütün insanları tekeşliliğe yöneltmiş olurum. Dolayısıyla, hem kendimden, hem de herkesten sorumluyum. Seçimimle belli bir insan imgesi yaratırım. Kendimi seçerken insanı seçmiş olurum.

Şimdi, içdaralması, terkedilmişlik (bırakılmışlık), umutsuzluk gibi ağdalı sözcüklerin gerçek içeriğini anlayabiliriz. Göreceğiniz gibi, pek de güç bir iş değildir bu. İlkin, içdaralmasından ne anlıyoruz? Varoluşçular insanın içdaralması olduğunu açıkça ileri sürmekten çekinmezler. Bu şu anlama gelmektedir: insan, kendini bir şeye bağladığında yalnız kendisinin ne olacağını seçmediğinin, aynı zamanda, insanlığın tümü için seçim yapan bir yasa koyucu olduğunun bilincine varır: bu durumda, derinden ve tümüyle sorumlu olduğu duygusuna kapılması olanaksızdır. Birçok insanın hiç de içi daralıyor gibi görünmediği kuşku götürmez; ancak, biz onların içdaralmalarını sakladıklarını, ya da bundan kaçtıklarını ileri sürüyoruz. Kuşkusuz, birçok insan, davranışlarının yalnız kendisini bağladığına

---

1 *Her şeyi Tanrı'dan bekleme ve Tanrı'ya bırakma.*

inanır: kendisine, "Herkes böyle yapsaydı ne olurdu?" diye sorulduğunda, omuzlarını silkip, "Herkes böyle yapmıyor ki!" yanıtını verir. Ama gerçekte, insanın kendisine hep, "Herkes böyle yapsaydı ne olurdu?" sorusunu sorması gerekir. Bu kaygı verici düşünceden ancak bir tür kötü inanla kurtulunabilir. Herkesin öyle davranmadığını ileri sürerek yalan söyleyen ve kendisini haklı gösterenin içi rahat değildir, çünkü yalan söylemenin kendisi yalana evrensel bir değer yüklemek anlamına gelir. İçdaralması kendini gizlediği anda bile ortaya çıkar.

.....

Herkesin her davranışında, sanki insanlığın tümü birden o davranışı sıkı sıkıya izliyor ve kendisini ona göre ayarlıyor gibidir. Onun için, herkesin kendisine şu soruyu sorması gerekir: "İnsanlığın kendisini bana göre ayarlamasına layık mı davranışlarım?" Bunu sormayanlar içdaralmalarını kendilerinden saklıyorlar demektir. Burada sözkonusu olan, insanı "tevekkül"e, ya da eylemsizliğe yönelten bir içdaralması değil, sorumlulukları olmuş herkesin bildiği basit bir içdaralmasıdır.

.....

Heidegger'in çok sevdiği terkedilmişlik (bırakılmışlık) deyiminden ise şunu anlıyoruz: Tanrı yoktur ve bunun sonuçlarını sonuna dek götürmek gerekir. Varoluşçular, Tanrı'yı ortadan kaldırmanın maliyetini elden geldiğince az tutmaya çalışan belli bir tür ahlâk anlayışına çok karşıdırlar. 1880 yıllarına doğru, Fransız profesörleri laik bir ahlâk kurmaya çalışırlarken aşağı yukarı şöyle diyorlardı: Tanrı yararsız ve pahalı bir varsayımdır; onun için onu ortadan kaldırıyoruz. Ancak, bir ahlâkın, bir toplumun, yasalarca düzenlenmiş bir dünyanın varolması için belli de-

ğerlerin ciddiye alınması ve bunların önsel değerler olarak düşünülmesi gerekir. Dürüst olmak, yalan söylememek, karısını dövmemek, çocuk yapmak vb., vb. önsel olarak zorunlu olmalıdır.

.....

Oysa varoluşçular Tanrı'nın olmayışının çok sıkıcı bir durum olduğunu düşünürler; çünkü, Tanrı ile birlikte, Tanrısal bir bilgide birtakım değerler bulma olanağı da ortadan kalkar: artık, önsel bir iyi sözkonusu olamaz, onu düşünecek sonsuz ve yetkin bir bilinç olmadığına göre. Yalnız insanların bulunduğu bir düzlemde olduğumuza göre, iyinin varolduğu, dürüst olmak ve yalan söylememek gerektiği hiç bir yerde yazılı değildir. Dostoyevski, "Tanrı olmasaydı, her şey mübah olurdu" demişti. İşte varoluşçuluğun kalkış noktası budur. Gerçekten de, Tanrı olmadığına göre, her şey mübahtır; dolayısıyla da, insan terkedilmiştir, çünkü ne kendinde, ne de kendi dışında tutunacak hiç bir şeyi yoktur; her şeyden önce de, hiç bir özürü olamaz. Varoluş gerçekten de özden önce geliyorsa, insan, davranışını hiç bir zaman verilmiş ve donmuş bir "insan doğası"na başvurarak açıklayamaz. Başka bir deyişle, belirlenmişlik yoktur; insan özgürdür; insan özgürlüktür. Ayrıca, eğer Tanrı yoksa, karşımızda davranışımızı haklı gösterecek değerler, ya da buyruklar da yoktur. Böylece, ne ardımızda, ne de önümüzdeki ışıklı bir değerler alanında kendimizi haklı çıkaracak hiç bir özür bulamayız. Yapayalnız ve özürsüzüz. "İnsan özgür olmaya mahkûmdur" derken de bunu anlatmak istiyorum. İnsan mahkûmdur: çünkü, kendisini yaratan o değildir; ama öte yandan özgürdür: çünkü, bir kez kendisini dünyada bulduktan sonra da tüm yaptıklarından sorumludur.

Umutsuzluğa gelince: bu deyimin anlamı son derece basittir. Şu anlama gelir umutsuzluk: istencimize bağlı olan şeylere, ya da yalnız eylemimize yol açan olasılıklara güvenmekle yetinmek zorundayız. Bir şeyi istediğimizde, hep çeşitli olasılık öğeleriyle karşı karşıyayızdır. Trenle, ya da tramvayla gelmesi olasılı olan bir arkadaşın kesinlikle geleceğine güveniyorsam, trenin zamanında varacağını, veya tramvayın raydan çıkmayacağını varsayıyorum demektir. Bu da olanaklar alanında olduğum anlamına gelir; ancak, eylemimizi doğrudan ilgilendiren olanaklara bel bağlamamız sözkonusudur yalnızca. Eylemimi doğrudan ilgilendiren olanakları aştığım an kendimi geriye çekerim; çünkü, dünyayı ve olanaklarını benim istencime uyarlayacak hiç bir Tanrı, hiç bir yazgı yoktur. Descartes da, "Dünyayı değil, kendini yen!" derken, gerçekte aynı şeyi dile getiriyordu - hiç bir umuda dayanmadan davranmamız gerektiğini.

Çev.: Gülnur SAVRAN

J. P. SARTRE

(1950'lerin sonlarına doğru Sartre varoluşçuluk ile Marksizm'i bağdaştırma çabasına girişir. 1960'da yayınlanan Diyalektik Aklın Eleştirisi *adlı yapıt bu çabanın kuramsal temelini oluşturmak amacını taşımaktadır. Aşağıda kısa bir bölümü aktarılan* Yöntem Sorunları *ise ilk kez 1957'de kaleme alınmış, daha sonra değiştirilmiş olarak* Diyalektik Aklın Eleştirisi *ile birlikte yayınlanmıştır. Kendi başına bağımsız bir yapıt olan* Yöntem Sorunları*'nda, Sartre Marksizm'in gerçekte kaba bir determinizm olmadığını fakat birçok marksist düşünür tarafından böyle yorumlandığını ileri sürer ve bunun ancak varoluşçulukla Marksizm'in birlikteliği ile aşılabileceğini savunur. İnsan eyleminin tarih içindeki yerini anlamanın kaçınılmaz koşuludur bu, Sartre'a göre: tarihsel/toplumsal belirlenimler ile insan etkinliği arasındaki ilişki diyalektik bir biçimde kavranmalı ve insan tek yönlü bir belirlenimin ürünü olarak düşünülmemelidir. Aşağıda aktarılan parçada, düşünür, insanın özgür eylemi ile tarih/toplum arasındaki bu diyalektik ilişkiyi anlatmaktadır.)*

YÖNTEM SORUNLARI

III. İleriye Gidiş — Geriye Dönüş Yöntemi:

Engels'in Marx'a yazdığı mektupta ortaya koyduğu sayı hiç bir kayıt ileri sürmeksizin benimsediğimizi söyle-

miştim: "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendilerini koşullayan verilmiş bir ortamda..." Ancak, bu metin pek de açık değildir ve birçok biçimde yorumlanabilir. Eğer insanı yapan tarihse, o zaman insanın tarihi yapmasından ne anlamak gerekir? İdealist Marksizm en kolay yorumu seçmişe benziyor: tümüyle daha önceki koşullar —yani, son çözümlemede iktisadî koşullar— tarafından belirlenen insan edilgin bir üründür, bir koşullu tepkeler (refleksler) toplamıdır. Ancak, toplumsal dünyada, kendisi gibi koşullanmış olan başka süredurumlar arasında yeraldığı için, bu süreduran nesne "dünyanın gidişinin" hızlanmasına, ya da yavaşlamasına, önceden edindiği özellikler doğrultusunda katkıda bulunur. İnsanın toplumu değiştirmesi, tıpkı bir bombanın süredurum ilkesinin dışına çıkmadan bir yapıyı yıkmasına benzer.

.....

Marksist düşüncenin karmaşıklığı olduğu gibi korunmak isteniyorsa, insanın, bir sömürü döneminde, *hem* kendi ürününün ürünü, *hem* de hiç bir durumda bir ürün olarak düşünülemeyecek bir tarihsel etmen olduğu ortaya konmalıdır. Bu çelişki durağan değildir: eylemin devinimi içinde kavranmalıdır. İşte o zaman Engels'in önermesi de açıklığa kavuşacaktır: insanlar tarihlerini daha önceki gerçek koşulların temeli üstünde yaparlar (edinilmiş özellikler, çalışma ve yaşam biçiminin getirdiği çarpıklıklar, yabancılaşma vb. bu koşullar arasındadır); fakat tarihi yapan daha önceki koşullar değil *insanlar*dır. Yoksa insanlar yalnızca, toplumsal dünyayı insanlar aracılığıyla yöneten insandışı birtakım güçlerin araçları olurdu. Bu koşulların varolduğu, oluşum sürecindeki değişikliklere bir yön veren ve onların maddî gerçekliğini sağlayan şeyin yalnız ve yalnız

bu koşullar olduğu açıktır; ancak, insan eyleminin devinimi kendisinde sakladığı bu koşulları aynı zamanda aşar da.

. . . . . .

Tasarı. Dolayısıyla, yabancılaşma bir eylemin yalnız sonuçlarını değiştirebilir, asıl gerçekliğini değil. Yabancılaşmış insanı bir şeyle, ya da yabancılaşmayı dış koşulları yöneten fizik yasalarıyla karıştırmaya kesinlikle karşıyız. Belirlenimlerini kendisinde saklamakla birlikte, toplum çevresini boydan boya aşan ve dünyayı verilmiş koşullar altında dönüştüren insan etkinliğinin özgüllüğünü vurguluyoruz. Bizce, insanı insan yapan, her şeyden önce, bir durumu aşmasıdır, oluşmuş benliğinden ne oluşturduğudur - nesnelleştirmesinde hiç bir zaman kendisini görmese bile. Bu aşmayı insanlığın kökeninde, ve öncelikle de *gereksinim*de, buluruz. Örneğin, 'Markiz' adalarında toplumun yapısal bir olgusu olan kadın kıtlığı ile bir evlilik kurumu olan çokkocalılık arasındaki bağlantı gereksinimdir. Çünkü bu kıtlık basit bir eksiklik değildir: en çıplak biçimiyle toplumdaki bir durumu belirtir ve bu durumu aşma çabasını içinde taşır. En yalın davranış bile hem kendisini koşullayan bugünkü gerçek etkenlere, hem de ortaya çıkarmaya çalıştığı, henüz gelecekte olan belli bir nesneye ilişkin olarak belirlenmelidir. *Tasarı* dediğimiz şey işte budur. Böylece ikili bir eşanlı ilişkiyi tanımlamış oluyoruz. Verilmiş olana göre eylem olumsuzluktur; fakat burada sözkonusu olan her zaman bir olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır. Amaçlanana göre ise eylem olumluluktur; fakat bu olumluluk "varolmayana", *henüz olmamış* olana doğru bir açılımdır. Bir kaçış, ileriye doğru bir sıçrayış, hem bir yadsıma hem bir gerçekleştirme olarak tasarı, aşılmış olan ve kendisini aşan devinim tarafından olumsuzlanan gerçekliği kendisinde saklar ve açığa çıkarır. Dolayısıyla bil-

gi, en yalın biçimiyle de olsa, bir eylem anıdır; ancak, bu bilginin mutlak Bilme ile hiç bir ilişkisi yoktur. Yadsınan gerçekliğin üretilecek gerçeklik adına olumsuzlanması olan bilgi, açıkladığı eyleme bağlı kalır ve onunla birlikte ortadan kaybolur. Onun için, insanın kendi ürününün ürünü olduğu kesinlikle doğrudur. İnsan emeği tarafından yaratılmış bir toplumun yapıları, nesnel durumları bireyler için kalkış noktaları olarak belirler: insanın gerçekliği emeğinin niteliğinde, ücretinde yatar. Fakat bu gerçeklik, insan pratik etkinliğinde onu aştığı ölçüde, tanımlar insanı. (Bu, örneğin bir halk demokrasisinde, izin almadan ikinci bir işte çalışarak, "eylemcilik" yaparak, ya da iş koşullarına karşı pasif direniş yoluyla olabilir. Kapitalist bir toplumda ise, sendikaya üye olmakla, greve çıkmak için oy kullanmakla vb. aşılır bu gerçeklik.) Bu aşma, yalnızca, varolanla onun olanakları arasındaki bir ilişki olarak düşünülebilir. Zaten, bir insanın ne "olduğunu" söylemek ne olabileceğini de söylemektir; bunun tersi de doğrudur. İnsanın olanaklar alanının sınırlarını maddî koşulları çizer (ağır bir işte çalışıyorsa sendikal ya da siyasal etkinliğe ilgi duyamayacak kadar yorgun olacaktır.) Dolayısıyla, olanaklar alanı, etmenin nesnel durumunu aşıp kendisine yöneldiği erektir. Bu alanı da tümüyle toplumsal, tarihsel gerçeklik belirler. Örneğin, her şeyin satın alındığı bir toplumda, işçilerin gelirlerinin yarısı, ya da yarıdan fazlası yiyeceğe giderse, işçilerin kültürlerini geliştirme olanakları gerçekte tümüyle ortadan kaldırılmış demektir. Buna karşılık, burjuvaların özgürlüğü gelirlerinin giderek büyüyen bir bölümünü çok çeşitli harcamalara ayırma olanaklarında yatar. Ancak, ne kadar daralırsa daralsın, bu olanaklar alanı hiç bir zaman tümüyle ortadan kalkmaz. Bu alanı, bir belirsizlikler bölgesi olarak değil, tarihin bütünü tarafından be-

lirlenen ve kendi çelişkileri olan, sağlam bir yapıya sahip bir bölge olarak düşünmemiz gerekir. Birey, verilmiş olanı olanaklar alanına doğru aşarak ve birçok olanak arasından birini gerçekleştirerek kendisini nesnelleştirir ve tarihe katkıda bulunur. Böylece tasarı, belki de bireyin düşünemediği bir gerçeklik kazanır; bu gerçeklik, açığa çıkardığı ve ürettiği çelişkiler aracılığıyla olayların akışını etkiler.

Bu yüzden, olanağı iki kez belirlenmiş olarak düşünmek gerekir. Bir yandan, her özgül eylemin merkezindedir olanak: gelecek, *varolmayan* olarak vardır ve yokluğu ile gerçekliği açığa çıkarır. Öte yandan da, olanak, toplumun her zaman koruduğu ve dönüştürdüğü gerçek ve sürekli gelecektir. Ortak gereksinimler sonucu yaratılan ve henüz dolmamış yeni görev kadroları (örneğin, sanayileşmekte olan bir toplumda doktor sayısının yükseltilmesi) —ya da emeklilik veya ölüm sonucu boşalan yerler— belirli kişiler için gerçek, somut ve *olanaklı* bir geleceği oluşturur. Bu insanlar doktor ola*bilirler;* doktorluğun kapıları kendilerine kapalı değildir; o anda, yaşamları ölümlerine dek açıktır önlerinde: başka bütün koşullar eşitken, orduda, köyde, sömürgede vb. doktorluk yapmanın özelliği bu kişilerin kısa zamanda öğrenecekleri belli yarar ve yükümlülüklerdir. Kuşkusuz, bu gelecek yalnız bir bölümüyle gerçektir: bir süredurumu ve (rastlantılar dışarı bırakıldığında) belli bir düzenliliği gerektirir. Bu da toplumlarımızın, sürekli bir tarih yapma süreci içinde bulunmaları olgusuyla çelişir. Ancak, tümüyle gerçekdışı da değildir gelecek; çünkü toplumdaki çelişkileri öncelikle ortaya koyan da odur: sözgelişi meslek, sınıf vb. çıkarları, giderek artan bir işbölümü ortaya koyar bu çelişkileri. Dolayısıyla gelecek, çok kabaca belirlenmiş, her zaman açık olan bir olanak ve

şimdi üstünde doğrudan bir eyleyiş olarak ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan bu gelecek, bireyi şimdiki gerçekliği içinde tanımlar: burjuva toplumunda bir tıp öğrencisinin yerine getirmesi gereken koşullar *hem* toplumu, *hem* doktorluk mesleğini, *hem de* bu koşulları yerine getirmesi gereken kişinin toplumsal durumunu ortaya koyar. Burs verme geleneği yaygınlaşmamışsa, tıp öğrencisi olmak ailenin zengin olmasını gerektiriyorsa, geleceğin doktoru kendisini orta sınıfın bir üyesi olarak görür. Buna karşılık, sınıfsal durumunun olanaklı kıldığı gelecek, yani seçtiği meslek aracılığıyla sınıfının bilincine varır, geleceğin doktoru. Buna karşıt olarak, gerekli koşulları karşılamayan insan için tıp *eksiklik, insan olmayış* anlamını taşır. (Bunun böyle olduğu, bu insana aynı zamanda başka birçok mesleğin de "kapısının kapalı" olacağı düşünüldüğünde daha da açık bir biçimde ortaya çıkar.) Göreli yoksulluk sorununa belki de bu açıdan yaklaşmak gerekir. İnsanları, kendileri için olanaksız olan olanakların toplamı, yani neredeyse engellenmiş olan bir gelecek, olumsuz olarak tanımlar. Teknik ya da kültürel olsun, maddî olsun, toplumun kaydettiği her gelişme, ayrıcalıklı olmayan sınıflar açısından bir eksilme, bir yoksullaşmadır. Gelecek, bu sınıflar için hemen hemen tümüyle engellenmiştir. Dolayısıyla, gerek olumlu gerekse de olumsuz açıdan, toplumsal olanaklar bireyin geleceğinin çok genel belirlenimleri olarak yaşanır. En bireysel sayılabilecek olanak bile, bir toplumsal olanağın içselleştirilmesinden ve zenginleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Çev.: Gülnur SAVRAN

MORİTZ SCHLİCK (1882 — 1936)

Schlick, iki Dünya savaşı arasındaki dönemde etkinliğini duyurmuş bir felsefî akım olan Mantıksal Olguculuğun *kurucusudur. 1924 yılında daha sonraları "Viyana Çevresi" diye adlandırılan bir grup filozofu bir araya getirmiştir. Viyana Çevresinin görüşlerine 'Mantıksal Olguculuk'tan başka 'Bilimsel Deneycilik', 'Yeni-Olguculuk' ve 'Mantıksal Deneycilik' gibi adlar da verilmiştir.*

İki bölümünü çevirdiğimiz "Anlam ve Doğrulama" başlıklı makalesinde Schlick, "Bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemidir" savını temellendirmeye ve "Felsefe, mantıksal sözdizimidir" görüşünü kanıtlamaya çalışmaktadır.

ANLAM VE DOĞRULAMA

(H. Feigl - W. Sellars

Readings in Philosophical Analysis s. 146 - 152)

Felsefî sorunlar, sıradan bilimsel sorunlarla karşılaştırıldıklarında her zaman şaşılacak derecede aykırı-kanısaldırlar. Bir önermenin anlamına ilişkin bir sorunun önemli bir felsefî güçlük oluşturması da özellikle şaşırtıcı bir aykırı-kanı olarak görünüyor. Çünkü, her önerme zaten yapısı ve amacı gereği kendi anlamını dile getirmez mi? Bildiğimiz dilde bir önerme ile karşılaştığımızda genellikle bu önermenin anlamını hemen anlarız. Bu konuda kuşkuya

yer yok. Anlamını çıkaramadığımız zaman ise, önermeyi açıklattırırız. Ama, bu açıklama artık yeni bir önerme olur. Şimdi eğer bu yeni önerme anlamı dile getirebiliyorsa anlayamadığımız ilk önerme neden aynı işi görmesin? İşte bu yüzden, belli bir önerme ile ne demek istediği kendisinden sorulan huysuz biri "ne söylediysem onu demek istedim" yanıtını vermekte pekala haklı olacaktır.

Günlük yaşamda ve hatta bilimde bir önermenin anlamına ilişkin bir soruyu o önermeyi ya daha açık bir şekilde ya da biraz değişik sözcüklerle yineleyerek yanıtlamak, hem mantıksal olarak geçerli hem de gerçekten doğal olan yoldur. Öyleyse, gözümüzün önündeki ya da kulağımızın duyduğu bir önermenin anlamını sormak acaba hangi koşullar altında anlamlı olabilir?

Açıkcası, böyle bir sorunun anlamlı sayılabilmesi için tek olanak, onu anlamamış olmamızdır. Böyle bir durumda gözümüzün gördüğü ya da kulağımızın duyduğu şey, gerçekte kullanmaya gücümüzün yetmediği bir sözcükler dizisinden başka bir şey değildir; bu diziyi nasıl kullanacağımızı, 'gerçekliğe nasıl uygulayacağımızı' bilmeyiz. Bu türden sözcük dizileri bizim için yalnızca 'anlamsız' göstergeler karmaşası, birbirini izleyen sesler, ya da kâğıt üzerine karalanmış izlerdir. Buna bir *'önerme'* demeye hiç de hakkımız yoktur; ancak belki bir *'tümce'* diyebiliriz.

Bu terimler dizgesini benimsersek bir önermenin anlamını araştıramayacağımızı, ama bir tümcenin anlamını sorabileceğimizi söyleyerek aykırı-kanımızdan kolaylıkla kurtulabiliriz. Bir tümcenin anlamını sormak da 'tümce hangi önermenin yerine geçiyor?' demeye gelir. Bu soru ya şu anda çok iyi bildiğimiz bir dildeki bir önermeyle ya da

tümceyi bir önermeye dönüştürecek olan, yani tümcenin hangi koşullarda *kullanılması* gerektiğini bize kesinlikle söyleyecek olan mantıksal kuralları göstererek yanıtlanır. Gerçekte bu iki yöntem, ilkece birdirler; her ikisi de tümceye, belirli bir dil dizgesi içindeymiş gibi bir yer belirleyerek (tümceyi önermeye dönüştürerek) *anlam* kazandırırlar; ilk yöntem bu işi, şimdi kullanmakta olduğumuz dilden yararlanarak, ikinci yöntem ise bizim için bir dil kurarak yapar. İlk yöntem, sıradan 'çeviri'nin en basit türünü betimler. İkincisi ise, anlamın özünü daha derinden kavramamızı sağlar. Tümcelerin anlaşılmasıyla ilgili felsefî güçlükleri yenmek için bu ikinci yöntemin kullanılması gerekecektir.

Bu güçlükler çok kez, kendi sözcüklerimizi nasıl kullanacağımızı bilmememizden doğarlar. Biz genellikle, terimlerimizin anlamlarını kuracak olan belirli bir mantıksal *dilbilgisi* üzerinde uyuşmaksızın konuşur ya da yazarız. Eğer içinde geçen tüm sözcükleri tanıyorsak bir tümcenin anlamını bildiğimizi düşünme yanlışına düşeriz. Yani, bu tümceyi bir önerme olarak anlarız. Ama bu yeterli değildir. Çünkü sözcüklerimizi biçimlendiren ve sözcüklerimizin kendisine uydurulmuş bulunduğu günlük yaşam alanından çıkmadığımız sürece karışıklık ya da yanılmalar olmaz ama, bu terimlerle, anlamlarını yeni erek için belirlemeksizin, soyut sorunlar üzerinde düşünmeye çalıştığımız zaman işler sarpa sarar. Çünkü, her sözcüğün ancak içine uydurulmuş olduğu belirli bir bağlam içersinde belirli bir *anlamı* vardır. Bu sözcüğün yeni bir durum içinde kullanılması için yeni kurallar sağlamazsak (ki bu iş hiç olmazsa ilkece biraz keyfî olarak yapılabilir) bu sözcük başka bir bağlam içinde hiç bir *anlam* taşımayacaktır.

Şöyle bir örnek ele alalım: Arkadaşımın biri bana "Beni gökyüzü İngiltere'dekinden üç kez daha mavi olan bir ülkeye götür" diyecek olsaydı bu isteğini nasıl yerine getireceğimi bilemeyecektim. Söylediği şey bana *anlamsız* gelecekti. Çünkü 'mavi' sözcüğü burada dilimizin kurallarınca öngörülmeyen bir şekilde kullanılmıştır. Dilimizde bir renk adı ile bir sayı bileşimi yoktur. Bu nedenle dilbilimsel dış biçimi bir buyruk ya da istek biçiminde olmasına karşın arkadaşımın tümcesi anlamsızdır. Ama kuşkusuz o, bu tümceye bir anlam kazandırabilir. Eğer "üç kez daha mavi" ne anlama geliyor diye sorduğumda, tümcesinde betimlemeyi istediği gökyüzünün dinginliğine ilişkin bazı fiziksel koşulları keyfî olarak gösterebilirse ben, belki ancak o zaman onun buyruklarını yerine getirebilecek duruma gelebilirim. Çünkü, isteği ya da buyruğu benim için *anlamlı* bir istek ya da buyruk şekline dönüşmüş olur.

Bu nedenle, biz bir tümcenin anlamını sorduğumuz zaman, bu tümcenin kullanılabileceği koşullara ilişkin bilgi edinmeyi bekleriz. Tümcenin, içinde *'doğru'* bir önerme biçimlendirebileceği koşulların ve onu *'yanlış'* kılacak koşulların betimlenmesini isteriz. Demek ki bir sözcüğün ya da sözcükler bileşiminin anlamı, onların kullanımlarını düzenleyen bir kurallar dizisince belirlenir. Bu kurallar dizisine Wittgenstein'ı izleyerek sözcüğün en geniş anlamıyla, sözcüklere veya sözcük bileşimlerine ilişkin *dilbilgisi* kuralları diyebiliriz.

(Eğer anlama ilişkin daha önceki düşüncelerim benim inandığım kadar doğruysalar bu, bu konularla ilgili görüşlerimi büyük ölçüde etkilemiş olan Wittgenstein'la yaptığımız söyleşilerin eseridir. Bu filozofa olan gönül borcumu dile getirebilmem olanaksız... Ama, bu makalemin içer

dikleri konusunda O'na herhangi bir sorumluluk yüklemek istemem; ancak O'nun makalemin temel savlarını kabul edeceğini ummak için nedenlerim var.)

Bir tümcenin anlamını dile getirmek, bu tümcenin hangi kurallara göre kullanılacağını dile getirmek demektir. Bu da tümcenin ne şekilde *doğrulanacağını* (ya da yanlışlanacağını) söylemekle aynı şeydir. Bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemidir.

'Dilbilgisi' kuralları, kısmen sıradan tanımlardan, örneğin: sözcüklerin başka sözcükler aracılığıyla açıklanmalarından; kısmen de 'örnekle' (veya 'gösterme' ile) *tanım* denilen tanımlardan yani, sözcükleri şu anda uygulamaya koyan bir süreç aracılığıyla açıklamadan oluşacaklardır. 'Örnekle tanım'ın en basit biçimi sözcük söylenirken bir gösterme davranışının da yapılmasıdır. Tıpkı bir çocuğa 'mavi' sözcüğünün anlamının mavi bir nesne göstererek öğretilmesi gibi... Ama, 'örnekle tanım' çoğu durumlarda daha karmaşık bir biçimdedir. 'Çünkü', 'hemen', 'şans', 'yine' gibi sözcüklerin karşılığı olan nesneler gösteremeyiz. Bu gibi hallerde belli karmaşık durumların varlığına gereksinme duyarız. Bu sözcüklerin anlamları da onları bu ayrı ayrı durumlara uygulama şeklimizle tanımlanır.

Sözcüklerle yapılan bir tanımı anlamak için açıklayıcı sözcüklerin anlamını önceden bilmemiz gerektiği ve 'örnekle tanım'ın herhangi bir ön bilgi olmaksızın iş görebilecek biricik tanım olduğu apaçıktır. Buradan şöyle bir sonuca varıyoruz: Herhangi bir anlamı sonunda 'örnekle' yapılan tanımlara başvurmadan kavrama olanağı yoktur. Bu da apaçık anlamında 'deney'e ya da 'doğrulama' olanağına' başvurmak demektir.

Durum bu... Bana öyle geliyor ki hiç bir şey de bu durumdan daha yalın ve daha açık olamaz. Bir önermenin anlamı, ancak onun deneyde doğrulanmasının kuralları verilerek anlaşılabilir dediğimizde yalnızca bu durumu betimlemiş oluruz. (Başka bir doğrulama türü tanımlanmamış olduğundan buradaki 'deneyde' eklentisi aslında gereksizdir.)

"Deneysel Anlam Kuramı" diye adlandırılmış olan bu görüş, kesinlikle bir kuram değildir. Çünkü, kuram terimi belli bir konu üzerindeki bir varsayımlar dizisi için kullanılır. Oysa, amacı gerek günlük yaşamda gerekse bilimde önermelere *anlamın gerçekten* yüklendiği şekilleri dile getirmekten başka bir şey olmayan bizim görüşümüzde varsayımlar işe karışmamaktadır. Daha önce de başka bir yöntem kullanılmamış olduğundan bizim kalkıp da şimdi, felsefeye tanıtmak istediğimiz, ortak - kanıya aykırı yeni bir anlam kavramı bulmuş olduğumuza inandığımızı varsaymak büyük bir yanılgı olurdu. Tersine, bizim görüşümüz, ortak - duyu ve bilimsel süreçle tümüyle uyuşmasının dışında bunlardan türetilmiş bir görüştür de... Uygulamada her zaman kullanılmış olan anlam ölçütümüz, geçmişte pek ender olarak kesin ve açık bir şekilde dile getirilmiştir. Filozoflardan çoğunun bu ölçütün uygulanabilme olanağını yadsımak için gösterdikleri çabanın belki de tek özürü budur.

Ölçütümüzü apaçık bir şekilde dile getiren en ünlü örnek, Einstein'ın 'birbirinden uzak olan iki yerde zamandaş olarak oluşan iki olaydan sözederken ne demek istiyoruz?' sorusuna verdiği yanıttır. Bu yanıt, bu türden olayların zamandaşlığını gerçekten doğrulayan deneysel bir yöntem betimlemesi üzerinde diretmektedir. Einstein'a kar-

şı çıkan felsefeciler, yukardaki sorunun anlamını herhangi bir doğrulama yönteminden bağımsız olarak bildiklerini öne sürdüler. (Bazıları da bu konuda hâlâ diretiyorlar.) Benim tüm yapmak istediğim, tutarlı bir şekilde Eeinstein'dan yana olup bu görüşten ayrılan hiç bir görüşü benimsememek... (Profesör Bridgman'ın *'Çağdaş Fiziğin Mantığı'* adlı kitabı, bu programı tüm fizik kavramları için uygulamaya çalışan övgüye değer bir yapıt..) Demek ki ben, yazdıklarımı Einstein'a karşı çıkan felsefecilerin haklı olduklarını düşünenler için yazmıyorum.

II

Profesör C.I. Lewis (Philosophical Review dergisinin Mart 1934 sayısında çıkan) "Deney ve Anlam" üzerine yazdığı ilginç bir yazıda yukarda geliştirilmiş olan görüşün (ki O, bu görüşten "Deneysel Anlam Gerekimi" olarak sözediyor) "Viyana Çevresinin Mantıksal Olguculuğu" diye adlandırılan bütün felsefenin temelini oluşturduğunu haklı olarak öne sürmüştür. Lewis, bu temeli yetersiz bulup eleştirmektedir. Çünkü, O'na göre, bu temel benimsenirse "anlamlı felsefî tartışmalara" belirli sınırlamalar getirecek; bu sınırlamalar ise, bu türden tartışmaları bazı noktalarda tümüyle olanaksız kılıp bazı noktalarda hoşgörülmeyecek ölçüde kısıtlayacaktır.

"Viyana Çevresi" Felsefesi diye adlandırılan (ya da Tutarlı Deneycilik demeyi yeğlediğim) felsefenin belli özelliklerinden kendimi sorumlu tuttuğumdan ve bu felsefenin gerçekte "anlamlı felsefe yapma" üzerine herhangi bir sınırlama getirdiğine inanmadığımdan, Profesör Lewis'in ana savlarını gözden geçirip, bunların bizim durumumuzu tehlikeye düşürmeyeceğini yanıtlayabileceğim kadarıyla gös-

termeye çalışacağım. Kanıtlarımın tümü I. Kısımda öne sürülmüş düşüncelerden türetilecektir.

Profesör Lewis, Deneysel Anlam Gerekiminin isteklerini şöyle betimliyor: "Ortaya atılan herhangi bir kavram ya da öne sürülen herhangi bir önermenin kesin bir anlama sahip olması gerekir. Bu anlam, yalnız sözel ya da mantıksal olarak kavranabilir olmakla kalmamalı, aynı zamanda daha uzak anlamı, kavramın uygulanabilirliğini belirleyecek ya da önermenin doğrulanmasını oluşturacak olan deneysel kısımları da kesinlikle dile getirecek şekilde olmalıdır." Bana öyle geliyor ki Lewis'in "daha uzak anlam" diye dile getirdiği kavranabilir olmanın iki ya da üç şeklini haklı çıkarabilecek bir tutamak noktası yok. I. Kısımda söylenenler gösteriyor ki bizim görüşümüze göre, 'sözel ve mantıksal anlama', söz konusu olan önermenin nasıl doğrulanabileceğini bilmeyi içine alır. Çünkü, eğer 'sözel anlama' ile sözcüklerin gerçekte nasıl kullanıldıklarını bildiğimizi dile getirmiyorsak, o zaman bu terimin sözcüklerle ilintili olmak gibi karanlık bir duyguyu dile getirmekten öte bir anlamı olmayacaktır. Böyle bir duyguyu bir felsefe tartışmasında 'anlama' diye adlandırmak, pek öğütlenebilir bir iş gibi görünmez. Ben aynı şekilde, bir tümceden yalnızca dış biçimi önermeye uygun olduğu için 'mantıksal yönden kavranabilir' bir tümce olarak sözetmeyi de öğütlemem. Çünkü bana öyle geliyor ki biz böyle bir tümceyle çok daha *fazlasını,* tümceye ilişkin dilbilgisinin tümünün bilincinde olduğumuzu, yani bu tümcenin uyduğu koşulları kesinlikle bildiğimizi söylemek isteriz. Bu nedenle bir önermenin nasıl doğrulanacağını bilmek, onun sözel ve mantıksal anlamının ötesinde bir şey olmayıp tersine bu anlamla özdeş olan bir şeydir. Dolayısıyla bir önermenin doğrulanabilir olmasını istediğimizde yeni

bir gerekim eklemiyor, yalnızca anlam ve kavranabilirlik için gerçekten her zaman zorunlu diye kabul edilmiş olan koşulları dile getiriyoruz gibi geliyor bana.

Hiç bir tümce, doğruluğunu ya da yanlışlığını sınama yöntemini göstermedikçe bir anlam taşımaz önermesi, "sınama yöntemi" ve "doğrulanabilirlik" deyimlerinin anlamlarını çok dikkatli bir şekilde açıklamadıkça pek yararlı olmaz. Profesör Lewis, böyle bir açıklama istemekte çok haklıdır. O kendisi, içinde bu açıklamanın yapılabileceği bazı yollar öneriyor. Lewis'in önerilerinin benimkilerle ve felsefeci arkadaşlarımın görüşleriyle tam bir uyuşum içinde göründüğünü dile getirmekten mutluluk duyuyorum. Profesör Lewis'in düşündüğü gibi, bir Pragmacının görüş açısıyla bir Viyana Çevresi Deneycisinin görüş açısı arasında önemli bir ayrım bulunmadığını göstermek kolay olacaktır. Onlar bazı özel sorunlarda ayrı sonuçlara varsalar bile, bu ayrımın dikkatli bir inceleme ile ortadan kalkacağı umulabilir.

Doğrulanabilirliği nasıl tanımlarız?

İlkin, "bir önerme ancak doğrulanabilirse anlamlıdır" dediğimiz zaman, "eğer önerme doğrulanırsa" demediğimize dikkati çekmek isterim. Bu basit nokta, ana karşı - çıkışlardan birini yokeder. Profesör Lewis'in adlandırdığı şekliyle "burada ve şimdi durumu" artık ortadan kalkar. Doğrulama olanağı (doğrulanabilirlik) yerine doğrulamanın kendisini anlamın ölçütü sayarsak bu durumun tuzaklarına düşeriz. Böyle bir durum gerçekten "anlamın saçmalığa indirgenmesine" yok açacaktır. Açıkçası, "burada ve şimdi durumu" *doğrulama ile doğrulanabilirlik* kavramlarının karıştırıldığı bir yanılmadan kaynaklanmaktadır. Rus-

sell'ın "deneysel bilgi, şu anda gözlediğimizle sınırlanmıştır" önermesi bu yanılmayı içeren bir önerme olarak yorumlanması gereken bir önerme midir bilmiyorum. Ama oluşumunu ortaya çıkarmak kuşkusuz yararlı olacaktır.

Şimdi Profesör Lewis'in tartıştığı ama kimseye yüklemeyi istemediği aşağıdaki düşünceleri gözden geçirelim:

"Russell'ın önermesinin, kesin bir doğrulama sınamasından geçmeyen hiç bir çıkarımın anlamlı olamayacağını ve öznenin şimdiki doğrudan doğruya deneyinin dışında hiç bir doğrulamanın bulunamayacağını öne sürdüğünü varsayalım. O zaman, içinde o anlamın bulunduğu kabul edilen deneyde şu anda varolanın dışında bir şey dile getirilmiş olamaz."

Bu düşünce, iki öncülden çıkarılmış bir sonuç biçimindedir. Şimdi bir an için, ikinci öncülün anlamlı ve doğru olduğunu varsayalım. O zaman bile sonucun *çıkmayacağını* göreceksiniz. Çünkü ilk öncül, çıkarım doğrulanabildiği zaman anlamlı olur diye güvence veriyor. Burada *doğrulamaya* gerek yok. Bu nedenle doğrulamanın gelecekte mi yoksa yalnız şimdi mi olacağı konu ile ilgili olmayan bir şey. Ayrıca, ikinci öncülün de saçma olduğu konusunda hiç kuşku yok. Çünkü, "doğrulama ancak şu andaki deneyde yer alabilir" tümcesiyle hangi olgunun betimlenmesi olanağı vardır? Doğrulama, işitme ya da canı sıkılma gibi bir süreç veya edim değil midir? Biz pekala, yalnız şu anda işitebiliyorum ya da canım sıkılıyor diyemez miyiz? Acaba bununla ne demek istemiş olabiliriz? Bu gibi tümcelerde söz konusu olan özel saçmalık, daha sonra 'benmerkezci durum'dan sözettiğimizde açıklık kazanacaktır. Şu anda, deneysel-anlam isteğimizin 'şimdi - durumu' ile hiç bir il-

gisi bulunmadığını bilmekle yetiniyoruz. 'Doğrulanabilir', 'burada, şimdi doğrulanmaktadır' anlamına gelmediği gibi, 'burada, şimdi doğrulanmıştır' anlamına da gelmez.

Bir önermenin doğrulanabilirliğine güvenmenin biricik yolunun belki de onun gerçekten doğrulanması olduğu düşünülecektir. Ama, kısa bir süre sonra bunun böyle olmadığını göreceğiz.

Anlam ile 'doğrudan doğruya verileni' yanlış biçimde birleştirmek yolunda büyük bir eğilim olduğu görülüyor. Viyana'lı Olguculardan bazıları bu eğilime kapılmışlar ve biraz önce betimlemiş olduğumuz yanılmaya tehlikeli bir şekilde yaklaşmışlardır. Örneğin: Carnap'ın *Der Logische Aufbau der Welt*'inin bazı kısımları, gelecek olaylara ilişkin bir önermenin gerçekte hiç de geleceğe işaret etmediğini, *yalnızca belli beklentilerin şu andaki varlığını öne* sürdüğünü gösteren düşünceler olarak yorumlanabilir. (Aynı şekilde geçmişten sözetmek de gerçekte, şu andaki anılardan sözetmek anlamına gelecektir.) Ama, Carnap'ın şimdi böyle bir görüşü tutmadığı ve bu görüşün Yeni-Olguculuğun öğretisi sayılamayacağı apaçıktır. Tersine, biz daha baştan anlam tanımımızın böyle saçma sonuçları dile getirmediğine işaret etmiştik. Birisi bize "ama gelecek bir olgu hakkındaki bir önermeyi nasıl doğrulayabilirsiniz?" diye sorduğunda biz, "Nasıl mı? Örneğin, o olgunun olmasını bekleyerek" yanıtını vermiştik. "Bekleme, tümüyle yasaya uygun bir doğrulama yöntemidir."

Bu nedenle, öyle sanıyorum ki Tutarlı-Deneyci de dahil herkes, 'doğrudan doğruya verilenden başka bir şeyi anlamlandıramayız' demenin saçma olacağı üzerinde anlaşacaktır. Eğer, bu tümcedeki 'anlamlandırmak' sözcüğünü

'bilmek' sözcüğü ile değiştirirsek, Bertrand Russell'ın yukarda söz konusu edilen önermesine benzer bir önerme elde ederiz. Bu türden tümceler dile getirme eğiliminin pekçok fizikötesi güçlüğün kaynağı olan, bu nedenle başka yazılarımda sık sık dikkatleri üzerine çekmek zorunda kaldığım 'bilmek' yükleminin kaypaklığından doğduğuna inanıyorum. İlk olarak bu sözcük yalnızca bazı bilgilerin bilincinde oluş, örneğin: yalnızca bir duygunun, bir rengin, bir sesin varlığı yerine geçebilir. Eğer 'bilgi' sözcüğü bu anlamda ele alınırsa 'deneysel bilgi, şu anda gözlediğimizle sınırlanmıştır' önermesi hiç bir şey söylemez; çünkü, yalnızca bir eşsözdür (totoloji).

'Bilgi' sözcüğü ikinci olarak, bilimde ve günlük yaşamda sahip olduğu önemli anlamlarından birinde kullanılabilir. Bu durumda Russel'ın önermesi (Profesör Lewis'in işaret ettiği gibi) apaçık bir şekilde yanlış olacaktır. Çok iyi bilindiği gibi, Russel kendisi 'tanıma yoluyla elde edilen bilgi' ile 'betimleme yoluyla elde edilen bilgi'yi birbirinden ayırmaktadır. Ama, bu ayırmanın bizim şimdi burada üzerinde durmakta olduğumuz ayırma ile tümüyle örtüşmediğine dikkati çekmekte yarar var.

Çev.: Necla ARAT

RUDOLF CARNAP (1891 - 1970)

Felsefi önermelerin bilimsel ve geçerli sayılabilmeleri için "bilim dilinin mantıksal sözdiziminden (sentaksından) başka bir şey olmayan' bilim mantığına uymaları gerekir. Başka bir deyişle felsefenin yerine bilim mantığı geçmelidir. Carnap, herhangi bir dildeki tümcelerin doğruluk koşullarını belirlemek için anlambilimsel kuralların oluşturduğu bir dizge olarak anlambilime başvurmamız gerektiğini öne sürer. Aşağıdaki çeviri, tümcelerin mantıksal doğruluğunu anlambilimsel kuralların belirlediğini savunan Carnap'ın bu konudaki özgün düşüncelerini örneklendiriyor.

DOĞRULUK VE PEKİŞTİRME

(**Readings in Philosophical Analysis,** s. 119-127)

'Doğru' ve 'pekiştirilmiş' ('Doğrulanmış', 'bilimce onanmış') kavramları arasındaki ayrım önemli olmakla birlikte yeterince bilinmemektedir. Her zamanki anlamında 'doğru' zamandan-bağımsız bir terimdir. Yani, zamanla ilgili bir belirlenim olmaksızın kullanılır. Örneğin, insan "Bu veya şu önerme bugün doğrudur (dün doğruydu, yarın doğru olacaktır)" diyemez, ancak "önerme doğrudur" der. Oysa, 'pekiştirilmiş' zamana bağlıdır. Biz, "Bu veya şu önerme gözlemler tarafından pekiştirilmiştir" dedikten sonra, "pekiştirilmenin zamanını" da belirtmek zorundayız. Bu, pragmatik pekiştirilme derecesi kavramıdır. Anlambilimsel (semantik) bir kavram olan pekiştirilme de-

recesi kavramı, yani bir önermenin, belgeleri dile getiren başka önermelere oranla pekiştirilme derecesi kavramı da zamandan bağımsızdır. Bu sonuncu kavramı kullanırken biz yalnızca varsaydığımız bir 'pekiştirilme derecesi' tanımının sonucundan oluşan çözümleyici veya mantıksal bir doğruluk savında bulunmuş oluruz.

İyi bilindiği gibi, doğruluk kavramı, (her günkü konuşma dilinde yapıldığı şekilde) sınırlamalar olmaksızın kullanıldığında (Antinomi denilen) çelişmelere yol açar. Bu yüzden son zamanlarda bazı mantıkçılar bu kavrama karşı biraz çekingen davranmışlar ve onu hiç kullanmamaya çalışmışlardır. Gün olmuş, her zamanki anlamında doğruluğun kesin ve tutarlı bir tanımını yapmanın büsbütün olanaksız olduğu düşünülmüştür; 'doğru' teriminin tümüyle başka bir kavram olan 'pekiştirilmiş' anlamında kullanılmasına yol açan da bu olmuştur. Oysa bu, dilin ortak kullanılışından bir hayli sapmaya yol açmaktadır. Nitekim, bu yüzden, örneğin üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini bırakmak gerekeceği akla gelebilir. Bu ilkeye göre, herhangi bir önermenin ya kendisi doğrudur ya değillenmişi... Oysa önermelerden büyük çoğunluğunun ne kendileri ne de değillenmeleri pekiştirilmiş veya bilimsel olarak olurlanmışlardır. Ama Tarski, doğruluğun karşı çıkılamaz, üstelik günlük dildeki anlamını uygun bir şekilde aydınlatan bir tanımını yapmayı başarmış bulunuyor. (Ne var ki bu tanımın, çelişmeleri ortadan kaldırmak uğruna, 'doğru' sözcüğünün günlük dildeki kullanımını bir hayli daraltacağı apaçıktır.) Onun için, bundan böyle, 'doğru' teriminin 'pekiştirilmiş' anlamında kullanılmaması gerekir. Dolayısıyle, doğruluk tanımından bize bilgi öğretisi çözümlemelerinde araştırılan türden bir 'pekiştirme ölçütü' verme-

sini bekleyemeyiz. "Doğruluğun ölçütü nedir?" sorusuna bu tanıma dayanarak ancak önermenin yinelenmesinden oluşan sudan bir yanıt verilebilir. Nitekim, bu doğruluk tanımından biz yalnızca örneğin şu sonucu çıkarabiliriz: "Kar beyazdır" önermesi ancak ve ancak kar beyazsa doğrudur. Bu sonucun doğruluğundan kuşkulanamayız; bu da gösteriyor ki, yapılan tanım yerindedir. Ancak bununla pekiştirilme ölçütünün ne olduğu sorusu yanıtsız bırakılmış oluyor.

Doğrulukla doğruluğun bilgisi (doğrulama, pekiştirme) arasındaki ayrımın savsaklanması yaygın olup önemli karışıklıklara yol açmış bulunuyor. Aşağıdaki çözümlemenin bizi bu konuda aydınlatması beklenebilir.

Şimdi şu dört tümceyi göz önüne alalım:

1. "Bu kaptaki madde alkoldür."
2. "'Bu kaptaki madde alkoldür' tümcesi doğrudur."
3. "X (şu anda) bu kaptaki maddenin alkol olduğunu biliyor."
4. "X 'bu kaptaki madde alkoldür' tümcesinin doğru olduğunu biliyor."

İlkin, 'bilmek' teriminin (3) ve (4)'te geçtiği ve genel olarak fiziksel nesnelerle ilgili bireşimsel (sentetik) önermelere uygulandığı şekliyle nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde bir an duralım: 'Bilme' sözü burada şu iki anlamdan (a ve b) hangisine daha uygun düşmektedir?

a. Bu söz burada *tam bilgi* anlamında kullanılmıştır. Bu gelecekteki herhangi bir deney tarafından hiç bir zaman çürütülemeyecek, hatta zayıflatılamayacak olan bilgi demektir.

b. *Tam-olmayan bilgi* anlamında kullanılmıştır. Bu, mutlak kesinliği olmayıp belli bir güvenilirlik derecesi olan, bundan dolayı gelecekteki deneyler tarafından çürütülmesi veya zayıflatılması olanaklı bilgi demektir. (Burada kuramsal bir olanak sözkonusudur. Güvenilirlik derecesi yeteri kadar yüksekse, uygulamada gelecekteki bir çürütülme olanağını gözönüne almayabiliriz.)

Ben, (3) türünden tümcelerin (a) anlamında değil, her zaman (b) anlamında anlaşılması gerektiği konusunda hemen herkesle aynı düşüncedeyim. Aşağıdaki tartışma için (3) ve (4) tümcelerinin bu yorumunu doğru sayıyorum.

Şimdi tüm sorunumuz için en önemli nokta şudur: *(1) ve (2) tümceleri mantıkça eşdeğerlidir;* başka bir deyişle, birbirlerini gerektirirler; aynı olgusal içeriği dile getiren değişik deyiş biçimleridir; hiç kimse birini onayıp ötekini yadsıyamaz; birer bildiri olarak kullanıldıklarında, her ikisi de, değişik biçimde olmakla birlikte, aynı şeyi bildirirler. Yalnız aralarındaki biçim ayrımı önemsiz değildir. Çünkü bu iki tümceden her biri dilin çok ayrı iki bölümü ile ilgilidir. Benim terimler dizgemde (1) dilin nesnel kısmına, (2) üst kısmına, üstelik anlambilimsel (semantik) üst-dile girer. Ne var ki, bu biçim ayrımı onların mantıkça eşdeğer olmalarına engel değildir. Bu eşdeğerliliğin birçok filozoflar tarafından (C.S. Peirce ve John Dewey, Hans Reichenbach ve Otto Neurath) görülmemiş olması, günümüzde doğruluk kavramı üzerinde yapılan tartışmalarda pek çok anlaşmazlıkların kaynağı gibi görünüyor. Şurasını onamak gerekir ki günlük dilin sözcükleri, bu arada 'doğru' sözcüğü çok anlamlı olduğundan, günlük dile ilişkin iki tümcenin mantıkça eşdeğerliği ancak bazı sınırlamalar-

la öne sürülebilir. "Doğru" sözcüğü anlambilimsel doğruluk kavramı anlamında anlaşılmak koşuluyla, burada eşdeğerlilik olduğu kuşku götürmez. Ben de Tarski ile birlikte "doğru" sözcüğünün gerek günlük yaşamda, gerekse bilimde en çok bu anlamda kullanılmakta olduğuna inanıyorum. Ne var ki bu, bizim burada daha ayrıntılı olarak incelemeye gerek duymadığımız ruhbilimsel veya tarihsel bir sorundur. Bu tartışmada ben, 'doğru' sözcüğünü anlambilimsel anlamında kullanıyorum.

(1) ile (3) tümcelerinin aynı şeyi söylemedikleri apaçıktır. Bu apaçıklığa karşın *(2) ile (3)'ün içerik bakımından ayrı oldukları* türünden önemli bir sonuç çok kez gözden kaçar. (1) ile (2) mantıkça eşdeğerli olduklarından, (3) ile (4) eşdeğerlidirler. Bundan (2) ile (4)'ün ayrı içerikte oldukları sonucu çıkıyor. Buna göre, belli bir deyiş olanağının onanamayacağı ortadadır. "Herhangi bir önermenin onanmasının tersine çevrilebileceğini", başka bir deyişle, doğruluğu (a) anlamında değil, hep (b) anlamında yorumlamamız gerektiğini, "hiç bir zaman usumuzdan çıkarmazsak, o zaman onanan bir önermeye doğru bir önerme diyebiliriz." Ancak, böyle bir kullanım (2) ile (3) arasındaki temel ayrımı bulandırabileceği için çok yanıltıcı olabilir.

Felix Kaufmann, benim görüşümün, "geleneksel görüşle" uyuşma durumunda olmakla birlikte, "bireşimsel önermelerin değişmeyen doğruluğuna olanak bırakmayan araştırma ilkesi ile uyuşmaz olduğu" sonucuna varıyor. O'na göre, genel (tümel) bir deneysel yöntem ilkesinin dışarda bıraktığı bir şeyi, deneysel yolla ne derece olursa olsun pekiştirmek olanaksızdır. *Bireşimsel önermelerin değişmez doğruluğunun (tam veya tamolmayan) bilgisi, yal-*

nızca insan bilgisinin sınırlı oluşundan ötürü değil, böyle bir bilgi kavramı çelişik bir deyim olduğu için elde edilemez." Bana kalırsa, bu us-yürütme, yanlış olarak, doğrulukla tam bilginin, dolayısıyla verdiğimiz örnekte (a) anlamında (2) ile (3) önermelerinin özdeşleştirilmesine dayanıyor. Bilimsel yöntemin ilkeleri gerçi tam bilgiyi dışarda bırakırlar, ama doğruluğu değil.. (2)'yi dışarda bırakmazlar. Çünkü bu önerme (1)'den ayrı bir şey söylemiyor; (1)'in ise deneysel yönden anlamlı olduğunu hepimiz evetliyoruzdur herhalde... Kaufmann doğruluğun tam olmayan bilgisinin bile elde edilemeyeceğini öne sürdüğü takdirde, (2)'nin tam olmayan bilgisi bile elde edilemeyecek, sonuç olarak (4)'te betimlenen türden bir olay (b) anlamında bile ortaya çıkamayacaktır demektir. Ne var ki, (bilgiyi hep (b) anlamında yorumlamak koşuluyla) (3) olayı ortaya çıkar çıkmaz (bunu olanaksız gibi gören kimse yoktur) *onunla* (4) olayı da ortaya çıkar; çünkü (3) ile (4) tümceleri yalnızca ayrı sözcüklerle bir ve aynı olayı, yani X'in belli bir bilgi durumunu betimlemektedirler.

Şimdi doğruluk kavramına karşı çıkışta öne sürülen başlıca gerekçenin neye dayandığını incelemek için, bu karşı çıkmayı biraz değişik bir biçimde dile getirelim. Karşı çıkma anlambilimsel anlamda doğruluk kavramına yöneltilmiş bulunuyor. Kaufmann burada "değişmez doğruluk" terimini kullanıyor. Çünkü, bu anlamda doğruluk kişiden ve bilgi durumundan, dolayısıyle zamandan bağımsızdır. (Bu arada şunu da belirtmek isterim: "Değişmez" sözcüğü pek yerinde değil. Doğruluğun "zamandan bağımsız" veya "zaman-dışı" bir kavram olduğunu söylemek daha doğru olurdu. Bir *C* cisminin oylumu zamanla değişebilir veya değişmeyebilir; bundan ötürü onun değişken veya de-

ğişmez olduğunu söyleyebiliriz. "*C* nin oylumu t zamanında V dir" tümcesi anlamlıdır, ama "t zamanı" deyimi olmasaydı eksik kalacaktı. Öte yandan, "*C* tümcesi t zamanında doğrudur" deyimi anlamsızdır; "t zamanında" deyimi çıkarıldığında tam bir önerme elde ederiz. Bundan dolayı, doğruluğun değişmesi veya değişmemesinden, değişken veya değişmez olmasından sözetmek pek doğru değildir.)

Kaufmann, Reichenbach, Neurath ve daha başka filozoflara göre, hiç değilse fiziksel nesnelere ilişkin tümcelere uygulanımda, anlambilimsel doğruluk kavramını kullanmamak gerekir. Çünkü verilen herhangi bir tümcenin doğru olup olmadığına hiç bir zaman salt bir kesinlikle karar verilemez. Ben de bu düşünceye katılıyorum. Ama buradan doğruluk kavramının onanamaz olduğu sonucuna götüren bir çıkarım yapmak geçerli midir? Bu çıkarımın şu P büyük öncülünden kalktığı anlaşılıyor: "Bir terimin (veya yüklemin) verilen herhangi bir örneğe uygulanıp uygulanmayacağına salt bir kesinlikle hiç bir zaman karar veremiyorsak, böyle bir terimin onanmaması gerekir." Sözü geçen filozofların öncülleri arasında böyle bir P ilkesi olsaydı, çıkarımları doğru olabilirdi; doğrusu bu öncül olmadan nasıl böyle bir sonuca varabileceklerini benim usum almıyor. Yalnız bu filozofların gerçekte böyle bir P ilkesine inandıklarını da sanmıyorum. P'yi onamanın insanı saçma birtakım sonuçlara götüreceği herhalde kolaylıkla görülebilir. Örneğin biz verilen bir maddenin alkol olup olmadığına hiç bir zaman salt bir kesinlikle karar veremeyiz. Böyle olunca, P ilkesine göre "alkol" terimini kullanmamamız gerekirdi. Aynı şeyin fiziksel dilin *her terimi* için sözkonusu olduğu apaçıktır. Onun için, P yerine daha gev-

şek olan aşağıdaki P' ilkesinin kullanılması gerektiğini hepimiz evetliyoruz sanırım. Gerçekte bu, deneyciliğin veya bilimsel araştırmanın ilkelerinden birisidir: "Bir terim ancak ve ancak bu terimi verilen bir örneğe uygulayan bir tümce hiç olmazsa bir dereceye kadar *pekiştirilme olanağı*na sahipse, yasaya uygun, bilimsel bir terimdir. (Yani bilgi içeriği vardır, deneysel anlamda anlamlıdır.)" Burada "olanağı varsa" sözü "bazı belirtilebilir gözlemler ortaya çıkıyorsa" anlamında kullanılmıştır. "Bir dereceye kadar" deyimiyle ise sayısal bir değerlendirmenin koşul olduğunu dile getirmek istemiyorum. P' "pekiştirilebilme gerekimi" nin daha yalınkat bir dile getirilmesi olup, Reichenbach'ın ortaya koyduğu "anlamlılığın olasılık kuramının ilk ilkesi"nden özce ayrı olmasa gerektir.. Bunlar da daha önce C.S. Peirce, Wittgenstein ve başkaları tarafından dile getirilen doğrulanabilme gerekiminin daha gevşek biçimlerinden başka bir şey değildir. Şimdi P' ye göre 'alkol' yasaya - uygun bilimsel bir terimdir. Çünkü belli bazı gözlemler yapılacak olursa (1) önermesi bir dereceye kadar pekiştirilebilir. Yalnız (2) önermesi ile (1) mantıkça eşdeğer olduklarından, aynı gözlemler (2) yi de aynı derecede pekiştireceklerdir. Bu nedenle P' ye göre, 'doğru' da aynı şekilde yasaya - uygun, bilimsel bir terimdir.

Şimdi pekiştirme kavramını daha yakından inceleyeceğiz. Bu bizim bilimsel denetleme işlemini betimlememizi ve böyle bir işlemin sonucu olarak, bir önermenin ne gibi koşullar altında az veya çok pekiştirildiğini, yani bilimsel olarak onandığını veya yadsındığını belirtmemizi gerektirir. Denetlemenin nasıl bir işlem olduğunu anlatmak mantığa düşen bir işlem olmayıp deneysel - bilimsel (ruhbilimsel ve toplumbilimsel) bir iştir; buna istersek, hele bazı

öneriler ve kurallar şeklinde sunulmuşsa, "yöntembilimsel" bir iş diyebiliriz. Burada bilimsel denetlemenin yalnızca ana-çizgileri gösterilecektir. Gerçekte, bizi ilgilendiren, ayrıntılardan çok bu işlemin en önemli iki operasyonu arasındaki ayrılığın iyice belirtilmesidir.

Deneysel bilimin önermeleri hiç bir zaman kesin olarak onanıp yadsınamayan türden önermelerdir. Onlar, ancak belli bir derecede pekiştirilebilir veya sarsılabilirler. Kolaylık olsun diye, deneysel önermeleri, kesin olarak birbirinden ayıramadığımız (yani aralarında yalnızca bir derece ayrımı bulunan) iki kümeye ayırabiliriz: Doğrudan doğruya denetlenebilen ve yalnız dolaylı olarak denetlenebilen önermeler. Herhangi bir önermenin bir veya birkaç gözlemle yeteri kadar pekiştirilmiş veya sarsılmış olduğunu bu nedenle başka bir gözleme başvurmadan (sözü geçen) önermeyi ya düpedüz onayacağımızı ya da yadsıyabileceğimizi düşünebiliyorsak, işte bu gibi koşullar altında "doğrudan doğruya denetlenebilen bir önerme" söz konusudur. Örnekler: "Masamın üzerinde bir anahtar var." Denetlemenin koşulları: Masanın yanında duruyorum, yeteri kadar ışık var, v.b.g. Onama koşulu: Masamın üzerinde bir anahtar görüyorum. Yadsıma koşulu: Orada bir anahtar görmüyorum. Bir önermenin dolaylı bir şekilde denetlenmesi, bu önermeyle belli bazı mantıksal ilgileri olan başka önermelerin doğrudan doğruya denetlenmesinden oluşmaktadır. Bu sonuncu önermelere temel önermeyi "denetleyen tümceler" denilebilir. Bazan dolaylı olarak denetlenebilen bir önerme o önermeyi kendilerinden (mantık yoluyla) çıkardığımız önermeleri pekiştirerek pekiştirilebilir. Örneğin; varoluşa ilişkin önermeler bu şekilde pekiştirilir. Yalnız ne var ki, bilimsel yasalar, tümel önerme biçimin-

dedirler. (En basit biçimli) Tümel bir önerme onun dile getirdiği yasadan çıkarılabilen tek tek önermelerin pekiştirilmesiyle pekiştirilir; bu şekilde pekiştirilen, dolayısiyle onanan önermelerin sayısı ne kadar çok olursa (bunlardan hiç birinin yadsınmaması da gerek), tümel önerme o derece pekiştirilmiş olur. Burada denetlenecek önermelerle onları denetleyen önermeler arasında ne gibi mantıksal bağlar olduğu türünden bazı önemli sorunlar ortaya çıkıyor. Yalnız biz bunları daha fazla incelemeyeceğiz. Şimdilik doğrudan doğruya denetlenebilen önermelerin pekiştirilmesinin çözümlenmesiyle ilgileneceğiz. Burada başlıca şu iki işlemi birbirinden ayırmalıyız:

I. *Bir önermenin gözlemle karşılaştırılması:* Bir takım gözlemler yapılmış ve bir önerme dile getirilmiş olsun. Öyle ki bu önermenin yapılan gözlemlerle pekiştirilmiş olduğunu onamış olalım. Örneğin, masamın üzerinde bir anahtar görüp "masamın üzerinde bir anahtar var" önermesini dile getirmiş olayım: Bu durumda bu önermeyi onamam (doğru saymam) görme ve belki de dokunma gözlemlerine dayanarak onun kuvvetle pekiştirilmiş olduğunu benimsememdendir. (Gözlem kavramı burada en geniş anlamıyla anlaşılmaktadır. "Karnım aç" veya "Kızgınım" gibi önermeler de burada gözlem önermeleri sayılmaktadır. Genel olarak, belli gözlemler yapıldığında bir önermenin nasıl dile getirilebileceği veya getirilmesi gerektiği üzerinde belirtik olarak önerilmiş belli birtakım kurallar yok elimizde... Çocuklar ortak dilin kullanılmasını ve bu arada betimlediğimiz işlemin doğru bir şekilde yapılmasını uygulama yoluyla, öykünmeyle ve çokluk kurallardan yararlanmaksızın öğrenirler. Ne var ki, bu kurallar belirtilebilirdi. Yalnız herhangi bir yabancı dil veya kendi dilimize

yeni terimlerin sokulması söz konusu değilse, bu kuralları belirtmeye ayrıca gerek yok. Örneğin: "Karnım acıkmışsa, 'karnım aç' önermesi onanabilir." Veya "Bir anahtar görüyorsam, 'burada bir anahtar var' önermesi onanabilir." Pekiştirme sorunu içine doğruluk kavramının tanımı giriyor; sözünü ettiğimiz kurallar da bu tanımdan çıkmaktadırlar.)

2. *Bir önermenin daha önce onanmış önermelerle karşılaştırılması:* İlk işlem sonunda elde edilmiş olan bir önerme başka önermelerle karşılaştırıldığında, eğer bu sonuncular arasında daha önce gözlemle pekiştirilmiş olup sözü geçen önermeyle bağdaşmaz olanları yoksa, o zaman bu yeni önerme (yeter derecede kuvvetle) pekiştirilmiş sayılır. Böyle bir bağdaşmazlıkla karşılaşıldığı zaman, yeni önermenin veya daha önce onanmış önermelerden hiç değilse birinin geri alınması gerekir. Burada yöntemle ilgili bazı kuralların önerilmesi gerekmektedir; bunlar bize böyle bir durumda iki yoldan hangisinin seçilmesi gerektiğini söylerler. (Bk. *Popper,* The Logic of Scientific Discovery) Bu, iki işlemin karşılıklı bağları hakkında bizi aydınlatmaktadır. Birinci işlem daha önemli; çünkü onsuz pekiştirme diye bir şey olamazdı. İkincisi ise yardımcı bir işlem. Görevi daha çok olumsuz veya ayarlayıcı olup bilimdeki önermeler dizgesi içinde aykırı ögeleri bulup ayıklamak..

Bu iki işlemle aralarındaki bağlantılar üzerine daha fazla eğilecek olursak, son zamanlarda çok tartışılan sorulardan birçoğunu aydınlatma olanağını bulabiliriz. "Bilimsel denetleme işleminde *önermeleri olgularla karşılaştırmak* gerekli midir? Yoksa böyle bir karşılaştırma olanaksız olmasa bile, gereksiz midir?" türünden sorular üstünde pek çok tartışılmıştır. 'Önerme ile olgunun karşılaştırıl-

ması' deyimi ilk işlem adını verdiğimiz işlem anlamına geliyorsa, o zaman kabul etmek gerekir ki, bu işlem yalnız olanaklı değil, bilimsel denetleme için onsuz-olunamaz bir işlemdir de.. Ne var ki, 'önerme ile olgunun karşılaştırılması' deyiminin haklı bazı karşı çıkmalara yol açabileceğini de belirtmek yerinde olur. İlkin buradaki 'karşılaştırma' kavramı pek uygun değil. İki nesne kendilerini türlü yönlerden (renk, büyüklük, parçaların sayısı v.b.g.) belirleyebilecek herhangi bir nitelik bakımından birbirleriyle karşılaştırılabilir. Bundan dolayı, "kıyaslama"dan çok "karşılaştırma"dan sözetmeyi yeğliyoruz. Karşılaştırma, bir nesnenin (burada bir önermenin) tam olarak bir başkasına (olguya) uyup uymadığını, yani olgunun önermede dile getirildiği gibi olup olmadığını veya, başka bir deyişle, önermenin olguyu olduğu gibi dile getirip getirmediğini araştırmak demektir. Bundan başka, "olgular"dan veya "gerçek"lerden sözederken 'kıyaslama' deyiminin kullanılması, insanı kolaylıkla saltçı bir gerçeklik anlayışına itebilir. Bu anlayışa göre, bizim tanımak istediğimiz gerçek onu betimlemek için kullanacağımız dilden bağımsız bir özü olan salt bir gerçektir. Oysa gerçekle ilgili bir soruya verilecek yanıt yalnız o "gerçek"e veya olgulara değil, aynı zamanda onu betimlemek için kullanılan dilin yapısına (ve kavramlar kümesine) bağlıdır. Bir dili bir başkasına çevirirken deneysel bir önermenin olgusal içeriğini değiştirmeden aktarma olanağı her zaman bulunamaz. İki dilin yapıları temel noktalarda ayrı ise, bu türlü değişmelerden kaçınılamaz. Örneğin çağdaş fiziğin birçok önermeleri olduğu gibi klasik fiziğin önermelerine çevrilebildiği halde, aynı şeyi fiziğin öteki önermeleri için yapmak olanağı yoktur. Ya da bu olanak ancak bir dereceye kadar bulunabilir. Bu sonuncu durum, sözü geçen önerme klasik fizikte olmayan

(örneğin: 'dalga - işlevi' veya 'quantumlama' gibi) kavramları içine aldığı zaman ortaya çıkar. Burada en önemli nokta şudur: Söz konusu olan kavramlar başka türlü bir dilin varlığını gerektirdikleri için onları sonradan klasik fiziğin diline aktarmak olanaksızdır. Süreksiz bir uzay - zaman kavramına yer veren bir dil olanağı olabileceği, üstelik gelecekteki bir fiziğin böyle bir dili kullanabileceği düşünülecek olursa, ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılır. Böyle bir durumda klasik fiziğin bazı önermelerinin yeni dile çevrilemeyeceği, bazılarının ise ancak eksik olarak çevrilebileceği ortadadır. (Bu yalnız daha önce onanmış olan bazı önermelerin yadsınması gerekeceği anlamına gelmez; aynı zamanda —daha önce ister doğru sayılmış olsunlar, ister yanlış— eski dildeki bazı önermelerin yeni dilde hiç bir karşılığı bulunamayacak demektir.)

Burada önermelerin olgularla (veya gerçekle) kıyaslanması gerektiği savıyla ilgili bazı kaygıları dile getirdik; yalnız bu kaygılar, bu savın içeriğinden çok, biçimine karşı yöneltilmiştir. Gösterdiğimiz şekilde yorumlamak koşuluyla bu sav yanlış değildir, yalnız yanıltabilecek bir biçimde dile getirilmiştir. Onun için bu savı yadsırken yerine karşıtını koymak, yani "Önermeler olgularla (veya gerçekle) kıyaslanamaz" demek doğru değildir. Çünkü bu olumsuz deyiş baştaki olumlu deyiş kadar karşı çıkışa açıktır. Böyle demeyelim derken söz konusu olan gerçek işlemi, yani gözlemle karşılaştırmayı yadsımamaya çalışmamız gerekir. Böyle bir işlemin önemini ve onsuz-olunamazlığını yalnızca ikinci işleme önem vermek yüzünden gölgelemek de doğru değildir. (Kaldı ki 'karşılaştırma' yerine 'önermelerin birbirleriyle kıyaslanması' deyiminin kullanılması da aynı karşı çıkışlara açık görünüyor.)

İlk işlemi gerçekten yadsıyan biri (bilimsel çevrelerde hiç kimsenin bunu yapacağını sanmıyorum) deneyci (empirist) adını taşımaya değer olmasa gerektir.

Bu düşüncelerin sonucunu şöyle özetleyebiliriz:

1. *Doğruluğun* tanımı sorusu, *pekiştirmenin* ölçütü sorusundan açıkça ayırdedilmelidir.

2. Pekiştirme ile ilgili olarak iki ayrı işlemin yapılması gereklidir: Bir gözlemin dile getirilmesi ve önermelerin birbirleriyle karşılaştırılması.. Özellikle ilk işlemi gözden kaçırmamak gerekir.

Çev.: Necla ARAT

ALFRED JULES AYER (1911 —)

Yeni - Olguculuğun İngiltere'deki temsilcilerindendir. Benimsediği doğrulama ilkesine *göre, bir tümcenin ya da önermenin anlamını belirleyebilmek için deneysel kanıt (gözlem) gereklidir. Bu nedenle mutlak gerçekliğin doğasını araştırmak, felsefi incelemeler için geçerli olan bir konu olamaz. Sonuç olarak da Tanrı, ruhlar, ölümsüzlük, ahlâksal değerler, estetik değerler ve evrensel tözlere ilişkin önermeler, geçerli veya geçersiz, doğru veya yanlış olarak kabul edilemezler.*

"Ahlâk Felsefesinin Eleştirisi" başlıklı makalesinin çevirdiğimiz ilk yarısında Ayer, ahlâk felsefesinin Yeni - olgucu bir yorumunu yapıp etik ve estetik değerlerin ne nesnel ne de özel olmadıklarını, bu değerlerin duygusal olduklarını öne sürüyor.

AHLAK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ

(**Language, Truth and Logic** s. 102 - 114)

Tüm bireşimsel önermelerin deneysel varsayımlar oldukları yolundaki görüşümüzü temellendirmiş olduğumuzu öne sürebilmemiz için yanıtlamamız gereken bir karşı - çıkış daha var. Bu karşı - çıkış, kurgusal bilgimizin biri deneysel olgu sorunlarına, öteki değer sorunlarına ilişkin iki

ayrı türü olduğu yaygın varsayımına dayanıyor. Bu karşı - çıkış şöyle dile getirilebilir: Değer önermeleri gerçek birer bireşimsel önermedirler ama, bunlar hiç bir şekilde duyumlarımızın gidişini önceden kestirmede kullanılan birer varsayım olarak yorumlanamazlar. Bu nedenle birer kurgusal (spekülatif) bilgi dalı olarak ahlâk felsefesi (ethik) ve estetikin varlıkları köktenci deneyci savımızı yenilemez bir karşı - çıkışa açık kılıyor.

Bu karşı - çıkışa ilişkin olarak bize düşen görev, "değer yargıları"nın hem kendi başına doyurucu hem de genel deneyci ilkelerimizle tutarlı bir açıklamasını yapmaktır. Bu amaçla şunu göstermeye çalışacağız: Değer önermeleri, anlamlı oldukları ölçüde sıradan bilimsel önermelerdir; bilimsel olmadıkları ölçüde ise sözcüğün tam anlamıyla anlamlı değildirler. Yalnızca ne doğru ne de yanlış olan duygusal anlatımlardır. Bu görüşü savunurken şimdilik yalnız ethik önermeleri gözönünde bulunduracağız. İnceliklerle ilgili değişiklikler yapıldığında bunlara ilişkin olarak söylenilenler, estetik'in önermelerine de uygulanabilecektir.

Ahlâk filozoflarının yapıtlarında incelenmiş olduğu şekliyle bilinen ahlâk felsefesi dizgesi, türdeş bir tüm olmaktan çok uzaktır. Bu dizge, fizikötesine özgü anlatımlarla ethik - dışı kavramların çözümlemelerini içermeye eğilimli olmakla kalmıyor, gerçek ethik içerikleri de çok kez başka başka türlerden olabiliyor. Nitekim bunları başlıca dört ana sınıfa ayırabiliriz: Bu sınıflardan ilki, ethik terimlerin tanımlarını dile getiren önermeleri veya belli tanımların geçerliklerine ya da olanaklarına ilişkin yargıları içine alır. Sınıflardan ikincisinde ahlâksal yaşantı olgularıy-

la bu olguların nedenlerini betimleyen önermeler; üçüncüsünde ahlâksal erdem öğütleri, sonuncusunda da gerçek ahlâksal yargılar yer alır. Bu dört sınıf arasındaki ayrım apaçık bir ayrım olduğu halde, ne yazık ki ahlâk filozoflarınca genellikle görmezlikten gelinmiştir. Bu nedenle, onların neyi bulmaya ya da kanıtlamaya çalıştıklarını yapıtlarından çıkarabilmek çok kez, son derece güçtür.

Gerçekte ahlâk felsefesini, ayırdettiğimiz bu dört sınıftan yalnızca ilkinin, yani ethik terimlerinin tanımlarına ilişkin önermeleri içeren sınıfın oluşturduğu söylenebilir. Ahlâksal yaşantı olgularıyla bunların nedenlerini betimleyen önermelerin ruhbilime ya da toplumbilime ilişkin önermeler olmaları gerekir. Ahlâksal erdem öğütleri ise birer önerme olmayıp, okuyucuyu belli bir şekilde eylemde bulunmak üzere uyarmak isteyen ünlem ya da buyruklardır. Bu nedenle bunlar, felsefenin ya da bilimlerin bir dalına girmezler. Ahlâksal yargıların dile getirilmelerine gelince, bu anlatımların nasıl sınıflandırılmaları gerektiğini henüz belirlemiş değiliz. Ama, bunların birer tanım, ya da tanımlar üzerine yorum, ya da birer anma olmadıkları apaçık olduğuna göre, ahlâk felsefesine girmediklerini kesinlikle söyleyebiliriz. İşte bu nedenle ahlâka ilişkin salt bir felsefe çalışması hiç bir ahlâk yargısında bulunmamalı, buna karşılık ethik terimlerin çözümlemesini yaparak, bu gibi yargıların hangi kategoriye girdiklerini göstermeye çalışmalıdır. İşte biz de burada, bu işi yapmayı düşünüyoruz.

Ahlâk filozoflarının sık sık tartıştıkları bir konu, tüm ethik terimleri bir ya da iki temel terime indirgeyecek tanımlar bulmanın olanaklı olup olmadığı sorusudur. Bu soru, yadsınamaz bir şekilde ahlâk felsefesine özgü bir soru

olmasına karşın bizim şimdiki araştırmamızı ilgilendirmemektedir. Biz, şimdi ethik terimler arasından hangisinin temel terim olarak alınması gerektiği, örneğin: "iyi"nin "doğru", ya da "doğru"nun "iyi" aracılığıyla; veya her ikisinin "değer" terimi aracılığıyla tanımlanıp tanımlanamayacağını bulma işi ile ilgilenmiyoruz. Bizi asıl ilgilendiren konu, tüm ethik terimleri ethik - dışı terimlere indirgeme olanağının bulunup bulunmadığıdır. Biz, ahlâksal değer önermeleri deneysel olgu önermelerine çevrilebilirler mi çevrilemezler mi bunu araştırıyoruz.

Genellikle Öznelci olarak adlandırılan ahlâk filozoflarıyla Yararcı diye tanınanlar böyle bir çevirmenin yapılabileceği savını öne sürüyorlar. Nitekim Yararcılar, eylemlerin doğruluğunu ve ereklerin iyiliğini, yol açtıkları haz veya mutluluk, ya da doygunluk aracılığiyle; Öznelciler ise, belli bir kişinin ya da insan topluluğunun bu eylem ve amaçlar karşısında duyduğu onaylama duyguları ile tanımlıyorlar. Bu tanımlama türlerinden her biri, ahlâk yargılarını ruhbilimsel veya toplumbilimsel yargıların bir alt sınıfı durumuna sokuyor. Bu sınıflama türleri, bize bu nedenle çok çekici gelmektedirler. Çünkü, bu tanımlardan biri veya öteki doğruysa, o zaman genel olarak olgusal önermelerden bambaşka oldukları belirtilmeye çalışılan ahlâksal önermelerin, sanıldığı gibi, onlardan ayrı olmadıklarının onanması gerekecek, böylece deneysel varsayımlara ilişkin açıklamamız ahlâksal varsayımlara da uygulanabilecektir.

Biz, ahlâk terimlerinin çözümlenmesi işinde ne Öznelcinin ne de Yararcının yolunu tutacağız. "Bir eylemin doğru, bir şeyin iyi olması demek, onları genellikle onaylandığını söylemektir" diye dile getirilen Öznelci görüşü yad-

sıyoruz. Çünkü genellikle onaylanan bazı eylemlerin doğru olmadıklarını, veya çoğunluğun onayladığı bazı şeylerin iyi olmadığını öne sürmek çelişik değildir. Yine Öznelcilerin, "belli bir eylemin doğru, ya da belli bir şeyin iyi olduğunu savunan kişi, kendisinin bunları onayladığını söylemektedir" görüşünü de, kötü ya da doğru olmayan şeyleri bazan onayladığını açıklayan birisinin çelişkiye düşmediği gerekçesiyle yadsıyoruz. Buna benzer bir kanıt, Yararcılık için de yıkıcıdır. Bir eyleme doğru demenin, belli bir durumda yapılması olanaklı eylemler arasında en yüksek mutluluğa, acıya karşı en yüksek haz dengesine ya da karşılanmamış isteğe karşı doygunluğun en yüksek derecesine onun yol açacak veya açması beklenebilecek eylem olduğu demek anlamına geldiğini onayamayız. Çünkü, en büyük mutluluğa, acıya karşı en yüksek haz dengesine, karşılanmamış isteğe karşı doygunluğun en yüksek derecesine yol açacak olan veya açması beklenen bir eylemin bazan kötü olduğunu görüyoruz. Bu eylemin kötü olduğunu söylemek çelişik değildir. Ayrıca, bazı şeylerin haz verici oldukları halde iyi olmadıklarını veya bazı kötü şeylerin kötü oldukları halde istenildiklerini söylemek çelişik olmadığına göre, "X iyidir" tümcesinin "X haz vericidir" veya "X istenir" tümceleriyle eşdeğer olduğu söylenemez. Yararcılığın benim bildiğim tüm öteki türlerine de aynı şekilde karşı çıkılabilir. Bu nedenle, buradan şu sonuçları çıkarmamız gerekir kanısındayım: Ahlâk yargılarının geçerliği, ne eylemlerin mutluluğa götürücü olmasıyla, ne de insan duygularının yapısıyla belirlenebilir; bunların geçerliğine "saltık" veya "içkin" gözüyle bakmak gerekir. Bu geçerlik, deneysel yoldan hesaplanamaz.

Kuşkusuz, bunu söylemekle, içinde tüm ethik simgelerin ethik - dışı terimlerle tanımlanabileceği bir dilin kurulmasının ve kendimizinkinin yerine geçmesinin istenmeye değer olduğunu yadsımıyoruz. Biz ethik önermelerin ethik - dışı önermelere indirgenmesinin veya çevrilmesinin, günlük dilimizin uzlaşımları ile tutarlı olduğu görüşünü yadsıyoruz. Yani, Yararcılığı ve Öznelciliği, varolan ethik kavramlarımızın yerine yenilerini koyma önerileri olarak değil, varolan ethik kavramlarımızın çözümlemeleri olarak yadsıyoruz. Savımız şöyle dile getirilebilir: Dilimizdeki içinde kural koyucu ethik kavramlar geçen tümceler, ruhbilimsel önermeleri, daha doğrusu herhangi bir deneysel önermeyi dile getiren tümcelerle eşdeğer değildirler.

Bizim burada olgusal terimlerle açıklanamaz dediğimiz simgelerin betimleyici ethik simgeler olmayıp yalnızca kural koyucu ethik simgeler olduklarını hemen belirtmek yerinde olur. Bu iki simge tipini birbirine karıştırma tehlikesi var. Çünkü ikisi de çoğunlukla, duyusal biçimi benzer olan göstergelerden kuruludur. Nitekim "X kötüdür" biçimindeki bileşik bir gösterge hem belli bir davranış biçimiyle ilgili belli bir ahlâksal yargıyı dile getiren bir tümceyi, hem de belli bir davranış biçiminin bir toplumun ahlâk duygusuna aykırı düştüğünü dile getiren bir tümceyi oluşturabilir. İkinci durumda "kötü" simgesi, betimleyici bir ethik simge olup, içinde geçtiği tümce sıradan bir toplumbilim önermesini dile getirir. Birinci durumda ise, "yanlış" simgesi kural koyucu ethik bir simge olup, kanımızca içinde geçtiği tümce hiç bir deneysel önermeyi dile getirmez. Biz şimdi yalnızca kural koyucu ethikle ilgileniyoruz. Bu nedenle, bu tartışma boyunca kullandığımız tüm ethik simgeler, ayrıca belirtilmediği zaman, hep kural - koyucu türden simgeler olarak yorumlanmalıdır.

Kural-koyucu ethik kavramların deneysel kavramlara indirgenemez olduğunu onamakla, "saltçı" ahlâk görüşüne açık bir yol bıraktığımız akla gelebilir. Bu görüşe göre, değer önermeleri sıradan deneysel önermeler gibi gözlemle değil, ancak gizemli bir "düşünsel sezgi" ile denetlenebilir. Bu kuramın kendisini savunanlarca pekaz bilinen bir özelliği, değer önermelerini doğrulanamaz kılmasıdır. Oysa birisine sezgisel olarak kesin gelen bir şeyin bir başkasına kuşkulu hatta yanlış görünmesi pekâlâ olasıdır. Bir önermenin geçerliğini ölçmede yalnızca sezgiye başvurulması, bağdaşmayan sezgiler arasında karar vermemizi sağlayacak bazı ölçütler bulunmadıkça hiç bir değer taşımaz. Ahlâk yargıları söz konusu olduğu zaman ise böyle bir ölçüt verilemez. Bazı ahlâkçılar, sorunun, kendi ahlâk yargılarının doğru olduğunu "bildiklerini" söylemekle çözümleneceğini öne sürüyorlar. Ama, böyle bir savın yalnızca ruhbilimsel bir anlamı vardır. Herhangi bir ahlâk yargısının geçerliğini kanıtlama konusunda en küçük bir değeri yoktur. Çünkü başka türlü düşünen ahlâkçılar da pekâlâ aynı şekilde kendi ahlâk görüşlerinin doğru olduğunu "bildiklerini" öne sürebilirler. Kaldı ki öznel kesinlik söz konusu oldukça, bunlar arasında bir seçim yapılamaz. Buna karşılık, deneysel bir sav üstünde buna benzer görüş ayrılıkları başgösterdiği zaman, ya bu ayrılığın ne türden deneysel denemelerle giderilebileceğini bildiririz ya da gerekli denemeyi kendimiz yapmaya kalkışabiliriz. Ama, ethik önermeler için "saltçı" veya "sezgici" kuram bakımından başvurabileceğimiz deneysel bir deneme yoktur. Onun için bu kuramın ethik önermeleri doğrulanamaz saydığını söylemekte haklıyız. Üstelik bu önermeler, hem saltçı hem de sezgici kuramlarca gerçek birer bireşimsel önerme sayılıyorlar.

"Bir bireşimsel önermenin anlamlı olabilmesi için, deneysel yolla doğrulanabilmesi gerekir" şeklinde dile getirdiğimiz ilkeye verdiğimiz önem gözönünde tutulursa, "saltçı" bir ethik kuramın benimsenmesinin, ana görüşümüzü tümüyle tehlikeye düşüreceği apaçık olarak görülür. Üstelik ethikte "saltçılık"tan kurtulmanın tek çıkar yolu olduğu çoğunlukça onanan "doğalcı" görüşleri de yadsımış olduğumuzdan, içinden çıkılması güç bir duruma düşmüş bulunuyoruz. Bu güçlüğü, köktenci deneycilliğimizle iyice bağdaşan üçüncü bir görüşün ethik önermelerin doğru olarak çözümlenmesini sağladığını göstererek yeneceğiz.

İşe, temel ethik kavramların çözümlenemez olduklarını onamakla başlıyoruz. Çünkü elimizde, içinde temel ethik kavramlar geçen yargıların geçerliğini ölçecek bir ölçüt yok. Buraya kadar Saltçılarla aynı görüşteyiz. Ama, bizim onlara benzemeyen yanımız, ethik kavramların bu özelliğini açıklayabilecek durumda oluşumuz.. Bu kavramların çözümlenemez olmalarının nedeni, bize göre, onların yalnızca sözde - kavramlar olmalarıdır. Bir önermede bir ethik simgenin bulunması önermenin olgusal içeriğine hiç bir şey katmaz. Bu nedenle, birisine "O parayı çalmakla kötü davrandınız" dediğimde "o parayı çaldınız" dediğim zamankinden daha fazla bir şey bildirmiş olmuyorum. Bu eylemin kötü olduğunu söylemekle daha başka bir bildiride bulunmuyorum, yalnızca eylemi ahlaksal açıdan onaylamadığımı açıklıyorum. Böylece, sanki "o parayı çaldınız" tümcesini özel bir dehşet edasıyla söylemiş veya özel bazı ünlem göstergeleri ekleyerek yazmış gibi oluyorum. Ses tonu veya ünlem götergeleri, tümcenin olgusal anlamına bir şey ekleyip yalnızca onu söyleyenin içinden o anda ne gibi duyguların geçtiğini göstermeye yararlar.

Şimdi, bundan önceki önermemi genelleştirerek "para çalmak kötüdür" dersem, hiç bir olgusal anlamı olmayan, yani doğru veya yanlış olabilen bir önermeyi dile getirmeyen bir tümce söylemiş olurum. Bunu söylememle "Para çalmak!!" tümcesini yazmam arasında bir ayrım yoktur. Yeter ki buradaki ünlem göstergelerinin biçimiyle sıklığı, bu tümceyle dile getirilenin özel bir ahlâksal onaylamama duygusu olduğunu göstersin. Burada doğru ya da yanlış olabilen bir şey söylenmediği apaçıktır. Başka biri, çalmanın kötülüğü konusunda, çalma konusunda benimle aynı duyguları paylaşmadığı için, benimle aynı düşüncede olmayabilir ve ahlâk duygularımdan ötürü bana çatabilir. Ama, sözün tam anlamında, benimkiyle çelişik bir sav öne süremez. Çünkü ben, belli bir eylem türünün doğru ya da yanlış olduğunu söylemekle herhangi bir olgusal sav öne sürmüş olmuyorum. Hatta burada kendi tinsel durumuma ilişkin bir sav bile söz konusu değil. Ben yalnızca belli ahlâksal duyguları dile getiriyorum. Bu nedenle, hangimizin haklı olduğunu sormak apaçık anlamsızdır. Çünkü, hiç birimiz gerçek bir önerme öne sürmüş değiliz.

Bu, "kötü" simgesine ilişkin olarak söylediklerimiz, tüm kural - koyucu ethik simgeler için de geçerlidir. Kural - koyucu ethik simgeler, bazan hem olgular hakkındaki bir ethik duyguyu dile getiren, hem de sıradan deneysel olguları saptayan tümcelerde; bazan da yalnızca bir eylem ya da durumla ilgili ahlâksal duyguları hiç bir olgu bildirisinde bulunmadan dile getiren tümcelerde geçerler. Ama, genel olarak, insanın bir ahlâk yargısı verdiği her durumda, kullanılan ethik sözcüklerin görevi tümüyle "duygusal"dır. Yani, belli nesnelere ilişkin bir sav öne sürmeye değil, onların insanda uyandırdığı duyguları dile getirmeye yararlar.

Ancak, ethik terimlerin biricik görevinin duyguları dile getirme olmadığını da belirtmek gerekir. Bunlara duyguları uyarmak böylece, eyleme yol açmak görevi de yüklenebilir. Hatta bazıları, içinde geçtikleri tümceye bir buyruk etkisi verecek şekilde kullanılırlar. Nitekim, "Doğruyu söylemek ödevindir" tümcesi, hem doğruluk karşısındaki belli bir tür ahlâk duygusunun, hem de "doğruyu söyle!" buyruğunun anlatımı olarak görülebilir. "Doğruyu söylemelisin" tümcesi de "doğruyu söyle!" buyruğunu içerir ama burada buyruğun tonu daha az vurgulanmıştır. "Doğruyu söylemek iyidir" tümcesinde ise buyruk, pek imadan öteye geçmez. Böylece, "iyi" sözcüğünün ethik kullanılışındaki "anlam"ı, "ödev" ya da "gereklilik" sözcüklerinin anlamından ayırdedilmiş oluyor. Gerçekten de çeşitli ethik sözcüklerin anlamlarını, hem genel olarak dile getirmelerini beklediğimiz değişik duygularla, hem de yol açacakları hesaplanan çeşitli tepkilerle tanımlayabiliriz.

Artık, ethik yargıların geçerliğini belirleyecek bir ölçüt bulmanın neden olanaksız olduğunu görebiliriz. Bu, onların sıradan denemelerimizden bağımsız "salt" bir geçerlikleri olmasından değil, herhangi bir nesnel geçerlikleri olmamasındandır. Eğer bir tümce hiç bir şey bildirmiyorsa, o tümcenin dile getirdiğinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sormak, açıkça anlamsızdır. Gördüğümüz gibi, yalnızca ahlâksal duyguları dile getiren tümceler hiç bir şey söylemezler. Onlar salt duyguları die getlrdikleri için birer duygu anlatımı olarak doğruluk - yanlışlık kategorisi içine girmezler. Onların doğrulanamamaları, bir acı çığlığının ya da bir buyruğun doğrulanamaması ile aynı nedene, yani gerçek önermeleri dile getirmemelerine dayanır.

Böylece, ethik kuramımızın kökten öznelci olduğu haklı olarak söylenebilirse de, kuramımız çok önemli bir nok-

tada ortodoks öznelci kuramdan ayrılır. Çünkü ortodoks öznelci, bir ahlâk öğütçüsünün tümcelerinin gerçek önermeler olduğunu bizim yaptığımız gibi yadsımaz. Onun tüm yadsıdığı, bu tümcelerin apayrı bir *deneysel - olmayan* önermeler türünü dile getirdikleridir. Onun görüşü bu tümcelerin konuşanın duygularına ilişkin önermeler dile getirdiği doğrultusundadır. Eğer bu böyle olsaydı kuşkusuz ahlâksal yargılar da doğru veya yanlış olabilirlerdi. Bu yargılar, konuşan kişi o duyguları duyuyorsa doğru, duymuyorsa yanlış olurlardı. Bu ise ilkece, deneysel olarak doğrulanabilen bir durumdur. Bundan başka, bu yargılar anlamlı olarak değillenebilirlerdi de.. Çünkü ben, "hoşgörü bir erdemdir" desem, biri çıkıp da "iyi ama, sen hoşgörüyü doğru bulmuyorsun" dese, sıradan öznelci kurama göre, benim dediklerimi değillemiş olur. Bizim kurama göre ise, aramızda bir çelişme olamaz. Çünkü, hoşgörünün bir erdem olduğunu söylerken ben, kendi duygularıma veya başka herhangi bir şeye ilişkin bir bildiride bulunmuş olmam, yalnızca duygularımı dışa vurmuş olurum. Bu ise, o duyguları duyduğumu söylemekle hiç de aynı şey değildir.

İnsanın belli bir duygu duyduğunu söylemesi, çok kez o duyguyu dışlaştırması ile birlikte bulunduğu, dolayısıyla duygunun dışa vurulmasında bir etmen olduğu için, bir duyguyu açığa vurmakla dile getirmek arasındaki ayrımı kavramak güçtür. Örneğin, aynı zamanda hem can sıkıntımı açığa vurabilir hem de canımın sıkıldığını söyleyebilirim. Bu durumda "canım sıkılıyor" sözcüklerinin ağzımdan çıkması canımın sıkıntısını dile getirdiğimi veya açığa vurduğumu söylemeyi doğrulayan durumlardan birisidir. Ama ben, canımın sıkıldığını söylemeden de can sıkıntımı açığa vurabilirim. Can sıkıntısı ile hiç bir ilgisi olmayan bir şey-

den sözederken de sesimin tonu ve jestlerimle veya bir ünlemle, hatta hiç bir söz söylemeden de canımın sıkıldığını dile getirebilirim. Öyle ki insanın belli bir duygu duyduğunu söylemesi, bu duygunun açığa vurulmasını her zaman içerse bile, herhalde bir duygunun açığa vurulması, onu açığa vuranın ayrıca bu duyguyu duyduğunu söylemesini her zaman gerektirmez. İşte bizim kuramımızla sıradan öznelci kuram arasındaki ayrımı araştırırken kavranması gereken önemli nokta budur. Öznelciye göre, ethik önermeler gerçekten de bazı duyguların varlığını öne sürer. Bize göre ise, bu önermeler, duyguları açığa vurur ve uyarırlar; bu da herhangi bir öne sürmeyi gerektirmez.

Sıradan öznelci kurama başlıca karşı-çıkışın, ethik yargıların geçerliğinin onları öne süren kimsenin duygularının yapısıyla belirlenmediği şeklinde olduğuna daha önce değinmiştik. Bu kuramımızın kurtulduğu bir karşı-çıkıştır. Çünkü, bizim kuram "bir ethik yargının geçerliğinin gerekli ve yeterli koşulunun, herhangi bir duygunun varlığı olduğunu" söylemiyor; tam tersine, *"ethik yargıların hiç bir geçerliği yoktur"* diyor.

Ancak, öznelci kuramlara ünlü bir karşı-çıkış daha var ki kuramımız bundan kurtulamıyor. Moore, "eğer ethik önermeler yalnızca konuşanın duygularını dile getiren önermeler olsalardı, bu durumda değer sorunları üzerlerinde tartışılamayacak sorunlar olurlardı" türünden bir görüş öne sürmüştür. Tipik bir örnek alalım: Eğer biri tutumluluğun bir erdem olduğunu söylese, başkası ise onu tutumluluğun erdemsizlik olduğunu söyleyerek yanıtlasa, bu kurama göre, aralarında bir tartışma olmayacaktır. Birisi tutumluluğu beğendiğini, ötekisi beğenmediğini dile getirmiş olacaktır. Önermelerin ikisinin birden doğru ol-

maması için bir neden yoktur. Ama Moore, bizim değer sorunları üzerinde tartıştığımızı apaçık olarak kabul ettiği için, buradan incelediği belli bir öznelcilik biçiminin yanlış olduğu sonucuna varmıştır.

Kuşkusuz, değer sorunları üzerinde tartışılamayacağı sonucu bizim kuramdan da çıkıyor. "Tutumluluk bir erdemdir" ve "tutumsuzluk bir erdemsizliktir" gibi tümcelerin hiç bir önermeyi dile getirmediklerini öne sürdüğümüze göre, bunların bağdaşmaz önermeleri dile getirdiklerini onayamayız. Bu nedenle, eğer Moore'un kanıtının, sıradan öznelci kuramı gerçekten çürüttüğünü kabul edersek bizimkini de çürüttüğünü kabul etmemiz gerekecektir. Oysa biz, bu kanıtın gerçekte sıradan öznelci kuramı çürüttüğünü bile yadsıyoruz. Çünkü biz, insanın hiç bir zaman değer sorunları üzerinde tartışmadığı görüşünden yanayız.

Bu ilk bakışta çok aykırı - kanısal (paradoksal) bir sav gibi görünebilir. Çünkü biz, hiç kuşku yok ki çok kez değer sorunlarına ilişkin tartışmalar gözüyle bakılan tartışmalara girişiyoruz. Ama tüm bu gibi durumlarda, tartışmanın gerçekte bir değer sorunu üstünde değil, bir olgu sorunu üstünde olduğunu konuyu yakından incelediğimizde görürüz. Birisi, belli bir eylemin veya eylem türünün ahlâksal değeri konusunda bizim görüşümüzü paylaşmadığı zaman, ona kendi düşünce biçimimizi gerçekten benimsetmek için kanıtlara başvurabiliriz. Ancak, bizim birtakım kanıtlar öne sürmemizin amacı, o kişiye yapısını doğru olarak kavradığı bir durum karşısında "yanlış" bir ahlâksal duyguya sahip olduğunu göstermek değildir. Göstermeye çalıştığımız şey, durumun olguları hakkında yanılmış olduğudur. Örneğin, o eylemde bulunan kişinin güdüsünü yanlış anladığını, veya eylemin sonuçlarını ya da eyleyenin

bilgisi açısından doğurabileceği sonuçları yanlış yargıladığını; veya o kimsenin sözü edilen eylemi yaparken içinde bulunduğu özel koşulları gözönüne almamış olduğunu göstermeye çalışırız. Bundan başka, belli bir eylem türünün doğurabileceği sonuçlarla bu eylemin yapılmasında çoğu zaman ortaya çıkan nitelikler konusunda daha genel kanıtlar kullandığımız da olur. Bunu, karşımızdakinin deneysel olguların yapısı konusunda bizim görüşümüze katılmasını sağlarsak, bu olgulara karşı hemen bizimle aynı ahlâksal tavrı takınacağı umuduyla yaparız. Tartıştığımız kişiler, çok kez bizimle aynı ahlâk eğitimini görmüş olduklarından ve aynı toplum düzeninde yaşadıklarından, böyle bir umut beslemede genellikle haklıyızdır. Ama, bize karşı çıkan kişi bizimkinden ayrı bir ahlâksal "koşullandırılma"dan geçmişse ve bundan ötürü, tüm olguları onadığı halde bile tartışma konusu eylemlerin ahlâksal değeri konusunda bizimle uzlaşmamakta ayak diretiyorsa, o zaman onu kanıtlar göstererek, yani tartışma ile kandırmaya çalışmaktan vazgeçeriz. Bu durumda onunla tartışmanın olanaksız olduğunu, çünkü onun çarpık ve gelişmemiş bir ahlâk duygusuna sahip bulunduğunu söyleriz. Oysa, bunu söylemek, onun bizimkinden ayrı bir değerler dizgesi olduğunu söylemekle aynı şeydir. Biz kendi değerler dizgemizin daha üstün olduğuna inandığımız için, karşımızdakinden böyle küçültücü deyimlerle sözederiz. Ama, kendi dizgemizin üstünlüğünü gösterecek bir kanıt ileri süremeyiz. Çünkü böyle bir yargının kendisi bir değer yargısı olup tartışma alanının dışında kalır. Olgu sorunlarından ayrı olarak salt değer sorunlarıyla uğraştığımızda, ussal tartışmaya girişemediğimiz içindir ki sonunda işi kötülemelere dökeriz.

Kısacası, ahlâk sorunları üzerinde tartışmanın ancak herhangi bir değer dizgesini önceden varsaymakla olanak kazandığı görülüyor. Eğer karşımızdaki kimse, verilen bir *t* tipindeki tüm eylemleri ahlâkça onaylamama konusunda bizimle aynı düşüncede ise, onun belli bir *A* eylemini, bu eylemin *t* tipine girdiğini gösteren kanıtlar vererek yermesini sağlayabiliriz. Çünkü, *A*'nın bu tipten olup olmadığı sorusu, açık bir olgu sorusudur. Birisinin belli bazı ahlâk ilkeleri varsa, onun tutarlı olmak için, belli şeylere karşı belli bir ahlâksal tepkide bulunması gerektiğini öne sürebiliriz. Üzerinde tartışmadığımız ve tartışamayacağımız bir şey varsa, o da bu ahlâk ilkelerinin geçerliğidir. Onları ancak, kendi duygularımızın ışığı altında över ya da yereriz.

Ahlâk tartışmaları üzerine yaptığımız bu açıklamanın doğruluğundan kuşku duyan varsa, bir mantık sorusuyla veya bir deneysel olgu sorusuyla ilgili bir tartışmaya indirgenemeyen bir değer sorusu hakkında kurgusal da olsa, bir kanıt kurmaya çalışsın. Tek bir örnek bile çıkaramayacağına güveniyorum. Durum böyle olunca bu kimsenin şu sonuca varması gerekir: Salt ethik tartışmaların olanaksız olduğu sonucu, Moore'un sandığı gibi, kuramımıza bir karşı-çıkış nedeni olmayıp, kuramımızdan yana olan bir noktadır.

Kendisini tehdit eder gibi görünen tek eleştiriye karşı kuramımızı böylece savunduktan sonra, onu şimdi tüm ethik araştırmaların özünü dile getirmek için kullanabiliriz. Görüyoruz ki ahlâk felsefesi, ethik kavramların *sözde-kavramlar* olduklarını, bu nedenle de çözümlenemeyeceklerini söylemekten oluşuyor. Bundan sonra gelen değişik ethik terimlerin dile getirmeye çalıştıkları ayrı ayrı duygularla

bunların çoğu zaman yolaçtıkları değişik tepkileri betimleme işi de ruhbilimciye düşer. Ethik bilimi dendiği zaman bundan "doğru" bir ahlâk dizgesinin geliştirilmesi anlaşılıyorsa, ethik bilimi diye bir şey olamaz. Çünkü, gördüğümüz gibi, ahlâk yargıları yalnızca duygu anlatımları olduklarından, bir ahlâk dizgesinin geçerliği hiç bir şekilde belirlenemez. Gerçekten de böyle bir dizgenin doğru olup olmadığını sormak anlamsızdır. Bu bağlam içinde yasaya uygun olarak araştırabileceğimiz biricik şey, belli bir kişi ya da topluluğun ahlâksal alışkanlıkları ve onların kesinlikle bu alışkanlık ve duygulara sahip olmalarının nedenlerinin neler olduğudur. Bu araştırma ise, tümüyle toplumsal bilimler alanına girer.

Bu durumda, bir bilgi dalı olarak ethik'in, ruhbilim ve toplumbilimin bir kolundan başka bir şey olmadığı ortaya çıkıyor. Ahlâksal sorunları çözümleme biliminin varlığını hesaba katmadığımızı düşünen varsa, ona yanıtımız şu olacaktır: Ahlâk sorunlarını çözümleme bir bilim olmayıp, verilen bir ahlâk dizgesinin yapısı üzerinde salt çözümsel bir incelemedir. Başka bir deyişle bir tür biçimsel mantık alıştırmasıdır.

İnsan ethik bilimini oluşturan ruhbilimsel araştırmaları izlediğinde, Kantçı ve Hazcı ahlâk öğretilerinin neye dayandıklarını hemen anlayıveriyor. Çünkü, ahlâksal davranışın baş nedenlerinden birinin, bir tanrının hoşnutsuzluğundan veya toplumun düşmanlığından bilinçli ya da bilinçsiz bir korku olduğunu görmekte gecikmiyor. İşte, ahlâk yargılarının bazı kimselere koşulsuz buyruklar gibi görünmelerinin nedeni budur. Göze çarpan başka bir nokta da şu: Bir toplumun ahlâk ilkelerini kısmen, o toplumun kendi mutluluk koşullarına ilişkin inançları belirliyor. Baş-

ka bir deyişle, toplum, ahlâksal yaptırımlar aracılığıyla tüm olarak mutluluğunu arttıran davranış türlerini desteklemeye, toplumun tümüne zararlı olan davranışları engellemeye eğilimlidir. Ahlâk dizgelerinin çoğunda, *özgeciliğin* öğütlenip, bencilliğin yerilmesinin nedeni işte budur. Ahlâkla mutluluk arasındaki bu ilişkinin gözlenmesi, hazcı ve mutlulukçu ahlâk öğretilerinin ilk kaynağıdır. Aynı şekilde, Kant'ın ahlâk öğretisi de biraz önce açıkladığımız bir olguya, yani ahlâk kurallarının bazı kimselerin gözünde karşı-konulamaz birer buyruk gücünde olmasına dayanır. Bu öğretilerin herbiri, öbürünün temelini oluşturan bir olgudan habersizdir. Bu nedenle, her ikisi de tek yanlılıkla suçlanabilir. Ama, yine de bu, ne biri ne öteki için, en önemli karşı-çıkış değildir. Bu öğretilerin gerçek kusuru, ahlâk duygularımızın neden ve niteliklerini dile getiren önermelere ahlâk kavramlarının tanımları gözüyle bakmalarıdır. İşte bu yüzden, ahlâk kavramlarının sözde-kavramlar olduğunu, bu nedenle de tanımlanamaz olduklarını gözden kaçırıyorlar.

Daha önce de değindiğimiz gibi, ethik'in özüne ilişkin olarak varmış olduğumuz sonuçlar estetik için de geçerlidir. Estetik terimler de tıpkı ethik terimler gibi kullanılırlar. "Güzel" ve "iğrenç" türünden estetik sözcükler, tıpkı ethik sözcükler gibi, olgu önermeleri öne sürmek için değil, yalnızca belli duyguları dile getirip, belli bir tepkiye yol açmak için kullanılırlar. Bu nedenle, ethikte olduğu gibi, estetikte de yargılara nesnel bir geçerlik yüklemek anlamsızdır. Bundan başka, estetikte de değer sorunları üzerinde değil, yalnızca olgu sorunları üzerinde tartışılabilir. Bilimsel bir estetik çalışması bize estetik duygunun genel olarak nedenlerinin ne olduğunu, çeşitli toplumların neden belli bazı sanat yapıtları yaratıp, bunlara hayran ol-

duklarını, belli bir toplumda beğeninin neden zamanla değiştiğini ve benzeri gibi durumları gösterecektir. Bunlar ise, apaçık ruhbilimsel veya toplumbilimsel sorulardır. Ne var ki bu soruların bizim anladığımız anlamda sanat eleştirisi ile pek bir ilişiği yoktur. Bunun da nedeni, sanat eleştirisinin amacının bilgi vermekten çok, duygu iletmek olmasıdır. Eleştirici gözden geçirdiği yapıtın bazı özelliklerine dikkati çekerek ve onlar karşısındaki duygularını dile getirerek, bizim de bir bütün olarak o yapıt karşısında aynı tavrı takınmamızı sağlamaya çalışır. Dile getirdiği biricik önermeler yapıtın yapısını betimleyen önermelerdir. Bunlar da yalın, olgusal bildirilerdir. Bu nedenle, ne ethikte ne estetikte bunların biricik bir bilgi tipini temsil ettikleri türünden bir görüşü haklı çıkaracak bir şey bulunmadığı sonucuna varıyoruz.

Estetik ve ethik yaşantılarımızın incelenmesinden yasaya uygun olarak elde edebileceğimiz tek bilginin kendi anlıksal ve bedensel donatımımızla ilgili bilgi olduğu konusu artık iyice aydınlanmıştır. Bu yaşantılarımızı, sonradan ruhbilimsel ve toplumbilimsel genellemelerimiz için birer veri olarak kullanabiliriz. Bunlar, bilgimizin artmasına ancak bu yoldan yardımcı olabilirler. Buradan şu sonuç çıkıyor: Ethik ve estetik kavramları kullanışımızı, olgular dünyasından apayrı bir değerler dünyası ile ilgili fizikötesi bir kuramın temeli yapma yolundaki her çaba, bu kavramların yanlış bir çözümlenmesine götürecektir. Kendi çözümlememiz, ahlâksal yaşantıların herhangi bir usçu ya da fizikötesi öğretiye dayanak olarak, özellikle de Kant'ın umduğu gibi, aşkın bir tanrının varlığını temellendirmede kullanılamayacaklarını göstermiştir.

Çev.: Necla ARAT

A. EİNSTEİN

Aşağıdaki yazı, Alman fizikçisi ***Albert Einstein'*** *ın 1921 yılında yayınlanan "Özel ve genel görelilik kuramı üstüne" (Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie) adlı yapıtının 18. bölümüdür.*

GENEL GÖRELİLİK KURAMI ÜSTÜNE

Özel ve Genel Görelilik (relativite) İlkesi

Günümüze dek süregelen tüm açıklamalar bir ana konu yöresinde dönüp dolaşıyorlar. Bu, d ü z e n l i hareketlerin fiziksel göreliliğinin ilkesi olan ö z e l görelilik ilkesidir.

Bu düzenli hareketlerle ilgili olarak yalnızca g ö r e l i düşünmemizin gerektiği, her zaman bilinen bir şeydir. Burada sık sık kullanılan bir örneği ele alalım: Bir istasyon ile bir vagonu oluşan bir hareket bağlamında, haklı olarak iki biçimde dile getirebiliriz:

a) Vagon istasyona göre hareket etmektedir,

b) İstasyon vagona göre hareket etmektedir.

(a) Durumunda istasyon düşüncemizi belirgin kılıyor. (b) Durumunda ise vagon Bağıl cisim (göreliği belirleyici cisim veya referans noktası) olmaktadır. Hareketin öylesine belirlenmesi veya betimlenmesi sırasında, hareketin nasıl bir bağıl cisim ile ilişkide olduğu ilke yönünden pek önemli görülmez. Söylendiği gibi, bu doğaldır ve araştır-

malarımızın temeli olan "Görelilik İlkesi" diye adlandırdığımız şeyle sürüp giden pek çok açıklamanın karıştırılmaması gerekir.

Kullandığımız ilke, yalnızca böyle olayların betimlenmesi için bağıl cisim olarak İstasyonu olduğu kadar Vagonun seçilebilirliğini savunmaz. (Bu da anlaşılır bir durumdur.) İlkemiz çok daha fazlasını önermektedir: Deneyden anlaşıldığı gibi genel doğa yasalarında

ya Vagonun, İstasyona göre durumu
ya da İstasyonun, Vagona göre durumu

belirlenir. Ancak bu genel doğa yasaları (örneğin, Mekanik yasaları veya Boşlukta ışığın yayılma yasası) her iki durumda da tıpatıp birbirinin aynıdır. Bu şöyle de dile getirilebilir: K ve K′ bağıl cisimlerinden her biri doğa olaylarının f i z i k s e l betimlenmesi için birbirinden daha önemli sayılmaz. Son önermenin ilk önerme gibi a priori bir zorunlulukla doğru olması gerekmez; o kavramların da "Hareket" ve "Bağıl cism"i içermediği gibi, onlardan ayrılabilir de. Bu nedenle onların doğruluk veya yanlışlıklarına yalnızca d e n e y karar verebilir.

Ne var ki bütün K bağıl cisimlerinin, doğa yasalarının belirlenmesine göre eşdeğerli olduklarını hiç bir şekilde öne sürmedik. Böyle bir durumda K bağıl cisminin, bulunması gerektiği varsayımından yola çıktık. Nitekim Galileo'nun da bu konudaki ilkesi şudur: kendi başına bırakılmış ve başka cisimlerin hepsinden yeterince uzaklaştırılmış bir kütlesel nokta düzgün ve doğrusal olarak hareket eder. Galileo'nun K bağıl cismi uyarınca belirlenen doğa yasaları elden geldiğince yalın olmalıdır. Ancak bu anlamda K nın dışında kalan tüm K′ bağıl cisimlerine öncelik ta-

anmalı ve doğa bilimlerinin belirlenmesinde K ile eşdeğerli sayılmalıdırlar. Nitekim, doğrusal, düzgün, dönüşümsüz hareketler K'ya göre belirlenmiş bu yasalar uyarıncadır. Bütün bu bağıl cisimlere, Galileo'cu bağıl cisimler denir. Görelilik ilkesi yalnızca bunlar için geçerli sayılmıştır; başkaları için değil. İşte bu bağlamda, özel görelilik ilkesinden, dolayısıyla, özel görelilik kuramından söz açıyoruz.

Buna karşılık "Genel Görelilik İlkesi"ndeki savı şöyle anlıyoruz: K, K' vb. gibi bütün bağıl cisimler hareket biçimlerini de dile getirecek doğanın betimlenmesi (yani genel doğa yasalarının belirlenmesi) için eşdeğerlidirler. Ancak sonradan ortaya çıkabilecek bazı nedenlerle bu belirleme yerini daha soyut olan bir başkasına terkedecektir.

Özel görelilik ilkesine ilişkin geçerlilik kanıtlandıktan sonra, her genelleyici zekâ için bir adım daha atıp genel görelilik ilkesine varmak zorunludur. Görünüşe göre son derece güvenilir bir inceleme böyle bir deneyin şimdilik olanaksızlığını gösterir. Okuyucu kendisini sık sık tekdüze (düzenli) hareket eden bir tren vagonu içinde tasarımlamalı. Burada tren düzenli hareket ettiği sürece yolcu vagonun hareket ettiğinin farkına varmaz. Ortamda hiç bir direnme olmadığından yolcu, vagonun durduğunu, ama istasyonun hareket ettiğini sanır. Bu yorum, fiziksel olarak da, özel görelilik ilkesine göre de yerinde sayılır.

Ama şiddetli bir fren yapıldığında vagonun hareketi düzensiz bir duruma düşer. Böylece yolcu ansızın öne kaykılır. Vagonun ivmelenen hızı, cisimlerin mekanik davranışı olarak kendisini yolcuya duyurur. Şöyle ki: Mekanik davranış ile biraz önce anılan durum aynı değildir. Göreli, tekdüze olmayan bir hareket içindeki vagon ile, göreli, tek-

düze bir hareket içinde olan bir vagon için aynı mekanik yasalar geçerli değildir. Ne olursa olsun tekdüze (düzenli) bir biçimde hareket etmeyen vagona Galileo ilkesinin uygulanamayacağı açıktır. Bu nedenle kendimizi düzensiz (tekdüze olmayan) hareketin genel görelilik ilkesi karşısında, bir tür mutlak, fiziksel gerçekliği tanımak zorunda duyuyoruz.

Çev.: Attillâ ERDEMLİ

JACQUES MONOD

Çağımızın en önde gelen genetikçi ile biyokimyacılarındandır. 1965'de yurttaşları olan François JACOB ile André LWOFF'la birlikte tıp ile fizyoloji alanlarında Nobel ödülünü kazanmıştır. Araştırmalarının verilerini felsefece değerlendirmiş bulunduğu "RASTLANTI İLE ZORUNLULUK" ("LE HASARD ET LA NECESSITE" —"essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne"—; Editions du Seuil, 1970, Paris) başlıklı yapıtı, Fransa'da olduğu kadar Fransa dışında da büyük yankılar uyandırmıştır.

RASTLANTI İLE ZORUNLULUK

Çağımız Biyolojisinin Doğa Felsefesine İlişkin Deneme

— *Evrende her şey, raslantı ile zorunluluğun verisidir* — Demokritos.

ÖNSÖZ

Biyolojinin, bilimler topluluğunda, aynı anda hem kıyıda köşede kalmış bir durumu hem de merkezî bir yeri vardır. Kıyıda köşede kalmış durumu olması, canlılar dünyasının bizce bilinen evrenin çok ufak, çok 'özel' bir parçasını oluşturmasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı da canlılar üzerine girişilen incelemede biyolojinin, bizi hiçbir zaman genel yasalara götürmeyecekmiş, canlılar dünyası-

nın dışında uygulanamayacakmış çeşidinden bir kanı uyanır. Buna karşılık, inancıma göre, tüm bilimin en son tutkusu, insanın, evrenle olan ilişkisini aydınlatmaksa, biyolojiye baş köşeyi ayırmak gerekecek. Çünkü, metafizik kavramlara başvurmaksızın 'insan doğası'nı irdelemeye girişmeden önce, çözülmesi zorunlu olan sorunların can alacak noktasına, öteki bilimlere oranla, en dolaysız şekilde nüfuz etmeye uğraşan biyolojidir.

Biyoloji ayrıca, öbür bütün bilimler arasında insan için en önemli olandır. Onun, hepsinden daha çok, felsefe, din, siyaset gibi, bütün alanlarda çağımız düşüncesini, evrim teorisisnin ortaya çıkışıyla derinden sarsıp yoğurarak belirlemiş bulunduğu kuşku götürmez. Her ne kadar XIX. yüzyılın sonlarından beri evrim teorisi, olaylara ilişkin geçerli yorumlarda bulunup biyolojinin tamamına söz geçirir olmuşsa da, kalıtımla ilgili bir *fizik* teorisi geliştirilinceye değin, deyim yerindeyse, havada kalmıştır. Böyle bir sonuca ulaşmak umudu, klasik genetiğin başarılarına rağmen, bundan otuz yıl öncesi için ancak bir hayal olabilirdi. İşte, o dönemde harıl harıl aranana bugün göz önüne seren, genetik kodun molekül biyolojisidir. Geniş anlamda genetik kot teorisinden burada şunu anlıyorum: Bu teori, kalıtım malzemesinin kimyasal yapısı ile bunun taşıdığı informasyona ilişkin kavramların yanı sıra, söz konusu informasyonun morfogenetik [1] ile fizyolojik [2]

---

[1] *MORFOGENESİS, kendisine özgü boya, biçim ile yapıya erişmiş canlıda özgül organlar ile yapıların gelişmesi demektir.* (Çeviren)

[2] *FİZYOLOJİ, bir canlıda yahut onun tek tek kesimlerinde (organlarda, organcıklarda) ortaya çıkan değişik etkinlikler ile süreçleri (kısacası, işleyişleri) inceleyen bir biyoloji bilimidir.* (Çeviren)

ifadesi olan molekül seviyesindeki işleyişleri de kapsar. Böyle tanımlanan genetik kot kuramı, biyolojinin temeli olmuştur. Bu elbette, canlılara ilişkin karmaşık yapılar ile görevlerin (fonksiyonların), adı anılan teoriden *çıkarımlanabilecekleri* anlamına gelmez. Hele sözü edilen yapılar ile görevlerin, doğrudan molekül seviyesinden çözümlenebilecekleri anlamına hiç gelmez. (Kimyanın en genelgeçer temelini nicelikler teorisinin oluşturduğundan kimsenin zerrece kuşkusu bulunmamasına rağmen, onun her yanını yöresini, bu teorinin yardımıyla ne baştan belirlemeğe ne de açıklamağa imkân var.)

Kodun molekül teorisinin, canlılar dünyasının tümü üzerine günümüzde yahut gelecekte bile, tahmin ile açıklamalarda bulunabileceği beklenmemeli. Bununla birlikte o, şimdiden canlı sistemlerle ilgili bir genel teori meydana getirmiştir. Molekül biyolojisinin ortaya çıkışından önce bilim dünyasında böyle bir şeye hiç rastgelinmemiştir. 'Canlılığı saran esrar perdesi'nin ilkece aralanamayacağı sanılıyordu. Oysa bugün, geniş çapta aydınlatılmıştır. Bu önemli olay, adı anılan teorinin genel anlamı ile değeri bir kere salt uzmanlar çevresinin dışında da kabul gördükten sonra, çağdaş düşüncede ağırlığını duyuracağa benzer...

...Bugün bir bilimcinin, 'felsefe', öyle ki 'doğa felsefesi' deyimini eserine başlık (yahut hiç olmazsa altbaşlık) olarak koyması, ihtiyatsızlıktır. Böyle bir durumda, bilimcilerce işkille karşılanmanın yanı sıra, felsefecilerin de kendisini, en azından, küçümseyeceklerinden kuşkusu olmasın. Benim bu konuda, haklı olduğuna inandığım bir özrüm var: Her zamankinden çok günümüzde bilimciler, uzmanlık alanlarını, çağlarının kültür bütünlüğü çerçevesinde ele almak, böylelikle, bu kültürü yalnızca teknik açıdan önemli bilgilerle değil, ama aynı anda bilimlerinden kaynakla-

nıp insanlık için değerli olabileceklerine inandıkları düşüncelerle zenginleştirmek ödeviyle yükümlüdürler. Herhangi bir şeye yepyeni bir bakışla safça yönelmek —işte bu, oldum olası bilimin tutumudur ya—, eski sorunların, zaman zaman alışılmamış tarzda dikkate alınmalarını sağlayabilir.

Elbette bilimin *telkin ettiği* düşünceler, bilimin kendisiyle karıştırılmamalıdır. Bununla birlikte, bilimin sunduğu sonuçlar, anlamları tamamıyla belirinceye değin, duraklamaksızın, deşilmelidirler. Zor iş. Bunun altından da hatasızca kalktığımı söyleyemem... Şu var ki, alçakgönüllülük, bilgine, her ne kadar yaraşıyorsa da, kafasında yer alıp savunmak *zorunda* olduğu düşüncelere yakışmıyor...

EVRİM

Rastlantı ve Zorunluluk

Alabildiğine tutucu sistemler olan canlılara evrim yolunu açan temel olaylar, mikroskopiktir. Söz konusu olayların, teleonomi[3] aracılığıyla açıklanabilecek sonuçlarla hiçbir ilintileri bulunmadığı gibi, kendileri de rastlantının ürünüdürler.

Ancak, bir kere desoksiribonükleik asidin (DNA)[4] yapısına kaydolmağa görsün, bu eşsiz, özce önceden kestirilemez sapma, artık kurulu makina gibi şaşmamacasına aktarılıp çevrilecek; başka sözlerle: Anında milyonlarca, milyarlarca nusha halinde çoğalıp kuşaktan kuşağa geçecek. Böylece, salt rastlantı evreninden çıkıp zorunluluklar, amansız kesinlikler evrenine dalıverecek. Çünkü burada, canlı-

---

[3] *TELEONOMİ: Astroloji - astronomi karşıtlığından esinlenerek günümüz biyoloji teoricilerince oluşturulan, TELEOLOJİ'ye karşı TELEONOMİ teriminin anlamını Jacques Monod, şöyle tanımlıyor: "Teleonomi kavramı, ereğe yönelik kendi içerisinde bağdaşmış, yapıcı bir eylem düşüncesini taşır." —Jacques Monod: "Le Hasard et La Nécessité", s: 59—*

[4] *DESOKSİRİBONÜKLEİK ASİT: Fosfor asidinden, bir şeker ile azot bazlarından meydana gelen DNA, genellikle hücre çekirdeğindeki kromozomlarda bulunan bir nükleik asittir. Protein sentezini düzenlediği (talimat verici mercidir) gibi, her bir hücrenin kalıtsal özelliklerini belirleyen GENlerin de temel molekülüdür.* (Çeviren)

ların mikroskopik safhasında ayıklanma (seleksiyon)[5] iş görmektedir...

...Darwin'in ardından, evrim teorisinin birtakım yandaşları, doğal ayıklanmanın, salt 'yaşama kavgası'ndan başka bir şey olmadığı çeşidinden çapsız, korkunç safdil bir görüşü yaymağa kalkışmışlardır. Aslında, yaşama kavgası deyimi, Darwin'den değil, Spencer'den gelmektedir. Yüzyılımızın başında görülen Yenidarvinciler, yukarıda belirtilmiş bulunan yaşama kavgası görüşüne karşı, üstelik bir nicel teori temeline oturtulmuş, farklı üreme oranının, ayıklanma etkenini belirlediğini öne süren çok daha tıkız bir anlayışla çıkmışlardır.

Çağdaş biyolojinin sunduğu sonuçlar, ayıklanma kavramını daha da aydınlatıp belirginleştirmektedir. Eskiden bilinmeyen, ama bugün en basit canlılarda bile, öncelikle hücreiçi kibernetik şebekenin tutarlılığına, karmaşıklığı ile gücüne ilişkin oldukça çok şey biliyoruz. Böylelikle günümüzde, proteinin yapısında ortaya çıkan değişme kılığı altında beliren her türlü 'yeniliğ'i de, bunun, canlıdaki işlemleri yöneten sayısız denetleme merciine bağlı bulunan sistemle nasıl uyuştuğunu da daha iyi anlıyoruz. Biricik kabul edilebilir mutasyonlar şu halde, teleonomi aygıtını saptığı yoldan alakoyacaklarına, en azından, güçlendirecek, —yahut elbette çok daha ender karşılaşılan bir durum— onu yeni imkânlarla pekiştrecek olanlardır.

---

[5] *DOĞAL AYIKLANMA: Bir canlının (organizmanın) kalıtsal yapısında başgösteren değişmelerin (mutasyonların), ORTAMa göre, o canlıya üstünlük sağlayıp sağlamama ölçütüne doğal ayıklanma denir. Elverişli bir mutasyon başgöstermişse, o canlı (birey yahut tür) üreme sürecini sürdürebilir. Durum bunun tersiyse, canlı, birey yahut tür olarak ortadan kalkar.* (Çeviren)

Teleonomi aygıtının işleyişi uyarınca *temel çıkış şartları* rastlantı sonucunda ilk kez beliren bir mutasyonun, geçici mi, temelli mi yoksa hepten mi reddedileceğini öngörür. Hem yapıcı, hem ayarlayıcı etkileşmeler şebekesi özelliğini toptan dile getiren teleonominin verimini yargılayan makam ise, ayıklanmadır.

Çev.: Teoman DURALI

{kutupyıldızı kitaplığı}
1043

№ 6427

F. 40 Lira

SATIŞ VE DAĞITIM YERİ : İstanbul'da Devlet Kitapları Müdürlüğü ve İllerde Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevleri