

Keyifli Okumalar Dileriz

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

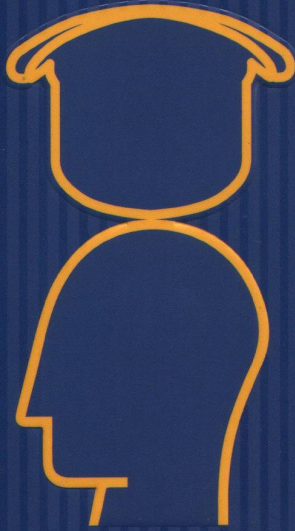
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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



ÇAĞDAŞ AVRUPA FELSEFESİ

JOZEF MARIA BOCHENSKI

FOL* 20

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 13858

FELSEFE 20
FELSEFE TARİHİ 01

ÇAĞDAŞ AVRUPA FELSEFESİ
JOZEF MARIA BOCHENSKI

ÇEVİREN: SERDAR RİFAT KIRKOĞLU

ÖZGÜN ADI: *EUROPAISCHE PHILOSOPHIE DER GEGENWART*
EDİSYON: PAYOT, 1962 PARIS

YAYINA HAZIRLAYAN: EBUBEKİR DEMİR
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-605-80688-9-6

BASKI: AYRINTI BASIMEVİ ANKARA - SERTİFİKA NO: 13987

I. BASKI: MAYIS 2019 (GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ YENİ BASKI)

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

ÇAĞDAŞ AVRUPA FELSEFESİ

JOZEF MARIA BOCHENSKI

ÇEVİREN
SERDAR RİFAT KIRKOĞLU

GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ YENİ BASKI



JOZEF MARIA BOCHENSKI

Polonya Cuszów'da doğdu (1902). Ukrayna'nın Posen ve Lviv kentlerinde hukuk ve iktisat okudu (1920-1926). Krakow, Katolik Dominiken tarikatına girdi (1927). Freiburg'da felsefe, Roma'da teoloji eğitimi gördü (1928-36). Krakow'da felsefe alanında doçent oldu (1938). Roma, Angelicum Üniversitesi'nde mantık profesörü olarak çalıştı (1934-40). İsviçre'de kurucusu olduğu Katolik Polonya Misyonu'nunda rektörlük ve Freibug Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü yaptı. Almanya, Freiburg'da öldü (1995). Başlıca eserleri: *Nove lezioni di logica simbolica* (1938), *Europäische Philosophie der Gegenwart* (1947), *Formale Logik* (1956), *Wege zum philosophischen Denken* (1950), *Der Sowjetrussische Dialektische Materialismus* (1957), *Logik der Religion* (1968), *Marxismus-Leninismus: Wissenschaft oder Glaube?* (1973), *Autorität, Freiheit, Glaube* (1988).

SERDAR RİFAT KIRKOĞLU

İstanbul'da doğdu (1956). İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde lisans; felsefe bölümünde yüksek lisans yaptı. Jean-Paul Sartre'ın *Yöntem Araştırmaları* adlı kitabının çevrisiyle Yazko Çeviri Ödülü'ne layık görüldü (1981). Maurice Blanchot, Milan Kundera, John Fowles, Julian Barnes ve daha pek çok yazarın yapıtlarını Türkçeye çevirdi. İlk romanı *Parodi Yaşamlar* Yunus Nadi Roman Ödülü'ne (1994); *Kitapların Şenlik Ateşi* başlıklı deneme kitabı Memet Fuat Deneme Ödülü'ne layık bulundu (2009). Başlıca çeviri ve telif eserleri: Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş* (2019), *Parodi Yaşamlar* (1993), *Dil Kayması* (2004), *Sürek Avı* (2005), *O Saatte, O Yerde* (2003), *Ara Adamları* (2007), *Kitapların Şenlik Ateşi* (2008).

İÇİNDEKİLER

J. M. BOCHENSKI ÜZERİNE SERDAR RİFAT KIRKOĞLU	11
ÖNSÖZ JOZEF MARIA BOCHENSKI	13
YÖNTEM VE SUNUŞ	19
BİRİNCİ BÖLÜM ÇAĞDAŞ FELSEFENİN KÖKENLERİ	21
1	21
19. YÜZYIL	
2	31
BUNALIM	
3	44
20. YÜZYILIN BAŞLANGICI	
4	51
ÇAĞDAŞ FELSEFENİN BÜYÜK AKIMLARI	
İKİNCİ BÖLÜM MADDE FELSEFESİ	62
1	64
BERTRAND RUSSELL	
2	74
YENİ-POZİTİVİZM	
3	84
DİYALEKTİK MADDECİLİK	
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İDE FELSEFESİ	96
1	97
BENEDETTO CROCE	
2	106
LEON BRUNSCHVIG	
3	112
YENİ-KANTÇILIK	

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	123
YAŞAM FELSEFESİ	
1	125
HENRI BERGSON	
2	136
BERGSONCULUK VE PRAGMATİZM	
3	145
TARİHSELÇİLİK VE ALMAN YAŞAM FELSEFESİ	
BEŞİNCİ BÖLÜM	152
ÖZ FELSEFESİ	
1	154
EDMUND HUSSERL	
2	164
MAX SCHELER	
ALTINCI BÖLÜM	178
VAROLUŞ FELSEFESİ	
1	178
VAROLUŞSAL FELSEFENİN GENEL KARAKTERLERİ	
2	185
MARTIN HEIDEGGER	
3	197
JEAN-PAUL SARTRE	
4	207
GABRIEL MARCEL	
5	211
KARL JASPERS	
YEDİNCİ BÖLÜM	228
VARLIK FELSEFESİ	
1	228
METAFİZİK	
2	240
NICOLAI HARTMANN	
3	254
ALFRED NORTH WHITEHEAD	
4	266
THOMASÇILIK	
SEKİZİNCİ BÖLÜM	280
MATEMATİKSEL MANTIK	
(Ek)	
1	280
MATEMATİKSEL MANTIK	
DİZİN	292

J. M. BOCHENSKI ÜZERİNE

30.8.1902 tarihinde Polonya'nın Czusow kentinde doğmuş olan Jozef Maria Bochenski, 1920-1926 yılları arasında Posen Üniversitesi'nde iktisat okudu ve 1927'de Dominikenler'e katıldı. 1931-1934 yılları arasında Roma Angelicum'da teoloji çalışmaları yaptı ve 1934'te teoloji doktoru unvanı aldı. 1935'te doçent oldu ve 1935-1940 yılları arasında Angelicum'da mantık profesörlüğü yaptı. 1945'te İsviçre'nin Fribourg Üniversitesi'nde mantık ve mantık tarihi üzerine dersler verdi; 1955-1956 yılları arasında ise ABD India'daki Notredame Üniversitesi'nde fahri profesör olarak görev yaptı. 1995 yılında vefat etti.

Yeni-Thomasçı düşünce akımına bağlı bir mantıkçı ve felsefe tarihçisi olan Bochenski, Krakow Okulunun en önde gelen temsilcisidir. Hem felsefenin hem de teolojinin ortak bir disiplin çerçevesinde 'hakikat değeri' taşıyan önermeler ortaya koyabileceklerini savunmuştur. Düşünürün birkaçı da dilimize çevrilmiş çok sayıda yapıtı vardır ki bazıları şunlardır: *Europäische Philosophie der Gegenwart* (Çağdaş Avrupa Felsefesi, 1947), *Çağdaş Düşünme Yöntemleri* (Ankara 2008, çev. Talip Kabadayı, Mustafa Irmak), *Der Sowjetrussische Dialektische Materialismus* (1956), *Formale Logik* (1959), *Grundriss der Logistik* (1962, A. Menne ile birlikte), *Felsefece Düşünmenin Yolları* (Ankara 1994, çev. Kurtuluş Dinçer), *Otorite Nedir?* (İstanbul 2015, çev. Hilal Görgün).

Çevirisini sunduğumuz *Çağdaş Avrupa Felsefesi* adlı çalışmanın başlığında yer alan 'çağdaş' sıfatının zihinlerde daha ilk elde 'anakronik' bir düşünce uyandırmış olabile-

ceğine kuşku yoktur, zira kitap günümüzden tamı tamına yetmiş yıl önce yayımlanmıştır. Aradan geçen bu süre zarfında düşünsel açıdan köprülerin altından çok sular aktı. ‘Yapısalcılık’tan tutun postyapısalcılığa, Althusser’in başını çektiği Marksizm yorumundan Frankfurt Okuluna, oradan ‘dekonstrüksiyon’ (yapıçözüm) hareketine kadar birbirinden çok farklı düşünce akımlarının geçip gittiği felsefeyle ilgilenenlerin malumudur. Bu yüzden, ‘çağdaş’ nitelemesi elbette sadece geriye yönelik bir bakış çerçevesinde geçerlidir. Buna karşılık, geçmişte ‘benzersiz’ sıfatıyla nitelenmiş bu felsefe tarihinde sergilenen derinlikli kavrayış gücünün, Bochenski’nin mantıkçılığından gelen berrak ve anlaşılır üslubun, felsefe akımlarını sınıflandırırken uyguladığı ölçütlerdeki nesnellik ve ayrıntılara inen incelikli bakışın bu çalışmanın hiç de eskimeyen değerini bir kez daha gözler önüne serdiği kanısındayım.

SERDAR RİFAT KIRKOĞLU

ÖNSÖZ

Bu küçük kitap çifte bir amaç gütmektedir. Birincisi, uzmanlaşmış felsefi oluşumu olmayan okuyucuya, çağdaş bir felsefe kılavuzu olma görevini yüklenmektedir. İkinci ise söz konusu bu kısa özeti izlemekten hoşnut kalanların okumalarını yaygınlaştırmalarına ve sistematik çalışmalara yönelmelerine olanak sağlayacak bir tutumu benimsemektedir. Böyle çifte bir amaçla yapılmış bir çalışmanın ivediliği bütün ağırlığıyla ortadadır. M. F. Siacca'nın İtalyanca çalışması dışında, gerçekten de bilginin güncel gelişimini ve düşüncenin yeni ilerlemelerini ele alan hiçbir özetleyici girişime sahip değiliz. Bu nedenle, M. Siacca'nın yetkin yapıtı ikinci amacımızı bütünüyle yerine getirmede ölçüde çalışmamızın varlık nedeni de doğrulanmaktadır.

Elinizdeki kitabın yazarını bu nankör çalışmaya götüren düşünceler bunlar. Nankör dedim, şu üç nedenle: İlkin, bu kitabın oluşturulmasına ayrılan zaman, yazarı yaşamöyküsel araştırmalar yapmaktan alıkoymuştur, oysa bir filozofu ya da felsefe tarihçisini belleklerde yaşatan şeyler de yalnızca bunlardır. Sonra, bu türde bir çalışma, doğası gereği –kitabın yazarı bunu fazlasıyla bilmektedir– hiçbir zaman bir doyum konusu olamaz. Çağımızın en gözde düşünürlerinden biri olan Lord Bertrand Russell da *Batı Felsefesi Tarihi* adlı yapıtına yazdığı önsözde, kişisel bir örnek olarak, söz konusu bu gözlemi vurgulamaktadır. Belirttiği şeyler elinizdeki kitabın yazarı için de geçerlidir. Bir filozofu derinliğine tanıyabilmek için tüm bir yaşam süren bir çalışmanın gerekli olduğunu bilmek, bu tür çalışmalar kaleme almayı hiç de özendirmemektedir. Son bir saprayım olarak, bu tür

çalışmalar gözü pek şemalaştırmaları ve gönülsüz, istemeye istemeye yapılan çıkartmaları da gerektirmektedir. Her bir yazar için sınırlı bir sayfa sayısına sahip olduğundan, başka türlüşünü yapmak olanaksızlaşmaktadır. Bu koşulla da bir Whitehead'in, bir Bergson'un ya da bir Husserl'in felsefesinden geriye ne kalmış olabileceği kolaylıkla düşünülebilir. Filozofların, elinizdeki kitabın yazarına karşı hoşgörülü olmalarını dilemekten başka yapacak şey yoktur!

Söz konusu yapıt, bilgi vermek istiyorsa da bunu yine de sistematik bir düşünsellikle yapmayı erek alıyor. Bu noktada şimdiden tutumu kesin.

Açıklamak durumunda olduğumuz sistemler karşısında özetleyici bir tutum almaktan kaçınmak da bize hemen hemen olanaksız gözükmektedir. Bir öğreti tarihçisinin sunduğu düşünceler karşısında nötr kalması gerektiği görüşü, hemen herkesin ortaklaşa paylaştığı bir görüştür. Ancak bana kalırsa, bu görüş de yarı yarıya doğrudur. Bu görüş, dizgelerin/sistemlerin seçiminin ve yorumlanmanın en büyük nesnelliği gerekli kıldığını ileri sürmesi bakımından doğrudur ve yazar, olanaklar çerçevesinde bu tutumda kalmaya çabalar. Ne var ki bu görüş, felsefi sistemlerin tümü eşit hakikat payları içerir anlamına gelirse yanlış bir görüş olur. Buna inanmak, filozoflara saygıda kusur etmek demektir. Gerçekten de eğer bütün sistemler birbirlerine karşı çıktıklarında bile –ki durum budur– eş değerdeyse, o zaman hepsi aynı zamanda yanlış demektir ve ayrıca bu durumda ancak birer sanat yapıtı olarak görülebilir. Oysa hiçbir şey bu ada layık bir filozofun düşüncesinden bu denli uzak değildir. Söz konusu bu filozofların tümü de yalnızca doğruluğu araştırmakta olup, yaptıkları bu araştırmalara göre değerlendirilmek istemektedirler. Nitekim bu çalışmada, düşünürlerin kuramları, onların olumlu katkıları üzerinde kısa değerlendirmeler yapmak, güçsüz oldukları noktaları ve yetersizliklerini belirtmek, yalnız ve yalnız bir saygı gösterisidir. Gerçekte marjinal notlardan başka bir şey olmayan

bu eleştiriler, metafizikçi, gerçekçi ve tinselci bir tutum adına yapılmıştır.

Benimsemiş olduğumuz tutum dışında, çalışmamıza kılavuzluk etmiş olan iki baskın fikir üzerinde de durmak bize önemli gözüküyor. Gerçekte bu fikirleri şimdiden tartışmaya geçmek gerekiyor, çünkü bu kitabı yazan kişi onların doğruluğuna inanmasaydı bu kitaba da başlamazdı.

İlkin, tarihsel akış içindeki felsefi çabanın bütünlüğünü tam olarak değerlendirmek sorunu var. Bunun önemi çoğu kez yeterince değerlendirilmiyor. Felsefe, deniyor, varoluş için önemi olmayan soyut bir spekülasyonlar bütünüdür. Bizim kendimizi pratik bilimlere adamamız gerektiği söyleniyor, çünkü bilimler tüm etkinliklerin tekniğini (yalnızca mühendisinkini değil, aynı zamanda eğitimcinkini) koşullandırmaktadır. Sözelimi bu, toplumbilim, iktisat ve siyaset için geçerlidir. Çünkü, *Primum vivere, deinde philosophari*¹ özdeyişi egemendir. Yani felsefe yapmak, yaşam için önemli değildir. Elinizdeki kitabın yazarına göre, bugün son derece yaygın olan bu anlayış kökeninde yanlıştır ve tehlikeli bir düşünsel sapkınlığa işaret etmektedir. Bilgiyi teknik-pratik görünüşleriyle sınırlandırmak her zaman şunun ya da bunun nasıl yapıldığını bilmenin yeterli olacağını varsaymaktır. Ne var ki nasıl sorusundan önce niçin sorusunun da ortaya konulması gerekir ki bu soruya ancak din ve felsefe bir yanıt getirebilir. Bunun için sağduyunun yeterli olabileceği hiç söylenmesin. Sağduyu denilen şeyin, tarih içinde, önceki felsefi düşüncelerin basit bir artığından başka bir şey olmadığı ortaya çıkmıştır. İnsan, us/akıl sahibi bir hayvan olduğundan aklını kullanmadan edemez ve aklını, bilinçli ve felsefi bir tarzda kullanmadığındaysa, bunu içgüdüsel olarak ve yarım yamalak yapar. Bu söylediğimiz, herkes için, hatta her tür felsefeden sıyrılmış olduklarına inananlar için de geçerlidir. Gerçekten de bu tür kimseler,

¹ Lat. "Önce yaşamalı, sonra felsefe yapmalı." (Çev.)

karşılaştırılmayacak kadar yüksek bir düşünsel güce sahip insanların çalışmalarını küçümsemekten başka şey yapmayarak kendi yararsız ve bayağı felsefelerini kuran değersiz filozoflardır. Din için de benzer bir gözlem yapılabilir. Din, doğası gereği, felsefeye bağımlı değildir. Ancak onun da açık ve anlaşılır kılınması, hemen her zaman açıklanabilir olması gerekir, çünkü insan, düşünen bir varlıktır. Gerçekten de bu gerekli açıklama için rasyonel bir felsefeden yararlanılmadıkça, başka yerlerde olduğu gibi burada da önyargıların kurbanı olunur.

Öte yandan, felsefenin yaşam için önemini yadsımak kadar yanlış hiçbir şey olamaz. Elbette filozof, gündelik yaşamda her zaman büyük bir yer tutmaz, yazgısı çoğu kez ölümden sonra anlaşılır. Kuşkusuz, zaferlerini yaşamları sırasında tadan filozoflar da olmuştur; bir Plotinus, bir Aquinolu Thomas, bir Hegel ya da bir Bergson anımsansın. Ne var ki bu durumda bile, tam bir anlaşılmadan çok sadece bir gözde oluş söz kokusudur. Filozof, anın gereklerini ve günün modalarını göz önünde tutmaz. Buna bir kınayış mı diyeceğiz? Salt anlık varoluşu aşmak insanın özü değil midir? Şimdiki anı bilgimizin tek nesnesi yaparak insanı hayvana indirgemek riskine girmez miyiz? Tin yaşamını kendi felsefi inançlarına göre durmadan yaşayanlar, bunun böyle olmadığını bilirler. Çünkü bu kişiler anın *hic et nunc*²una bağlı kalmazlar ve yaşam üzerinde doğrudan etki yaptıklarını ileri sürmezler. Felsefe, gerçekte, bizi barbarlığın karanlıklarına düşmekten alıkoyan, insan kalmamıza yardım eden, hatta bu insanlığı daha da geliştiren en büyük tinsel güçlerden biridir.

Ama hepsi bu değil. Ne denli nafile görünürse görünsün, felsefe, yine de kuvvetli bir tarihsel güçtür. Whitehead'ın; bir İskender'in, bir Sezar'ın, bir Napoléon'un başarılarını, filozofun elde ettiği ve görünüşte verimli olmayan başarılarıyla karşılaştırmasına hak vermek gerekir. İnsanlığın yüzünü de-

² Lat. "Burada ve şimdi." (Çev.)

ğıştiren düşünce olmuştur. Bunu kavrayabilmek için hiç de İngiliz metafizikçisiyle birlikte Pitagorasçılara dek uzanmak gerekmez. Bunun için, anlaşılması o denli güç olan Hegel düşüncesinin şaşılacak yazgısını akla getirmek yeter. Hegel, komünizme olduğu kadar faşizme, nasyonal-sosyalizme giden yolu da açmıştır. Hegelcilik dünyayı değiştirmekte olan güçlerden birisidir. Halkın gülünç bir kılığa soktuğu zararsız düşünceleri arasında yaşayan filozof gerçekten korkunç bir güçtür. Düşüncesi bir dinamitin etkisine sahiptir. Kendi yolunda gider, insanları bir bir kazanır ve sonunda kitlelere erişir. Bütün engelleri aştığı, insanlığın yürüyüşünü yönlendirdiği ya da kendi kalıntıları üzerine bir kefen örttüğü an gelir. Bu nedenle, yolun nereye gittiğini bilme sevdasında olanlar, politikacılara değil de filozoflara kulak kabartmalıdır. Filozofların bugün söyledikleri şeyler yarının inancı olacaktır.

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

Temelinde oldukça yalın olan bir fikre göre çağdaş felsefe diye bir felsefe yoktur. Safdil ama ne yazık ki yaygın bir görüşe göre bütün öteki okullar kesinkes aşılmış olduğundan tek bir felsefe öbürlerini alt edip zamanımızın felsefesi olarak kalacaktır. Pozitivizme, maddeciliğe, idealizme ve de varoluşçuluğa verilmek istenen yer budur. Oysa bundan daha yanlış bir tutum olamaz. Çağdaş felsefi düşünce, taşıdığı zenginlikle bu çerçeveye hiçbir zaman sığmaz. Tarih içinde her zaman olduğu gibi bugün de belki son yüzyıldan daha da fazla, dünyaya ilişkin karşıt anlayışlar arasında çetin bir çarpışma yaygınlık kazanmıştır. Çarpışmanın bu denli yoğun, karşıt görüşlerin bu denli çok ve keskin, düşünsel araçların bu denli zengin olduğu dönemler çok enderdir. Gerçekte çağdaş bir felsefe vardır ama yalnızca şu anlamda vardır: Zamanımızın tüm düşünürleri belli güncel sorunlar

üzerine eğilmekte ve hepsi de bazı modern tutumları göz önüne almak zorunda kalmaktadırlar. İşte bütün bunlardan tek bir okulu ya da eğilimi çekip tek olarak ortaya koymak oldukça güç bir şeydir. Zamanımızın felsefesi olağanüstü ölçülerde zengin ve çeşitlidir.

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

JOZEF MARIA BOCHENSKI

YÖNTEM VE SUNUŞ

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

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

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

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

4. Son olarak, filozofların ve okulların sistemlerini hiçbir gedik bırakmaksızın sunmak da umulabilecek bir şey değildir, ancak çağdaş felsefe için özgül bir önem taşıyanlar verilebilir. Bütün bu sorunlar, temelde, varlıkbilimin, ahlakın ve yöntemsel temellerin sorunlarıdır. Nitekim bilim mantığı, toplumbilim, tarih felsefesi, estetik ve din felsefesi gibi birçok tikel sorun aşağı yukarı tam bir sessizlik içinde geçiştirilmiştir.

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

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

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ FELSEFENİN KÖKENLERİ

I

19. YÜZYIL

1.1. Modern Felsefenin Karakteri ve Gelişimi

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

Modern felsefe, bilindiği gibi, skolastik düşüncenin çöküşünden doğmuştur. Skolastik düşünce, çoğulculuğuyla (bir varlıklar çoğulluğuyla değişik varlık dereceleri olduğu görüşünün benimsenmesiyle), kişiselciliğiyle (kişinin insani değerlerindeki öncelliğin benimsenmesiyle) yaratıcı bir Tanrı kavramına bağlı oluşundan dolayı Tanrı merkezliliğiyle ve bir de organik gerçeklik kavrayışıyla belirginleşir. Skolastiğin yöntemine gelince, bu yöntem, tikel sorunların ayrıntılı mantıksal çözümlemelerine uygulanmıştır. Modern felsefeyse, bütün bu savlara karşı çıkmıştır; bu felsefenin temel ilkeleri, organik ve hiyerarşiye dayanan bir varlık an-

layışını yıkan *mekanikçilik* ile insanın kendini bundan böyle bağımsız kıldığı ve ilgisinin odağını özneye doğru çevirdiği bir *öznellik*dir. Modern felsefe, yönteminde biçimsel mantığı bir yana bırakır. Çözümlemeler yapmaya yanaşmayan –kuşkusuz bunun önemli istisnaları vardır– geniş sistemlerin kurulmasıyla kendini ortaya koyar.

Bu devrime en son biçimini veren kişi, René Descartes'tır (1596-1650). Descartes, her şeyden önce *mekanikçi*dir. İki ayrı varlık kipi benimser: ruh ve madde. Bununla birlikte Descartes'a göre tüm tinsel olmayan gerçeklik, mekanik kavramlara (konum, hareket, itki) tamı tamına indirgenebilir ve her türlü olay, mekanik, hesaba dayanan yasalarla açıklanabilir. Descartes, aynı zamanda, *özneldir*. Felsefenin en yüce verisi ve zorunlu kalkış noktası düşüncedir. Bunlara, Descartes'ın kavramcılığını da eklemek gerekir. Ona göre bir zihinsel sezgi değil, yalnızca bireylerin, duyulur algıları vardır. Son olarak Descartes, *formel mantığın* ateşli bir *karşıtıdır*. Sözcüğün gerçek anlamıyla, özgül hiçbir felsefe yöntemi kabul etmez ve her yerde –felsefi çözümlemelere gitmediği yerlerde– matematiksel bilimlerdeki yordamları uygulamayı ister.

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

Descartes'ın kendisi, bu son sorunu, doğuştan fikirlerin varoluşuyla, düşünceyle varlık arasında bir koşutluk bulunduğunu varsayarak çözümlenmiştir. Ünlü *cogito*'su ona

gerçeğe giden yolu açmış; onu, ruhla madde arasında bir neden-etki ilişkisi kurmaya götürmüştür. Haksız olarak *usçulrasyonalist* diye adlandırılan bir grup düşünür, onun 'doğuştan fikirler' kuramını almışlardır. Bunların başlıcaları, *Baruch Spinoza* (1632-1677), *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716) ve *Christian Wolff* tur (1659-1754). Başka bir grup İngiliz *deneycileri* daha mantıklı bir yolda yürümüşlerdir. Sonuçta ise mekanikçiliği benimsemişler, hatta bu mekanikçiliği ruha dek yaygınlaştırmışlar ve bu mekanikçiliği de öznelcilikle köktenci adcılığa bağlamışlardır. Daha önceleri gücül olarak *Francis Bacon de Verulam*'da, (1561-1626), *John Locke*'ta, (1632-1704), *George Berkeley*'de (1685-1753) ve özellikle *David Hume*'da (1711-1776) bulunan bu sava sistematik bir biçim vermişlerdir. David Hume'a göre ruh, 'ideler' denilen bir imgeler demetinden başka bir şey değildir. Yalnızca bu imgeler dolaysız olarak bilinebilir. Evrensel yasalar, alışkanlığa bağlı çağrışımın bir ürününden başka bir şey olmayıp, sonuç olarak, hiçbir nesnel değer taşımaz. Gerçek bir dünyanın varoluşu bile inanca dayalıdır. Hume'u her şeyden kuşku duymaktan alıkoyan yalnızca fideizmdir,¹ yoksa bunun dışında her şeyden kuşku duymaktadır: ruhtan, gerçeklikten ve özellikle bilgidен.

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

¹ *Fideizm*, bütün bilgilerin inanca ya da vahye bağlı olduğunu ileri süren felsefi öğreti. (Çev.)

1.2. Kant

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

Kant felsefesi, böylelikle, modern felsefenin iki temel ögesinin bir sentezi olmaktadır: Mekanikçiliğin ve öznelciliğin. Bu felsefe, köktenci bir *kavramcılık* üzerine kurulmaktadır. Dünyanın düşünülür içeriğini yaratan, gerçekte yalın ilişkilere indirgenen bu içeriği yaratan, bilgi verici ilke olan transandantal öznedir. Böylelikle gerçeklik, deneysel ve fenomenal dünya, bir başka deyişle tümüyle mekanik yasalara

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

Daha sonraki felsefenin gelişimi üzerinde Kant'ın etkisi ne kadar abartılırsa abartılsın az kalır. Kant felsefesi, tüm 19. yüzyıla egemen olmuş ve yüzyılın sonuna doğru karşıt bir eğilimin doğmasına karşın, çoğu filozof kendini onun etkisinden günümüze değin kurtaramamıştır. Kant, bundan başka, 20. yüzyılın büyük düşünce akımlarının da kökenindedir. Kant, her türlü rasyonel metafizik olanağına karşı çıktığı için bilgiye giden yalnızca iki açık yol bırakıyordu. Ya dünyayı bilimin yöntemleriyle kavramak, ki bu durumda felsefe bilimce elde edilmiş çeşitli sonuçların bir sentezine indirgenmekteydi, ya da gerçekliğin, anlama yetisinin kurucu ilkelerinden türediği yolları incelemek, bu durumdaysa felsefe, fikrin oluşumunun bir çözümlenmesi olmaktaydı. Gerçekten de 20. yüzyıl felsefesinin büyük iki akımı bu çifte olanağın gelişimleridir. Pozitivizmle maddecilik, felsefenin rolünü bilimlerin sentezine indirgemiş, buna karşılık idealizm, dünyayı, düşünce hareketinin bir ürünü olarak açıklayan sistemler oluşturmuştur.

1.3. *Romantizm*

19. yüzyılın başında, daha sonraları belli bir rol oynayacak olan başka bir etken girdi düşün yaşamına: romantizm. Romantizm, bütünsel ve belirlenmesi güç bir harekettir. Bununla birlikte, çok fazla basitleştirmeden denilebilir ki romantizm, temelde, kendini mekanikçi öğretilere karşı sert bir tepkiyle ortaya koyan; yaşamı ve ruhu yüceltmeyi erek almış olan bir harekettir. Kant, bu öğretilerin ulaşacağı vargıları, rasyonel yollarla ortadan kaldırmaya girişmiştir.

Ancak yine de başka bir araç kalmıştır geriye: Akıl'dan vazgeçmek. Elbette akıl'dan vazgeçen kişiler, dünyanın bilimsel yönde betimlenmesinin kısırlığından bıkip usanmış olan, rasyonalist bilime karşı duyguyu, yaşamı, dini ortaya atan ve gerçeğe ulaşmada bilimin yollarından başka yolların da olduğunu ileri süren şairler, sanatçılar ve yazarlardır.

Romantizm, her zaman için zorunlu olarak irrasyonel olmamıştır, kimi zamanlar akıl'ın ateşli bir savunucusu olarak da ortaya çıkmıştır. Ancak vurguladığı şeyler, hemen her zaman atılım, yaşam ve evrim sözcükleridir. 17. yüzyıl ile 18. yüzyıl felsefelerinin tümü, dural bir dünya kavrayışını savunmuşlardır. Mekanikçiliğe göre dünya makinesi, ilk ve son kez olarak kurulmuş, hiçbir şeyin kaybolmadığı ama hiçbir şeyin de yaratılmadığı büyük bir çarktır. Romantizm, var gücüyle, saldırısını bu dünya imgesine karşı yöneltmiş ve bir karşı durma çılgılığıyla 19. yüzyılın akışı üzerinde derin bir etki bırakmıştır.

1.4. Başlıca Akımlar

19. yüzyılın en belirgin özelliklerinden biri, sistemler oluşturmaya oldukça güçlü bir eğilim duymuş olmasıdır. Sentez, çözümlemeye üstün tutulmuştur. Yüzyılın başında, bu eğilim özellikle Alman *idealizminde* ortaya çıkmaktadır. Kant, anlığın yaratıcı işlevini vurgulamış olduğundan, bu fikir yayılmış ve romantizmin oluş-fikrine katılmıştır. Bundan da, *Johann Gottlieb Fichte*'nin (1782-1814), *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*'in (1775-1854) ve özellikle *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*'in (1770-1831) idealist sistemleri ortaya çıkmıştır. Hegel, gerçekliği tez-antitez ile yeni bir senteze giden mutlak akıl'ın diyalektik gelişimi olarak tasarımlamaktadır. Hegelci felsefe, tümel bir rasyonalizm olup aynı zamanda dinamik ve evrimci karakteriyle de oldukça romantiktir.

Bilimlerden türemiş olan birçok sistem, çok geçmeden, bu idealizmin yerini almıştır. Öncelikle, Alman *maddeciliğiyle* birlikte *Ludwig Feuerbach*'ı (1804-1872), *Jakob Moleschott*'u (1822-1893), *Ludwig Buchner*'i (1824-1872) ve *Karl Vogt*'u (1817-1895) analım. Bu kişiler, ruhun varlığını bile yadsımakta olup köktenci bir belirlenimciliğin (determinizm) yandaşlarıdır. Bundan başka, Fransa'da *Auguste Comte* (1798-1857) tarafından kurulmuş olan ve ardıllarının İngiltere'de *John Stuart Mill* (1806-1873), Almanya'da *Ernst Laas* (1837-1885) ve *Friedrich Jodl* (1848-1914) olduğu *pozitivizmi* anmamız gerek. Bu kişilerin tümü için felsefe, mekanikçi açıdan düşünülen bilimin bir sentezinden başka bir şey değildir.

Bu iki eğilim, *Charles Darwin*'in, (1809- 1882) ünlü *Türlerin Kökeni* (1859) adlı yapıtında ortaya koyduğu ve türlerin evrimini salt mekanikçi bir anlayışla inceleyen öğretilerden büyük ölçüde teşvik görmüştür. Böylelikle, romantik ve Hegelci evrim fikri, bilimsel bir temel kazanmış ama aynı zamanda da mekanikçi bir açıklamaya yönelmiştir. Pozitivizmse, evrensel bir evrimciliğe giden bir öğreti olmuş ve temel savunucuları arasına *Thomas Henry Huxley*'i (1825-1895) ve özellikle de *Herbert Spencer*'i (1820-1903) katmıştır. *Ernst Haeckel* ise (1834-1919) pozitivizmi büyük kitlelere yayan en tanınmış kişi olarak boy göstermiştir.

1850-1870 yıllarında, mekanikçi evrimcilik ve çoğu kez de açıkça maddeci evrimcilik Avrupa'daki baskın konumunu koruyacakmış gibi gözüküyordu. Ancak 1870'lere doğru, önce İngiltere'de *Thomas Hill Green* (1836-1882) ve *Edward Caird* (1834-1908) ile, sonra Almanya'da önemli bir okulla, *Otto Liebmann*'ın (1840-1912), *Johannes Volkelt*'in (1848-1930) ve örgütlü bir öğreti merkezi yaratan Marburg ve Bade okullarının temsil ettiği yeni-Kantçılık ile idealizme dönüş baş göstermiştir. Fransa'daysa *Charles Renouvier* (1815-1903) yeni-eleştircilik akımını başlatmaktadır. Bir başka önemli Fransız idealistiyse *Octave Hamelin*'dir

(1856-1907). Ancak bu öğreti, güç kazanmış olan pozitivist ve evrimci eğilimlerin yüzyılın sonuna dek birlikte ayakta kalabilmeleri gibi, mutlak biçimde ağırlığını koyamamıştır.

Böylelikle, 19. yüzyıl Avrupa düşüncesinin gelişiminde üç dönem ayırt edilebilir: İdealizm, evrimci bilimcilik ve bu iki akımın bir arada var olması. Karşıtlarına rağmen her iki akımda da ortak özellikler vardır: Sistemci olma eğilimi, deneysel dünya karşısında kararlı bir rasyonalizm, fenomenler ötesi dünyaya nüfuz edebilmeyi yadsıma ve hatta fenomen dünyasının yadsınması ve son olarak, insan varlığını, mutlak ya da evrensel evrim içinde temellendiren tekçi eğilim. Rasyonalizm, fenomencilik, evrimcilik, tekçi kişiselcilik karşıtlığı ve büyük sistemlerin kurulması geniş ölçüde 19. yüzyılın çehresini ortaya koyan özellikler olmaktadır.

1.5. İkincil Akımlar

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

Romantizmden çıkan *irrasyonalizm*, öncelikle, Hegelci rasyonalizme karşı cephe almaktadır. Irrasyonal akımın sözcüsü *Arthur Schopenhauer*'dır (1788-1860). Schopenhauer'a göre, mutlak olan akıl değil, kör ve irrasyonel bir istençtir. Schopenhauer'ın yanında yer alan ve bir din düşünürü olan Danimarkalı *Sören Kierkegaard*, (1813-1855), rasyonalizme yöneltilen saldırıyı daha da ötelere götürmektedir. Daha önceleri, Fransa'da, buna benzer ancak daha az belirgin istenççi ve irrasyonel bir eğilim, *François-Pierre Maine de Biran* (1766-1824) tarafından savunulmuştur.

Bu yüzyılın daha sonraki bir döneminde, Darwinci evrim kuramına dayanan irrasyonalizm, bilimci rasyonalizme bir

saldırı yöneltmiştir. Bu akımın peygambersi sözcüsü, yaşam atılımının akla üstünlüğünü ileri süren, tüm değerlerin yeniden gözden geçirilmesini öngören ve bir üst-insan inancı yaratan *Friedrich Nietzsche*'dir (1844-1900). *Wilhelm Dilthey* felsefesi de kaynağını evrimcilikten almaktadır. Dilthey, tarihin öncelliğiyle felsefenin göreceliğini savunmaktadır. Görecelik, özgün bir biçim altında, *Georg Simmel*'in (1858-1918) kişiliğinde de kendisine bir sözcü bulmuştur.

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

Fransa'da metafiziğin yandaşları, *Victor Cousin* (1792-1867) ile öğrencileridir. *Paul Janet* (1823-1899). *Felix Ravaisson-Mollien* ile (1813-1900) *Jules Lachelier*'nin (1832-1918) sistemleri ise –yalnızca başlıcalarına değinecek olursak– metafiziğe daha katı bir yorum getirmektedirler. Buna karşılık İngiltere'de, bu alanda göze çarpan hiçbir eğilim ortaya çıkmış değildir. Bu dönemin 'metafizikçiler'i kadar irrasyonalistleri de daha önce andığımız filozoflar gibi, Kant'ın anlayışına bağlanmaktadırlar. İrrasyonalizm, bir yandan doğrudan doğruya Kant'ın metafizik sorunların akla erişemezliği öğretisinden çıkmakta, ama öte yandan da Kantçı rasyonalizme karşı çıkışı ona bir kılavuz görevi görmektedir. Aynı biçimde, özellikle Nietzsche'de, Darwin izi

taşıyan mekanikçi bir deneyciliğin etkileri gözden kaçmamaktadır. Bütün yüzeysel görüşlerine karşın, bu dönemin metafizikçileri için de aynı şey söz konusudur. Metafizikçilerin tümü, fenomen dünyasıyla kendinde-varlık arasındaki ikiliğe inanmış durumdadırlar ve bunun dışında çoğu aynı zamanda mekanikçilik yanında yer almaktadırlar. Şunu belirtelim ki oldukça görece önemlere sahip olan bu iki akım, 19. yüzyıl Avrupa felsefesinin baskın güçleri olan idealizmle ve deneycilikle karşılaştırılabilir akımlar değildir.

2.1. Değişiklikler

19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başı, felsefede derin bir bunalımın izini taşır. Bu bunalımın belirtileri, modern düşünce- nin en başta gelen öğretileri olan maddeci mekanikçiliğe ve öznelciliğe karşıt hareketlerin ortaya çıkışıdır. Bu değişiklik, felsefi düşünce alanının çok çok ötesine yayılmakta olup, Rönesans zamanında modern kültürümüzü yaratan büyük bunalımla karşılaştırılabilir. Bu değişikliğin karmaşıklığının tüm nedenlerini ortaya koymak pek kolay olmasa da şu ol- gular ortadadır: Avrupa, bu dönemde, toplumsal düşünce- nin, önemli iktisadi sıkıntıların, sanattaki köklü yeniliklerin ve din alanında ortaya çıkan dikkate değer bir değişimin ortaya koyduğu gerçeklerle karşı karşıyadır. Gerçekten de 20. yüzyılın başlangıcının, çok kısa süren bir dönemin yal- nızca sonu değil, ama aynı zamanda modern çağa artık ait olamayacak tarzda kapanmış uzun bir tarihsel dönemin so- nul özelliği olduğu da kabul edilmektedir. Bu son devrimin, Rönesans'tan çok daha köklü olduğunun düşünülmesi de belki nedensiz değildir. Durum ne olursa olsun, yaşamın tüm alanlarında yeni bir tutum benimsenmiş, durmadan patlak veren savaşlar bunalımı başlatan çözülme sürecini hızlandırmıştır.

Tinsel yaşamdaki bu denli derin bir dönüşümün, elbet- te, toplumsal alanda da yaratacağı değişiklikler olacaktır, giderek denilebilir ki bu değişiklikler en azından bir ölçüde zorunlu birer sonuç olmaktadır. Bununla birlikte, bilimin

bugünkü durumunda, söz konusu bu koşutluk ayrıntılarına dek götürülemez. Bu nedenle biz kendimizi, dolaysız tinsel nedenlerle etkenleri ortaya koymakla sınırlayacağız.

Bu etkenler üç grup altında toplanabilir: Birinci grup, bir yandan, büyük bir analitik düşünce gelişimini, öte yandan da 19. yüzyıla özgü olan kimi düşünsel tutumların ortadan kalkmasına yol açan fizikle matematiğin geçirdiği bunalımı kapsamaktadır. İkinci etken grubu olarak, o dönemlerde gelişmeye başlayan iki ayrı yöntem söz konusu edilebilir: matematiksel-mantıksal yöntem ile fenomenolojik yöntem. Son olarak, başlıca akımlarını irrasyonalizmle gerçekçi yeni-metafiziğin oluşturduğu bir üçüncü grup daha vardır. Bu farklı tinsel hareketler, çoğu kez birbirlerine bağlıdır. Matematiksel mantık, matematiğin geçirdiği bunalımla sıkı bir ilişki içindeyken, fiziğin uğradığı bunalım irrasyonalizmi güçlendirmektedir. Bunun yanında, fenomenolojik yöntemle yeni gerçekçiliği kuranların çoğu hemen hemen aynı düşünürlerdir. Ayrıca, fenomenolojinin öncüleriyle matematiksel mantığın öncüleri birbirlerinden karşılıklı olarak etkilenmişlerdir.

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

2.2. Newton Fiziğinin Bunalımı

19. yüzyıl filozoflarının çoğu, Newton fiziğini, mutlak biçimde doğru bir dünya imgesi olarak görmekteydiler. Filozoflar bu fizikte, her şeyin, bulunulan konumla, maddesel atomların birbirlerini itmelerine geri götürülebileceği (*mekanikçilik*) bir gerçekliğin açık bir tasarımını bulmaktaydılar. Şimdiki anda verilmiş durumla maddesel parçacıkların bilindiği varsayılarak, bunlardan hesap yoluyla ve mekanik

yasalarına göre dünyanın önceki ve gelecekteki evriminin çıkarılabileceği düşünülüyordu (Laplace'ın *belirlenimciliği*). Fizik ilkeleri, giderek fizik kuramları, mutlak doğru görülüyordu (*mutlakçılık*). En yalın veri maddeydi ve her şey mantıksal olarak bu yalın veriye indirgenmeliydi (*maddecilik*). Bundan başka, doğa bilimlerinin en eskisi olan fizik, doğrulanmasını teknikte bulmuştu. 19. yüzyıl boyunca gelişmiş olan öteki bilgi dallarıysa, özellikle tarih, daha gün ışığına çıkmış değildi.

Bununla birlikte, 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başında, bu fiziksel dünya kavrayışının değerinden kuşku duyulmaya başlandı. Çoğu kez sanıldığı gibi, yeni fiziğin artık maddeyi tanımadığına, belirlenimciliği toptan yadsıdığına, kimi önermeleri benimsemediğine vb. inanmak doğru olmaz. Ancak kesinlikle doğru sayılan çok şey, bundan böyle tartışma götürür olmaktadır. Artık maddenin yalın olmadığı, tersine oldukça karmaşık olduğu ve bilimsel yönden araştırılmasının büyük güçlükler sunduğu kuşku duyulmayan bir gerçektir. Bundan başka, maddesel bir parçanın aynı anda hem konumunu hem de hareketini tamı tamına belirlemenin olanaksız olduğu ve durum ne olursa olsun, belirlenimciliğin, Laplaceçı biçimiyle savunulamayacağı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Belirlenimciliğin, bundan böyle, genel olarak kullanılabilip kullanılmayacağı ya da bir başka biçimde ayakta kalıp kalamayacağı, işte en seçkin fizikçilerin kendilerine sordukları sorular bunlardır şimdi. Büyük astrofizikçi Eddington şunları söylüyordu: “Ben, yeşil peynirden yapılmış bir dünyaya ne kadar karşıysam belirlenimciliğe de o kadar karşıyım.” Bunlar, benimsememiz için hiçbir nedenin bulunmadığı iki varsayımdır. Mekanikçilik bile, hiç olmazsa yeni biçimleri benimsemiştir. Sorunu en iyi bilenlerden biri olan Whitehead, haklı olarak, eski fiziğin dünyayı atların özgürce dört-nala koştukları bir çayır olarak tasarımıladığını, oysa yeni fiziğin onu, tramvayların önceden çizilmiş bir yolu izledikleri raylarla döşenmiş bir hat olarak gördüğüne dikkati çekmektedir. Bu nedenle yeni

‘mekanikçilik’, büyük ölçüde, organik bir gerçeklik kavrayışına yönelmektedir. Son olarak, görecelik kuramıyla kuantum kuramının ortaya çıkması ve fizikteki buna benzer başka keşifler, kesinkes doğru olarak düşünülen bir dizi sonucu sorun durumuna getirmiştir.

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

2.3. Bilimin Eleştirisi

Bununla birlikte, yukarıda betimlenen durum, yalnızca bilimlerin salt gelişiminden kaynaklanmamaktadır. Bu durumu oluşturmaya, bunalımın patlak vermesinden çok önce, doğa bilimlerinin yöntemini çözümlemeye girişen ve bir anlamda da bu yöntemi kendilerine sorun konusu eden çeşitli düşünürler katkıda bulunmuştur. ‘Bilim eleştirisi’nde,

¹ Çok sayıda seçkin bilgin bu olgulardan, yeni fizik ve biyoloji tarafından elde edilmiş sonuçlardan yola çıkıp, tinselciliği, idealizmi, hatta teizmi benimseyebileceklerine inanarak çok daha ileriye götürülmüş sonuçlar çıkarmışlardır. Fizikçilerle astronomlar arasında *Sir Arthur Eddington* (1882-1944), *Sir James Hopwood Jeans* (1877-1946), *Max Planck* (1858-1947) ve biyologlar arasında da *Sir Arthur Thomson* (1861-1933) ve *John Scott Haldane* (1860-1936) gibi çok tanınmış adları analım sadece. Bununla birlikte, özellikle maddeciliğin eleştirisini yaptıklarında olduğu gibi kuramlarında çok sayıda doğru ve ilginç yan bulmak mümkün olsa da kurguya yönelik derin düşüncümleri öylesine bariz şekilde amatörlük taşımaktadır ki uzmanlık kazanmış filozoflar onlara pek az değer vermektedir. Yine de felsefe yapan bu bilim adamları geniş kitleler üzerinde güçlü etkiler bırakmışlardır. Onların felsefe etkinliklerinin tek bir ilgi odağı vardır. Bu kuramların onlar tarafından yayılmış olması *gerçeği*, bugün 19. yüzyılın zihniyetinden ne denli uzak olduğumuzu göstermektedir.

Fransız filozoflardan önemli bir rol oynayanları; *Emile Boutroux* (1845-1921), *Doğa Yasalarının Olumsuzluğu* (1874) ve *Doğal Yasa Fikri Üzerine* (1894) adlı yapıtlarıyla; *Pierre Duhem* (1861-1916), ilk önemli çalışması, *Kimyasal Karışım ve Bileşik* (1902) adlı yapıtıyla ve *Henri Poincaré* (1853-1912), *Bilim ve Varsayım* (1902) adlı yapıtıyla ‘bilim eleştirisi’ndeki yerlerini almışlardır.

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

Bilim eleştirisi, fikirlerin değerine ve bilimsel kuramlara saldırmaktadır. Ayrıntılı çözümlemeler ve tarihsel araştırmalar, bilimsel kuramların büyük ölçüde öznel yapıda olduklarını göstermiştir. Bilgin, gerçekliği, yalnızca keyfî bir tarzda teşrih etmekle kalmamakta aynı zamanda zihninden çıkan düşüncelerle çalışmaktadır. Büyük kuramlara gelince, bu kuramlar, temelde, deneyimi açıklamak için kullanılan elverişli araçlardan başka bir şey değildir: “Bunlar ne doğru ne de yanlış, ama yalnızca yararlıdır.” (Poincaré). Şu noktayı belirtmek gerekir ki Fransız eleştircilerinin hiçbirisi, hatta Poincaré bile, bilimsel ilkeleri uzlaşımlar olarak gören kişiler (*conventionaliste*) değildir. Bu kişilerin istedikleri şey, bilimin, kendisine 19. yüzyılda hemen herkesin yakıştırdığı yanılmazlık idealinden çok uzak olduğunu kanıtlamaktır. Alman deneysel-eleştircileri daha da ötelere gitmişler ve kuşkuculuğa yakın bir görececiliği savunmuşlardır.

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

Bununla birlikte, fiziğin geçirdiği bunalım daha da önemli bir etki yaratmıştır. Bu bunalım, fiziğin kavramlarıyla önermelerini benimsemenin, felsefi bir çözümleme olmadan mümkün olmadığını ve ayrıca felsefi görüş açısından, fizik kuramlarının *a priori* geçerli olduğunun düşünülmemeyeceğini açık açık göstermiştir. *Descartes* ile *Kant* bu görüş doğrultusunda büyük bir safdillikle küçümsenmiştir. Öte yandan fiziğin geçirdiği bunalım, söz konusu keşifler sayesinde 20. yüzyıl felsefesinin özelliklerinden biri olan analitik düşünceyi yaratmıştır.

2.4. Matematiğin ve Matematiksel Mantığın Bunalımı

19. yüzyılın sonunda matematiğin gelişmesi de en az fiziğin yol açtığı bunalımın sonuçları kadar derin ve ağır sonuçlara yol açmıştır. Matematik alanındaki çok sayıda keşif arasında, felsefe üzerinde bir etki bırakmış olanları, Öklidçi olmayan geometriyle *G. Cantor*'un (1845-1918) 'kümeler kuramı' olmuştur. Bu iki keşif, daha önceleri yalın matematiksel varsayımlar olarak hiçbir çekince duymaksızın kabul edilen şeylerin, gerçekte, çoğu kez hiç de kesin olmadığını göstermiş ve dikkatleri, görünüşte yalın olan kavramlarla sistemlerin aksiyomatik konstrüksiyonların sağın bir çözümlemesini yapmaya çekmiştir. Kümeler kuramı alanında –19. yüzyılın tam sonunda– paradoks denilen şeyler, yani doğru tanıtlamalarla görünüşte yalın ve açık olan postulatlardan çıkarsanmış çelişkiler bulundu. Nitekim matematiğin temelleri de sallanmaya başlamış gibidir.

Bu bunalımla sıkı bir ilişki içinde, lojistik, simgesel mantık ya da matematiksel mantık diye adlandırılan formel mantığın yeniden doğuşu gözlemlenmiştir. Modern felsefe, daha önce de belirtildiği gibi, bu çağda gerçekten 'barbar' bir çöküş dönemine giren formel mantığı oldukça savsaklamıştır. Seçkin filozoflar arasında yalnızca bir kişi, *Leib-*

niz, saygın bir mantıkçı olmuştur; ötekiler, formel mantığın temel öğelerinden bile haberdar olmamışlardır, –Descartes ve Kant, bunun klasik örnekleridir–. Ancak 1847’de, birbirlerinden tümüyle habersiz durumda iki İngiliz matematikçinin, *Augustus De Morgan* (1808-1878) ile *George Boole*’un (1815-1878) ilk çağdaş matematiksel mantık çalışmaları olarak görülebilecek yapıtları yayımlanmıştır. Bu çalışmaları *Ernst Schröder*’in (1841-1902), *Giuseppe Peano*’nun (1858-1932) ve özellikle seçkin bir düşünür ve mantıkçı olan *Gottlob Frege*’nin (1848-1925) çalışmaları izlemiştir. Bununla birlikte, matematiksel mantık, 20. yüzyılın başlarına dek filozoflar arasında hemen hemen hiç bilinmeden kalmıştır. Ancak *Bertrand Russell*’ın 1900’da *Peano* ile karşılaştığı ve 1930’da *Principles of Mathematics* (*Matematiğin İlkeleri*) adlı kitabını yayımladığında, İngiliz felsefesi bu gibi araştırmalarla yavaş yavaş ilgilenmeye başlamıştır. Daha sonraları, 1910 ile 1913 arasında, *Whitehead* ile *Russell*’in dev yapıtları, yeni disiplinin gelişimini büyük ölçüde hızlandırmış olan *Principia Mathematica* gün ışığına çıkmıştır.

Matematiksel mantık, felsefe üzerinde çifte bir etki bırakmıştır. Önce bu mantık, kavramlarla tanıtlamaların çözümlenmesinde çok sarıh bir araç olarak, yandaşlarının görüşüne göre, matematiksel olmayan alanlara bile uygulanması mümkün olan bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü ‘matematiksel’ mantık denilen bu mantık, yalnızca kökeni açısından matematikseldir ve gerçekte matematiksel olmayan, tümüyle genel olan kavramlarla çalışmaktadır. Matematiksel mantık araştırmaları, sonraları, güncellik düzlemine de taşmış ve birçok felsefi eski sorunu, üçüncü şıkkın dışta bırakılması, aksiyomların apaçıklığı, felsefi dilbilim (bugün ‘göstergebilim’ diye adlandırılmaktadır) ve evrenseller sorunu gibi sorunları ele almıştır.

2.5. Fenomenolojik Yöntem

Tümüyle değişik ve tümüyle ayrı doğadan amaçları olan felsefi tezlerden yola çıkan ikinci bir hareket, 19. yüzyılla bağları koparmaya ve çağdaş felsefeyi temellendirmeye katkıda bulunmuştur: fenomenoloji. Bu terim, dar anlamıyla, yalnızca bir yöntemi ve *Edmund Husserl*'in öğretisini göstermektedir. Ancak bu terimi, benzer bir eğilim taşıyan bambaşka bir düşünür topluluğu da kullanmaktadır. Hareketin kurucusu *Franz Brentano*'dur (1838-1917). Eski bir Dominiken papazı olan Brentano, kiliseyi bırakmış ve birçok bakımdan Aristoteles-Thomas fikriyatının nesnelliğinden, büyük değer verdiği ayrıntılı çözümlemelerinden ve mantığından etkilenmiştir. Çok sayıda öğrencisi olmuş, bunlar arasında özellikle üçü daha sonraları büyük değer kazanmıştır: *Kazimierz Twardowski*, *Alois Meinong* ve *Edmund Husserl*. *Kazimierz Twardowski* (1866-1938), mantıkçı olmasına rağmen, matematiksel mantığın gelişiminde önemli bir rol oynamış olan Polonya mantık okulunun kurucusudur. *Alois Meinong* (1853-1921), ileri sürdüğü 'nesne kuramı' ile küçük ama etkin bir okul kurmuştur. Brentano'nun öğrencilerinin en seçkini olanı *Edmund Husserl* ise (1859-1938) gerçek fenomenolojik yöntemi ortaya koyan kişidir. Temelde, özün, verilmiş olanın, fenomenin çözümlemesine dayanan bu yöntem, özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra matematiksel mantıkla birlikte en yaygın felsefi çözümleme yöntemi olmuştur. Fenomenolojiyle matematiksel mantık arasındaki temel ayrım, fenomenolojinin, çıkarsamadan tümüyle vazgeçmesine, dilin çözümlemesiyle çok az ilgilenmesine (*Husserl*'in özgün girişimine karşın) ve deneysel olguları değil de özlerin kendilerini çözümlemesine dayanmaktadır. *Meinong*'un temel yapıtı olan *Ueber die Annahmen*'in (*Varsayımlar Üzerine*) 1902'de yayımlanmış olduğuna, oysa *Husserl*'in *Logische Untersuchungen*'inin (*Mantık Araştırmaları*), -yüzyılın ilk yarısının en verimli yapıtlarından biri

olan bu yapıtın–, ancak 1900-1901’de gün ışığına çıktığına dikkat çekmek gerekmektedir.

Russell’da matematiksel-mantıksal çözümleme yöntemi hâline gelmiş, fenomenolojik yöntemle oldukça yakın duran bu ‘çözümleme’ yöntemi G. E. Moore’da da (1873-1958) aynı biçimde ortaya çıkmaktadır. Ancak Moore’da yine de değişik bir kimliğe bürünmektedir. Moore, 1903’te yayımlanmış *Principia Ethica* adlı yapıtında, *Meinong*’un yöntemine yakın görünmekte, hatta ondan bir dereceye kadar da etkilenmiş benzetmektedir. *Meinong*’un etkisi, giderek birçok bakımdan Russell’ın yapıtları üzerinde de sezilmektedir. Daha sonraki matematiksel mantıksal birçok ilginç fikrini o, Russell’a borçlu olacaktır.

2.6. Dirimci Irrasyonalizm

Fenomenoloji gibi matematiksel mantık da her şeyden önce içerik açısından birer öğreti değil birer yöntemdir. Her ikisi de bilimlerin temelleri üzerine bir düşünümünden çıkmış olup söz konusu bilimleri ussal bir yöntemle yeniden kurmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan, her iki eğilim de çoğulcu olup sistem kurma yönelimine karşıdır. Bu iki akım, yaptıkları çözümlemelerle, 19. yüzyılın çok sayıdaki kaba basitleştirme eğilimlerini gözler önüne serip bunları ortadan kaldırmıştır. Bunun dışında, her iki eğilim de –en azından başlangıçlarında– gerçekçi olmuştur. Husserl’de olduğu gibi Moore’da da Platonculuğa tümüyle yeni bir duygudaşlık sezilmektedir. Bunun yanında şu noktayı da unutmamak gerekmektedir: Ne matematiksel mantık ne de fenomenoloji –en azından başlangıçta, *Mantık Araştırmaları* ile *Principia Mathematica*’da– gerçek bir felsefeyi simgelemektedir.

Ancak aynı dönemlerde, içerikleri açısından yeni iki felsefe hareketi daha ortaya çıkmıştır: Dirimci irrasyonalizm ve gerçekçi yeni-metafizik. Bu çağın tinsel bunalımlarının

sonuçlarından biri de 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başını niteleyen çok sayıda irrasyonalist eğilimin yaygınlaşmış olmasıdır. Kant, ussal bilginin, görünüşlerin ötesinde yer alan bir dünyaya ulaşabileceği görüşüne karşı çıkmıştır. En azından deneysel dünya, rasyonel ve hesaplanabilir yasalarla yönetilmektedir. *Bilimin eleştirisi*yle fiziğin geçirdiği bunalım, bunun böyle olmadığını açıkça göstermiş gibidir ve Kant'ın aklın değerinden duyduğu kuşku daha da genelleşmiştir. 19. yüzyıl boyunca bilimlerin mekanikçi aklı, aklın yerine geçmekteydi. Aklın geçirdiği bunalım, zorunlu olarak, bir rasyonalizm bunalımına yol açmıştır.

Ancak bütün bunlar, söz konusu yeni eğilimlerin tek kaynağı değildir. İlginç bir çelişkiyle, deneyciliğin kendisi de bu eğilimlerin gelişimine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Bunun nedeniyse, deneyciliğin mekanikçi dünya kavrayışının yaşam alanına aktarılması ve orada Darwincilik biçimini almış olmasıdır. Yüzyılın başındaki bu garip olgu, her üstün varlığın daha aşağı bir varlıktan çıktığı öğretisi ruhbilimle toplumbilime de uyarlanmıştır. Daha sonraları, akıl da içinde olmak üzere tüm bilinçli yaşam, aşağı öğelere indirgenmiş ve canlı varlıkların evrim yasalarına bağlı kılınmıştır. Artık kalıcı, değişmez, sonsuz ilkeler yoktur. Yalnızca, yaşamın evrimin buyruğunda olan dirimsel atılım söz konusudur.

Son olarak, 19. yüzyılın başında romantizmin kabuğunu çatlatmış ve yerlerine geleniğin geçtiği söz konusu aynı nedenler de kendi rollerini oynamışlardır. 1900 yılı öncesi biliminin ortaya koyduğu tekçi ve belirlenimci dünya tablosu o denli kıskırtıcı olmuştur ki kendilerini yaşamın, insan varlığının ve tinsel değerlerin haklarını savunmaya çağırılmış gibi hisseden çok sayıda düşünür bir *karşı-çıkış* hareketi başlatmıştır.

Bu karşı çıkış, özellikle iki filozofta, söz konusu felsefi hareketin başında bulunan *James* ile *Bergson*'da kesin olduğu kadar da önceden görülemeyen bir biçimde ortaya çıkmıştır. Mekanikçi deneyciliğin en önemli temsilcisi olan Spencer; *Bilincin Dolaysız Verileri* (1889) ile *Principles of*

Psychology'nin (1890) art arda yayımlandığı yıllarda da hayattaydı ve bunları kısa bir süre sonra *Madde ve Bellek* (1896) ve *Inanma İstenci* (1897) izledi. İki düşünür de günümüze dek süren o denli büyük bir etki bırakmışlardır ki onlara ayrıntılı bir bölüm ayırmak gerekir (11. ve 12. bölümler). Burada kısaca, her ikisinin de irrasyonalist olduklarını açık açık ortaya koyduklarını ve felsefi tutumlarının merkezine yaşam fikrini yerleştirdiklerini belirtmek yeterli olacaktır. 19. yüzyıl boyunca ikincil bir akım olmuş olan irrasyonalizm, yönetici bir düşünce akımı olmak özelliğini bu iki düşünüre borçludur.

2.7. Gerçekçi Metafizik'in Yeniden Doğuşu

Irrasyonalizm akımına koşut olarak, derin bir başka hareket daha billurlaşmaktadır ki bu hareket, o zamana dek tüm felsefeyi egemenliği altında tutmuş olan Kantçı ilkelelerin çerçevesini ilk kez kıran gerçekçiliğe ve metafiziğe yeniden dönüştür. Bu hareketin etkenlerini ve derin nedenlerini ortaya çıkarmak pek kolay değildir. Yeni bir metafiziğin temelleri gerçekten de çok ve çeşitlidir. Kabaca denilebilir ki 1900'lere doğru, Kantçılığın kaynakları kurumaya başlamıştır. Bu kaynaklar artık yeterli ve doyurucu olamamakta; düşünce, başka çözümler getirmeye çabalamaktadır. Önce, Kantçı, çerçeveden çıkmayan bir 'eleştirel' gerçekçilik eğilimi belirlemiştir. Örnekte bu eğilimi, *Alois Riehl* (1844-1924) sürdürmektedir. Daha sonraları, *Oswalt Kulpe*'nin (1862-1915) kurduğu Wurzburg Okulu, yedeğindeki birçok parlak düşünürle aynı doğrultuda daha da ötelere gitmiştir. Bununla birlikte, fenomenolojik yöntemin olduğu kadar gerçekçiliğin de hakiki yenilenme hareketi, Brentano ile öğrencilerinin, özellikle Meinong ile Husserl'in yapıtları olmuştur. Elbette Husserl'in kendisi gerçekçiliğe dek uzanmamış, varlık felsefesineyse hiç dokunmamıştır. Ancak dik-

katleri bilgi kuramının kısır sorunlarından olan ‘verilmiş’in çözümlenmesine çekmiş oluşu, yeni gerçekçilikle metafizik için büyük ölçüde önemli olmuştur. Bu alanda Meinong’un etkisi de değer taşımaktadır.

Gerçekçi metafizik, bu çizginin dışında, çeşitli tinsel öğelerin baskısıyla da birçok alanda önem kazanmıştır. 1880’lere doğru yeniden doğan Thomasçılık kısa zamanda en güçlü okullardan biri durumuna gelecek bir okul oluşturmuştur. 1893’te, Fribourg Üniversitesi’nin organı *La Revue Thomiste* ve 1894’te Louvain Üniversitesi’nin organı *La Revue Néoscholastique de Philosophie* düşün yaşamına girmiştir. Okul, dolaysız gerçekçilikle geleneksel metafiziği savunmaktadır. Ancak bu okul, alanında tek değildir. İngiltere’de Moore, *İdealizmin Çürütülmesi* başlıklı ünlü makalesini yayımlamış ve Russell’la görüş birliği içinde Platonculuğa yakın bir felsefeyi savunmuştur. Bambaşka nedenlerle, Fransa’da Boutroux ile Bergson da gerçekçiliğin yandaşları olmaktadır. Almanya’da, Aristotelesçi yapısıyla ilgi uyandıran *Hans Driesch* (1867-1941) yeni öğretisiyle boy göstermektedir.

Yeni gerçekçi akım, irrasyonalizmin ulaştığı tanınmışlığa ulaşamamasına karşın yine de etkin olabilmıştır. 19. yüzyılın ikincil özellik taşıyan ve seçkin olmayan hareketi metafizikse zamanının en başta gelen öğretilerinden biri olmuştur.

2.8. Spekülasyona Dönüş-Çoğulculuk

Pozitivizmin ezici etkisi altında kalan 19. yüzyıl sonu felsefesi büyük ölçüde ılımlı bir karaktere bürünmüştü. Belki de filozofların çoğu özgün bir şeyler ortaya koyarak dikkatleri üzerlerine çekmekten korkuyorlardı. Bu nedenle, üniversitelerin çoğunda, yalnızca geçmişteki öğretilerin okutulduğu bir noktaya gelindi. 20. yüzyılın başlangıcının en anlamlı özelliklerinden birisi de metafizikçilerde olduğu kadar irras-

yonalist okullarda da ortaya çıkan sistemsal spekülasyonlara dönüşür.

Ancak bu özellikler arasında en derin ve en çarpıcı olanı, kuşkusuz, kişiselci çoğulculuğa dönüşür. 19. yüzyıl, hemen hemen bütün yönleriyle tekçi olmuşsa, yüzyıl sonunun tüm hareketleri, tersine çoğulcudur, yani bu hareketler, varlık derecelerindeki çeşitlilikle özerk varlıklar olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu çoğulculuk en kökten anlatımını, çoktanrıcılığa bile duygudaşlığı olduğunu açıkça söyleyen James'te bulmakta, bundan başka, hemen hemen tüm akımlarda, fenomenologlarda, İngiliz yeni-gerçekçilerinde, ve Thomasçılarda boy göstermektedir. İnsan varlığı, eski haklarına kavuşmakta, felsefi ilginin gitgide odağı olmakta ve ayrıca insan anlığının büyük sorunları düşünceyi gerçek anlamda tutkulu kılmaya başlamaktadır. 19. yüzyıl, özellikle tekçi ve maddeci bir çağ olmuşsa, 1900 bunalımı, tinselci bir kişiselciliğin güçlü bir tarzda kurulmuş egemenliğini ortaya koymaktadır.

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

3.1. Özellikler

20. yüzyılın ilk çeyreği felsefesinde temel özellikler şunlardır: Bu yüzyıl, her şeyden önce yoğun bir felsefe etkinliğine tanıklık etmiştir. Çok sayıda seçkin düşünür düşün yaşamına adımını atmış ya da önem kazanmıştır. Bu bakımdan, söz konusu dönem, çağdaş tarihin en verimli dönemlerinden biri olarak sayılabilir. İkinci olarak, bu dönem bir geçiş dönemidir. Yeni akımlar yanında, hâlâ gözde olan eski biçim eğilimler de yaşamlarını sürdürmektedir. 19. yüzyılı sürdüren artçılar, artık eskiden düşünüldükleri gibi düşünülmemektedir, bunlar etkin ve etkileyicidir. İngiltere ve İtalya gibi birçok ülkede, 1914 savaşına dek duruma egemen olmuşlardır. Bununla birlikte, başta gelen düşünürler, yeni fikirlerini çok daha öncele ri ortaya koymuşlar, kendilerine geniş bir dinleyici kitlesi sağlamışlardır. Bunlar arasında kimileri, özellikle Bergson ve bir ölçüde Husserl büyük saygınlığa erişmişlerdir. Başlıca okullar şunlardır: Deneyciler, idealistler (bunlar 19. yüzyıl fikirlerinin yandaşlarıdır) ve 'çağdaşlık' şampiyonları olan yaşam filozofları, fenomenologlar ve yeni-gerçekçiler.

3.2. Deneyciler

Çok sayıda düşünür, pozitivizmin ve hatta maddeciliğin çizgisini izlemiştir. Bunlar, mekanikçi evrim fikrini desteklemektedirler. Bununla birlikte, oldukça genel bir biçimde, bilimlari temel alarak 'metafizik' diye adlandırdıkları gerçek-

liğin bir genel görünümünü ortaya koymayı erek alışlarıyla da pozitivizmin çerçevesini daha o zamandan kırmış olmaktadır. Bu kişiler arasında, amaçları değişik ve önemleri farklı birçok grup ayırt edilebilir.

Örnekleri Fransa'dan verecek olursak, yapıtlarının büyük bir bölümünü 19. yüzyıl boyunca vermiş, ancak etkileri bugün de ortaya çıkan birçok deneyci söz konusu edilebilir. Bunların tümü, bilimsel bir temel üzerinde bir çeşit metafizik kurmaktadır. Bunlar arasında, özellikle, 'kuvvet-fikirler' adlı bir kuramın yaratıcısı *Alfred Fouille*'yi (1838-1912), evrimci iyimserliğin eleştiricisi ve çözümlenme yasasının yaratıcısı *Andre Lalande*'i (d. 1867), ayrıca, tinselcilğe, dirimcilğe ve varlıkbilimsel bireyciliğe karşı yönetilmiş çok sayıda yapıtı olan radikal maddeci *Felix Le Dantec*'i (1869-1917) anabiliriz.

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

Maddeci akımlar, özellikle ruhbilimde, oldukça canlı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu akımların ilki, *John B. Watson*'ın (d. 1878) kurduğu bir öğretiyi olan 'davranışçılık'tır. Davranışçılık, temelde, ruhta içsel olarak oluşan psişik fenomenlerin araştırılmasını ve kişisel gözlemi dışlayan, ruhbilimin nesnesi olarak yalnızca dışsal davranışı (*behavior*) göz önünde tutan bilimsel bir yöntem bilime dayanmaktadır. Ulaştığı vargılardan ilki, ruhsalcılığın (*psychisme*) tümüyle yadsınmasıdır. Üstün ruhsal işlevleri kısıtlanmış ya da yasaklanmış tepkilerle açıklamak gerektiğini ileri süren Rus *Ivan Pavlov*'un (1849-1936) tepkebilimi (*refleksoloji*) de aynı sonuçlara varmıştır.

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

Bütün bu çabalar aynı zamanda, *Fransız Toplumbilim Okulu*'nun, kurucusu *Emile Durkheim* (1858-1917) ve sonra da *Lucien Levy-Bruhl* ile birlikte (1857-1938) girişmiş olduğu sınırlı bir bilimin genelleştirilme çabasıdır. Bu toplumbilimciler, toplumu, bireyde içerilmiş nesnel bir gerçeklik olarak tasarımılamaktadırlar. Toplum, nesnel ve karşılaştırmalı bir yöntem aracılığıyla her türlü erekselliği dışta bırakıp yalnızca nedenlerin araştırılmasıyla bilimsel olarak kavranabilir. Bu yöntemin uygulanması, Durkheim'ı ve Levy-Bruhl'ü, törel ve mantıksal yasaların tümüyle görece oldukları, gelişmekte olan bir toplumdaki zorunluluklarının anlatımından başka bir şey olmadıkları ve dinin söz konusu toplumun kültürüne dayandığı düşüncelerine götürmüştür. Bu sistemin doruğu, bir tür spekülatif ruhbilimdir. Bu ruhbilime göre, dinsel, mantıksal ve törel olan toplumsal alana bağlıdır, oysa bayağı olan, mantık dışı ve bencilce olan, bireysel insanın dünyasına aittir. Bu nedenle, vücut, bir bireyselleşme ilkesidir.

Bütün bu sistemler, özellikle psikanalizle toplumbilimci-

lik geniş bir dinleyici kitlesi bulmuştur. Ancak bütün bunların tümü de gerçekte, 19. yüzyıl düşüncesinin son ışıklarından başka bir şey değildir. Bununla birlikte, taşıdıkları bir özellik bu sistemleri deneycilikten ayırmaktadır. Görecelik özelliğidir bu. Dantec'lerin, Pavlov'ların, Ziehen'lerin, Ostwald'ların, Freud ve Durkheim'ların tümü de görecedir. Onlara göre mutlak yasalar, nesnel bir mantık, değişmez bir töre yoktur. Deneycilik bu yanı sıra, aynı dönemlerde yaygınlaşmış irrasyonallığe yaklaşmaktadır.

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

3.3. *İdealizm*

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

İngiliz idealizmi, özgün bir Hegelciliştir. Bu idealizmin başlıca sözcüleri arasında *Francis Herbert Bradley* (1846-1924), *Bernard Bosanquet* (1848-1932) ve *Ellis Mc. Taggart* (1866-1925) bulunmaktadır. Bunların ilk ikisi tekçidirler. Büyük olasılıkla aralarında en ünlüleri olan Bradley,

felsefesini ‘içrek ilişkiler’ fikri üzerine kurmuştur; Bradley’e göre, ilişkiler, daha önce kurulan şeylerin özüne eklenmemekte, tersine bu özü kendi kendilerine kurmaktadır. Bu öğretisi bir yandan tekçiliğe, “Gerçek, örgütlenmiş bir bütündür.” görüşüyle, bir yandan da söz konusu bu tekçiliği bilgiye uygulayarak, nesnel idealizme götürmektedir. Nesne ile özne arasında öz ayrımı yoktur, çünkü her ikisi de biricik ve mutlak fikir olan bütünün ortaya çıktığı biçimden başka bir şey değildir. Bradley savını, her türlü deneysel gerçeklikte içkin olan çelişkiler üzerine yaptığı ince yorumlarla pekiştirmektedir. Bradley’e göre bu çelişkiler, söz konusu gerçekçiliğin yalnızca bir görünüş olduğunu ve bu görünüşün ardında hakiki gerçekliğin, mutlakın gizlendiğini kanıtlamaktadır. Bununla birlikte Bradley, tekçi idealizmin savunucusu olmasına karşın, gerçekliği soyuta götürmekten oldukça uzaktır. Hegel gibi o da somutun üstünlüğünü doğrulamak konusunda direnmektedir. Bradley’in evrensel kavramı bir soyutlama değil, içerik bakımından tikelden daha zengin olan somut bir evrenseldir. Bunlar, çok sayıda seçkin düşünür üzerinde kalıcı bir etki bırakmış olan –ve bugün de hâlâ bırakan– Bradley’in zengin ve karmaşık düşüncesinin temel görüşlerinden yalnızca birkaçıdır. Örneğin, *James* ile *Marcel* ondan doğrudan doğruya etkilenmişlerken, İngiliz yeni-gerçekçiliği, Bradley’in temel fikirlerine açık açık saldırıdadır.

Bosanquet, gerçekliğin somut karakteri üzerinde belki de daha çok direnerek aynı doğrultuda bir Hegelci idealizm geliştirmiştir. Anmış olduğumuz üçüncü filozof *Mc. Taggart* ise *Bosanquet* ile *Bradley*’den çoğulculuğa bağlanmış olmasıyla ayrılmaktadır. *Mc Taggart*’a göre mutlak, karşılıklı bağıntı içinde bulunan tinsel bir ilkeler bütünüdür. Felsefesi, tinselci ve kişiselcidir. Böylelikle, idealizmle yeni felsefe arasında bir köprü kurmaktadır.

3.4. Yeni Akımlar

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

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

Max Scheler, 1913-1916 yılları arasında temel yapıtı olan *Etikte Formalizm ve Maddesel Değerler Etiği*'nin birinci ve ikinci bölümünü yayımlamıştır.

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

Yeni-gerçekçilik ise özellikle *Moore*'un ve *Russell*'in çalışmalarıyla çok etkin olmasına karşın büyük çapta bir okul oluşturamamıştır. *Whitehead* henüz metafizik evresinde değildir, [*Samuel*] *Alexander* büyük yapıtı olan *Uzam, Zaman ve Tanrısallık*'ı ancak 1920'de, yani burada söz konusu olan dönemin sonuna doğru yayımlamıştır. İngiliz üniversitelerinde savunulan idealizm, Alman üniversitelerindekinden daha baskındır. Buna karşılık, çağımızın gerçekçi başlıca Fransız akımı olan Thomasçılık, daha şimdiden büyük değerde yapıtlar yayımlamaktadır. R. *Garrigou-Lagrange*, 1909'da *Sağduyu* adlı yapıtını, 1915'te de *Tanrı* adlı yapıtını yayımlamıştır.

lamıştır. Son olarak, Bergson'a karşı çıkmış olduğu önemli yapıtlarının ilkiyle, 1913'te *J. Maritain* boy göstermektedir. Thomasçı okulun kuruluşu bu zamanlara rastlamakta olup, iç olgunluğuna karşın, bugün elde ettiği saygınlığına henüz kavuşmuş değildir. Her yerde olduğu gibi, Fransa'da da eski eğilimler hâlâ egemendir.

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

4.1. Okullar

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

Çağımızın en önemli sistemlerini iki görüş açısından ayırt etmek olanaklıdır: öğretilerin içeriğine göre ve öğretilerin yöntemine göre. İçerik açısından, öğretiler altı gruba bölünebilir. Elimizde ilkin 19. yüzyılın öğretilerinden kalan iki öğreti vardır: deneyciliğin ya da pozitivistimin ardılı olan *madde felsefesi* ile Hegelci ve Kantçı biçimiyle *idealizm*. Bundan sonra, bu yüzyıla kopuşa katkıda bulunan iki öğreti gelmektedir: *yaşam felsefesi* ile *öz felsefesi*, yani fenomenoloji. Ve son olarak da çağımızın en özgün ve en çarpıcı girişimini dile getiren iki akım boy göstermektedir: varoluş felsefesi ile yeni varlık metafiziği.

Kuşkusuz bu sınıflama keyfî öğelerden arınmış değildir. Aynı başlık altında gruplandırılan filozofları ayıran derin ayrımları unutmamak gerekir. Nitekim aralarında büyük ayrılıklar gösteren *B. Russell*'in öğretisiyle, yeni-pozitivistleri ve Marksistleri 'madde felsefesi'nde toplamak durumunda kaldık. *Dewey* ve *Klages* gibi birbirinden çok ayrı düşünürleri aynı 'yaşam felsefesi' başlığı altına yerleştirdik. Son olarak, gruplar arasında, kendi okullarından bile uzakta duran düşünürlerin bulunduğunu, bunların bir okuldan ötekine geçtiğini belirtmek gerekir. Tarihselcilikle bağlantısı bulunan, yaşam felsefesine dayanan ve Scheler'in fenomenolojisiyle birlikte varoluş felsefesine de açılan *Bade* Okulunun durumu budur. Felsefi düşünce tarihinde, bütünün iyi bir görünüşünü verebilmek için sınıflama yapmak kesinlikle gereklidir. Ancak yaptığımız sınıflama, ne her grubun içinde bulunan derin ayrımları ne de bir gruptan ötekine geçişleri barındırmaktadır. Bu bakımdan, akımları altı grup içinde toplayışımız, bunların, çağımızın altı belirgin öğretisini ortaya koymalarındandır. Bu öğretiler, deneycilik, idealizm, yaşam felsefesi, fenomenoloji, varoluş felsefesi ve metafiziktir.

Yöntem açısından yapılan ayırım, kendi başına o denli kesin görünmemekle birlikte, 1948'de gerçekleşen Onuncu Uluslararası Felsefe Kongresi'nin de tanıtladığı gibi, varlığını dikkate değer bir biçimde benimsetmiş gibidir. Gerçekten de çoğu kez bir yandan matematiksel-mantıksal çözümlemenin, öte yandan fenomenolojik yordam gibi farklı yöntemlerin aynı felsefe okulu içinde uygulanmaya gidilmiş olması sürtüşmelere yol açmıştır. Çoğu filozof bu yöntemlerin hiç birisini savunmamasına ya da aynı anda iki yöntemi birden uygulamak istemesine karşın, düşünürler bugün bu noktada bölünmüşe benzemektedirler. Zamanla yaygınlaşmış ve dönüşüme uğramış olan fenomenolojik yöntem, söz konusu fenomenologların dışında hemen hemen bütün varoluşçu filozoflarla metafizikçilerin bir bölümüne uygulanmıştır. Ancak öteki metafizikçiler, özellikle de *Whitehead*, matematiksel mantığın savunucuları yanında yer almışlardır.

Matematiksel mantığın farklı ve hatta karşıt okulların sözcülerini, örneğin Platoncuları, Aristotelesçileri, adcılarını, hatta Kantçılarla kimi yararcı (pragmatist) filozofları karşılıklı bir uzlaşma noktasına götürmesi oldukça ilginçtir. Oysa bu yöntemin yandaşlarıyla fenomenoloji yönteminin yandaşları arasındaki sürtüşme o denli büyüktür ki her türlü uyuşma olasılığını ortadan kaldırmaktadır.

4.2. Etkiler

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

Belirtilmesi gereken noktalardan ilki, geçen yüzyılın düşüncesinde kopuşa yol açmış olan tarihsel koşulların güncel dönemde de varlığını sürdürmesidir. Böylelikle fiziğin gelişimi, eski mekanikçi temelinden sürekli uzaklaşarak gerçekleşmektedir. Tekniğin ulaştığı ilerleme yanılsaması –bu yanılsama bugün Amerikalılarda ve Ruslarda hâlâ sürmektedir– Avrupa’da yeni yeni başarısızlıklara yol açmıştır. Yanılsamadan yakasını kurtarmışa benzeyenler yalnızca filozoflar değil geniş kitleler de olmuştur. Ancak bütün bunlar, büyük özveriler pahasına gerçekleşmiştir. Dünya savaşı gibi olayların yol açtığı korkunç acılar, dikkatleri insani sorunların ivediliği, yazgı, acı, ölüm ve insani ilişkiler gibi sorunlar üzerine çekmiştir. Yeni bir din, bütünsel bir gelişim içindedir. İnsanları bir çeşit genel belirsizlik ve kaygı kaplamaya başlamıştır. Bütün bunlar, bulunulan durumun eleştirisini açık açık duyumsatmakta, insanlar acılar içindeki yaşamlarının kaygı verici sorunlarına bir yanıt getirebilmek umuduyla felsefeye her zamankinden daha çok bel bağlamaktadırlar. Varoluş felsefesinin bu denli hızlı yayılışını ve metafiziğin buna benzer bir güç elde edişini açıklayan nedenler bunlardır.

Bu aynı zamanda çağdaş felsefi yaşamın yükselmiş düzeyini de açıklamaktadır.

Bir madde filozofu ve bu nedenle de 19. yüzyıl felsefesinin sürdürücüsü olan Bertrand Russell, Aquinolu Thomas'ın etkisinin (1946'da ileri sürülmüştür bu sav), Kant'ın ya da Hegel'in etkisinden daha büyük olduğunu söylemektedir. Bu sav, zamanımızın tüm filozofları için doğru gözükmemektedir. Felsefe ne zaman ilerlemişse, bu ilerleyiş sarmallar biçiminde gerçekleşmiştir. Bugünkü filozoflar, en azından temel sorunlar açısından, Eski Yunanlıların ve skolastiklerin düşüncesine yüz yıl öncesinin filozoflarından çok daha yakındır. Böylelikle Platon'un *Whitehead* ile, *Aristoteles*'in *Driesch*, *Hartmann* ve *Thomasçılarla*, *Plotinus*'un kimi varoluş filozofları ve *Thomasçılarla*, geç dönem skolastiğinin fenomenoloji ve yeni-pozitivizm'le, *Leibniz*'in ise *Russell*'la yeniden doğmuş olduklarını söyleyebiliriz.

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

Kısacası dikkatli bir gözle bakıldığında, 1900'dan beri süregelen evrim, bugün de bütünsel bir gelişim içindedir. 19. yüzyıl felsefesinin yeni bir dünya kavrayışı adına yenilgiye uğratılmış olması, yüzyılla birlikte doğan, buna karşılık geriye hiç dönmeden geçmişin düşüncesine oldukça yaklaşan bir kavrayış söz konusudur.

4.3. Dizgelerin Görece Önemleri

Okullar ile sistemlerin önemlerine gelince bu, tümüyle değişik iki görüş açısından incelenebilir. Büyük halk kitlelerinde en büyük yankıyı uyandıran sistemler, genellikle filozofları etkileyen sistemler değildir. Kitlelerin felsefe karşısındaki

görüş açısını iki yasa belirler gibidir. Bir kere halkın bir sistemi benimsemesi hemen her zaman çok gecikmeli olmaktadır. Nitekim uzman çevrelerde elli ya da yüz yıl önce gelişip yaygınlaşan bir felsefe filozofların kendilerinde yaratmış olduğu olumlu etkiden bağımsız olarak, bugün halk arasında en büyük tanınma şansına ulaşmaktadır. Öte yandan halk kitleleri, bir sistemin yalınlığına ve tanıtımının yapılmasına filozoflardan çok daha az direnç göstermektedirler. Bir felsefe ne denli ilkel olursa ve ne denli güçlü bir propaganda aygıtı bulursa yaygınlaşma şansı o denli büyük olmaktadır. Oysa filozofların kendileri genellikle bu çeşit etkenlere karşı pek az duyarlıdır.

Bizi bu kısa özetle ilgilendiren *kitlelerin iyi diye düşündükleri şey* değil sözcüğün dar anlamıyla *felsefedir*. Bununla birlikte, çağımızın en tanınmış felsefelerinin hangileri olduğunu kendimize sormak hiç de yararsız değildir. Bu felsefelerin özellikle ikisi, tanınmış oldukları savındadırlar. Bunların ilki, *madde felsefesidir*. Bu felsefe çok yalın olup, aynı nedenden dolayı filozof olmayanlara da kolaylıkla ulaşabilmektedir. Bunun dışında, Marksist biçimi altında, dünyanın bütün komünist partileriyle basitleştirilmiş dogmaların büyümesine kapılmış olan felsefe amatörü çok sayıda bilim adamınca da desteklenmektedir. Madde felsefesinin tanınmışlığa en çok ulaşan ikinci felsefeyse *varoluş felsefesidir*. Varoluş felsefesi özellikle Latin ülkelerinde geniş ölçüde tanınmıştır. Bu, ilk bakışta garip gözükebilir, çünkü varoluş öğretisi, tümüyle çağdaş ve bunun da ötesinde son derece güç bir öğretimdir. Ancak bu durum, söz konusu öğretinin, bir çeşit gökçe yazınla (*belles-lettres*), tiyatroyla, güdüleştirilmiş bir edebiyatla, olanaklı her türlü propaganda aygıtıyla basitleştirilmiş ve ulaşılması kolaylaştırılmış biçimi göz önünde tutulduğunda açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Öte yandan, filozof olmayanların varoluş felsefesinden genel olarak anladıkları şey, bu felsefenin irrasyonel ve kökten öznelci yanındır. Oysa öznelcilik, geçen yüzyıllara ait bir öğretimdir. Buna karşılık irrasyonelizm

19. yüzyılda, yukarıda sözünü ettiğimiz kimi filozoflarca, özellikle de yüzyılın sonunda gözde olan yaşam felsefesi filozoflarınca yaygınlaştırılmıştır. Varoluş felsefesinin bugünkü başarıları, çağımızın ilk yüzyıllarındaki stoacı öğretinin ulaştığı başarılarla karşılaştırılabilir. Stoacı felsefe de görünür bir biçimde uzmanlaşmıştır. Bununla birlikte bu felsefe, olayların öteden beri uygun bir ortam hazırladıkları kimi yalın törel fikirlere uzanarak geniş bir dinleyici kitlesi kazanmıştır.

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

Düşünürlerin *kendileri* için aynı şeyler söz konusu değildir. Idealizm, kuşkusuz burada da en alt sıraya itilmiştir, oysa yaşam felsefesiyle fenomenoloji, dolaylı bir yolla, birçok okul üzerinde bıraktığı bir etkiyle büyük yaygınlık kazanmıştır. Buna karşılık, çağımızın iki okulundan ilk sırayı tutanı *varoluş felsefesi*'nden daha çok *metafizik* gibidir. Son olarak madde felsefesinin özel bir durumu vardır. Belli görüşleriyle, örneğin Spencercı eski biçimiyle ya da diyalektik maddecilik biçimiyle üniversitelerimizde hemen hemen hiç ya da gerektiği gibi okutulmamaktadır. Ancak kimi bilim çevrelerinde, bilimin geçirmekte olduğu bunalıma bir tepki olarak doğmuş Russell ile yeni pozitivistlerin çalışmaları madde felsefesini yeniden sahneye çıkarmıştır. Yeni-pozitivizm, 1930-1939 yılları boyunca, en basit okullardan biri olduğu savındadır. Bugünse durumunu –elbette çok güçlü olan durumunu– yalnızca İngiltere’de koruyabilmıştır. Oysa Kara Avrupa’sındaki öteki öğretiler yeni-pozitivizmi gölgede bırakmıştır. Yeni-pozitivizm, giderek İngiltere’de bile (aynı zamanda Kuzey Amerika’da) etkisini yavaşça yitirir gibidir.

Sistemlerin görece önemleri, kabaca şu biçimde özetlenebilir: İlk sırada metafizik ile varoluş felsefesi, sonra daha başka okulların aracılığıyla yaşam felsefesi ve fenomenoloji ve son olarak madde felsefesi. En son sırada ise idealizm.¹

4.4. Genel Karakterler

Tüm güncel düşünce akımlarının genel karakterlerini göstermek elbette olanaklı değildir. Bu, özellikle akımların bazılarının 19. yüzyılın çizgisini, ya da daha genel olarak modernlerin (1600-1900) çizgisini sürdürmesinden ileri gelmektedir. Oysa öteki okullar bu akımlara göre kökünden yeni bir şeyi tesis etmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte, tüm filozoflar için olmasa bile en azından bunların çoğu için geçerli olan genel karakterler söz konusudur. *Whitehead*, modern dönemin oldukça tipik olan ‘iki dala ayrılış’ olgusunu ileri sürdüğünde tümüyle haklı gözükmektedir. Böylelikle, makine dünya ile düşünen özne arasındaki ayrılık aşılmakta, daha önce gördüğümüz gibi, mekanikçilik kadar öznelcilik de kesin bir yenilgiye uğramaktadır. Kabaca söylenildiğinde, gerçekliğin organik ve ayrılaşmamış tarzda kavranışına doğru bir eğilim baş göstermektedir. Gerçekliğin aşamalandırılmış yapısıyla farklı ‘varlık katmanları’ biçimsel olarak kabul görmektedir. Bunun yanında, genel bir değer taşımamasına karşın, çağdaş düşünceyi açık bir biçimde tanımlayan başka özellikler de söz konusu edilebilir ki bunlar arasında aşağıdakileri anabiliriz:

a) *Pozitivizm karşıtı tutum*: Hemen her yerde gözlemlen-

¹ Felsefe Dernekleri Uluslararası Federasyonu Komitesi (1948’de kurulmuş olup 30 filozoftan oluşmaktadır) bünyesinde seçilmiş 24 Avrupalı üyeye yer vermektedir. Bunlar arasında beş Thomasçı, başka bir eğilimden dört metafizikçi, iki diyalektikçi, bir pozitivist, bir idealist, bir diyalektik maddeci (Çekoslovakya’dan) ve bir de varoluşçu bulunmaktadır. Bu filozofların altısı matematiksel mantık yanlısıdır. Komitenin bileşimi doğal olarak ekollerin görece güçlerini tam olarak yansıtmamaktadır, ama yine de anlamlı bir göstergedir.

nebilir özelliklerden birisi, madde filozoflarının kimi idealist filozoflara sırt çevirmeleridir. Bu görüş açısından yaşam filozofları, fenomenologlar, varoluş filozofları, metafizikçilere yeğ tutulmuşlardır. Öncekiler, genel bir tarzda, felsefi bilginin kaynağı olan her türlü değeri doğa bilimlerine karşı çıkarırlarken, metafizikçiler doğa bilimlerine belirli bir yer tanımakla yetinmektedirler.

b) *Çözümleme*: 19. yüzyılın tam tersine, çağdaş filozoflar özellikle çözümlemeyi kullanmakta ve bunu da çoğu kez sarıh yeni yöntemlerle gerçekleştirmektedirler.

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

d) *Çoğulculuk*: Günümüzün filozofları genellikle çoğulcudurlar ve 19. yüzyılın idealist ve maddeci birlik kavrayışına karşı çıkmaktadırlar. Ancak burada da istisnalar söz konusudur. Örneğin, metafizikçilerden *Alexander* ile idealistlerden *Croce* tekçidirler. Bununla birlikte bunlar yalnızca bir azınlık oluşturmakta olup etkileri incelendiği zaman azalmaktadır.

e) *Edimselcilik*: Hemen hemen bütün çağdaş filozoflar edimselcidir. Başlıca ilgileri, oluş üzerine, gitgide olgunun tarihselliği olarak tasarımılanan oluş üzerine çevrilmiştir. Yüzyılın başındaki irrasyonalist öğretilerin kesin ölçütü sayılan biyolojinin yerini tarih almıştır. Çağdaş felsefe edimselci olduğundan tözlerin varlığını yadsımaktadır. Bunun tek istisna durumu Thomasçılar ile kimi İngiliz yeni-gerçekçileridir. Hatta birçok filozof edimselciliklerinde daha da ileriye gitmekte ve değişmez ideal biçimlerin varlığını bile yadsımaktadır. Madde ve yaşam felsefesi, çok sayıda idealist filozof ve varoluş filozoflarının tümü için durum budur.

Bununla birlikte edimselcilik öteki okullarca, özellikle de Yeni-Kantçılar, fenomenologlar ve metafizikçiler tarafından acı acı eleştirilmektedir.

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

4.5. Dışsal Karakterler

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

a) *Uzmanlaşma*: Meslekten filozoflar arasında çalışmaları yalınlık bakımından bir Platon'un ya da bir Descartes'in çalışmalarının yalınlığıyla karşılaşılabilecek hemen hemen hiçbir filozof bulunmamaktadır. Bütün okullar (diyalektik maddecilikle bir açıdan pragmatizm dışında) soyut ve zengin bir sözcük dağarcığını içeren, karmaşık, ince kavramlarla çalışan, uzmanlaşmış bir düşünce düzeyine sahiptir. Bu, özellikle varoluş filozoflarıyla yeni-pozitivistlerde göze çarpmakta olup bu iki yeni öğretinin temelde karakteristik özellikleridir. Aynı şey idealistler, fenomenologlar ve metafizikçiler için de söylenebilir. Çağımızın kimi felsefi tezleri, dışsal görüşleri bakımından, 15. yüzyıl skolastiğinin ince

yordamlarını anımsattığı kadar bir Aristoteles'in uzmanlaşmış teknik çalışmalarını da anımsatmaktadır.

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

c) *Birbirine bağlılık*: Avrupa'daki çağdaş felsefenin belirlen özelliklerinden birisi de en çeşitli ve birbirine en karşıt eğilimlerdeki filozoflar arasında kurulan ilişkilerin yoğunluğudur. Bu, ülkeler arasındaki ilişkilerin örgütlenmesi açısından da doğrudur. Yüzyılın başlangıcı, sayıları gittikçe artan birçok filozofu bir araya getiren bir dizi uluslararası felsefe kongresinin doğuşuna tanıklık etmiştir. Bu kongrelerin dışında, daha özel amaçlı, tek bir disiplin ya da öğretiyle ilgilenen uluslararası toplantıları, bundan başka uluslararası dergileri (idealist, Thomasçı yeni-pozitivist vb.) çeşitli dillerde yapılan başkatipte çalışmaları da anmak gerekir. Ulusal sınırlar ve öğretisel engeller aşılmıştır. Bütün bunların sonucu, daha önceki dönemlerde çok az görülen bir yorum bolluğudur.

Bu durum daha şimdiden çağdaş okulların oluşum hareketlerinde de göze çarpmaktadır. Nitekim İngiliz yeni-gerçekçiliği aynı anda hem nesne kuramından (fenomenolojiye yakın) hem de bazı deneyci fikirlerden ve metafizik araştırmalardan (Russell'ın Leibniz) kaynaklanmaktadır.

Yeni-pozitivizm, bilim eleştirisiyle, klasik deneycilikle ve İngiliz yeni-gerçekçiliği'yle sıkı bir ilişki kurmuştur, hatta fenomenolojinin kurucusu Husserl'in bile etkileri söz konusu edilebilir. Husserl, öte yandan, varoluş felsefesiyle metafiziğin bir bölümü üzerinde de büyük bir etki yapmıştır. Idealizm, geleneksel rakibi pozitivizme yine bağlı durumdadır. Ancak bu akımlar içinde en çok özellik göstereni, felsefi ilkelerini temel olarak yaşam felsefesinden çıkaran, metafizikten destek sağlamış bulunan ve kendisinde pozitivist, idealist ve fenomenolojik birçok etkiyi bir araya getiren varoluş felsefesidir.

İKİNCİ BÖLÜM

MADDE FELSEFESİ

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

Bu topluluğa giren tüm düşünürler hemen hemen doğalcı, bilimci, kısacası maddeciliğe eğilimleri olan ve rasyonalist olduklarını açık açık söyleyen kişilerdir.

1. Bu akıma giren düşünürler, insanda, doğanın yalnızca ayrılmaz bir parçasını görmek isteyişleriyle ve bunun yanın-da insanın öteki doğal varlıklardan farklı olduğunu genel olarak yadsıyılarıyla *doğalcı sayılırlar*.

2. Bu düşünürler, doğa bilimlerinin üstün otoritesine mutlak bir inanç besleyişleriyle de *deneyci* olurlar. Dolayısıyla, gerçeklik, yalnızca doğa bilimlerinin yöntemleriyle kavranabilir. Bu düşünürler için, ulaşılamayan şey, bir söz-de sorundan (*pseudo-problème*) başka bir şey değildir ve bu nedenle de hiçbir anlamı yoktur. Maddeci akıma giren düşünürler etik, estetik ve dinsel deneyimin bir bilgi kayna-ğı oluşturduğunu yadsımaktadırlar. Diyalektik maddeciler gibi Russell da açık açık din karşıtı bir tutumu benimsemek-

tedir. Bu düşünörlere göre felsefe, yalnızca doğa bilimlerinin kavramlarının çözümlenmesine ya da doğa bilimlerinden çıkarılmış sonuçların sentezine dayanmaktadır, felsefenin bunun dışında hiçbir anlamı yoktur.

3. Bu öğretilerin savunucularının çoğu kendilerini *kök-tenci* bir maddeci saymamalarına karşın, hemen hemen hepsi açık bir maddeci eğilim taşımaktadırlar. Hatta denilebilir ki yeni-pozitivistlere göre, genel olarak, düşünölmesi gereken şeyler yalnızca fenomenlerdir, psişik olgular üzerinde sürdürölen her tartışma anlamdan yoksundur.

4. Son olarak bu düşünörlerin tümü, rasyonalistliklerini açık açık ortaya koymaktadırlar. Rasyonel ve analitik yöntemlerin değerine duydukları inanç sonsuzdur.

Russell'ın ve yeni-pozitivistlerin öğretilerindeki sürekliliği kavrayabilmek için İngiliz yeni-gerçekçiliğinin kısa bir özetini yapmamız gerekmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse, İngiliz yeni-gerçekçiliğini daha sonra belki de fenomenolojiyle bağlantısı içinde ele almak yerinde olacaktır. Çünkü yeni-pozitivizm, metafizikle çağdaş matematiksel mantığın gelişimine katkıda bulunmuş çağımızın başlatıcı hareketlerinden birisidir. Bundan başka, yeni-gerçekçi hareketin bilimci doğalcılıkla birden çok ilişkisi olmakla birlikte gerçekte çok daha genel bir önemi olduğunu, kimi düşünörleri (Whitehead gibi) hakiki bir Platoncu dünya görüşüne götürdüğünü de belirtmek gerekmektedir.

I

BERTRAND RUSSELL

1.1. İngiliz Yeni-Gerçekçiliği

19. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere’de, kuşku yok ki güçlü olmayan gerçekçi bir akım baş göstermiştir. Bu akım, henüz bir okul oluşturmamış, o dönemdeki başat akımlar olan Bradley ile Bosanquet’nin idealizmleri karşısında serpilip gelişmemiş, buna karşın yine de değerli birkaç yandaş bulmuştur. Bu kişiler arasında, yaşamı boyunca hep bir Kantçi olarak kalmış, ancak son yıllarına doğru eleştirel gerçekçiliğe kaymış *Robert Adamson*’ı, (1852-1902) ‘yönelmişlik’ kuramıyla Meinong’la Husserl’e yaklaşan ve idealizmle yeni-gerçekçilik arasında orta bir yol tutan *George Dawes Hicks*’i (1862-1941), tasavvurlardan şeylerin kendisine geçebilmiş olduğu tezindeki eleştirel gerçekçi *Thomas Case*’i (1844-1925) sıralayabiliriz.

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

Yeni-gerçekçilik, ilk kuşak içinde, *Convy Lloyd Morgan* (1852-1936), *Alfred North Whitehead* (1881-1947), *Sir T. Percy Nunn* (d. 1870), *Lord Bertrand Russell* (1872-1970), *Samuel Alexander* (1859-1938), *Charlie Dunbar Broad* (1887), *John Laird* (d. 1887) ve ikinci kuşak içinde, özellikle *C. E. M. Joad* (d. 1891), *H. H. Price* (d. 1889), *G. Ryle* (1900-

1979), C. E. Ewing (d. 1900) gibi düşünürlerle açık bir biçimde kendini göstermiştir. Bununla birlikte, söz konusu kişiler arasında Morgan, Whitehead ve Laird ortaya birer metafizik de koymuşlardır. Bu nedenle bunların başka bir bölümde incelenmeleri gerekir. Ötekiler arasında Russell, verimliliğiyle olduğu kadar yaptığı etkiyle de en göze çarpanlarıdır. Yeni-gerçekçiliğin genel ilkelerine kısaca bir göz attıktan sonra ilk olarak Russell'in öğretisini ele alacağız.

1.2. Yeni-Gerçekçiliğin Temel İlkeleri

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

Bununla birlikte, yeni-gerçekçilerin en belirgin özelliği, kendilerini özgül, tek tek sorunların incelenmesiyle sınırlamış olmalarıdır. İlk kez olarak, tüm sistemlere karşı bir tu-

tum almakla, kendilerinden önceki tüm felsefi çabayı çoğu kez de haksızca ağır biçimde eleştirmişlerdir.

Aralarında kimileri daha sonraları sistem oluşturma noktasına gitmişse de ‘mikroskobik’ yöneme hemen hemen tümüyle bağlı kalmışlar, sorunları çözümleme, ayrıştırma eğilimi göstermişlerdir. Broad bunun tipik bir örneğidir. Ancak hepsi yine de çoğu kez şaşırtıcı bir kararlılıkla aynı yolda yürümüşlerdir. Yeni-gerçekçi okul, analitik okuldur.

1.3. Bertrand Russell: Kişiliği ve Gelişimi

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

Tümüyle açık, tümüyle ‘bilimsel’ olan Russell, 19. yüzyılın pozitivist idealine bağlı kalmış, geniş çevrelerin filozofu olmuştur ve bugün de hâlâ öyledir. Oldukça berrak bir dille ortaya koyduğu siyaset ve din karşıtı köktencilikle, elbette çok daha alçakgönüllü bir kimlik içinde, bir çeşit çağdaş Voltaire olmuştur.

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

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

Russell'in düşünsel gelişiminde de aynı biçimde *iki evre* ayırt edilebilir. İlk dönemlerinde Russell, kendisine felsefenin ülküsü gibi gözüken matematiksel imler ve simgelerle çalışmıştır. Platon'un sadık bir izleyicisi olarak bundan coşkuyla söz açmaktadır. Kısacası başlangıçta Russell, inançlı bir Platoncudur. Kendisine göre, deneysel gerçekliğin dışında bizim dolaysız olarak kavradığımız, şeylerden ve ruhtan bağımsız, kendilerine özgü varoluşları olan evrenseller bulunmaktadır. Russell felsefede o zamanlar duyulur deneyden bir ölçüde bağımsız olan çıkarımsal (*deductive*) bir bilim kimliği görmekteydi. 20. yüzyıl Avrupa düşüncesinin en önemli yapıtlarından biri olan *Principia Mathematica* bu dönemden kalmaktadır.

Bununla birlikte, daha sonraları Russell, yavaş yavaş tutumunu değiştirmiştir. Dev görünümlü yapıt *Principia*'nın yazı ortağı olan Whitehead gitgide metafiziğe yönelirken, Russell pozitivistliğe dönmüştür. Russell'a artık evrenseller sorunu temelsiz, her türlü metafizik anlamsız ve felsefenin kendisi çıkarımsal bir şey değil, İngiliz düşünselliği geleneğinde deneysel bir şey olarak gözükmektedir. Artık matematikte Platoncu bir güzellik görmüyordur, matematik onun

için bundan böyle, bilimin yalın ve uygulamalı bir aracından başka bir şey değildir. Günümüzde Russell, görünürde klasik bir bilimcidir, yalnızca doğa bilimlerinin yöntemlerinin kullanılmasıyla bilgi edinilebileceğini öne sürmektedir. İnsanın, teknik aracılığıyla yetkinleşebileceğine inanmakta, ilerlemeden coşkuyla söz etmektedir. Gerçekçiliği Hume'un öğretisine oldukça yakındır. Düşüncesinin tüm yönsemlerinde hemen hemen kesin bir kuşkuculuk gezinmektedir.

1.4. Felsefe Kavrayışı

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

İlk yaklaşımlarında Russell, felsefenin güvenli yanıtlar verebileceğine inanmıyordu. Felsefenin işlevi, bilime alan açmak olduğundan, felsefe, sorunları çözümlemekten çok ortaya sorunlar atmalıydı. Birincil görev, eleştirel bir görevdi. Russell'a göre filozof; kavramları, önermeleri ve bilimsel kanıtlamaları aydınlığa kavuşturmalı ve bu amaçla onları ayrıntılı bir mantıksal çözümlemeye tabi tutmalıdır. Gerçekte bu ilerleme yordamı, anlığı canlandıracak, tümüyle kuşkulu yanıtlardan çok daha fazla değer taşıyacaktı. Russell daha sonraları bir bilinemezci (*agnostik*) olmuş ve gerçeklik üzerine yalnızca doğa bilimlerinin bilgi sağlayabileceğine inanmıştır. Bu bilgi de ona göre olasılığı aşan bir bilgi değil-

dir. Bu açılardan Russell, yalnızca deneyci-pozitivist geleneği, özellikle de Hume'un ve Mill'in geleneğini sürdürmekle kalmıştır.

1.5. Çoğulculuk ve Gerçekçilik

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

Çoğulculuğun bilgi kuramına uygulanması önemli sonuçlar vermiştir. Moore ve Russell, benimsedikleri dışrak (*extrinsèque*) ilişkiler kuramlarıyla nesnel idealizme tümüyle karşı çıkmakla birlikte, Berkeley'in ve ardıllarının öznel idealizmine de var güçleriyle saldırmaktadırlar. Öznel idealizme göre biz yalnızca bilinç içeriklerini, yani fikirleri bilebiliriz, özne ötesi dünya bilgimizden kaçır. Yeni-gerçekçiler bu kuramı, kaba bir paralojizme (yanılmalı tasım) düşmekle

suçlamaktadırlar. Berkeley, açık açık, 'fikir' sözcüğünün taşıdığı iki anlamı birbirine karıştırmaktadır. Bu sözcük, bilinen şeyin kendisi anlamına geldiği gibi, psişik bilgi edimi anlamına da gelmektedir. Bilinen şeyin her zaman bilinçte bulunmasına hiç de gerek yoktur; bilinen şey, bilincin dışındadır ve öznenen farklıdır. *Dolaysız gerçekçiliği* kuran ilke işte budur.

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

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

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

1.6. *Ruhbilim*

Russell, başlangıçtan beri, Ben'in dolaysız bir bilgisi olduğundan kuşkulanmış, Hume'unkine benzer bir kavrayışa yönelmiştir. Bu kavrayışa göre, insan ruhu bir fikirler demetinden başka bir şey değildir. Russell, daha sonraları, *Analysis of Mind (Anlığın Çözümlemesi)* adlı yapıtında, bu kavrayışı açık açık benimsemiş ve onu özgün bir biçimde geliştirmiştir. Russell, maddecilikle tinselcilik karşısında 'nötr' kalmış, *ne madde'nin ne de ruh'un ama yalnızca duyu verilerinin* var olduğunu savunan öğretiyeye bağlanmıştır. Bu duyu verileri, değişik biçimlerde gruplanmakta ve farklı yasalarca yönetilmektedir. Farklı nesnelerin (sözgelimi yıldızların) duyu verileri ruhu; farklı gözlemlerin duyu verileri ise (sözgelimi aynı yıldızın değişik görünüşleri) madde denilen şeyi oluşturmaktadır. Öte yandan, ruhsal yasalarla fiziksel yasalar birbirinden farklıdır. Ruhsal olan, büyük olasılıkla, sinir dokusunun determinizminden türeyen 'mnemik belirlenimcilik' yasalarınca yönetilir. Bundan başka, ruhsal olanın özelliklerinden biri de duyu verilerinin bir bölgede (beyin) yoğunlaşması olarak maddesel bir açıklama getirilen öznelciliktir. Bununla birlikte Russell'a göre ruhsal fenomenler ne bilinçli olmaları gerçeğiyle (çünkü hepsi böyle değildir) tanımlanabilir ne de alışkanlık, bellek ya da düşünce gibi nosyonlarla nitelenebilir, çünkü bunlar gerçekte 'mnemik belirlenimciliğin' gelişimlerinden başka bir şey değildir.

Russell, maddeciliğe güçlü bir eğilim göstermekte, ama maddeciliğe yine de bilimin bugünkü durumunda ve kendi öğretisi gereği, bir türlü tümüyle bağlanamamaktadır. Bu-

nunla birlikte, her durumda, ruhsal fenomenlerin fiziksel fenomenlere sıkı bir biçimde bağımlı olduğuna inanmakta, tözsel bir ruhun var olduğunu doğal olarak yadsımaktadır. Ancak ruhsal olan hiçbir zaman dolaysız olarak verilmeyen, hem bir çıkarım hem de bir kurma edimi aracılığıyla oluşturulan maddeden çok daha gerçektir.

1.7. Ahlak ve Din

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

İnsan, varlık düzeninde doğanın önemsiz bir parçasını oluşturmasına karşılık, değerler dünyasındaki yeriyle var olan dünyayı kat kat aşar. Biz kendimize bir yaşam ülküsü kurmada özgürüz. Russell'a göre bu ülkü, 'iyi bir yaşam'ın, içten bir *sevgi* ve *bilgi* aracılığıyla yönetilen bir yaşamın ülküsüdür. İşte bu temel, gerçekte yeterli olup her türlü kuramsal ahlak anlayışı fazladandır. Bu durumu kavrayabilmek için insanın kendini çocuğu hasta olan bir annenin yerine koyması yeter: annenin, ahlakçılara değil, iyi bir hekime gereksinimi vardır. Elbette, etik ile ilgili kılışal/pratik kurallar yaşam için gereklidir, ancak bugün ne yazık ki bu kuralların büyük bir bölümü boş inançlara dayanmaktadır. Sözgelimi bu görüş, öteki sorunlar arasında tekeşlilik ve hastaları iyileştirme tarzlarını da içine almak üzere bütün bir cinsel ahlak için geçerlidir. Demokrasi demek olan top-

BERTRAND

lumsal kurtuluş ülküsüne karşı çıkan soyluların ülküsü gibi bireysel kurtuluş ülküsü de yanlıştır. Ulaşılabacak amaç, her zaman için mutluluktur, bu da korkuya karşı savaş vermekle, eğitim yoluyla yürekliliği güçlendirmekle ve insanları her yönden yetkinleştirmekle olur. Doğaya karşı boş inançlarla dolu bir saygı gösterisine gidilmemesi koşuluyla büyük bir ilerleme gerçekleştirilebilir. Çünkü her türlü doğa, hatta insan doğası, kendisinden daha çok mutluluğun çıkabilmesi için bilimsel incelemelerin nesnesi olmalıdır.

2.1. Kökenleri ve Başlıca Temsilcileri

Zamanımızın deneyci hareketini gerçek anlamıyla temsil edebilecek tek akım olan yeni-pozitivist okul, Comte'un ve Mill'in klasik pozitivistizmine ve buradan da 18. yüzyılın İngiliz deneyciliğine dek uzanmaktadır. Bununla birlikte denilebilir ki yeni-pozitivizm, doğrudan doğruya Alman deneysel-eleştirciliğinden (ampriokritisizmden) kaynaklanmaktadır, Okulda *Annalen der Philosophie* adlı derginin yöneticiliğini yapmış, daha sonraları bu derginin bir süreği olup 1930-1938 arasında yeni-pozitivist okulun en önemli organı durumuna gelecek olan *Erkenntnis (Bilgi)* adlı derginin yayımlanmasını üstlenmiş olan kişi, Avenarius'un öğrencisi *Joseph Petzold*'dur (1862-1929). Deneysel-eleştirciliğin dışında, Fransız 'bilim eleştirisi', Russell'ın öğretisi, bundan başka matematiksel mantıkla çağdaş fiziğin gelişimi de (*Einstein*) okul üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.

Okul, *Moritz Schlick*'in bir seminerinden çıkmış ve 1929 yılında, oldukça ani bir biçimde, *Wissenschaftliche Weltauffassung (Bilimsel Dünya Kavrayışı)* adlı bir izlenekitapçığın yayımlanmasıyla *Der Wiener Kreis (Viyana Çevresi)* adı altında tanınmıştır. Ertesi yıl, 1930'da, *Erkenntnis* adlı dergi yayımlanmış, bu derginin yerini ise 1939'da yayımlanan *Journal of Unified Science* almıştır. Özel tipte kongreler, dikkat çekici bir biçimde birbirini izlemiştir. 1929'da Prag'da, 1930'da Koenigsberg'de, 1934'te yine Prag'da, 1935'te Paris'te, 1936'da Kopenhag'da, 1937'de

yine Paris'te, 1938'de Cambridge'de (İngiltere) ve 1939'da Massachusetts'deki Cambridge'de kongreler düzenlenmiştir. Bu durum yeni okulun dinamikliğini ve enikonu uluslararası niteliğini daha o zamandan gözler önüne sermektedir. Nasyonal-sosyalizmin baskısı altındaki en seçkin yeni pozitivistler İngiltere'ye ve Amerika'ya kaçmışlar, Amerika'da *Encyclopedia of United Science*'ı kurmuşlardır ve günümüzde Birleşik Devletler'deki etkileri İngiltere'deki kadar güçlüdür. İngiltere'de, 1933'ten beri, *Analysis* adı altında, yeni-pozitivistlere yakın bir çevrenin organı yayımlanmaktadır. 1934'teki Prag Uluslararası Felsefe Kongresi'nde bu okul en güçlü okullardan biri olarak gözükmiştir. O zamandan beri Kara Avrupası'nda belli bir duraklamaya uğramış olmasına karşın yine de önemini korumuştur. Bugünse güncel felsefenin belli başlı okulları arasındadır.

Bu okulun başlıca filozoflarının hemen hepsi Alman'dır. Bu filozoflar arasında ilk elde; art arda Viyana, Prag ve Şikago'da felsefe okutan *Rudolf Carnap*'ı (1891-1970) analım. Carnap bir mantıkçı ve bir bakıma da okulun önderi olarak tanınmaktadır. Carnap'ın yanında Berlin, İstanbul ve son olarak da Los Angeles'ta profesörlük yapmış, Viyana Çevresi'nin kurulmasına katkıda bulunmuş ve *Erkenntnis* dergisinin yazılmasına katılmış, ancak daha sonraları Ortodoks yeni-pozitivizmden uzaklaşmış bulunan *Hans Reichenbach* (1891-1953) yer almaktadır. Viyana Çevresi'nin öteki temsilcileri arasındaysa; kendini özellikle ahlak üzerine yazılarıyla tanıtan ve ne yazık ki bir öğrencisi tarafından kötü bir biçimde öldürülen *Moritz Schlick* (1882-1936), birlikçi bilim fikrini geliştiren *Otto Neurath* (1882-1945) ve *Hans Hahn* (1880-1934) bulunmaktadır. Birçok matematikçi ve mantıkçı yanında *Alfred Tarski*, *Karl Popper* (1902-1994) da yeni-pozitivist okula yakın kişilerdir.

Almanya'nın dışında, İngiltere'de, *Susann L. Stebbing*'in (ö. 1943), *A. E. Duncan Jones*'un, *C. A. Mace*'in, *G. Ryle*'in vb. oluşturduğu az çok farklı eğilimleri olan ama yine de bir-

birlerine yakın kalan *Analysis Çevresi* ile *Alfred J. Ayer*'in açıkça ortaya konmuş olan yeni-pozitivizmini de anmak gerekir. Fransa'da, Viyana Çevresi'ni tanıtmaya çalışan *Louis Roguier* ile *General Vouillement* dışında yeni-pozitivizmin hemen hemen dikkate değer hiçbir temsilcisi bulunmamaktadır. Aynı tutumda olup da görüşlerini az çok ortaya koymuş çok sayıda pozitivist, örneğin İngiltere'de *John Wisdom*, okulla sürekli bir ilişki içindedirler.

2.2. Temel Özellikleri ve Gelişimi

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

Bununla birlikte okulun bu hizipçi yanına kesin bir biçimde rasyonalist, analitik ve mantıksal bir tutum da katılmaktadır. Öyle ki biçimsel bir görüş açısından, yeni pozitivist çalışmalar deyim yerindeyse yeni bir çeşit skolastik gibi gözükmektedir. Ancak durum ne olursa olsun, Orta Çağ'dan beri mantığa böylesi bir inanca, böylesi bir saygıya rastlanmamıştır. Yeni-pozitivist okul aynı zamanda büyük ölçüde bilimci bir kimlikle, hatta yeni-gerçekçilik ve diyalektik maddecilikten çok daha bilimci olarak orta-

ya çıkmaktadır. Yeni-pozitivizme göre felsefe, bilimsel dilin çözümlenmesinden başka bir şey değildir ve yöntemi kesin biçimde ‘bilimsel’dir.

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

2.3. Ludwig Wittgenstein

Yeni-pozitivizmin başlıca tezleri, Russell’in öğrencisi ve dostu olmuş, Cambridge’de ders vermiş Ludwig Wittgenstein tarafından *Logisch-philosophische Abhandlung* (1921, *Mantık-felsefe Araştırmaları*) adlı yapıtında ortaya konmuştur. Numaralandırılmış özdeyişlerden oluşan ve okunması oldukça güç olan bu çalışmada Wittgenstein, Russell’in dünyanın birbirinden tümüyle bağımsız olgulardan oluştuğunu ileri süren mantıksal atomculuğundan yola çıkmaktadır. Bilgimiz, somut olguların bir kopyasıdır, genel sözceler¹ tümü tikel sözceler ‘hakikat işlevleri’dir, yani mantıksal ilişkiler aracılığıyla tikel sözcelerden yola çıkılarak oluştu-

¹ ‘Aussage’ sözcüğünü (İngilizcedeki ‘sentence’) ‘sözce’ kelimesiyle karşılıyoruz; ‘önerme’ sözcüğünü ise çağdaş İngiliz filozoflarının ‘proposition’ diye adlandırdıkları şey için kullanıyoruz. Günümüzde analitik okul filozofları arasında gözetilen bu ayrım gerçekten de çok önemlidir ve genel kabul görmüştür. (Bkz. Analitik Okul). Yeni-pozitivist okul tarihinin ilk dönemi boyunca bir yandan sadece sözce-leri, öte yandansa maddi olguları tanıyordu. Oysa günümüzde Carnap’ın kendisi bizim önermelerden vazgeçmeyeceğimizi tanıtladı, sözcelimi bir anlam taşımakla birlikte hiçbir maddesel olguyu imlemeyen ‘sahte sözceler’ durumunda.

rulmuştur. Örneğin, “Bütün insanlar ölümlüdür.” sözcüğü “Ahmet ölümlüdür ve Ali ölümlüdür.” sözcüğüyle özdeştir. Bu nedenle mantığın tümüyle totolojik olan bir karakteri vardır, mantık hiçbir şeyi imlemez, *mantıksal yargılar boş-tur* ve bize gerçeklik üzerine pek az aydınlatıcı bir şeyler verebilir. Gerçekliği ortaya çıkaran doğa bilimleridir. Felsefe bir öğreti olamaz, felsefe yalnızca bir etkinliktir.

Wittgenstein öğretisinin yanında özel olarak bir dil kuramı da oluşturmıştır. Bu kurama göre, dilin kendisinden anlamlı bir biçimde söz edilemez ve bu nedenle de mantıksal-dilbilimsel bir çözümleme olanaksızdır. Ancak, bütün felsefe sorunları önünde sonunda bu çözümlemeye vardığından, söz konusu sorunların tümü çözümlenemez olan sözde sorunlardır. Wittgenstein, bilmecemsi çalışmasını, kaydedilen ilerlemelerin hiçbir anlamı olmadığını açıklayarak bitirmekte ve şöyle demektedir: “*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.*” [*İnsan, konuşamayacağı şey üzerinde susmalıdır.*]

2.4. Mantık ve Deneyim

Yeni-pozitivistler, Wittgenstein’in düşüncelerinden yola çıkarak başlıca tezleri şu şekilde özetlenebilecek çok teknik bir kuram geliştirmişlerdir: Bilginin tek bir kaynağı vardır ve bu, duyumdur. Duyum yalnızca yalıtılmış olarak ve mad-desel olaylardan giderek kavranabilir. Bu, kuşkusuz klasik deneyci savdır. Ancak yeni-pozitivistler, gelişim süreçleri içinde deneyicilerden de klasik pozitivistlerden de ayrılmaktadırlar. Deneyiciler, bilindiği gibi, mantığın *a posteriori* olduğunu, yani gözlemlenmiş tikel olguların bir genellemesine dayandığını ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Kant için *a priori* (deneye dayanmayan) yasalarla sentetik (totolojik olmayan) yasalar da vardır. Yeni-pozitivistler orta bir yol tutmaktadırlar. Yeni-pozitivistlere göre mantık yasaları *a*

priori'dir, deneyden bağımsızdır, ama bu yasalar aynı zamanda tümüyle *totolojik*'tir, hiçbir şeyi imlemez. Bunlar, yalnızca, duyulur deneyin verilerini daha kolaylıkla ortaya koymaya elverişli dilbilgisel kuralları simgeler. Bu nedenle mantık, isteğe göre konulmuş ilkelerden türeyen *sözdizimsel kurallardan* oluşur. Çıkarım ilkeleriyle kurallar bir kez ortaya konunca, sonuçlar birbirini izleyecektir, ancak her türlü mantığın temeli saf bir uzlaşımdır (*Setzung*).

Wittgenstein'in tersine okul, dilden söz edilebileceğini, özellikle başka bir dil, bir *üst-dil* kullanarak söz edilebileceğini ileri sürmektedir. Felsefe, üst-mantığın çözümlenmesine dayanmaktadır. Kendi kendilerine bilimsel dilin terimlerini gösteren bir imler sistemi kurmakta ve böylelikle de doğa bilimlerinin önermelerini çözümleme yetisini kazanmaktadır. *Felsefe*, bilimsel sözcelerin *mantıksal sözdiziminin incelenmesidir*.

2.5. Sözcenin Anlamı

Bu öğreti, okulu üne kavuşturan başka bir öğretiyle tümleşmiştir: *doğrulanabilirlik öğretisi*. Yeni-pozitivistlere göre, *önermenin anlamı doğrulanmasının yöntemine* dayanmaktadır ya da değişik ama aynı anlama gelen başka bir formüle göre, "Sözcenin, yalnız ve yalnız doğrulanabilir olduğunda bir anlamı vardır." Gerçekten de yeni-pozitivistlerin savı da budur: Bir sözcenin anlamı ancak, bu sözcenin doğru ya da yanlış olduğu bilindiğinde ortaya konabilir. Buysa, doğrulama yönteminin hemen her zaman anlamla ve *vice versa* verilmesi gerektiği demektir. Nitekim Leibniz'in 'bölünmezler ilkesi' yöntem ve anlamın aynı şey olduğunu göstermektedir.

Yeni-pozitivist öğretinin temel nitelikteki bir başka savı da kendi başlarına zaten yeteri kadar devrimci olan bu gelişmeleri daha da çelişkin kılmaktadır. Doğrulama hemen her zaman *öznelararası* olmalıdır, yani ilke olarak en azından iki gözlemci tarafından yapılmalıdır. Eğer bu gerçekleşmez-

se sözcenin doğruluğu gösterilemez ve bunun da bilimsel bir yanı yoktur. Bununla birlikte, her özneler arası doğrulama duyularla yapılan bir doğrulama olduğundan, beden ile bedenin devinimleri ile ilintili sözcelerden başka sözceler doğrulanamaz. İçebakış ruhbiliminin tüm sözceleri de klasik felsefenin tüm sözceleri de doğrulanamaz, yani bunlar anlam bakımından boştur. Bundan dolayı, anlamı olan tek dil fiziğin dilidir (*fizikalizm*) ve öteki bütün bilimleri bu temel bilimin görüş açısı altında birleştirmek gerekir (Birleştirici dil ve *birleştirici bilim*).

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

Yeni-pozitivistler, bu ilkelerden yola çıkarak felsefenin sözde-sorunlarının incelenmesine dört elle sarılmışlardır. Carnap, dilin birçok işlevini birbirinden ayırt etmektedir: Dil, bir şeyi *imleyebilir* ya da yalnızca arzuları ve duyguları *dile getirebilir*. Klasik felsefe dilin bu çifte işlevini birbirine karıştırmıştır. Filozofların kullandıkları terimler, büyük olasılıkla duyguları dile getirir, buna karşılık, hiçbir şeyi imlemezler. Klasik felsefenin sorunları –gerçeklik, Tanrı’nın varoluşu vb.– sözde-sorunlardır; bunları çözümlemeye çalışmakla yalnızca zaman yitirilmiş olur. Felsefe, mantıksal yöntemler aracılığıyla, bilimsel dilin çözümlenmesiyle sınırlandırılmalıdır. Bunun dışında her şey ‘metafizik’ olup anlamdan yoksundur.

2.6. Protokol Sözçeleri

Yeni-pozitivistler bilimin her türlü mantıksal konstrüksiyondan bağımsız, salt biçimde deneysel olan bir temelini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu okula giren düşünürler bilimde, mantıksal olarak düzenlenmiş bir sözceler yapısı görmektedirler. Dolayısıyla onlara göre, kimi temel önermelerden yola çıkmak gerekir ve Carnap bu önermeleri protokol sözçeleri olarak adlandırmaktadır, çünkü bu önermeler, laboratuvar ya da gözlemevi protokolünde ortaya çıkmaktadır. Salt biçimleri içinde şöyle tasarılabilir: “X, T anında P fenomenini L yerinde gözlemlemiştir.”

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

Öte yandan haklı olarak, protokol sözcelerinin tam olarak neye karşılık geldikleri sorulup durmuştur. Deneysel-eleştiri kökenlerine bağlı olan yeni-pozitivistler buna, deneyim nesnesinin yalnızca duyum olduğu yanıtını getirmişlerdir: “Biz derimizden sıyrılıp da gerçekliği kavrayanlarız. Gerçeklik sorunu bir sözde-sorundur. Biz yalnızca duyumlarla karşılaşırız ve duyumlardan ayrı şeylerin varoluşu hiçbir zaman doğrulanamaz.” demektedirler.

2.7. Reichenbach

Hans Reichenbach bu vargılara karşı çıkmıştır. Reichenbach’a göre Carnap ile ötekiler mutlak bir kesinlik aramakla yanılgıya düşmektedirler, çünkü yalnızca olasılık vardır. Ancak

bir temel olarak olasılık alınır, doğrulanabilirlik ilkesini değiştirmek gerekir. Reichenbach, *teknik* doğrulanabilirliği (bu, tekniğin bugünkü durumunda olanaklıdır), *fiziksel* doğrulanabilirliği (doğa yasalarıyla çelişmemektedir), *mantıksal* doğrulanabilirliği (çelişmezlik) ve son olarak da *deney-üstü* (*supra-empirique*) doğrulanabilirliği birbirinden ayırt etmektedir.

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

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

Reichenbach'ın savları yeni-pozitivist hareketin en belirgin biçimini aldığı dönemlerde çoğunlukça benimsenmemiştir. Ancak okulun üyeleri de zaman zaman Reichenbach'ın ağır saldırılarına uğramışlardır. Reichenbach, öğretilerini felsefenin çeşitli alanlarına oldukça özgün bir biçimde uygulamıştır. Ancak bizim bu gelişmeler üzerinde ayrıntılara girmemiz olanaksız.

2.8. Analitik Felsefe

Savaştan sonra, yeni-pozitivist okulun öğretisi Reichenbach'ın çizgisinde daha da gelişmiştir. Bugün, bir yandan Moore'un öğretilerinden, bir yandan da yeni-pozitivist fikirlerden çıkmış bir 'analitik felsefe' den söz edilmektedir. Analitik felsefenin içinde çeşitli eğilimler ayırt edilebilir:

1. *Carnapçılar*: Carnap öğretisinin son evresini izleyerek tümüyle biçimsellik kazanmış bir dil çerçevesinde bilimin temel nosyonlarının sağın bir tanımını oluşturmaya çalışmaktadırlar.

2. *Moore Okulu*: tam tersine, gündelik dil üzerine eğilmekte ve kurucusuyla birlikte her türlü hakiki bilimsel çözümlemenin koşulunun sağduyu ile uyum hâlinde olmak olduğunu ileri sürmektedir.

3. *Sağaltıcı Wittgensteinciler*: Felsefeyi, sözde-sorunların mantıksal açıdan bir tür sağaltılması olarak görmekte, yeni-pozitivist yolda güvenli adımlarla ilerlemektedirler.

4. *Diyalektikçiler* (bkz. *Diyalektik Okul*).

5. 'Analitik felsefe'nin temsilcileri arasında çoğu kez *bağımsız* ya da pozitivistmden başka eğilimlere bağlı, özellikle matematiksel mantık aracılığıyla bilim ve felsefe kavramlarının kesin bir çözümlemesini yapan filozoflara da rastlanmaktadır. Ancak söz konusu bu düşünürlerle diyalektikçiler artık madde felsefesine ait değillerdir, onları 'Analitik' felsefenin temsilcileriyle birleştiren yalnızca aralarındaki yöntem benzerliğidir.

3 DİYALEKTİK MADDECİLİK

3.1. Karakterler

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

Raslantısal sayılabilecek bu özelliklerden daha önemlisi ise diyalektik maddeciliğin tutumunda billurlaşmaktadır. Bu felsefe gerçekte bizi doğrudan doğruya 19. yüzyılın ortasına

götürmekte ve hiçbir değişikliğe girişmeden bu dönemin tinsel durumunu yeniden canlandırmaya çalışmaktadır.

Ruslar, diyalektik maddeciliğin kurucusunun, *Friedrich Engels* ile (1820-1895) sıkı bir işbirliği yapan ünlü iktisat kuramcısı *Karl Heinrich Marx* (1818-1883) olduğunu söylemektedirler. Marx, bir Hegel öğretilisiydi. Berlin Üniversitesi'nde okuduğu dönemlerde (1837-1841), Hegelci okul içinde daha o zamandan bir 'sağ' ve bir 'sol' kanat oluşmuştu. *Ludwig Feuerbach* (1804-1872), Hegel sistemine maddeci bir yorum getiren, dünya tarihini tinin değil de maddenin bir gelişimi olarak gören, sol kanadın ün kazanmış bir temsilcisiydi. Marx, Feuerbach'a yakından bağlandı, ama aynı zamanda da doğmakta olan bilimsel maddeciliğin yolundan yürüdü. Bu tutum Marx'ın bilime karşı duyduğu coşkuyu, ilerlemeye beslediği saf ve derin inancı, Darwin'in evrimciliği karşısındaki duygudaşlığını ortaya koymaktadır. Marx, temelde, bir siyaset iktisatçısı, bir toplumbilimci, bir toplum filozofuydu. Marx, *tarihsel* maddeciliği kuran kişidir, oysa *diyalektik* maddeciliğin felsefi temelleri, gerçekte, Engels'in yapıtlarında bulunmaktadır. Diyalektik maddecilik, Hegelci diyalektikle 19. yüzyılın maddeciliğinin bir sentezine dayanmaktadır.

Marx ile Engels'in kuramları, daha sonraları, bu kuramları yorumlayan ve onları komünist partisine benimseten Vladimir İlyiç Ulyanov (*Lenin*, 1870-1924) tarafından ele alınmıştır. Lenin, Marksist öğretiyi çok az değiştirmiş, ancak bu öğretiyi mekanikçi ve deneysel-eleştirci yorumlara karşı savunarak geliştirme yoluna gitmiştir. Parti yönetimindeki çalışma arkadaşı ve ardılı Josef Vissaryonoviç Çugaşvili (*Stalin*, 1879-1953), Marx'ın öğretisini Lenin'in yaptığı yoruma uyarak sistemleştirmiştir. Bu biçimde ortaya konan felsefe 'Marksizm-Leninizm' olarak¹ tanınmakta ve Rusya'da, bölünmez bir bütün oluşturduğu düşünülmektedir. Bu felsefe,

¹ Marx'ın öğretisinin başka yorumları da vardır, ancak bunlar çok daha az önemli olduğundan burada ele almayacağız.

ansiklopediler, orta boyutlu çalışmalar, küçük el kitapları biçiminde sunulmakta, Sovyet Devleti'nin üniversitelerinde zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Bununla birlikte Marksist inceleme yazarlarının yapıtları pek büyük bir önem taşımamaktadır, çünkü bunlar daha önce de belirtildiği gibi, Lenin'le Stalin'i yinelemekten başka bir şey yapmamaktadır.

3.2. Rusya'daki Gelişimi

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

Sovyet felsefesinin tarihinde dört evre ayırt edilmektedir:

1. Kısa savaş döneminden sonra 1917'den 1921'e dek hâlâ görece bir özerkliğin egemen olduğu dönemde Marksist olmayan tüm filozoflar ya tutuklanmışlar ya da Rusya'dan sürgün edilmişlerdir.

2. 1922-1930 dönemi 'mekanik' denilen okulla 'menşevik idealist' diye anılan okul arasındaki tartışmalara tanık olmuştur. Birinci okul, diyalektik maddeciliği saf bir maddecilik olarak benimsemek istemekteydi, oysa G. A. Deborine'in sözcülüğünü yaptığı ikincisi, temel iki öğe arasındaki dengeyi korumaya çalışıyordu.

3. 15 Ocak 1931'de, her iki okul da partinin merkez komitesince yargılandı ve böylelikle Stalin'in 1938'de yayımlanan kitapçığı dışında hiçbir önemli yapıtın yayımlanmadığı, felsefi yaşamın tümüyle karanlıklara boğulduğu üçüncü bir dönem başladı (1931-1946). Filozoflar bundan böyle yalnızca yorum içeren, kaba nitelikli çalışmalar yayımlamaya gittiler.

4. A. A. Jdanov'un, 24 Haziran 1947'de, Merkez Komitesi'nin ve Stalin'in sürdürdüğü düzen üzerine verdiği söylev, dördüncü ve son dönemi başlatmıştır. Jdanov, söylevinde, Rus filozoflarının önemlilerinden biri olan G. F. Alexandrov'u suçlamakta ve bütün Rus filozofları adına daha etkin sistemsel etkinlikler istemektedir. Bu çağrının ani yankıları olmuştur. 1950 yılı, kimi alanlarda 'klasikler'e getirilecek yorum üzerinde canlı tartışmalara tanıklık etmiştir. Stalin'in yayımlamış olduğu kitapçıkta bu alanda tutulacak yolu gösterememiştir. Bu özeti sınırları içinde, V. F. Asmus'un *Mantık*'ının 'siyaset-dışı ve nesnelci' yapısından dolayı suçlanışını (1948), B. M. Kedrov'un şoven ulusçuluk oluşturmak yolundaki girişimlere karşı çıkışını, N. Rubinstein'in *Genel Ruhbilimi*'ne karşı yapılan saldırıları ve özellikle de M. A. Markov'un, A. A. Maximov tarafından Ortodoks olmamakla damgalanan ve daha sonraları da resmî olarak suçlanan *Fiziksel Bilginin Doğası* (1949) adlı önemli çalışması üzerinde yapılan tartışmaları analiz.

Ruhbilim alanında da benzer bir evrimleşme gözlemlenmektedir. 'Ruhbilim' sözcüğünün yakın zamanlara değin ortodoks-olmayan sözcüğü yerine geçmesine ve bu sözcük yerine 'tepkebilim' ya da başka adlandırmalar kullanılmasına karşın son zamanlarda ruhbilim de bir öğretim dalı olarak kabul edilmiştir. Bu durum, daha önceleri mantığın da aynı biçimde dışta bırakılmasına benzemektedir. Bütün bu tartışmalarda –kalıtım üzerine yapılanlarda olduğu gibi (1948)– M. B. Mitin, sözcüğün gerçek anlamıyla uğursuz bir rol oynamıştır. Mitin, hükümetin sözcülüğünü yapmış ve biraz fazla bağımsız düşünen meslektaşlarına yöneltilen bütün eleştirilere ve suçlamalara katılmıştır. Mitin, çağdaş diyalektik maddeciliğin en göze çarpan temsilcisi görünümündedir.

Bununla birlikte, bütün bu tartışmaların sıkı sıkıya diyalektik maddecilik çerçevesi içinde kaldığını, Stalin tarafından kurulmuş sistemin ana savlarının hiçbirine değinmediğini ve kullanılan tekniğin, temelde, muhalif kişilerin Marx, Engels,

ve Lenin'e yapılan sadakatsizlik konusunda birbirlerini karşılıklı olarak inandırmaya dayandığını belirtelim. Marx'ın kendisinden çok Engels'e ve Lenin'e referans yapılması dikkate değer bir olgudur.

3.3. Maddecilik

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

Diyalektik maddeciliğin taşıdığı değer, doğallıkla, 'madde' sözcüğüne verilen anlama bağlıdır. Bu bakımdan, Lenin'in ortaya koyduğu tanım, yedeğinde belli bir gücünü de getirmektedir. Lenin'e göre madde, 'nesnel varlığı göstermeye yarayan felsefi bir kategori'den başka bir şey değildir. Oysa bilgi kuramında, madde, bilince genel olarak karşıttır. 'Madde' burada 'nesnel varlık'la özdeşleştirilmektedir. Söz konusu ilişki içinde bu durumdan hiçbir kuşku duyulamaz, çünkü diyalektik maddeciler bir yandan da bizim maddeyi duyularımız yoluyla bildiğimizi, maddenin tümüyle nedsel, belirlenimci yasalara bağımlı bulunduğunu ve bilince karşıt olduğunu ileri sürmektedirler. Kısacası 'madde' sözcüğü diyalektik maddecilerde, geçerli olan anlamından başka bir anlama sahip değildir. Diyalektik maddecilik, *klasik* ve *köktenci* bir maddeciliktir.

Bununla birlikte bu maddecilik, *mekanikçi* bir maddecilik değildir. Yürürlükte olan öğretiye göre, yalnızca inorganik madde mekanik yasalara bağımlıdır, belirlenimci ve nedsel ama mekanikçi olmayan yasalara bağımlı olan canlı

madde inorganik maddeyle aynı yapıda değildir. Diyalektik maddeciler, fizikte bile, mutlak bir atomculuğun yandaşları değildirler.

3.4. Diyalektik Evrim: Tekçilik ve Belirlenimcilik

Madde sürekli bir evrim içinde olup bu evrim sayesinde hep daha karmaşık varlıklar oluşur: atomlar, moleküller, canlı hücreler, bitkiler, insanlar, toplumlar. Evrim, *döngüsel* bir tipte değil, *doğrusal* tiptedir ve hep *iyimser* anlamda düşünülür. Sonuncu olan hemen her zaman daha karmaşıktır ve karmaşık olan da en iyi ve en yüksekle bir tutulur. Diyalektik maddeciler, 19. yüzyılın evrimle ilerleme inancına hâlâ büyük ölçüde bağlıdır.

Bununla birlikte bu evrim, diyalektik maddecilere göre bir dizi *devrim*e dayanmaktadır. Dünyadaki her şeyin varlığı içinde küçük küçük niceliksel değişimler birikir ve bundan bir gerilim, bir savaşım doğar, belli bir an gelince de yeni öğeler söz konusu dengeyi bozacak kadar güçlü olur ve birikmiş olan niceliksel değişimlerden, birdenbire yeni bir nitelik ortaya çıkar. Demek oluyor ki savaşım, evrimin itici gücünü oluşturmakta ve evrim sıçramalarla ilerlemektedir. ‘Diyalektik evrim’ denilen şey işte budur.

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

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

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

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

3.5. *Ruhbilim*

Bilinç ya da ruh bir gölge-fenomendir (*épiphénomène*); maddenin bir ‘kopya’sından, ‘yansı’sından, ‘fotoğraf’ından başka bir şey değildir, (Lenin). Bilinç, bedensiz var olamaz. Bilinç, beynin ürünüdür. Madde, her zaman birincil veri, bilinç ya da ruh ise ikincil veridir. Bundan dolayı, maddeyi yöneten bilinç değil, bilinci yöneten maddedir. Görüldüğü gibi, Marksist ruhbilim, maddeci ve belirlenimci bir karakter taşımaktadır.

Bununla birlikte, söz konusu bu belirlenimcilik eski maddecilerin belirlenimciliğinden daha incelikli bir yapıyı barındırır. Her şeyden önce diyalektik maddeciler, rastlantı konusunda da gördüğümüz gibi belirlenimci olarak adlandırılmayı hiç de arzulamamaktadırlar. Diyalektik maddecilere göre özgürlük, doğa yasalarını üretken kılma olasılığına

dayanmaktadır. İnsanın kendisi, elbette, kendi yasalarınca belirlenmiş olarak kalır, ancak o, bu durumun bilincinde olup, özgürlüğü yalnızca –Hegel’de olduğu gibi– *zorunluluğun bilincine* dayanmaktadır. Bundan başka diyalektik maddeciler, maddenin bilimi doğrudan doğruya etkilemediğini söylemekte, maddenin daha çok toplum aracılığı ile etkidiğini vurgulamaktadırlar.

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

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

3.6. Bilgi Kuramı

Bilinç, maddece belirlendiğinden dolayı, bilgi gerçekçi bir tarzda kavranmalıdır. Özne, nesneyi üretmez, tersine, nesne öznenin bağımsız olarak vardır; bilgi, zihinde, maddenin kopyaları, yansılar, fotoğrafları bulunduğu olgusuna dayanır. Dünya, bilinmez değildir, tam tersine tümüyle bilinebilir. Doğallıkla, gerçek bilgi yöntemi, *teknik uygulamıyla* bağıntılı olan bilime dayanmaktadır. Tekniğin ilerlemesiyle, bütün bilinemezci tutumların güçsüzlüğünü yeterince göstermektedir. Rasyonel düşünce bu deneyim verilerini düzenlemede yine de gerekli olduğundan, bilgi, temelde duylara dayalı bilgidir.

Pozitivizm, bir ‘burjuva şarlatanlığı’, bir idealizmdir. Gerçekte bizler şeylerin özünü fenomenler aracılığıyla kavrarız.

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

Bu iki kuram da onları uzlaştırmak için pek fazla çaba harcanmaksızın, Marksizmde bir arada var olmaktadır. Bilgimizin en fazla yetkin hakikate ulaşmaya çabaladığı ileri sürülmektedir; bu bilgi şimdilik henüz görece olup gereksinimlerimize karşılık gelmektedir. İşte bu noktada kuram bir çelişkiye saplanmış gibidir, çünkü eğer hakikat gereksinimlerimizce belirlenmiş olsaydı, o zaman bilgi –hatta bir ölçüde olsa bile– gerçekliğin bir kopyası olamazdı.

3.7. Değerler

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

Ahlak söz konusu olduğunda, diyalektik maddecilik sonsuz hiçbir yasa tanımamaktadır. Toplumun her sınıfının kendine özgü bir ahlakı vardır. İlerlemeye en elverişli sınıf olan proletarya şu yüce ahlaki kurala sahiptir ki bu kurala göre yalnızca burjuva dünyasının yıkımına katkıda bulunan bir ahlak iyidir.

Estetikte durum daha karmaşıktır. Gerçekte şeylerin kendilerinde, bizim estetik değerlendirmelerimizi oluşturan, bize güzel ya da çirkin bir şey bulma olanağını veren nesnel

bir ögenin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Ancak bu değerlendirme, bir yandan da şeylerin evrimine bağlıdır. Her sınıfın başka başka gereksinimleri olduğundan, her biri kendine göre yargıda bulunur. Bundan, sanatın yaşamdan ayıramayacağı sonucu çıkmaktadır. Sanatın sınıf savaşımına katılması gerekir; sanat, proletaryanın, toplumcu dünyanın kurulması için giriştiği savaşımındaki kahramanca çabaları simgelemelidir (toplumcu gerçekçilik).

Son olarak da *dini* ele alırsak, kuram bir kez daha değişmektedir. Din, diyalektik maddecilere göre, bilimin mahkûm ettiği, yanlış ve akıl almaz savlardan kaynaklanan bir şeydir. Gerçekliği bilmemize yalnızca bilim olanak verir. Din, korkudan doğmuştur. İnsanlar, ilkin doğa karşısındaki ve sonra da sömürüler karşısındaki güçsüzlüklerine çözüm bulmak için bu güçleri tanrılaştırmışlar ve onlara yalvarıp yakarmışlardır. İnsanlar, sömürüldükleri, köle durumunda bulamadıkları avuntuyu dinde, bir öte dünyaya inançta bulmuşlardır. Sömürücüler için (feodaller, kapitalistler vb.) din, kitleleri uyuşturmak için yetkin bir araç oluşturmaktadır. Kitleleri, bir yandan, sömürücülere boyun eğmeye itmekte, öte yandan da proletaryayı ölümden sonra daha iyi talih vaadiyle devrimden uzaklaştırmaktadır. Buna karşılık, hiç kimseyi sömürmeyen proletaryanın dine gereksinimi yoktur. Görüldüğü gibi, etik ve estetik yalnızca dönüşüme uğrarken, din tümüyle ortadan kalkmaktadır.

3.8. Eleştirel Sonuçlar

Sergilemiş olduğumuz sistemlerin temelinde bulunan *sezgi*, içinde insanın yitip gittiği, önemsizleştiği, yalnız bırakıldığı, kayıtsız ve hatta düşman olan bir dünyanın ezici boyutlarının keskin duygusuna dayanmaktadır. Temelinde maddeci olan bu sezginin romantik, kahramanca bir tutuma benzediği ortadadır. Bütünün sonsuzluğu içinde yitmiş olan insan

kendini kendine özgü güçleriyle, bilimiyle korumak zorundadır. İşte bu görüş, bilim ve teknik kültürle insan aklının yüceltilmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu sezginin bütün deneycilerde ortak olmasına karşın, bir başka açıdan, söz konusu sistemler arasında öylesine ayrımlar vardır ki hareketi bütünlüğü içinde belirleyebilmek oldukça güçtür. Bu akımın temsilcilerinin çoğunluğu, *nesnellik*'i ve insan bilgisinin görece gücünü ortaya yeniden sürerler. Hemen hemen tümü, ama kimileri daha büyük kimileriye daha küçük ölçüde, ruhun dünyayı yaratmadığını, dünyanın bilinçten bağımsız olarak var olduğunu savunur, dünyanın rasyonel bir bilgisinin mümkün olduğu görüşünü paylaşır. Bu görüşleri savunurken kendi paylarına oldukça övgüye değer bir biçimde Batı kültürü üzerine çökmüş olan ölümcül irrasyonelizmin ve öznelciliğin savurduğu tehditlere karşı çıkmışlardır. Daha önce andığımız birçok düşünür –özellikle de ‘analitik felsefe’ düşünürleri– doğa bilimleri ve mantık yöntembilimindeki ilerlemenin gerçekleştiricileri olmuşlardır.

Ancak bu sistemlerin *olumsuz* yanları da ortadadır:

1. Bu sistemlerin tümü de sonunda bizi, Avrupa’nın tinsel yaşamında çoktan beri aşılmış olan bir tutuma geri götürmekte ve böylelikle de –bu durum özellikle diyalektik maddecilik için doğrudur– çağımızın felsefi tepkisini simgeleyiyor olmaktadır.

2. Bu sistemler, kuramsal açıdan büyük güçsüzlükler barındırmaktadır. Çoğu kez tam da Sokrates-öncesi düzeyde bulunan diyalektik maddecilik için söyleyeceğimiz fazla bir şey yoktur. Ancak yeni-pozitivizm bile, ilkel bir varlıkbilime ve yandaşlarınca hiçbir zaman tanıtlanmamış olan dogmatik varsayımlara dayanmaktan kaçamamaktadır. Bu sistemlerin *tek yanlı karakteri* korkunç denilebilecek özelliktedir.

3. Bununla birlikte asıl vurgulanması gereken bir başka nokta daha vardır. Bu filozofların tümü, büyük *insani sorunlar* karşısında şaşıp kalmaktadırlar ki çağdaş düşünce bu sorunların tutsağı olmuş durumdadır. İstirap, ahlak, din söz

konusu olduğunda bu gibi şeylerin bir sorun oluşturmadığını ileri sürmekle yetinmekte, hatta böylesi sorunlarla uğraşmanın saçma bile olacağını düşünmektedirler. Tutucu eğilimleriyle, kuramsal güçsüzlükleriyle ve insan yazgısının büyük sorunlarına karşı çıkışlarıyla –‘analitik filozofların’ yöntembilimsel katkıları dışta tutulursa– çağdaş düşüncenin en geçersiz yanını simgelemektedirler. Bir bütün olarak bir değerlendirmeye varacak olursak çağdaş düşünce bu akımın yalnızca tezlerini değil, aynı zamanda sorunlarını da aşmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İDE FELSEFESİ

Daha önce de belirtildiği gibi, idealizm, 20. yüzyılda, 19. yüzyılın tipik düşüncesini sürdüren ikinci büyük felsefe akımını simgelemektedir. Yüzyılımızın ilk çeyreği boyunca büyük önem kazanmasına karşın, bugün etkisini o denli yitirmiştir ki deneycilikten de güçsüz düşmüştür. Bu nedenden dolayı, zamanımızın en zayıf akımı olarak görülebilir. Nitekim İngiltere’de, varlığını hemen hemen bütünüyle yitirmiş gibidir. Almanya’da, Yeni-Kantçı okullar 1920’de doruklarında oldukları zaman bile ikinci plana düşmüştür. Fransa’nın, Brunschvicg’in ölümünden beri seçkin bir temsilcisi olmamıştır. Croce ile Gentile’nin bir kuşak boyunca parlak bir okulla duruma egemen oldukları İtalya’da bile, idealist düşünce tarihe karışmış bir görünüm sunmaktadır. Bununla birlikte denilebilir ki idealizmin etkisi, gerçekten de büyük olmuştur. Hatta bugün bile, çeşitli biçimler altında, sözgelimi Jaspers’ta ve kimi Thomasçılarda etkisini sürdürmektedir. İdealizmin birkaç temsilcisini kısaca tanıtabiliriz. Tanıtacaklarımız arasına; *Benedetto Croce*’yi, *Leon Brunschvicg*’i ve kimi Alman yeni-Kantçıları seçtik. Söz konusu filozoflar bu düzen içinde yükselen bir çizgi oluşturmaktadırlar. Croce, pozitivizme oldukça yakındır, oysa kimi yeni-Kantçılar fenomenolojinin eşiğine dek gelmişlerdir. Aralarındaki ayrılıklar savsanmayacak niteliktedir. Croce, temelde bir Hegelcidir. Brunschvicg tümüyle öznelci yapıdadır, oysa Kant’tan yola çıkan Yeni-Kantçılar Hegelcilere de öznelcilere de aynı güçlülükle karşı çıkmaktadırlar. Bununla birlikte, bunların hepsinde de ortak bir özellik vardır. Bu filozoflar bilgi kuramı açısından idealist olup birer nesnel idealisttirler. Savlarına göre nesnel tin, tüm gerçeklikte içkindir; söz konusu tin, doğayla insan arasında ortaya çıkan, hatta bunlarla özdeşleşen biçimleri yaratır.

1.1. İtalyan Felsefesi ve Croce'nin Konumu

İtalyan felsefesinin 19. yüzyılın sonundaki genel görünümü, temelde, Avrupa'nın öteki ülkelerindeki felsefenin sunduğu görünümünden farklı değildir. *Carlo Cattaneo* (1801-1869), *Giuseppe Ferrari* (1812-1876) ve *Enrico Morselli* (1852-1929) ile doğmuş olan pozitivism, *Roberto Ardigo*'da (1828-1920) kendisine öylesine etkili bir sözcü bulmuştur ki pozitivism İtalyan düşünsel yaşamının egemen hareketi olmuştur. Ancak pozitivismın yanında idealizm de savunulmuştur. *Augusto Vera* (1813-1885) ve özellikle de *Bertrando Spaventa* (1817-1883), Hegelci felsefeleriyle İtalyan yeniden doğuşunun tarihselci akımına yaklaşmışlardır. Bundan başka İtalya'da çok sayıda yeni-Kantçı da var olmuştur. Bunların arasında özellikle kendisine ardıl olarak Croce kuşağından *Alessandro Chiappelli*'yi (1857-1932) bırakan *Alfonso Testa* (1783-1860) seçkinlik kazanmıştır. Birçok filozof, sözcelimi *Bernardina Varisco* (1850-1933), kendilerine özgü yollarda, idealizmin en geniş anlamıyla yandaşı olmuşlardır. Bununla birlikte, 19. yüzyılın sonunda, yalnızca filozoflarda değil, genel olarak İtalya'nın kültürlü sınıflarında da egemen olan akım pozitivism olmuştur.

Benedotte Croce bu tinsel görünümü değiştiren ilk kişidir. Spaventa'nın öğrencisi olan Croce, Hegelci felsefeye bağlanmış ve bu felsefeyi temel savları içinde yeniden ele alıp ona kişisel bir biçim vermiştir. Bununla birlikte Croce, bir yandan da pozitivismın ve hatta yararcılığın büyük ölçüde etkisi altında kalmıştır. Gençliğinde *A. Lambriola*'nın (1843-1903) etkisi altında Marksist öğretiyi, *Giovanni Bat-*

tista Vico'nun (1668-1774) uzun bir unutulmuş döneminden sonra yeniden saygınlık kazandırdığı tarihselciliğine, modern Alman felsefesinin benzer akımlarına bağlanmıştır. Ancak Croce, sonraları, bütün bu değişik etkileri, inandırıcı bir dille sunduğu güçlü bir sentezde bir araya getirmiştir.

1.2. Yaşamı, Yapıtı ve Özellikleri

Benedetto Croce, 1866'da Pescasseroli'de (Abruzzes) doğmuş ve bütün yaşamını İtalya'da geçirmiştir (ö. 1952). İkincisinde Özgürlük Hükûmeti'nde olmak üzere iki kez eğitim bakanı olmuştur. Faşizme hizmet ettiğinden dolayı yurtseverlerce öldürülen arkadaşı seçkin idealist *Giovanni Gentile*'nin (1875-1944) tersine Croce, özgürlükçü ve demokratik fikirlere bağlı kalmıştır. Yaşamının en önemli tarihi, makalelerinin çoğu kendi kaleminden çıkmış olan dergisi *La Critica*'nın ilk sayısının yayımlandığı 1903 yılıdır. Bu dergi, İtalya'nın düşünsel yaşamı üzerinde kesin bir etki bırakmıştır. Yalnızca felsefeyle değil, aynı zamanda genel tarihle, sanat tarihiyle, yazınbilimle ve hatta siyaset sorunlarıyla da ilgilenmiştir. Gerçekten de Croce, tüm bu alanları özgün bir fikirler bütünüyle zenginleştiren olağanüstü ölçülerde bir zekâ olmuştur. Giderek denilebilir ki –bunu dile getirmek için birçok neden vardır– Croce, bir filozof olmaktan çok bir sanat tarihçisi, bir edebiyat eleştirmenidir. Ancak onun bu yanı, Croce'yi, 1902 ile arasında, *Filosofia dello Spirito* adıyla yayımlanan ve bir estetik, bir ahlak, bir uygulama felsefesi ve bir de tarih felsefesini içeren, yalnızca İtalyan felsefesi üzerinde değil aynı zamanda Avrupa felsefesi üzerinde de güçlü bir etki bırakmış olan büyük bir dörtlü yapıt ortaya çıkarmaktan alıkoymamıştır. Bu durumun gerçeklik düzleminde en iyi ifadesi, *Estetik*'in İngilizceye, Fransızcaya, İspanyolcaya, Macarcaya ve Çekçeye çevrilmiş olması, bundan başka *Filosofia dello pratica*'nın Japonca bir versiyonunun bile yapılmasıdır. *Breviario di estetica* (1913) adlı yapıtsa, estetik üzerine yazılmış en ünlü yapıtlardan biridir.

Croce, yazılarını çok açık ama aynı zamanda zengin bir dille yazmıştır. Düşüncelerini güzel bir dille ifade etmiş olmaya gösterdiği özen ortadadır ve böyle olmakla da daha sıkı yordamlar gerektiren bilimsel tutumun bu gibi yazınsal eğilimlerden çoğu kez kötü etkilendiği görülebilir. Sözgelimi Alman yeni-Kantçılarının tanımlarının tersine Croce'nin tanımları çoğu zaman sarıh değildir. Genellikle karanlık kanıtlamalar, hatta rakiplerine karşı sert çıkışlara bağlı basit savlar söz konusudur. Bu sınırlamaları yaptıktan sonra Croce'nin yapıtının bir yığın sorunu tartıştığını ve bu sorunları ele alış tarzında birçok özgün ve ilginç tutumun da bulunduğunu belirtmek gerekir. Akıcı üsluplu yazınsal biçiminin yanında formüllerinin sarıh olmamasına karşın, bu yapıt yine de yöntemli ve sürekli bir düşünceye dayanmakta, bize Hegelci idealizm ile tarihselciliğin ve pozitivistizmin bir sentezini sunmaktadır. Ancak gerçekte Croce, İtalya'da bile, eski seçkin yerine artık sahip değildir, bununla birlikte yapıtı yine de bundan böyle, 20. yüzyıl idealizminin klasik bir yapıtı olarak kalacaktır.

1.3. Temel Tezler

Croce'nin sisteminin mantıksal temeli, tutarlı bir kavramcılık ile *a priori* bir diyalektik sentezine dayanan bir kuramdır. *Kavramcılığa* göre (gerçi Croce onu bu adla dile getirmez) iki çeşit ve yalnızca da iki çeşit bilgi vardır: Sezgisel ya da estetik bilgi ile kavramsal ya da mantıksal bilgi. Birinci bilgi türü, duyusaldır ve nesnesi bireydir; ikincisiyse rasyonel olup evrenselleri ilgilendirir. Croce, ilginç kanıtlamalarla, her türlü bilgiyi duyuma indirgeyen adçıların benimsedikleri tutumu eleştirmekte ve bu tutuma karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte, Croce'ye göre, genel kavramlar ilişki kavramları olamaz. Anlık, bize şeylerin içeriğini tanıtmaz, o yalnızca şeyler arasındaki ilişkileri kavrar, çünkü bu ilişkiler duyulur sezgilerdir. Bir başka deyişle söylenecek olursa, anlalsal sezgi yoktur (tıpkı Kant'ta olduğu gibi). Anlığın işlevi

yalnızca duyulur sezgileri aralarında bağlamaktır. Dünyada düşünülür içerik yoktur. Görüldüğü gibi Croce çok köklü bir kavramcılığa yan çıkmaktadır.

Diyalektik her şeyden önce, dünyada değişmez, kalıcı hiçbir şeyin bulunmadığını, dünyanın daha çok sürekli bir olaylar akışı olduğunu öğretmektedir. İkinci olarak da bu oluşun karşıtların *senteziyle* değil (Hegel'de olduğu gibi) ayrımların *senteziyle* gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Çünkü ayrımlar, sentez içindeki kendilerine özgü karakterlerini korumaktadır. Üçüncü olarak oluş (*svolgimento*), doğrusal değil döngüseldir, çünkü her türlü koşul bir başka koşulu içermektedir. Son olarak, kozmik oluş, tek bir gerçekliğin yani tinin bir görünüşünden başka bir şey değildir. Bu temel kavramlar, burada yalnızca birkaç ayrıntı değişikliği dışında Hegelci öğretiyeye görülür bir biçimde uymaktadır.

Tinin ayırt edilmesi gereken çeşitli etkinlikleri vardır. Temelde, tinin *kuramsal* etkinliğiyle *pratik* etkinliği arasında bir ayrım söz konusudur. Bu etkinliklerin her biri de yine aralarında nesnelerinin bireysel ya da evrensel olmasına göre ayrılık gösterir. Böylelikle, kuramsal etkinlikte, bireysel üzerine kurulmuş *estetik* etkinlikle nesnesi evrensel olan *mantıksal* etkinlik; öte yandan ise pratik etkinlik düzleminde, bireysel amaçları olan *iktisadi* etkinlikle evrenseli amaçlayan *ahlaki* etkinlik birbirinden ayırt edilebilir. Benzer biçimde, biricik gerçeklik olan tinin bilimi olan felsefeyi de bu dört biçimin ortaya çıkış tarzına göre bölümlendirmek gerekir.

1.4. Estetik Sentez

Estetik, duyulur sezginin bilimidir. Böyle olmakla, kendisi mantıktan doğrudan doğruya etkilenmeden mantığı koşullar, çünkü kavramsız sezgi olabilmesine karşın sezgisiz kavram yoktur. Estetik sezginin bir özelliği de anlatımdan ayrılmazlığıdır. Bir sezgiye ulaşılır ulaşılmaz bir anlatım yaratılır. Bu nedenle, sanatçı kişinin etkinliğiyle sanatçı ol-

mayanın etkinliği arasında temel bir ayrım yoktur. Bununla birlikte Croce, *Breviaire d'Esthétique* (*Estetiğin El Kitabı*) adlı yapıtında, sanatın *a priori* çifte bir sentez olduğunu öne sürerek kesin bir ayrıma gitmiştir. İlkin, bir sezgisel imgeler sentezi –bu nedenle de basit bir imgeler birikimi değil– ve sonra da bir imgeyle duyum sentezi vardır. Sanat, lirik bir sezgidir, yani sentetik olup, bu anlamda organiktir.

Tarih felsefesiyle birlikte, yapıtının en özgün bölümünü oluşturan Croce estetiği, bir yığın ilginç gözlemi ve gözüpek tezi içermektedir. Burada ayrıntılara girmeyeceğiz. Kendimizi yalnızca Croce'ye göre sanatın fiziksel bir olgu olmadığını (çünkü sanat bir gerçeklikken, fiziksel olgular tinin yalnızca konstitüsyonlarıdır) pratik bir etkinlik olmadığını (kendi yapısından ötürü), buna karşılık tümüyle mantıkdışı (alojik) olduğunu belirtmekle sınırlayacağız. Sanat, bir bütün ya da daha doğrusu *a priori* bir içerik-biçim, sezgi-anlatım, anlatım-güzellik sentezidir. Sanat, yetkin bir birlik oluşturur, tikel sanatlar ve sanatsal türler arasındaki ayrılık tümüyle keyfidir.

1.5. Mantıksal Sentez

Mantıkta olup biten şey, üst düzende bir sentezdir. Croce'de, mantıksal tutum söz konusu olduğunda (genel olarak idealistlerde olduğu gibi), kavram yargıyla, bu nedenden dolayı da özneyle yüklem senteziyle özdeşleşmektedir. Ancak anlatım kipi bu kavramın görünmesine hemen her zaman olanak vermediği için, Aristoteles'ten günümüzdeki lojistik'e değin anlatım kipine bağlanmış olan formel mantığa (ya da daha doğrusu 'formalist' mantığa) karşı çıkmak gerekir. Bu biçimden kurtulunca, yargılar iki türe bölünebilir: Özneyle yüklem tümel kavramlar oldukları *tanımsal* yargılar ile içlerinde tümel bir yüklem bir bireyi nitelediği *algı* yargıları (*tarihsel* yargılar). Yalnızca bu son yargılar hakiki yargılardır. Duruma daha yakından bakıldığında görülür ki tanımsal yargılarda bile öğelerin hepsi tümel değildir, çünkü

hemen her zaman bir araştırı ya da tarihsel bir sorun tarafından koşullandığından, bu yargılar da sonunda somuta bağlanır. Böylelikle de yargının, özü gereği tümelle bireyselin, kavramla sezginin mantıksal *a priori* bir sentezi olduğu kanıtlanmış olur. Söz konusu sentezi oluşturan iki ögenin, tek ve aynı tinin farklı ama çelişik olmayan gösterilerinden başka bir şey olmadığı kabul edilmedikçe bu sentez açıklanamaz. Bu nedenle, estetik ile mantık, tek ve aynı gerçekliğin diyalektik gelişiminin iki biçiminden başka bir şey değildir. Ve tüm gerçeklik, Hegel’de olduğu gibi, tinsel olduğundan, gerçek bunun dışında ussalla da özdeştir.

Mantık doğa bilimlerini doğrulamaktadır. Bundan mantıksal bir sonuç olarak söz konusu disiplinlerin kavramlarının yalnızca *sözde kavramlar* oldukları ve iki türe ayrıldıkları çıkar. Bir yanda, isteğe göre saptanan ve deneysel yaklaşıklıklardan başka bir şey olmayan deneysel sözde-kavramlar (sözgelimi kedi sözde-kavramı), öte yanda içerikleri olmayan sözde-kavramlar (sözgelimi üçgen sözde-kavramı) vardır. Doğa bilimleri hiçbir gerçek evrenselliğe ulaşamayacağından ve tümüyle keyfî uzlaşmalara dayandığından (matematik bile) birer sözde-bilimdir. Bu görüş açısından Croce, köktenci bir pozitivizmi ve yararcılığı savunmaktadır. Croce’ye göre doğa bilimleri yalnızca pratik ekrere göre düzenlenmiş olmayıp bir etkinlik olarak da kuramsal değil pratik alana aittir.

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

1.6. *Pratik Sentez*

Kuramsal etkinlikle birlikte tinin özünü oluşturan pratik etkinlik, kendi yönünden, *iktisadi* ve *ahlaki* olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik alanda, kuramsal alandaki estetik sezgiye karşılık gelen iktisadi etkinlik birey üzerinde odaklanmıştır ve bu etkinliğin özü, yararlı kavramı ya da sözcüğün yaygın olan anlamıyla siyaset ve iktisattır. Ahlaki etkinlik evrensele, bütüne, tine dönük olması gerçeğiyle iktisadi etkinlikten ayrılmaktadır. Croce, derinlikli bir eleştiri sonunda hazcı, yararcı ve bu tip öteki öğretileri yadsımaktadır. Bu öğretilerin savlarına göre, yaşam belli bir ahlaki etkinlik olmaksızın akıp geçtiğinden, birbiriyle bağlantısı olmayan yalıtık edimlerden olduğundan ve her türlü derin anlamdan yoksun olduğundan sonuç olarak ahlaki bir etkinlik yoktur. Croce, bundan başka, iktisadi etkinliği suçlama ya da bu etkinliği ahlaka indirgeme fikrinden uzaklaşmak gerektiğini de vurgulamaktadır. Ahlak, iktisadi etkinlik olmadan düşünülemezken, iktisadi etkinlik, tersine ahlaktan bağımsızdır. Bu tıpkı estetiğin mantığa bağlı olmayışına ve mantığın da duysal sezgiyi varsaymasına benzer. Yarara göre davranan pratik insan üzerinde hiçbir ahlaki yargı verilemez. Gerçekten de ahlaktan başka bir görüş açısından, bu çeşit bir yargı elbette olanaksızdır, ancak ahlaki görüş açısından, iktisadi olan ahlaki olana karşıt değildir, tam tersine daha çok ona üstün bir sentez içinde bağlıdır. Ahlaklı insan, yani evrensel ve tinsel bir amaca göre davranan insan, yararcı bir biçimde davranmaktan, sözgelimi eylemle bağdaşan sevinci aramaktan hiç geri kalmaz. Bu nedenle, ahlaki ve iktisadi etkinlikler birbiriyle çatışan etkinlikler değildir. Ancak anlık düzleminde bir ayrımın varlığı söz konusudur.

Croce'nin oldukça verimli olan ahlak öğretisi üzerinde daha fazla durmamız olanaksız. Bununla birlikte, Croce'nun duygu ahlakını güçlü bir biçimde yadsıdığını, ahlaki etkinliği istenç alanına ait bir şey olarak gördüğünü, niyet ile eylem, araçlarla erek arasındaki ayrıma karşı çıktığını ve her türlü maddeci ahlakı özellikle de 'dinsel yararcılık' ile özgecilik ah-

lakını kendisinden uzak tuttuğunu ve son bir özellik olarak, Hegel'in, istencin hem belirlenmiş hem de özgür olduğunu ileri süren savına uygun düşecek tarzda özgürlüğü derinlemesine incelemiş olduğunu belirtelim. Bu sava göre istenç, bir yandan belirlenmiştir, çünkü belirleyici koşullar olmasaydı hiçbir zaman harekete geçemezdi, ama istenç öte yandan da özgürdür çünkü yarattığı şey, edimi, doğrudan doğruya bir edim oluşundan dolayı bütün öncel verileri aşar.

Pratik ve kuramsal etkinlikler arasındaki ilişkiye gelince, bu iki etkinliğin her şeyden önce birbirlerini öncelediklerini ve karşılıklı olarak birbirlerini izlediklerini belirtmek gerekir. Pratik eylem bir ön bilgi gerektirir, ancak bilgi, kendi yönünden, eylem olmaksızın olanaksızdır. İşte burada, anlının döngüsel yörüngesini yeniden bulmaktayız. Sezgi yargıya dönüşmekte, yargı pratik etkinliğe yol açmakta, pratik etkinlikse bizi yeni bir nesnenin karşısına yerleştirmektedir, bundan da yeni bir sezgi zorunluluğu doğmaktadır vb. Bununla birlikte şu noktayı da göz önünde tutmak gerekir ki tinin bu biçimde katettiği derecelerin temel sürekliliğine karşın, Croce'ye göre, bu dereceleri birbirine karıştırmaktan, sözgelimi sanatçıyı ahlaki görüş açısından yargılamaktan daha yanlış hiçbir şey olamaz. Yaratım ediminde her şair ahlaklıdır, çünkü kutsal bir işlevi yerine getirmektedir.

Bu son sav Croce'nin kuramsal sentezinde olduğu kadar pratik sisteminde de dine yer olmadığını açık açık göstermektedir. Buna karşın, gerçekte Croce, dinî tinin özgül bir biçimi olarak tümüyle yadsımakla birlikte, Pascal'ın *Provinciales*'i yardımıyla 'Cizvit ahlakı'nı reddederek ortaya dinsel ahlaklılığın savunucusu olarak atılmış ve değişik biçimleri altında laik ahlakın yüzeysel karakterine de dinsel papağanlığa da başkaldırmıştır. Katolik ahlak öğretisi o denli zengindir ki tinin hemen hemen tüm gerçek ahlakını içerir demektedir.

1.7. Tarih ve Felsefe

Croce, ölü bir tarih olan kronik tarihini pratik eylemden ayırt etmek gerektiğini belirtir. Gerçek tarih, dönemin tinsel yapısından yola çıkan ve tinin yaratım ve oluşuyla bağdaşan bugünkü zamanın tarihidir. Böyle olmakla tarihsel yargı, gerçekte bireysel bir yargıdır. Bu yargı bireyseli ilgilendirmesine karşın, yalnızca evrensel yüklemeleri içermekle kalmaz, bu yargının aynı zamanda kendi nesnesi de evrenseldir, sözelimi edebiyat tarihini ilgilendiren şey, Dante'den çok şiir sanatının kendisidir. Bu nedenlerden dolayı, tarih felsefeyle felsefe de tarihle özdeşleşir. Felsefe, somut ve tarihsel bir yapıtı simgelediğinden, söz konusu bu oluştan ayrılamaz. İşte bu nedenle Croce, *felsefeyle tarihin* tümel özdeşliğini ileri sürmektedir. Felsefeye tarihsel yöntemin araştırılmasını yükleyen söz konusu ayırım yalnızca öğretici nedenlerden dolayıdır. Gerçeklikte Croce'ye göre, her filozof bir tarihçi ve her tarihçi de bir filozoftur, çünkü bir insanın felsefesinde bu insanın tüm tarihi ve yaşamı bulunur.

Sanat, felsefe ve genel olarak bilim gibi çeşitli disiplinler kadar bireysel insan da farklı öğeleri bir birlik içinde birleştiren biricik gerçekliğin, yani, tinin geçici 'uğrak'larından başka bir şey değildir. Croce'ye göre çeşitli alanlarda yapılan incelemelerden tinden başka bir gerçekliğin bulunmadığı sonucu çıkmaktadır. Dünya, kendisinden, özneye nesnenin, bireyselle evrenselin, kuramla kılğının birleştiği tindir. Çünkü *tin*, *bütün sentezlerin* a priori sentezidir. Tin, bu yapısıyla, bir aşama ardından bir başka aşamaya ulaşan, bir tırmanış içindeki, salt, sonsuz ve bengi evrim (*svolgimento*) olmaktadır. Bu sonsuzluk bizim için bütünü henüz ulaşılamamış olan derecesini, *actus purus*'un, hakiki mutlak'ın gizini oluşturmaktadır. Her şey onda tümlenmekte ve her varlık onun bir yanı, bengi gelişiminin bir 'uğrağı' olduğu ölçüde gerçekleşmektedir.

2.1. Tarihsel Önceller ve Özellikler

Başlıca temsilcisi özgün bir Kantçı, *Charles Renouvier* (1815-1903) olan 19. yüzyıl Fransız idealizmi, dikkate değer birçok kişi yetiştirmiş, buna karşılık bütünlüğü göz önünde tutulduğunda çok az yapıt vermiştir. İlk olarak, çok sayıda büyük filozof üzerine derinlikli çalışmalar yapmış, ancak sistematik bir çalışma yapmak açısından yalnızca 1907'de *Tasarımın Temel Öğeleri Üzerine Deneme* adlı yapıtı vermiş olan *Octave Hamelin*'i (1856-1907) analım. Hamelin'in yanında, aynı eğilime sahip, özellikle kişisel bir etki bırakmış olan, buna karşılık yazıları ancak 1924-25'lerde gün ışığına çıkmış olan *Jules Lagneau*'yu (1851-1894), bundan başka *Dominique Parodi*'yi (d. 1870) ve 'Alain' takma adıyla tanınan *Emile Chartier*'yi (1868-1951) belirtelim. Bununla birlikte bütün bu kişiler arasında en önemlisi, Bergson'dan sonra Fransa'da en büyük etkiyi bırakmış olan Fransız idealisti *Leon Brunschvicg*'dir (1869-1944). İlk ve en önemli sistematik çalışması olan *Yargı Kipliği* 1897'de yayımlanmıştır. Bu yapıtı, 1900'de yayımlanan *Tin Yaşamına Giriş*, 1912'de yayımlanan *Matematiksel Felsefenin Aşamaları* adlı bir anıt görünümü taşıyan tarihsel çalışma ve bir de en az bunlar kadar önemli *Batı Felsefesinde Bilincin İlerlemesi* adlı 1927'de yayımlanmış başka bir çalışma izlemiştir. Brunschvicg, bütün bu yapıtlarının yanı sıra İkinci Dünya Savaşı'na değin birçok yazı yayımlamış, etkisi 1920 ile 1939 yılları arasında doruk noktasına erişmiştir.

Brunschvicg, sözcüğün çifte anlamında bir *idealist*dir. Bir yandan, Kant ile Hegel'i sürdürüp yetkinleştirmek istemekte, öte yandansa, kimi düşüncelerini bilgikuramsal idealizm anlamında yorumlayarak sistemine kattığı Plotinus, Descartes, Spinoza ve hatta Pascal gibi filozoflara yaklaşımaktadır. Onda aynı zamanda güçlü bir pozitivist etki de gözlemlenmektedir. Doğa bilimleri söz konusu olduğunda köktenci bir *matematikçilik* ile *uzlaşmacılığı* savunmakta, matematikte insan düşüncesinin ulaştığı en yüksek aşamayı görmektedir. Brunschvicg'de Croce'deki sentez düşünceleri açık açık gözlemlenebilmektedir; ancak tarih konusunda Croce'yle birçok ortak noktası bulunmasına karşın bu alandaki bilgisi İtalyan idealistinki kadar engin değildir. Buna karşılık, Brunschvicg'in biçemi Croce'ninkinden çok daha sarıh olup, Croce'nin tersine, karşıtlarıyla girdiği tartışmalar hemen her zaman kibarlık örnekleriyle doludur. Özellikle, din ve ahlak konularında kendisine dünya çapında bir ün ve ilgi kazandıran soylu düşünceleri savunmuştur.

2.2. *İdealizm*

Temel yapıtı *Yargı Kipliği*'nin başından beri Brunschvicg, idealizmin bilgi kuramı konusundaki temel tezini dogma olarak ortaya koyar. Bu tez şudur:

Bilgi bizim için dünya olan bir dünya kurar. Bunun ötesinde hiçbir şey yoktur. Bilginin ötesinde olacak olan bir şey, tanım gereği, ulaşılmaz, belirlenmez bir şey olur, yani bizim için hiçlikle eşdeğerli bir şey olur. Bu nedenlerden dolayı felsefe, düşüncenin eleştirisinden başka bir şey olamaz ve bu eleştiri de ancak düşüncenin düşünceye saydam oluşu ölçüsünde olanaklıdır. Düşüncenin temel nesnesi, tasarım değil, tinin söz konusu etkinliğidir. Böylelikle felsefe kendi bilincine varan anılsal bir etkililik olarak tasarımılanabilir.

Bu idealizm, her zamanki gibi, yargının, tinin bütün öteki etkinliklerini öncelemesine dayanan bir *kavramcılıkla* birleşmektedir. Kavraın ne denli yalın görünürse görünsün yine de işlemle kaplamanın bir sentezidir. Bu nedenle de bu iki yüzü birleştiren bir edimi öngörür. Bunun bir sonucu olarak, tasarımılamakla yargılamanın tek bir şey oldukları söylenebilir. Rayonel düşünce, sonuç olarak, yargıya dayanmakta ve yargı da tinin biricik temel edimini simgelemektedir. Bu açılardan Brunschvicg, yalnızca tinin sentetik etkinliğini aşkın bir gerçeklik üzerine temellendirmeye çalışan Platon'la Descartes'ın gerçekçi anlıkçılığını değil, aynı zamanda, bu etkinliği ilişki kategorisinden, dolayısıyla da kavrama göre altıklığından ayırmayı düşünmeyen Kant'ı da ayrıntılarıyla tartışmaktadır. Brunschvicg'e göre gerçek felsefe, kendini her türlü yargı varsayımından kurtarmalıdır.

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

2.3. Yargı Kipliği

Söz konusu bu kipliğe daha yakından bakınca, iki biçim ayırt edilmektedir: *İçsellik biçimi* ve *dışsallık biçimi*. İçsellik biçimi, fikirlerin karşılıklı içkinliğinde yatmakta olup, özellikle özneye yüklem birbirlerinden ayrı düşünöldüklerinde hiçbir anlam taşımayacak olan matematiksel türden yargılara özgüdür. Bu biçim kendine kendi yasasını veren tinin birliğidir. Yargı, içsellik biçimiyle anlaşılır olur ve temelde ona bağlıdır. İçsellik biçimi, ideal yargılara özgü olup zorunluluk kipliğinin temelini oluşturur. Ancak içsellik biçimi kendi başına yeterli değildir, biz onun yanında bir de dışsallık biçimi buluruz. Bunun nedeni yargının kendinde belli bir çeşitliliğe

sahip olması gerekliliğidir. Dışsallık biçimi, tinin karşılaşmış olduğu irrasyonalin gerekli vargısıdır. Bununla birlikte bu irrasyonel, tinin ne bağımsız bir varlığı ne de dışarıya doğru bir açılımıdır, bu irrasyonel yalnızca tinin kendi kendisince sınırlanışıdır. Tin, etkinliğinin olumsuzlanmasının bulunduğu bu sınırla karşılaştığında bu sınırı bir sarsıntı olarak duyumsar. Bu sarsıntının tinin dışındaki bir varlıktan geldiği ortaklaşa olarak kabul edilir. Dışsallık biçimi, gerçeklik yargılarına özgüdür. Bu nedenlerden dolayı tinde bir ikilik söz konusudur. Bir yanda, içsellik biçimi –matematiksel yargının anlaşılabilirliği ve gerekliliği bu biçimle birleşir– öte yandaysa, kavranamaz olanın irrasyonallığı ile olgu yargısının gerçekliğine sahip dışsallık biçimi. Brunschvicg'e göre bu iki biçim arasında da olasılığa karşılık gelen karma bir biçim yer almaktadır.

Tin, birlik olduğundan, insan düşüncesi içsellik biçiminin bütün saflığı içinde ortaya çıktığı matematiksel çözümleme yargısında bütünlenir. Bu yargı *a priori*'dir. Matematik bilimi, kendisinden tümüyle bağımsız olduğu biçimi ve nesnesince belirlenir. Matematiksel, yani bir başka deyişle entelektüel sezgi yoktur. Bununla birlikte, daha irrasyonel olan öteki yargılar (geometri, fizik ve olasılık yargıları), algı dünyasından, bir başka deyişle 'bilim dünya'sından farklı, algı dünyasına indirgenemeyen bir dünya kurar. Bu dünyalardan hangisinin hakiki olduğunu bilme sorunu salt kuram içinde çözümlenemez, hep bir ikicilikte kalınır. Tinin içsel ahlak yasalarının dışsal etkinliğe ve bireylerin kendilerini kaptırmalarına karşıtlık oluşturduğu hakiki pratiklik için de aynı şey söz konusudur. Nasıl iki dünya varsa aynı biçimde iki insanlık vardır. Bu ikilik, sonunda, birliğe ve içsellığe yönelen tinin tarihiyle çözümlenir.

2.4. Tin Yaşamının Aşamaları

İnsan tininin tarihi üzerine yaptığı ayrıntılı çalışmalarında Brunschvicg, bu gelişimin genel görünümünü ana çizgileriyle gözler önüne sermekte, temel olarak iki dönem ayırt edilebilir demektedir: çocukluk çağı ve yetişkinlik çağı. Birincisi, dışsallık çağının, 'akuzmatik'in, sözel inanç insanının; ikincisiyse, matematikçinin, akıl bilimleri insanının çağıdır. Akıl bilimi, matematiğin yaratıcıları olan Pitagorascılar ile Descartes tarafından bulgulanmıştır. Ancak ne yazık ki Aristoteles ile birlikte tin yaşamı yeniden çocukluk çağına dönmüş ve Avrupa, 20. yüzyıl boyunca akuzmatik yolda yürümüştür. Mantıksal yolu yeniden ortaya çıkaran ve insanlığa hakikati bilme hakkının yetkin sevincini kazandıran yalnızca Descartes olmuştur. Ancak onun açtığı yolda çok yavaş ilerlenebilmiştir. Düşünürler, tinin dışsal dünyaya bağıllığı gibi gerçekçi yargılardan kurtulmayı hemen hemen hiç bilememişlerdir. Romantizm ise insanlığı Orta Çağ'a yeniden döndürmek tehdidini savurmuştur. Ama sonunda bilim, tinin ulaştığı yengiye katkıda bulunmuştur: Einstein, sezgisel nitelikler fikrini kesinlikle ortadan kaldırmıştır. İncanın zayıfladığını, aklınsa olağanüstü bir geleceğe doğru ilerlediğini ummamızı sağlayacak gerekçeler vardır. Tinin özgürlüğünün, yani salt bilincin dışında hiçbir şey bulunmadığının kabul edilmesi gerekir.

Bu evrim, idenin zorunlu bir gelişimi olarak, Hegelci anlamda anlaşılmamalıdır. Tin, özgür ve olumsaldır. İleriye doğru yönelişi, gür suları olan bir ırmağın akışına benzetilebilir. Ancak tinin bu olumsuzluğuna karşın tarih, bilincin, aklın tümel açılımına doğru sürekli bir ilerleyişini oluşturmaktadır, bu ilerleyişin ilk örneği ise matematik bilimidir. Tarih, hareket edeni, dinamiği, hiçbir zaman donmamış olanı açınlamaktadır. Brunschvicg, öğretisinin Bergson'un öğretisiyle olan benzerliğini özellikle kendisi belirtmiştir.

2.5. *Tin Dini*

Croce'nin tersine Pascal'ı derinliğine incelemiş olan Brunschvicg, dinsel sorunlara büyük bir ilgi duymuştur. Brunschvicg'in tüm düşüncesi, sonunda gelip bir din felsefesine dayanır. Brunschvicg'e göre din, kutsaldışı (*profane*) düşünce alanında savunulamaz. Dinin kendi kendini temellendirmesi gerekir. Ancak ne yazık ki tek bir din değil birbiriyle çarpışan birçok din vardır. Öte yandan felsefe, dinsel ve bilimsel diye çifte bir hakikati benimseyemez, dinsel hakikat tam tamına bir hakikat olmalıdır. Gerçekte bu hakikatin bulgulanması yıllar önce meydana gelmiştir; bu, *kelam* dini, içsel ışık dinidir. Tanrı'nın, düşüncemizde ve sevgimizde var olduğu kesinliğine dayanmaktadır. Ancak bu Tanrı, dünyanın yaratıcısı, aşkın bir Tanrı değildir. Bu Tanrı ne bir nesne ne de bir kavramdır, başka bir şeye karşı çıkarılacak bir sevgi nesnesi bile değildir. O, kendisi aracılığıyla tin yaşamını yaşadığımız şeydir. Bir başka deyişle söylersek, *Tanrı, Söz*'dür. Hatta denebilir ki, *yargı kopulası*'dır. Bu Tanrı fikri, bizi yalnızca söylencesel öğretilerden kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda ahlaki görüş açısından da esenliğe kavuşturur. Biz Tanrı'dan yalnızca tümel ve salt anlayış bekleriz. Tıpkı kuram alanındaki Galilei gibi bizim de ahlak alanında yeryüzünün öncelliğinden vazgeçmemiz gerekir. Bu vazgeçişle, insan aklının karakteri, çıkar gözetmezliği ve alçak gönüllüğü bütünüyle gün ışığına çıkacak, bu saflaşma bizi bir 'Üçüncü Ahit'e' götürecektir. Bilinç de böylelikle kendine olan bağlılığını koruyarak ve hiçbir biçimde nankör davranmayarak kendine özgü geçmişinden tümüyle kurtulacaktır. Yeni Ahit nasıl Eski Ahit'in bir bütünlenişi ise tin dini de –bu din bilimsel araştırmayla özdeşleşmelidir– İncil'in bir bütünlenişi olacaktır.

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

3.1. Yeni-Kantçı Okullar

İdealizm, 19. yüzyılın son çeyreğinde, Almanya’da özellikle Yeni-Kantçılık biçimi altında baş göstermiştir. Bu alanda Kant’ın öğretisini farklı tarzlarda yorumlayan yedi büyük okul sayılabilir:

1. Kantçı *a priori* biçimleri fizyolojik durumlar olarak yorumlayan *fizyolojist* okul: *Hermann Helmholtz* (1821-1894); *Friedrich Albert Lange* (1828-1875).

2. Eleştirel bir metafizik olasılığını benimseyen *metafizik* okul: *Otto Liebmann* (1840-1912); *Johannes Volkelt* (1848-1930).

3. Kendinde-varlık’ın var olduğunu benimseyen *gerçekçi* okul: *Alois Riehl* (1844-1924); *Richard Hönigsyvald* (d. 1875).

4. Kantçı *a priori*’nin psikolojik ve görece olduğu savındaki *Georg Simmel*’in (1858-1918) görececi okulu.

5. Pozitivizme gitgide daha çok yaklaşan *ruhbilimsel* okul: *Hans Cornelius* (1863-1947).

Bu beş okul da aşılmış olup bu okulların Ortodoks Kantçı okullar olmadıkları noktasında uzlaşılabilir. Buna karşılık, iki savaş arasında oldukça etkin olmuş ve Kant’ın öğretisine sadık kalmış olan son iki okul Yeni-Kantçı okulların en önemlileridir:

6. Lojistik Marbourg Okulu,

7. Aksiyolojik Bade Okuludur. Bu okulların yanı sıra, *Bruno Bauch* adlı bir düşünür de bu iki eğilimi aynı zamanda hem aşan hem de geliştiren bir senteze ulaşmıştır.

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

Bu bölümde, Marbourg Okulu'nun, Bade Okulu'nun ve Bruno Bauch'un öğretilerinin temel noktalarını inceleyeceğiz. Gerçekte daha birçok yeni-Kantçı bulunmakla birlikte bunların her birinin bıraktığı etki kendilerine bir paragraf ayıracak kadar büyük değildir. Öte yandan, yeni-pozitivizm ve Marksizm örneklerinde olduğu gibi tüm dallarıyla geniş bir ilke ve yöntem bütünlüğüne sahip gerçek bir okulun karşısında bulunmaktayız.

3.2. Düşünürler

Marbourg Okulu'nun kurucusu, Platon üzerine, tarih üzerine, sonsuz küçükler yöntemi ve Kant üzerine yaptığı çalışmalarla kendine seçkin bir ad yapmış, yapıtları oldukça güç anlaşılır olan *Hermann Cohen*'dir (1842-1918). Buna karşılık, Platon üzerine yazdığı kitapla (*Platos Ideenlehre*, 1903) ünlenmiş olan öğrencisi *Paul Natorp* (1854-1924), düşüncelerini açık ve seçik bir biçimde ortaya koymayı başarabilmiştir. *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (1911) başlığını taşıyan kitabı, Rickert'in *Der Gegenstand der Erkenntnis*'i (1892) ile birlikte yeni-Kantçılığa en iyi girişi oluşturmaktadır. Marbourg Okulu'nun öteki üyeleri

arasında her ikisi de geniş çaplı uluslararası etkinlikleriyle tanınan *Ernst Cassirer* (1874-1945) ile *Arthur Liebert* (1878-1947) bulunmaktadır. *Karl Vorländer* (1860-1928), Kantçı ve toplumcu bir etik sentezi ortaya koymuştur. Son olarak, *Rudolf Stammler* (1856-1938) Marbourg Okulu'nun hukuk felsefesi dalındaki en seçkin temsilcisidir.

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

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

3.3. Ortak Temel Öğretiler

Tüm Yeni-Kantçılar, okulun bütünlük profilini ortaya koyan birçok temel görüş ileri sürmüşlerdir. İlk ağızda hepsi de en büyük filozof ve modern kültürün en büyük düşünürü saydıkları Kant'ın adını anmaktadırlar. Kant'ın bir dizi temel tezini bütünüyle benimsemektedirler. Her şeyden önce

karşı çıktıkları şey, ruhbilimsel ve metafizik yöntemlerdir. Ruhbilimsel yöntem, genel olarak bütün deneysel yöntemler gibi *transandantal yöntem* ile değiştirilmesi gerekirken, metafizik yöntem Yeni-Kantçılara tümüyle olanaksız gelmektedir. Transandantal (deneyüstü) yöneme göre felsefe, temelde, bilginin ve istencin mantıksal koşullarının çözümlenmesine dayanmaktadır. İkinci olarak yeni-Kantçılar da Kant gibi birer *kavramcıdır*, bir başka deyişle hepsi de –okulun içindeki görüş ayrılıklarına bağlı olarak çeşitli tarzlarda olsa da– anlıksal sezgiyi yadsımaaktadırlar. yeni-Kantçılara göre akıl, bütünü öğelerinden yola çıkarak kurma yetisi olup, temelde, bir eşi olmayacak şekilde sentez yeteneğine sahiptir. Bir içerik ve öz bilgisi yoktur. Bu noktada yeni-Kantçı düşünürler arasında yalnızca Lask, fenomenolojinin etkisi altında kalması nedeniyle bir istisna oluşturur gözükmektedir. Üçüncü olarak, yeni-Kantçıların hepsi de bilgi konusunda, *idealisttir*. Onlara göre bilgi edimi, nesnenin kavranmasına değil, nesnenin yaratılmasına dayanır. “Varlık kendinde var olmaz, onu doğurtan yalnızca düşüncedir.”

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

Anlaşılmayı kolaylaştırmak için bu okulların savunduğu idealizmin bir Berkeley’in savunduğu öznelci idealizmle hiçbir ilgisi olmadığını, burada yalnızca ‘transandantal’

bir idealizmin söz konusu olduğunu anımsatmak yerinde olacaktır. Yeni-Kantçılar, dünyanın düşünen öznenin ‘ka-fasında’ bulunduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmışlardır. Böyle düşünmek, Yeni-Kantçıların öğretisini tümüyle yanlış anlamak olur. yeni-Kantçılar, aynı biçimde, Avenarius’un, bilincin ve sinir sisteminin toplamı olan bir ‘C sistemi’ne hiçbir anlam vermemektedirler. Tasarım-ladıkları biçimiyle özne, ruhbilimin konusu olan bilinç bile değildir. Rickert, özne kavramından, ilkin, bedensel olan her şeyi ve sonra da psişik olan her türlü içeriği uzaklaştırmıştır. Öyle ki geriye yalnızca ‘genel olarak bilinç’ (*Bewusstsein überhaupt*) kalmaktadır. Bu, hiçbir gerçekliği olmayan matematiksel noktaya benzemektedir. Bu açıdan bakıldığında, her şey bilinçte içkindir. Bu sav bir kez ortaya konunca, deneysel gerçekliği yadsımak artık gerekli değildir, demektedir yeni-Kantçılar; var olan her şey genel olarak bilinçte içkin olduğuna göre, somut ve insani olan deneysel bilincin karşısında çeşitli aş-kın türleri söz konusudur, öyle ki tekbencilik (*solipsizm*) bu durumda ortadan kaldırılmış olur. İkinci olarak beliren sorun, yeni-Kantçıların hiçbir biçimde yadsımadıkları nes-nel verilerin nasıl temellendiklerini açıklamaktadır. Genel olarak bilincin içeriğinden başka bir gerçeklik bulunmadığı için, transandantal bir gerçekliğe referans yapmak olanak-sızdır. Nesnellik ve gerçeklik yalnızca yargıda ortaya çıkar. Bu nedenle bütün sorun, yargı üzerinde odaklanır. İçkinliğe aykırı bir durum yaratmaksızın, yargının nesnel ve doğru kıldığı şey kavranmaya çalışılır. Yeni-Kantçı okullar özellik-ile bu sorunun açıklanmasında ayrılığa düşmektedir.

3.4. Marbourg Okulu

Marbourg ‘Lojistik’ Okulu temsilcilerinin tümü sağın doğa bilimlerine yönelmişlerdir. Bakışlarını her ne kadar etik hat-ta din felsefesine çevirmiş olsalar da ilgi merkezleri olarak

her şeyden önce kuramsal aklı görmeye yanaşmaktadırlar. Kant'ın yapıtının ortaya çıkmış kesin bölümünü, salt aklın eleştirisinde ve transandantal çıkarımda görmektedirler. İdealizmi, oldukça köktenci bir yönde yetkinleştirmişlerdir: Her şey hiçbir istisna olmaksızın salt aklın içkin mantıksal yasalarına dayanır. Tüm yeni-Kantçılarla birlikte Marbourg Okulu temsilcileri de duyumu bilginin özerk etmeni olarak görmeyi yadsıtmaktadırlar. Duyum, düşünceye, yabancı bir öge olarak karşı çıkmaz, duyum yalnızca bilinmeyen bir şey, matematikteki X gibi belirlenmesi gereken bir büyüklüktür. Bilgi için bir veriden (*gegeben*) çok, bilginin onu kendi kendine belirlemesi gereken bir görevdir (*aufgegeben*). Sezgi diye bir şey yoktur; akıl, ilerleyen bir yargılar gelişimidir, nesne bu etkinliğin bir 'ürün'üdür. Ancak bunu ruhbilimsel bir etkinlik olarak anlamamak gerekir; burada tümüyle mantıksal olan kavram kombinasyonları söz konusudur. Bu kavramların kendileri mantıksal ilişkilerdir. Bunun sonucuysa, tüm gerçeklik de içinde olmak üzere her türlü varlığın bir mantıksal ilişkiler dokusuna indirgenmesi ve her türlü irrasyonel ögenin yadsınmasıdır. Bu kuram, 'mantıksal idealizm' ya da 'tüm mantıkçılık' olarak adlandırılmıştır.

Bu çerçeve içinde, yargıların nesnelliği ve 'hakikat' sözcüğünün anlamı nasıl açıklanabilir? Marbourg Okulu idealistleri bu soruyu kategorilere başvurarak açıklanır, diye yanıtlamaktadırlar. Bu okul düşünürlerine göre, kategoriler, görüş açılarıdır, tümüyle *a priori* yapıda olan yöntemsel kurallardır, bir başka deyişle söylersek, kategoriler deneyden bağımsızdır ve yargıların doğruluğunun değerini belirler. Bir yargı, kategorilerle uyum içinde kurulduğunda doğru ve nesnel, onlarla çelişik olduğunda yanlıştır. Kategoriler bilginin koşullarıdır. Onların dışında elbet bir düşünce vardır, ama bilgi yoktur. Bu okulun temsilcileri, bilginin nesnelliğini, herhangi bir aşkın ya da irrasyonel ögeye başvurmadan bu şekilde açıklamaktadırlar.

Ahlak alanında, normların zorunlu olarak *a priori* olduklarını düşünmektedirler. Normlar deneyden doğmazlar. Etik, temelde, bir ödev mantığıdır. Bu ödev, Kant'ta olduğu gibi, tümüyle biçimseldir, yani içeriksizdir. Bununla birlikte, Marbourg Okulu temsilcileri, eleştiriciliğin kurucusundan, yani Kant'tan, onun bireyciliğine karşı çıkmakla, öğretile-
rinin toplumsal özelliğiyle ayrılmaktadırlar. Dahası Kantçılıkla Marksist toplumculuğun bir sentezini oluşturmaya dek bile gitmişlerdir. Din söz konusu olduğunda ise Marbourg Okulu ona kendine özgü hiçbir anlam tanımamaktadır. Din, ahlaklılığın yalnızca bir biçimidir. Cohen'e göre, Tanrı, yalnızca ahlaki bir ideali simgeler ve söz konusu ahlaki etkinliğin odaklandığı amaçtır. Başlangıçta, aynı düşünceleri savunan Natorp'un, yaşamının son yıllarına doğru gerçekten değişip değişmediği hâlâ bir merak konusudur. Marbourg Okulu temsilcilerinin Kant'a bağlılığı başka açılardan da öteki idealistlerinkinden daha derindir. Böylelikle, 19. yüzyılın ruhunu sürdürmüş olmaktadırlar. Her türlü gerçekliği tek bir mantıksal ilkeyle açıklamaya yönelen felsefi tutumlarının tekçi özelliği bu eğilimi daha da belirgin bir biçimde ortaya koymuştur.

3.5. *Bade Okulu*

Bade Okulu (ya da güney-batı okulu, aksiyolojik okul), Marbourg Okulu'yla Yeni-Kantçılığın temel görüşlerini paylaşıyorsa da temelde ondan birçok bakımdan ayrılır. Bu okulun temsilcileri yalnızca doğa bilimlerine yönelmemişler, doğa bilimlerinin yanında kültür bütünlüğünden de yola çıkarak, dikkatlerini kültürün gelişimine, yani tarihe çevirmişlerdir. Bu okulun düşünürlerinde Alman tarihçiliğinin belirgin etkileri görülmektedir. Öte yandan yine bu okul düşünürlerine göre, Kantçılığın odak noktası, salt aklın eleştirisinden çok pratik aklın eleştirisinde yatmaktadır. Savundukları ide-

alizm Marbourg'luların idealizmleri denli köktencidir, buna karşılık Bade'liler köktenci rasyonalistler olmayıp, gerçeklikte irrasyonel bir ögenin varlığını kabul etmektedirler. Bu düşünürlere göre, nesnel varlığı temellendiren mantıksal yasalar değil, değerlere dayalı olan 'aksiyolojik' yasalardır. Nitekim kuramları çoğulcu olup din olgusunun kendine özgü değerinin daha derin bir kavrayışını ortaya koymaktadır

Genel olarak tasarımılanan bilince göre, aşkın gerçeklik yoktur. İçkin gerçekliklere dayanan yargılar yine de hakikat ve nesnellik savında bulunuyorlarsa da bunu bir ödev-varlığı (*seinsollen*) içeren transandantal değerlerin var olmasına borçludurlar. Herhangi bir yargı, bir var olma zorunluluğuna, yani transandantal bir ödev karşılık geldiğinde doğrudur. Bu öğreti, görüldüğü gibi, irrasyonel içeriklerin varlığını kabul etmekte ve tüm varlığı mantıksal yöntemlere indirgemeye dek gitmektedir.

Zira bu okulun temsilcilerine göre, varlığın temeli, akıldan ve hatta 'genel olarak bilinç'ten bağımsız olan değerler tarafından kurulmaktadır. Bilimde, mantıkta, ahlakta, estetikte vb. söz konusu olan değerler görece şeyler değildir. Bunların mutlak bir değeri vardır. Değerler, içkin, ideal yasalardır. Değişmez ve sonsuz bir âleme aittir, var olmaz, gerçek bir varlıkları olmaksızın yalnızca geçerlidir (*gelten*). Değerler üç gruba ayrılır: doğrunun değerleri, iyinin değerleri (ahlaki) ve güzelin değerleri. Windelband, bunların üzerine dinin değerlerini yerleştirmektedir. Dinsel değerlerin özü, aşkın bir gerçekliğe bağlanmadıkça düşünülür olmayışlarıdır. Çelişkisiz bir düşünce aracılığıyla aşkın bir Tanrı'ya ulaşamayız, ama bu Tanrı'ya inanmak için de –dinsel değerlerin varlığı bu inancı gerektirir– onu anlamamız gerekmez. Bu nedenle bu noktada tümel içkinlik aşılmış olur, elbette dinsel bir irrasyonalizm pahasına.

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

önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Doğa bilimleri bir-savlı (*monothetique*) ise yani bu bilimler yasalar koymakta (Win-
delband) ve genellemeler yaparak ilerlemekteyse (Rickert),
tin bilimleri biçim-çizimsel (*idiographique*) ve bireyselleşti-
ricidir. Tin bilimlerinin amacı, ortaya evrensel yasalar koy-
mak değil, bireysel olanı betimlemektir. Bununla birlikte
tarihçi, isteğine göre herhangi bir bireyselle uğraşamayacağı
için bir seçme yapması gerekir. Bu seçiş, bir değer yargısını
da gerektirir, bu nedenden dolayı, tüm tin bilimlerinin temeli
bir değer tahminine dayanır. Rickert kendine, bu iki alanın,
yani gerçeklik alanıyla değerler alanının karşılıklı ilişkileri-
nin nasıl açıklanabileceği sorusunu sormaktadır. Rickert'e
göre, bu ilişkiler ancak; bu iki alandan farklı bir sfer aracılı-
ğıyla olanaklı olabilir. O, bu 'üçüncü alana' ve onu oluştu-
ran ilişkilere 'anlam yapıları' (*Sinngebilde*) demektedir. Bu
alana karşılık gelen şey kültürdür.

Lask, Bade Okulu'nun fikirlerini ve daha sonra da bu
okulun fenomenolojiyle olan bağlantılarını geliştirerek sez-
gisel içerikleri kabul eden bir sistem ortaya koymuştur. Bu
içerikler elbette içkindir, ancak Lask'ın öğretisi Marbourg
Okulu filozoflarının anlayışına köktenci ölçülerde karşıttır.

3.6. Bruno Bauch

Bade Okulu'ndan gelen Bauch bu okuldan birden fazla
nokta açısından uzaklaşmaktadır. Marbourg'lular Kant'ın
birinci eleştirisinden, Bade'lilerse ikincisinden yola çıkarlar-
ken, Bauch Kant'ın temel yapıtını ve böylelikle de felsefesi-
nin gerçek anlamını üçüncüsünde görmektedir. Benimsediği
ilke köktenci biçimde transandantaldır. Yalnızca *a priori* bir
sentezden değil, aynı zamanda bir sentez yasasından da söz
etmektedir. Böylelikle de öteki Yeni-Kantçı idealistlerden
daha zorunlu bir nesnelciliğe ulaşmaktadır. Bauch, yargı-
ların geçerliliği (*Gültigkeit*) ile nesnel ilişkilerin (*Geltung*)

geçerliliği arasında bir ayırım yapmaktadır. Yargıların geçerliliğini temellendiren nesnel ilişkilerin geçerliliğidir. Artık transandantal özne, Rickert'te olduğu gibi, bilincin indirgenmez bir kalıntısı olarak değil yalnızca bir sistem ya da nesnel koşullar toplamı olarak tasarımlanmaktadır. Bu, gerçekte, bir öznenin yalnızca adına sahip nesnel bir öznedir. Bauch'un temel yapıtının başlığı, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (1923) (*Hakikat, Değer ve Gerçeklik*) öğretisinin başka bir karakteristik eğilimini, söz konusu üç sorunu tek ve aynı bir sorunun üç farklı görünüşü olarak gördüğünü, gerçeklik'i hakikat'e ve bunu da değere özdeş olarak tasarımladığını dile getirmektedir. Gerçekten de hakikat (hakikatin değeri) temelde, saf kabulleniş, yani gerçekliktir, oysa öteki bütün değerler bu hakikate katılır. Bundan çıkan sonuç ise Bauch'un her şeyi transandantal ilişkilere (Marbourg'lularda olduğu gibi) indirgediği ama bu ilişkileri, Bade Okulu'na yakın bir anlamda bir kabulleniş ilişkisi olarak tasarımladığıdır.

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

3.7. Eleştirel Sonuçlar

Çağdaş idealizmin temelinde tinin tekilliğinin sezgisi, bilginin nesnel yasası ve yaratıcı karakteri yatmaktadır. Idealistler keskin bir görüşle deneycilerin bakarken körleştikleri şeyi görmektedirler: Tin, maddeden temelde farklı bir şey-

dir, ona indirgenemez. Mantıksal ya da ahlaki yasa, psişik bir sürece (en azından yeni-Kantçılarda) dayandırılmaz. Bilgi edimi, duyumların edilgin bir kabullenilişi değildir. Bu kavrayışlar, kuşkusuz, maddeciliğin, pozitivizmin, ruhbilimciliğin, ama aynı zamanda da kuramsal ve aksiyolojik öznelciliğin yalınkat görüşlerini kat kat aşmaktadır. Idealistler, bundan başka, dirimci irrasyonalizme de var güçleriyle karşı çıkmaktadırlar. Felsefeye büyük katkılar yapmışlardır. Croce estetiğinde de Bade Okulu'nda da kimi zamanlar şaşırtıcı derecede ince ve derinlikli bilgi çözümlemelerinde büyük değerler görülebilir.

Bununla birlikte, bu okulun kavrayışları tek yanlı olmaktan kurtulamamaktadır. Söz konusu düşünürler öylesine rasyonalist davranmaktadırlar ki gerçekliğin kimi görünüşleri gözden yitmektedir. Bütün idealistlerin belirleyici karakteri basit bir görünüşe indirgedikleri maddesel dünyayı kavrayışlarındaki eksikliktir. Bu düşünürler aynı zamanda, –ki bu durum en azından çoğu için doğrudur– varlığın yerine içerik açısından boş mantıksal işlevler koymaya da eğilim göstermektedirler. Büyük ölçüde şu iki ilkenin bir vargısıdır bu: içkinlik ilkesi ve kavramcılık ilkesi. Son olarak bu düşünürler, çoğu kez deneyciler gibi, insanın insan olarak somut ve ivedilik gerektiren sorunlarını çözümlemekten uzaktırlar. Bu, özellikle din konusunda göze çarpmaktadır. Bade Okulu dışında hiçbirisi bu noktada en küçük bir anlayış göstermemektedir. Bu nedenlerden dolayı bu okullar 19. yüzyılın tipik zihniyetini temsil etmekle kalmakta, bugün yerlerine daha somut ve varlığın bütünlüğüne daha açık yeni akımlar geçmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YAŞAM FELSEFESİ

İkinci bölümde incelediğimiz deneycilik ile maddecilik, araştırmalarının odağına maddenin bilgisini koyar. Üçüncü bölümde gördüğümüz idealizm, idenin çevresinde dönüp dururken şimdi ele alacağımız filozoflar, tüm gerçekliği yaşamla açıklamaya girişmektedirler. Ancak bu nokta onların karakteristik tek özelliği değildir. Bu filozoflar, deneycilerden ve idealistlerden, modern felsefenin (1600-1900) ve özellikle de Kant felsefesinin çerçevesini kırmaya çalışmalarıyla ayrılmaktadırlar. İdealizmden olduğu kadar mekaniklikten de temelde uzak durmaya çalışmaktadırlar. Aralarında ne denli ayrılıklar gösterirlerse gösterebilirler şu ortak noktaları paylaşılmaktadır:

1. Bu akımın filozoflarının tümü de birer mutlak *edimselcidir*. Kendilerine göre, yalnızca hareket, oluş, yaşam vardır. Bu düşünürler özellikle varlığı, maddeyi vb. hareketin bir kalıntısı olarak görürler. Bu noktada Bergson'un şu sözünü aktaralım: "Oluştaki varlıkta olduğundan daha çok şey vardır." Bu, tümünün paylaştığı bir sezgiyi dile getirmektedir.

2. *Organik* bir gerçeklik anlayışına sahiptirler. Bu düşünürler göre biyoloji, bilimsel maddeciliği savunanlara göre fizik ne kadar kesinse o kadar kesindir. Kimi yaşam filozoflarında, özellikle Dilthey Okulu'nda, aynı zamanda tarih de önemli bir rol oynamaktadır. Durum ne olursa olsun, bu okulun tüm düşünürlerine göre dünya bir makine değildir; tersine, yaşam hep bir eylem içinde bulunur.

3. Yaşam filozofları kendi bilgi öğretilerini bu biyolojici konuma dayanarak kurmaya gitmişlerdir. Hiç istisnasız,

yaşam filozofları birer *irrasyonalist* ve inançlı birer *deneyci*dir. Bu düşünürler kavramlara, *a priori* yasalara, mantıksal çıkarımlara horgörüyle bakarlar. Rasyonel yöntemi felsefi bir yöntem olarak hiçbir zaman benimsemezler. Yalnızca sezgiye, uygulamaya, tarihin canlı olarak kavranılmasına ilgi gösterirler.

4. Bunların yanı sıra bu akıma giren filozoflar, genel olarak, *öznelci* değillerdir; tam tersine, özneyi aşan bir *nesnel gerçeklik* olduğunu kabul ederler. Transandantal ya da mutlak idealizmi ise koşulsuz yadsırlar.

5. Bu filozofların çoğu, *çoğulculuk* ile kişiselcilik lehine açık bir eğilim gösterirler. Bu eğilim yaşamın evrimi öğretisiyle her zaman bağdaşmasa da büyük olasılıkla, maddeci ya da idealist tekçiliğe karşı bir tepki olarak görülebilir.

Yaşam felsefesi akımı içinde dört farklı okul ayırt edilebilir: Bergson'un dirimsel atılım felsefesi, Amerikan ve İngiliz pragmatizmi, Dilthey'dan kaynaklanan tarihselcilik ve Alman yaşam felsefesi. Teknik nedenlerle, son iki okulu aynı bölümde ele alacağız, Bergson'u ve Bergsoncuları ise ayrı olarak inceleyeceğiz. Böylelikle söz konusu filozofların görüşlerini üç bölüm altında sergilemekteyiz: Bergson, pragmatizm ve Bergsonculuk, Alman yaşam felsefesi ve tarihselcilik.

1.1.Kökenleri ve Özellikleri

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

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

Bununla birlikte bu çalışma onu, daha sonraları durmadan çarpışacağı Spencercılığı tümüyle yadsımaya dek götürmüştür. Bergson'un spekülatif etkinliği, tinsel evrimini açıkça gösteren temel dört yapıta ortaya konmuştur: *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine deneme* (1889) bilgi kuramını, *Madde ve Bellek* (1896) ruhbilimini, *Yaratıcı Evrim* (1907)

spekülatif biyoloji üzerine temellendirilmiş metafiziğini, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* ise (1932) etiğini ve din felsefesini içermektedir. Bütün bu yapıtlar olağanüstü bir başarıya ulaşmıştır. Bu başarı yalnızca, Bergson'un gerçekten yeni ve zamanının gereksinimlerine karşılık veren bir felsefe geliştirilmesiyle değil, aynı zamanda görüşlerini ender güzellikte bir dille sergilemiş olmasıyla da açıklanmaktadır. 1927'de Nobel Edebiyat Ödülü'nü alış nedeni de budur. İnanılmaz bir sarihliğe, ayrıntılı bir ifade ustalığına, etkileyici bir imgelem gücüne olağanüstü bir felsefi ağırlık, benzersiz bir diyalektik kesinlik katmıştır. Bunun da ötesinde, yapıtları, geniş ve çetin araştırmalarla elde edilmiş sağlam bilgilere dayanmaktadır. Böylelikle Bergson, denilebilir ki 19. yüzyılın pozitivizmini de idealizmini de aşacak bir güce erişmiş, zamanımızın yeni düşünselliğinin öncülerinden biri olmuştur.

1.2. Süre ve Sezgi

Sağduyunun paylaştığı ama bilimin de benimsediği kavrayışa göre, dünyanın özellikleri *uzam*, sayısal *çokluk* ve nedensel *belirlenimciliktir*. Dünya, parçaları uzaysal olarak yan yana konmuş uzanıma sahip katı cisimlerden oluşmuştur; tümüyle *homojen* bir uzay ve sarih ayrılıklarla karakter kazanmıştır ve tüm olaylar önceden değişmez yasalarla belirlenmiştir. Doğa bilimleri, hareketi hiçbir zaman göz önünde tutmaz, onun düşündüğü yalnızca cisimlerin art arda gelen konumlarıdır. Yine doğa bilimleri için söz konusu olan şeyler güçler değil, bu güçlerin etkileridir. Dünyanın bilimsel tablosu her türlü dinamiklikten, her türlü yaşamdan yoksundur. Bilimin gördüğü biçimiyle zaman, sonuçta uzamdan başka bir şey değildir. Bilim, zamanı ölçtüğünü ileri sürdüğünde, gerçekte uzamı ölçmekten başka bir şey yapmamaktadır.

Bununla birlikte biz kendimizde, elbette biraz sıkıntı çekerek, bambaşka bir gerçekliği keşfedebiliriz. Bu gerçekliğin

salt *niteliksel* bir *yoğunluğu* vardır; bu gerçeklik tümüyle *heterojen* öğelerden oluşur, ancak bu öğeler yine de ayırt edilmeyecek ölçülerde birbirlerine nüfuz eder. Son olarak diyebiliriz ki bu içsel gerçeklik *özgürdür*. Bu gerçeklik ne uzamsal bir şeydir ne de ölçülüp hesap edilebilir bir şey; aslında bu gerçeklik yalnızca sürüp gitmez, aynı zamanda *saf süre*'dir. Böyle olmakla da uzamdan ve doğa bilimlerinin zamanından tümüyle ayrılır. Bu gerçeklik, biricik ve bölünmez bir devinim, ölçülemeyecek bir atılım, bir oluşturma. İlkesi gereği, sürekli bir akış içindedir, hiçbir zaman *var* değildir, ama hep *olmaktadır*.

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

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

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

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

Özetleyecek olursak iki alan vardır: Bir yanda, pratik anlağın buyruğundaki uzamsal ve katı madde alanı, öte yandaysa, sezginin karşılık geldiği süregiden yaşam ve bilinç alanı. Anlak yalnızca pratik uygulama olduğundan, felsefe ancak sezgiyi kullanabilir. Ne var ki bu araçla elde edilen bilgiler, açık ve sarıh düşünceler hâlinde ifade edilemez, aynı biçimde tanıtlanmaları da olanaksızdır. Felsefenin yapabileceği tek şey, başkalarının da insanın kendisinininkine benzer bir sezgi duymasına olanak sağlamaktır. Bergson'un yapıtlarının sergilediği esin verici imge zenginliği de buna işaret etmektedir.

1.3. Bilgi Kuramı ve Ruhbilim

Bergson, sezgisel yöntemini ilk elde bilgi kuramı sorunlarına uygulamıştır. Bugüne değin bilgi kuramına üç klasik çözüm getirilmiştir, demektedir düşünür: Sıradan ikicilik, Kantçılık ve idealizm. Bu üç çözümün tümü de algı ile belleğin tümüyle spekülatif, yapma ediminden bağımsız olduklarını ileri süren yanılgılı varsayıma dayanmaktadır. Oysa bunlar gerçeklikte salt biçimde pratik olup eylemin buyruğundadır. Beden de kendi yönünden, bir eylem merkezinden başka bir

şey değildir. Bu ilkelerden çıkan sonuç, algının, gerçekliğin yalnızca bir parçasını kavradığıdır, gerçekte algı eylemi, yerine getirilmesi gerekli olan bir imgeler seçişine dayanır. İdealizmin yanıltığı noktaysa şudur: Dünyayı oluşturan nesneler, sadece bilincin öğeleri değil, birer *hakiki imgedir*. Bilinçle dışsal gerçeklik arasına *homojen uzamı* yerleştiren geleneksel gerçekçilik de Kant'ın gerçekçiliği kadar yanılgı içindedir. Aslında uzam, yalnızca insani eylemle ilgili olan sezgisel bir biçimdir.

Bergson, bilgi kuramını tanımlanmış bir ruhbilimi ile desteklemektedir. Her şeyden önce de bütün gücünü bilincin bedene bağımlı olduğu olgusundan alan *maddeciliğe* karşı çıkmaktadır. Bir giysinin asılı durduğu askılıkla birlikte salınıp düşmesinden, söz konusu giysiyle askılığın özdeşliği sonucuna varmaktaki çelişkiye parmak basmaktadır. Bergson'a göre ruhbilimsel ve fizyolojik fenomenler arasında giderek bir koşutluk bile bulunmamaktadır. Kaldı ki böyle bir koşutluk bulunsaydı bile bu hiçbir şeyi kanıtlamazdı. Bu görüşün dayandığı temel, saf bellek denilen şeydir. Gerçekten de Bergson'a göre iki tür belleği birbirinden ayırt etmek gerekir: Bunların birincisi mekanik bedensel, yalnızca otomatikleşmiş bir işlevin yinelenmesine dayanan bir bellektir. İkinci tür bellekse, anı imgelerinde yatan saf bellektir. Maddecilerce ileri sürülmüş başlıca tezlerden biri olan beyinde bir yerleşim merkezi bulunduğu fikri, sözü edilemeyecek bir şeydir. Eğer böyle bir yerleşim merkezi olsaydı belleğin tüm bölümlerinin kimi beyin zedelenmeleri sırasında ortadan kalkması gerekirdi, oysa gerçekte çoğunlukla gözlemlenen şey, belleğin genel bir zayıflamaya uğramasıdır. Beyin, daha ziyade, işaretler yayan bir çalışma merkezi olarak görülebilir. İşlevi, tinsel yaşamın kendisi değildir. Beri yandan bellek, yumuşatılmış bir algı değil, temelde, tümüyle farklı bir fenomendir.

Çağrışımçı ruhbilim, süreyi bir uzam, ben'i ise maddenin üzerine kopya edilmiş bir nesneler bütünlüğü olarak tasarım-lamanın yol açtığı çifte bir yanılgıya dayanmaktadır. Söz ko-

nusu bu yanılgılar, aynı zamanda da nedenleri eşanlı şeyler ve zamanı uzayda bir yol olarak gören ve böylelikle de özgürlüğü yadsımış olan ruhbilimsel bir *belirlenimciliğe* varmaktadır. Aslında eylemlerimiz bizim tüm kişiliğimizden gelmektedir; karar yeni bir şey yaratmakta, edim ben'den ve yalnızca ben'den çıkmakta, bu nedenle tümüyle özgür olmaktadır. Gerçekliğin dolaysız apaçıklığına karşın çoğu kez yadsınması, anlağın, bedene benzer yüzeysel bir ben oluşturmamasından ve böylelikle de yaratım ve süreden başka bir şey olmayan gerçek ve derin ben'i perdelemesinden kaynaklanmaktadır.

1.4. Yaşam ve Evrim

Yaşamı açıklamak isteyen iki geleneksel öğretinin, yani *mekanikçi* öğretiyle *erekbilimsel* (teleolojik) öğretinin her ikisi de süreyi radikal şekilde yadsımakla yanılgıya düşmüşlerdir. Birinci öğretiye göre organizma, rasyonel yasalarca belirlenmiş bir makinedir. İkincisine göreyse dünyanın sonlu bir planı vardır. Bu öğretilerin her ikisi de belli bir açıdan, anlak kavramına büyük önem vermektedir. Anlak, yaşamı anlamak için değil yaşamı yapmak için oluşmuştur. Felsefenin, bu iki öğretiyi, özellikle de apaçık verileri yadsıyan mekanikçiliği aşması gerekir.

Psikofizik sorununda olduğu gibi yaşam sorununda da mekanikçiliğin yanlışlığını gösteren bir fenomen gözlemlenebilir. Bu fenomen, değişik dallardaki tümüyle benzer yapıda organ oluşumu olgusudur. Sözgelimi, evrim çizgileri görme duyusuna kavuşmalarından çok daha önce ayrılmış olan yumuşakçaların ve omurgalıların göz yapıları. Bergson, bu olgu ve başka birçok gözlem yardımıyla Darwinci ve Yeni-Darwinci mekanikçiliği ve buradan yola çıkarak da canlı organın mekanikçi tarzda kavranılmasını eleştirmektedir. Bergson'a göre canlı organı, *yalın bir işlevin* karmakarışık bir *anlatımı* olarak düşünmek gerekir; bu durum, binlerce fırça darbesinden oluşmuş ama yalın bir sanatçı esinlenişinin anlatımı olan bir

tabloya benzetilebilir. Organizmanın bir mekaniklik içerdiği, hatta bir mekaniklik olarak görüldüğü doğrudur. Ama nasıl küçük küçük parçalara ayrılmış geometrik bir yayda bu parçalar açık biçimde tanjant ile kavuşuyorsa, doğa bilimlerinin yöntemleri aracılığıyla ayrıntıları içinde incelenen yaşamın da böyle bir mekaniklik olduğu sonucuna varılabilir. Oysa yaşam bu çeşit bir şey değildir.

Bir bütün olarak yaşam bir soyutlama değildir. Gelişkin varlıklarca bir tohumdan bir başka tohuma giden dirimsel bir akış, uzayın belli bir anında ve belli bölgelerinde hayat bulmuştur. Dirimsel akış, maddenin önüne yığıldığı engelleri aşmaya çabalar, bir organizmanın maddeselliği, yaşam tarafından aşılmış engeller bütününe simgeler. Yaşam, mantıksal olarak ilerlemez, kimi zaman yanılır, çıkmazlara düşer ya da kendiliğinden geriye gider. Bununla birlikte, evrensel dirimsel atılım sürekli. *Dirimsel atılım*, açılıp gelişebilme için çeşitli eğilimlere bölünür. Öncelikle, bitkisel alan ile hayvansal alan arasında büyük bir bölünme söz konusudur: Bitkiler doğrudan doğruya enerji toplar ve bunu da söz konusu enerjiyi hayvanlar tüketebilirsin diye, özgür eylem için ona bir hammadde gibi sahip olabilirsin diye yapar. Bitkiler yere bağlıdır ve bitkilerde bilinç denilen şey uyuşup gevşemiştir, bilinç ancak hayvan dünyasında uyanacaktır.

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

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

1.5. Metafizik

Felsefe, eğer bizi çevreleyen yaşam okyanusuna dalarsa, bedenlerin ve anlağın oluşumunun ana çizgilerini ortaya koymaya girişebilir. Bu sezgi, tüm gerçekliğin yalnızca yaşam ve bilinç değil, bir *oluş* da olduğunu göstermektedir. Şeyler değil, yalnızca eylemler vardır ve varlık temelde oluştur. “Oluştta, varlıkta olduğundan daha çok şey vardır.” Anlağımız, dolayısıyla da bilim bize cisimleri katı şeyler olarak sunar. Ama gerçekte, maddesel dünya bile, hareket ve atılımdır, düşüş ve dağılıp olan bir atılımdır. Temelde de iki tür hareket vardır: *yükselen* bir hareket –yaşamın hareketi–, *alçalan* bir hareket –maddenin hareketi–. Maddenin yasası, enerjinin güçten düşme yasasıdır, yaşam bu yasaya karşı savaşı, ama onu yine de ortadan kaldıramaz, yalnızca etkilerini geciktirebilir. Bu gidişi anlaşılır kılmak için onu bir kaptan çıkan buhara benzetebiliriz. Buhar açık havaya çıkar çıkmaz düşen damlalar biçiminde yoğunlaşmaktadır. Ancak buharın küçük bir parçası hemen yoğunlaşmamakta, düşen damlaları kaldırmak için çaba harcamaktadır. Tıpkı böyle, yaşamın uçsuz bucaksız deposundan her biri durmadan düşen ve bir dünya olan türler çıkar. Düşen damlalar ise maddedir. Ya da gözümüzde benzer bir imge yaratacak olursak, dirimsel hareketi içindeki dünya, kasları gevşeyip düşen kaldırılmış bir kola benzetilebilir. Madde, dağılıp giden yaratıcı bir davranış gibidir. Ancak bütün bu imgeler yine de yetersizdir, çünkü yaşam uzamsal değil, ruhbilimsel alana aittir.

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

Oysa felsefe, anlağı ve onun kavramlarını kullanarak yolunu yitirmiştir. Bergson uzun çözümlemelerle *düzensizlik idesinin* nasıl doğduğunu (özellikle, iki olanaklı düzenin, dirimselin ve geometriğin olumsuzluğunun) ve gerçekte bir sözde-ide olan *hiçlik idesi*'nin nasıl oluştuğunu gösterir. Bergson geçmişin bütün önemli sistemlerine karşı çıkmaktadır. Platon ve Aristoteles'in metafiziği, anlağın doğal eğilimini izleyerek ve dilin taklidi kavramların sonucu olarak, süreyi ortadan kaldırmıştır. Birkaç ayrıntı farkı olmasına karşın modern sistemler de yani Descartes'ın, Spinoza'nın, Leibniz'in sistemleri de Kant'ın eleştiriciliği de Spencer'ın sistemi de temelde bunlardan farklı değildir. Spencer'da *düşüncemizin sinematografik karakteri* özgül bir apaçıklıkla ortaya çıkmaktadır. Spencer, evrimi, gelişen varlığın art arda geliş durumları aracılığıyla kavrayıp gösterebileceğini ileri sürmekte, böyle yapmakla da gerçek süreyi bütünüyle gözden kaçırmaktadır.

1.6. Etik

Bergson'a göre iki tür ahlak vardır: Kapalı ahlak ve açık ahlak. *Kapalı ahlak* yaşamın en genel fenomenlerinden yüz çeviren bir ahlaktır. Bu ahlak, toplumca uygulanan bir baskıya dayanır ve söz konusu eylemler otomatik olarak, içgüdüsel olarak yerine getirilir. Bununla birlikte, bazı istisnai durumlarda, bireysel ben ile toplumsal ben arasında

savaşım doğar. Kapalı ahlak kişi dışıdır ve üçlü bir biçimde kapalıdır. Bu ahlak, toplumsal alışkanlıkları korumayı erek alır, bireyselle toplumsalı bütünüyle bağdaştırır, öyle ki ruh hep aynı döngü içinde dönüp durur ve son olarak hemen her zaman sınırlı bir grubun işlevidir, tüm insanlık için hiçbir zaman geçerli olamaz. Çünkü işlevi olan toplumsal uyuşum, büyük ölçüde, kendini savunma zorunluluğuna dayanır.

Mutlak olarak zorlayıcı olan bu kapalı ahlakın yanında *açık ahlak* yer alır. Bu ahlak, üstün kişiliklerde, ermişlerde, kahramanlarda somutlaşır, toplumsal bir ahlak değil, insani ve kişisel bir ahlaktır. Bir baskıya değil, bir çağrıya dayanır. Temelde, değişmez değil, ilerleyici ve yaratıcıdır. Açık olması, tüm yaşamı kucaklaması dolayısıyladır, bundan başka özgürlük duygusunu verir, yaşamın bu ilkesiyle bağdaşır. Müziğin uyandırdığı duyguya benzer, nesnesiz, derin bir coşkudur yarattığı.

Kuşkusuz, gerçeklikte, ne kapalı ahlak ne de açık ahlak saf biçimleriyle ortaya çıkar. Her türlü özlem, kendini bir zorunlulukta doğrulamaya ve her türlü zorunluluk da kendini bir özlemde kavramaya çabalar. Biri alt-düşünsel, ötekiyse üst-düşünsel olan bu iki biçim, anlık düzleminde ortaya çıkar. İşte bu nedenle ahlak, rasyonel bir yaşamdır. Temelde, kapalı ve açık ahlaklar aynı dirimsel atılımın bütünleyici iki ortaya çıkış tarzıdır.

1.7. Din Felsefesi

Ahlak alanında yapılan ayırım din için de geçerlidir. Bir *dural din* ve bir de *dinamik din* vardır. Dural din, bireyi ortadan kaldırmakla ya da toplumu dağıtmakla bir tehdit oluşturan ahlakın etkinliğine karşı doğanın geliştirdiği bir savunma yaratışıdır. Dural din, ninnilere benzeyen masallar aracılığıyla insanı yaşama, bireyi de topluma bağlar. Dural din, *ahlakın söyleneleştirici işlevinin* bir ürünüdür. Dar anla-

mıyla ahlak, özellikle toplumsal uyumu bozma tehdidini yaratır ve doğa ona karşı insanda anlakla yer değiştirmiş olan içgüdüyü çıkaramaz. Ancak doğa, bu söylenceleştirici işlevi yerine getirirken yardım görür. İnsan, anlağıyla öleceğini biliyorsa bu, hayvanın bilmediği bir şeydir. Eğer anlak, insana girişimle başarı arasında cesaret kırıcı bir özgürlük olduğunu öğretiyorsa, doğa, söylenceleştirici işlevi sayesinde, ona tanrılar yaratarak bu acı bilgiye katlanmasına yardım eder. İnsan topluluklarındaki söylenceleştirici işlevin rolü, hayvan topluluklarındaki içgüdü'nün rolüne karşılık gelir.

Dinamik din, yani gizemcilik ise tümüyle farklıdır. Bu din, dirimsel atılımın çıktığı yöne dönüşten, yaşamın can attığı ulaşılmaz bir ön seziden kaynaklanır. Gizemcilik yalnızca çizgi dışı kişilerin gerçeğidir. Bu gerçek, oldukça spekülâtif bir durumda kaldığı eski Yunanlılarda da Hindistan'da da ortaya çıkmamıştır. Ancak yetkin tinsel sağlıkları olan büyük Hristiyan gizemcilerinde belirmiştir. Hristiyan dini, gizemciliğin hem bir billurlaşması olmakta hem de onun bir temeli olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü gizemcilerin tümü de bize Dağda Vaaz vermiş olanın, yetkin olmayan ama yine de özgün birer öykünmecisidir.

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

2.1. Pragmatizm

Pragmatist eğilim, özellikle Amerika Birleşik Devletleri ile İngiltere’de kitlelere yayılmış, ancak etkisi bu ülkelerle sınırlı kalmamıştır. 1900’lere doğru Almanya’da da kendisine birçok yandaş bulmuştur. Deneysel-eleştircilerin, Karl Marx ile Lenin’in, Georg Simmel’in ve Hans Vaihinger gibi düşünürlerin benimsediği bir akımdır. Pozitivistlerin konumu da genel olarak pragmatizme yakındır. Fransa’da, ‘bilim eleştirisi’nin kimi temsilcilerinin, özellikle de *Abel Rey*’in pragmatizmle birden çok ortak noktası vardır. Kuşkusuz bütün bu düşünürler, yalnızca pragmatisti fikirleri değil başka daha birçok öğretiyi de savunmaktadırlar.

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

Bununla birlikte, İngiliz-Amerikan pragmatizminde saf bir bilgi kuramı söz konusu değildir. Bu bilgi kuramına çoğu kez Bergson’unkine oldukça benzer tüm bir *yaşam felsefesi* katılmaktadır. Yaşam felsefesine göre, gerçekliğin kalıcı hiç-

bir yanı yoktur, gerçeklik akıp gider ve özgürce yaratır, ancak bu gerçekliği kavrayacak yetide değildir, her türlü bilgi deneyim üzerine kuruludur. İngiliz-Amerikan pragmatistlerinin Bergson'la paylaştıkları bir başka ortak nokta da kişiselci ve hümanist bir tutumda olmalarıdır. Bu akımın sözcüleriyle Fransız filozofu arasındaki temel ayrım, Bergson için sezginin temelde kuramsal kalmasına karşın, pragmatistlere göre her türlü bilginin tanımı gereği pratik olmasında yatmaktadır.

Pragmatizm, kökeninde Bergson felsefesiyle aynı ilkelere sahiptir. Bergson felsefesine koşut olarak gelişmiş ve tin tarihinde onunkine benzer bir rol oynamıştır. Ancak bugün bulunduğu durum içinde Avrupa'da aşılmış olup öteki akımlar içinde (yeni-pozitivizm, varoluşçuluk) varlığını güçlkle korumaktadır. Bu bakımlardan bizim üç büyük pragmatisti *James*'i, *Schiller*'i ve *Dewey*'i öncelikli olarak ele almamız gereklidir. Schiller'in dışındakiler Amerikalıdır. Diğer ikisinin Avrupa düşüncesi üzerindeki etkisi o denli önemli olmuştur ki bu ikisini de ayrıca anmak gerekmektedir.

2.2. *William James*

Pragmatist fikirleri ilk yayan kişi, Amerikalı mantıkçı ve filozof *Charles S. Peirce*'dir (1839-1914). Ancak pragmatizm kesin biçimini okulun kurucusu ve başlıca temsilcisi olan *William James*'te (1842-1910) almıştır. James olağanüstü bir kişiliktir. Aynı zamanda fizyolog, seçkin bir ruhbilimci, sanat yönü olan bir kişidir ve dine bağlıdır, bunun dışında parlak bir yazarlığı vardır. James, tüm çağdaş felsefe üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Felsefesi bir yandan Bradley'in ve büyük Amerikalı idealist *Josiah Royce*'un (1855-1916) idealizmine bir tepki olarak gelişmiş, öte yandan da, 'bilim eleştirisi'ni kullanarak bilimci tekçiliğe ve belirlenimcilığe saldırmıştır. Öğretisi, gerçekliğin *dinamik ve çoğulcu* bir

kavranılışına dayanmaktadır. Dünyanın bitip tamamlanmış hiçbir yanı yoktur, dünya hiçbir töz içermez, yalnızca sürekli bir oluşum içindedir, biricik bir varlıktan değil çoklu bireylerden oluşmuştur. James, görüldüğü gibi, belli bir çoktanrıcılık eğilimini ortaya koymaya dek gitmektedir. Tekçiliğe her zaman horgörüyle karşı çıkmıştır. Felsefesi aynı zamanda büyük ölçüde anlıkçılık-karşıtıdır. Özne-nesne karşıtlığını bile yadsımaktadır, bunu *köktenci deneycilik* olarak göstermektedir. Varlıkların olumsuzluğu düşüncesini son sınırına dek götürmüştür (*tychisme*).¹ James'in bir başka ünlü kuramı da psiko-fizyolojik 'nötr' *tekçilik* kuramıdır. Bu kurama göre ruhsal fenomenler ile fizyolojik fenomenler arasında temel bir ayrım yoktur. Bununla birlikte, James'in en tanınmış öğretisi, *pragmatizmdir*. Bir fikir, nesnenin algısına götürdüğünde, bir önerme bir kez kabul edildikten sonra tatmin edici sonuçlar verdiğinde, pratik olduğu ortaya çıktığında doğru sayılır. Bu pratik doğrulama için James'in kullandığı *cash* sözcüğü (sözlük anlamı nakit paradır) çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. James, 'yararlılık' sözcüğüyle bireyin yalnızca maddesel gereksinimlerinin tatmin edilmesini değil aynı zamanda insanın ve toplumun gelişip serpilmesine yarayan her şeyi anlatmak istemektedir. Bu anlamda din, James'e göre, tümüyle doğrudur, din üzerinde sonuçlarına bakarak yargıda bulunmak gerekir. James, dinin metafizik bir değere sahip olup olmadığını bilmediğini, ancak onun her durumda verimli bir varsayım olduğunu söylemektedir. Bu kısa özet, James'in getirdiği düşüncelerin zenginliğini elbette bir ölçüde vermektedir. Bununla birlikte bu felsefe tümüyle öncel bir dönemin felsefesi olduğu için daha fazla ayrıntıya girme olanağımız yoktur.

¹ *Tychisme*, tüm evreni 'rastlantı'nın yönettiğini savunan felsefi görüş. Kökeni, Eski Yunancada 'rastlantı, talih' anlamına gelen 'tukhe' sözcüğünden gelmektedir. (Çev.)

2.3. İngiliz Pragmatizmi

Pragmatizm Büyük Britanya’da James ile *George Friedrich Stout*’un (1860-1944) savundukları çağrışımcılık-karşıtı yeni ruhbilimin etkisiyle gelişip yaygınlaşmıştır. Bu okulun başlıca temsilcisi, tümüyle biçimsel bir mantığın olanaksızlığı üzerinde yaşamı boyunca direnip durmuş olan mantıkçı *Alfred Sidgwick*’in büyük ölçüde etkisi altında kalmış bir düşünür olan *Ferdinand Cannig Scott Schiller*’dir (1864-1937). İngiliz pragmatizmi ilk kez 1902 yılında, sekiz genç filozof tarafından *Kişisel Idealizm* başlığıyla yayımlanan bir kitapta ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın yazı ortakları, *Henry Stuart* (1863-1946), *Schiller* ve *Hastings Rashdall*’dır (1858-1924). Öteki düşünürlerin tümü pragmatist olmamakla birlikte Bradley’in idealizmi ile Spencer’in tekçiliğine karşı çıkardıkları çoğulculuğu benimsemektedir. Bu dönemin bütün öteki yayınları gibi, *Kişisel Idealizm* de birlikçi yeni bir akımdan çok 19. yüzyılın tinsel bunalımını ortaya koyan bir akımdır.

Schiller, 1891 yılında, *Riddles of the Sphinx. A study of evolution written by a Troglodyte (Sfenks’in Bilmeceleri. Evrim Üzerine Bir Gömüt Sakini Tarafından Yazılmış Bir İnceleme)* adlı yapıtıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu garip yapıtta, çoğulculuğa ve kişiselcilığe yandaş çıkmış, Tanrı’nın sınırlı bir kişisel varlık olduğu öğretisini geliştirmiştir. Bu çalışma Schiller’in henüz pragmatist olmadığı döneme aittir.

Schiller ancak 1903’ten başlayarak, *hümanizm* diye adlandırıldığı pragmatizme tümüyle bağlanabilmiştir. Schiller, Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” ifadesini benimsemiş, Platon’un anlıkçılığına karşı Yunan sofistlerini savunmuş, hatta insanın yalnızca ölçü değil, gerçekliğin yaratıcısı olduğunu da söyleyerek Protagoras’ın formülünü pekiştirmiştir. Schiller’e göre bu gerçeklik, biçimi olmayan, plastik bir kitleden başka bir şey değildir. Bu gerçeklik bir *Tat-sache* (eylem-nesne), bir olgu, ancak insanın eylemi aracılığıyla olabilir. “Bu gerçeklik nedir?” sorusunun dolayısıyla hiçbir

anlamı yoktur. Sorulacak tek soru, “Bu gerçeklikten ne yapabiliriz?” sorusudur. Bu da durmadan sorulmalıdır.

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

Hakikat için de aynı şey söz konusudur. Mutlak bir hakikat yoktur, her türlü hakikat insanidir. Schiller, her yararlı önermenin doğru olduğunu tümüyle kabul etmekte, ancak bir önermenin doğru olabilmesi ve bir değer taşıyabilmesi için yararlı olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle hakikat, ilk ve son kez olarak temellendirilmiş olmayıp, dinamik, sürekli bir oluş içindedir. Schiller, hakikati, onu dirimsel akışa indirgeyerek tümüyle Darwinci bir tarzda görmektedir. Öğretisi, bilginin mantıksal yanını değil, dirimsel yanını kuşatmaktadır.

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

2.4. John Dewey

Amerikan pragmatizmi, James’in düşüncelerine bilimci maddeciliği katmış olan *John Dewey* (1859-1952) ile birlikte özgül bir anlatım kazanmıştır. James’in öğretisinin özellikle dinsel bir eğilimi varken, Schiller felsefesi bir hümanizmi kurmaya çabalarken, Dewey tümüyle doğa bilimlerine yönelmektedir. Dewey, tinin ‘bedenin yaptığı şey’den başka bir şey olmadı-

ğını ileri sürmekte, böylelikle de Watson'un davranışçılığı (behaviorisme) benimsemiş olmaktadır. Doğa bilimlerinin yöntemleriyle elde edilen bilginin dışında gerçek bir bilgi yoktur. İnsanlığın daha modern tekniklere sahip olmadığı önceki çağlarda eylemin nedenleri deney alanının dışında aranıyordu, oysa şimdiki ilerlemiş çağımızda, bütün aşkın fikirleri bir kenara atmak ve doğrudan doğruya *deneye* yönelmek gerekir.

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

Dewey özellikle aşırı toplumsal görüşleri düzene sokan bir eğitimbilimci olarak ün yapmış ve felsefesi Amerika'da çok büyük etkiler bırakmıştır. Kendini tümüyle tekniğe adanmış ve Avrupa'nın bugün tanıdığı bilimsel 'ilerleme'yi henüz yapmamış olan Amerika'nın uzun süre en kuvvetli tinsel gücü olmuştur. Tekniğe ve doğa bilimlerine verilen aşırı öneme bir karşı-çıkış olarak doğmuş olan James'in öğretisi, Dewey'de ilginç bir tersine dönüşle, maddeci ve bilimci dünya kavrayışının başlıca dayanaklarından biri olmuştur.

2.5. Diyalektik Okul

Pragmatizm bağlamı içinde 'Diyalektik Okul'un adını da anmak gerekir, çünkü bu okul kimi temel fikirlerini pragmatizmden almıştır. Topluluğa giren kişiler, Zürih'te yayımlanan *Dialectica* (kuruluşu: 1947) adlı dergi çevresinde toplanmışlardır. Başlıca temsilcileri, *Ferdinand Gonseth*'tir (d. 1890). Bundan başka, tanınmış Fransız düşünürü ve bi-

lim kuramcısı *Gaston Bachelard* (1884-1962) ve daha birçok bilgin ve filozof az çok açık biçimde bu okula duygudaşlık göstermişlerdir. Gonseth'e göre, her türlü insani bilgi diyalektiktir, bir başka deyişle, bu bilgi, araştırmacıların ortak canlı bilinçleri üzerine kurulmuş felsefelerle ve geçici kurallarla yetinmelidir. Mutlak bir hakikat ölçütü yoktur. Önermeler, kurallar ve kuramlar, ancak bunların bilimsel yararlılıkları kendilerini doğruladıkları sürece benimsenmelidir. Diyalektikçilere göre bu tutum bütün alanlar için geçerlidir. Mutlak bir mantık bile yoktur, yalnızca yararlılıklarına göre eşit ölçüde benimsenecek ya da yadsınacak çeşitli mantıklar vardır. Bununla birlikte diyalektikçiler, görececiliğin getirdiği eleştiriyi kabul etmemektedirler. Bu görüşü temellendirirken de hakikatin görece olduğunu değil, yalnızca mutlak bir değere sahip olan hiçbir şeyin bulunmadığını savunmaktadırlar. Öte yandan, kaba duyumculuğa da yeni-pozitivistlerin adıcılığına da karşı çıkmakta, yöntemlerinin bütün alanlarda (içebakışsal ruhbilim alanında olduğu kadar din-bilim alanında da) doğrulandığını belirtmeye girişmektedirler. Bununla birlikte, tıpkı yeni-pozitivistler gibi, tümevarımlı bilimlerin yöntemini geçerli tek bilgi yöntemi olarak benimser gözükmemektedirler. Uluslararası 10. Felsefe Kongresi'nde (1948), diyalektik okul, en güçlü ve en dinamik okullardan biri olarak baş göstermiştir. Okul, o zamana değin yeni-pozitivizm yandaşı olan çok sayıda Avrupalı düşünürü kendisine çekmeyi başarmıştır. Doğa bilimlerinin ve matematiğin yöntemini inceleyen filozoflar üzerinde olduğu kadar felsefeyle uğraşan birçok bilgin ve matematikçi üzerinde de büyük etkiler bırakmışlardır.

2.6. Bergsonculuk

Bergson'un etkisi altında Fransa'da 20. yüzyılın başlarından itibaren oldukça yaygınlık kazanmış bir okul oluşmuştur. Bu okul, 'bilim eleştirisi'nden olduğu kadar Amerikan pragmatizminden de etkilenmiş, dirimselci ve irrasyonalist

doğrultuda Bergson'un kendisinden daha da ötelere gitmiştir. Bergsonculuk denilen bu akımın hemen hemen tüm temsilcileri birer pragmatist olup, geriye kalan öteki savunucuları, istencin anlak üzerindeki üstünlüğünü ve hakikatin, Schiller'de olduğu gibi, dirimsel bir değeri simgelediğini ileri süren istenççi düşünürlerdir.

Özgünlüklerinden çok köktencilikleriyle birbirinden ayrılan bu sistemleri burada ayrıntılarıyla sergilemek incelememizin sınırlarını aşmak olacaktır. Bununla birlikte bu okulun bir bölümünün gelişimi üzerinde durmak oldukça dikkate değerdir. Birinci Dünya Savaşı öncesinde aşırı köktenci olan bu filozoflar bugün çok daha ılımlıdır. Öyle ki artık günümüzde birer anlakçı olarak bile görülmektedirler. Ancak gerçekte tümü de –Blondel'i dışta tutarsak– ahlakın bilimsel değerinin ve hakikati, yaşama bir uyarlanma olarak tasavvur eden pragmatistlerin karşısında yer almışlardır. Felsefeleri ortak tinsel ustaları Bergson'un dünya görüşünü geliştirirken, onun taşıdığı derinliği sürdüremeyen dirimbilimsel bir felsefe özelliğindedir.

Bu gruba giren çağdaş filozoflar arasında en köktenci irrasyonalistlerden biri olan ruhbilimci *Maurice Pradines*'i, irrasyonalizme öznelci bir idealizmi katan ahlakçı *Jean De Gaultier*'yi (1852-1942) ve son olarak da *Leon Olle-Laprune*'ün (1839-1899) öğrencileri arasındaki Bergson'un etkisi altında kalmış olan Katolik düşünürler grubunu anmak gerekir. Bunların arasında, *Alfred Loisy* (1857-1940) ve *Lucien Laberthonniere* (1860-1931) gibi düşünürlerin, modern hareket içinde seçkin bir rol oynamalarına karşın en küçük bir felsefi önemleri yoktur. Ötekilerden, özellikle *Edouard Le Roy* (1870-1954) ile *Maurice Blondel* güncel felsefede hâlâ adlarını duyurmaktadırlar. Blondel, tutumunu açıkça ortaya koyan bir irrasyonalist değildir. Hatta büyük ölçüde metafiziğe yaklaşmış olduğu bile söylenebilir. Bununla birlikte onun şu sözünü burada anmakta yarar vardır: “Bilimsel yordamların kökenindeki her yerde işe bir

buyruk karışmaktadır.” ve “Bilimler bizi şeylerin temeline hiçbir biçimde götürmemektedir.” Blondel, görüldüğü gibi, bilime karşı, ona maddenin özüne nüfuz etme yetisi tanıyan Bergson’dan çok daha kuşkulu davranmaktadır. Beri yanda, Le Roy daha da köktencidir. Le Roy’a göre, bilim tümüyle uzlaşımsaldır, yalnızca bilimsel kuramların değil, olguların gözlemlerinin de salt bir uzlaşımsal karakteri vardır. Bilgin, şeylerin düzenini yaratmakta, verili olanın biçimi olmayan maddesi içinde olguları isteğine göre düzenlemektedir. Rasyonel olan bilim, içsel bir anlamı olmayan salt biçimsel bir oyundan, dünyaya egemen olmak isteyen anlağın bir hilesinden başka bir şey değildir. Aynı şey, düşünülecek bir anlamın bulunmadığı dinsel dogmalar için de söylenebilir. Bu dogmalar, formüllerden, yaşamın pratik kurallarından başka bir şey değildir. Le Roy, Tanrı’nın varlığını kabul etmekte, ancak onun kanıtlanabileceğini yadsımaktadır.

3.1. Karakterler – Tarihselcilik

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

Bu hareketlerin en önemlisi olan tarihselcilik kaynağını, özellikle Almanya’da, tarihsel bilimlerin 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca gelişmesinden almıştır. Hareketin başlıca temsilcileri arasında, Nietzsche’nin yanı sıra, özgün bir Kantçı olan *Georg Simmel* (1858- 1918), bir tin yaşamı filozofu olan *Rudolf Eucken* (ö. 1926) ve büyük bir tarihçi, aynı zamanda da tarih kuramcısı olan *Wilhelm Dilthey* (1833-1911) sayılabilir. Adının da gösterdiği gibi tarihselcilik, özgül bir biçimde, tarih incelemesine ve dolayısıyla da tinsel oluşuma bağlıdır. Tarih burada felsefi etkinliğin merkezindedir. Okulun temsilcilerine göre tarih, ne doğa bilimlerinin yöntemleriyle ne de herhangi rasyonel bir yaklaşımla kavranabilir. Tarih, tüm düşünceyi akışı içinde kuşatır. Söz konusu bu kavramdan köktenci bir irrasyonizm ve az çok vurgulanmış bir görececilik türemektedir.

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

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

3.2. *Wilhelm Dilthey*

Wilhelm Dilthey (1833-1911) bir önceki çağın düşünürüdür, ancak etkisi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da kendini göstermiştir. Ona burada yer vermemizin nedeni de budur. Seçkin bir tarihçi olan Dilthey, pozitivizmden yola çıkmış, bununla birlikte büyük ölçüde Kant'ın da etkisi altında kalmıştır. Bu bakımdan, tipik bir 19. yüzyıl düşünürüdür. Böyle olmakla birlikte, Dilthey'ı, 1900 bunalımının seçkin temsilcileri arasında saymak gerekir, çünkü bu iki etkiye irrasyonalist bir görececilik yararına egemen olmayı bilmiştir. Temel sorunu, yaşam ve *yaşamın kavranılması*dır. Dilthey, yaşamı, erekbilimsel bir tarzda, bir eğilimler bütünü olarak, kapalı bir birlik olarak tasarımlamaktadır; yaşam, "İnsan türünü kuşatan bir bütündür." Yaşamın her görüngüsünün, bu görüngü yaşam alanına giren şeyi ifade ettiği sürece bir anlamı vardır. Dilthey, bilgi kuramında, anlaççı öğretilere karşı çıkar: Biz anlağımızla değil tinimizin bütünlüğüyle biliriz ve dış dünyayı dirençle karşılaşan istencimizle gözlem-leriz. Dilthey, ayrıntılı bir tin bilimleri bilgi kuramı ortaya koymuştur (*hermeneutik*). Bu kuramın temel üç ilkesi şunlardır: Tarihsel bilgi kendi üzerine yönelen bir düşünmedir, anlamak (*verstehen*) ne açıklamaktır (*erklären*) ne de rasyo-nel bir işlemdir; anlamak ruhun tüm duyuşal güçleriyle ger-çekleşir; anlama, yaşamdan yaşama giden bir devinimdir,

çünkü gerçeklik yaşamdır. Bütünsel uyumu ancak ruhun bütün güçlerinin işbirliği ve uyumuyla elde edebiliriz.

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

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

3.3. Dilthey'in Ardılları

Gerçekte birbirlerinden büyük ölçüde ayrılan çok sayıda düşünür Dilthey felsefesinin etkisi altında kalmıştır. Bir yanda, bir Protestan teoloğu, din ve tarih felsefecisi, uygarlık tarihçisi olan *Ernst Troeltsch*'ı (1865-1923), öte yanda da yandaşlarının tümü değişik noktalarda sistemden ayrılan ama hepsi de tarihselciliğe bağlı kalan gerçek bir Diltheyci Okulu anabiliriz. Bu okul içinde, ilk elde, uygarlık felsefesi, ruhbilim ve eğitimbilim çalışmalarıyla ünlenmiş *Edouard Spranger*'ı (d. 1882), onun yanı sıra, *Erick Rothacker*'i (d. 1888), *Georg Misch*'i (d. 1878) ve *Hans Freyer*'i (d. 1887)

saymamız olanaklıdır. *Theodor Litt* (d. 1880) Dilthey'dan biraz uzak kalmaktadır, ancak o da bu okula sokulabilir. Bu düşünürler birçok dala ayrılan bir hareketin yalnızca başlıca kişileridir.

Bu okulun dışında, dar anlamda Diltheyci olmayan birçok düşünür de en azından tarih felsefesine canlı bir ilgi gösterme yoluyla tarihselciliğin etkisi altında kalmışlardır. Öncelikle, savaş sonrasında büyük ölçüde ünlenen *Bati'nın Çöküşü* (1918-1922) adlı yapıtın yazarı olan *Oswald Spengler*'i (1880-1936) anmamız gerekmektedir. Spengler felsefesi, Dilthey'in olduğu kadar Nietzsche'nin de köktencilik taşıyan dirimselci kavrayışlarına dayanmaktadır. Spengler adını özellikle, kendisine göre 1000 yıllık bir süreyi içeren *kültür döngüleri* kuramıyla duyurmuştur. Spengler, radikal bir köktencidir. Sonsuz hakikat diye bir şey yoktur, her felsefe zamanının ve yalnızca da zamanının anlatımıdır. *Hakikat* yalnızca belirlenmiş bir insanlığa göre söz konusudur. Felsefe tarihi alanında, *Arnold J. Toynbee* (1889-1975), haklı olarak zaman zaman Spengler'in bir tilmizi olarak gösterilmiştir. Oysa Toynbee engin bir bilgi dağarcığına sahip olup Spengler'den daha az kötümser sonuçlara ulaşmıştır. Toynbee, kullanılan tarihsel gerceğin bolluğu ve düşüncesinin zenginliğiyle göze çarpan büyük çalışması *A Study of History*'sinde (6 cilt, 1934-1939), uygarlıkların gelişmelerinin ve çöküşlerinin genel yasalarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda önemli olan bir başka nokta da Toynbee'nin, 19. yüzyıl boyunca yaygınlaşıp evrenselleşmiş ilerleme kavramı yerine kültür ve tarih döngüleri fikrini geçirmiş olmasıdır. Spengler felsefesinin daha o zamandan temelinde olan bu fikrin önemi Toynbee'ye yakıştırılmış ve hatta *Pitirim Sorokin*'in yönettiği toplumbilim okulunca bilimsel bir ortam da kazanmıştır. Bu noktada, yine tarihselciliğin yandaşı olan bir başka İngiliz tarih felsefecisini, *R. G. Collingwood*'u (1891-1943) analım.

3.4. Alman Yaşam Felsefesi

Tarihselcilik dışta tutulursa, yaşam felsefesi, Anglosakson ülkelerinde ve Fransa'da ulaştığı otoriteyi Almanya'da elde etmiş olmaktan uzaktır. Alman temsilciler, sözcüğün gerçek anlamından çok popüler anlamda birer filozofturlar. Bunların arasında, öncelikle Keyserling'i ve Klages'i analım. Bir bilgelik okulunun önderi olan, *Journal de voyage d'un philosophe (Bir Filozofun Yolculuk Güncesi)* adlı bir yapıtın da yazarı olan kont Hermann Keyserling (1880-1946) köktenci bir yararcılığa bağlı bir irrasyonalizmi savunmaktadır. Tanınmış bir grafolog ve karakter bilimci olan Ludwig Klages (1872-1956) ise daha da özgündür. *Der Geist als Widersacher der Seele (Ruhun Rakibi Olarak Tin, 3 cilt, 1929-1932)* adlı temel yapıtında o, köktenci bir tinselcilik karşıtlığını geliştirmektedir. Bu öğretiye göre, her şey bir ruha sahip olup, bütünüyle canlı olan bu dünyada doğal bir uyum vardır. Ancak ne yazık ki "İnsanın araya girmesiyle, dünyada tin denilen uzay ötesi (akozmik) bir güç ortaya çıkmış ve bu güç bedenle ruhu birbirinden ayırarak dirimsel hücreyi öldürmüştür." Tin denilen şey, kişiyi, istenci ortaya çıkartmakta, tinin duyduğu özlemlerin ayrıksılığı, eylem yoluyla, yaşama karşı cinayet işlemektedir. Tin ruhun, doğal olanın, değeri olan her şeyin karşıtıdır. Bundan dolayı tine karşı çıkmak, tinden kurtulmuş, bilinçsiz, Pelasklar¹ çağına özgü, ilkel bir dünya kavrayışına dönmek gerekir.

3.5. Eleştirel Noktalar

İncelemiş olduğumuz filozoflar, yaşamın kendine özgü anlamını ve yaşamın maddeyle olan temel farkını gün ışığına kavuşturmuşlardır. Yoğun tarzda duyumsadıkları ve kesinlikli bir biçimde dile getirdikleri bu sezgi onlara, özellikle de

¹ Pelasklar, Bronz Çağı döneminde doğu Akdeniz havzasında Yunanların kurduğu uygarlıktan önce var olmuş olan kavimler. (Çev.)

Bergson ile James'e, pozitivizm ile idealizmin 19. yüzyıldaki egemenliğine muzaffer bir biçimde karşı çıkma olanağını vermiştir. Bundan dolayı, bu sezgi, Avrupa düşüncesine yeni bir yön vermiş olan bir gücü simgelemektedir. Yaşam filozofları bu sezgi sayesinde, çoğu kez de şaşırtıcı bir tarzda, yaşam ve devinim etmenlerini çözümleyebilmişler, daha organik ve daha somut bir gerçeklik kavrayışı yararına bilimci rasyonalizmin dar çerçevesini kurabilmişlerdir. Bundan başka insan, somut sorunlarıyla birlikte layık olduğu yeri yaşam filozoflarında yeniden bulmuştur. Bu bağlamda denilebilir ki yaşam filozofları, düşünceyi 19. yüzyılın önyargılarından kurtarmaları açısından seçkin bir değere sahiptirler. Bugün bile, yaşam filozoflarının yaptıkları katkıları tümüyle değerlendirebilmek oldukça güçtür.

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

Ancak ne yazık ki bu düşünürlerin canlı gerçeği tüm olarak anlama çabaları, tek yanlı bir varsayıma dayanma haksızlığına, geçmiş yüzyılların öğretilerinden çıkardıkları ve bir türlü kurtulamadıkları bir akıl kavrayışı varsayımına dayanma haksızlığına uğramıştır.

1. Bu akıma giren filozofların felsefeleri tek yanlıdır, öyle ki bu felsefe gerçekte yaşamdan başka şeyi görmeyen ve daha yüksek hakikatleri anlayacak güçte olmayan *dirimselci bir felsefedir*. Yaşam felsefesinin kendine özgü karakteri hiçbir bakımdan idealizmin karakterinden aşağı kalmamaktadır; hatta karakterinin daha tehlikeli olduğu bile söylenebilir. Gerçekten de ilgilerinin odak noktasını bütünüyle hayvansal yaşamın kendisi oluşturduğundan, açıklamaları çoğu kez bu noktaya dayanmaktadır, oysa idealistlerde ilgi odağına tin yerleşmiştir.

2. Öte yandan, bu düşünürlerin anlık üzerine geliştirdikleri fikir, 19. yüzyılın edindiği fikir kadar dar ve sınırlıdır.

Gerçekte çarpıştıkları şey, modern fiziğin anlıksal işlemlerinde karşılaşılan tümdengelimli akıldır. Anlağı, bir çeşit kurumuş iskelete indirgemekte, tinin bütünlüğünü sadece kanıtlar getiren düşüncenin basit işlevine indirgeyerek anlaksal sezgiye –ki bu bakımdan Kant’a bağlı kalarak– karşı çıkmaktadırlar. Nitekim nesnel yasaların varlığına ve çoğu kez de tin ile psişik hayvansal işlevler arasındaki ayrıma karşı körleşmeleri, genel olarak köktenci bir irrasyonalizme varmaları pek de şaşırtıcı bir nokta değildir. Böylelikle yaşam filozofları, duyuları aşan şeylerin açık bir nosyonuna ulaşmada güçsüz birer *adıcı* ve birer *ruhbilimcilik* yandaşı olarak kalmaktadırlar.

Özet olarak yaşam felsefesi, çağdaş felsefenin en büyük özgürleştirici güçlerinden biri olmasına karşın birçok bakımdan eski düşünselliğe bağlı kalmaktadır. Yaşam felsefesinin günümüzde yerini, sözelimi daha saydam ve daha somut bir varoluş felsefesinin, bir yeni-metafiziğin alması tam da bu nedenlerle olmuştur.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÖZ FELSEFESİ

Fenomenoloji, yaşam felsefesiyle birlikte ama ondan bambaşka bir sanla, 19. yüzyıl felsefesinden kopan ikinci büyük felsefi akımı oluşturmaktadır. Daha açık bir biçimde söylersek, fenomenoloji, *Franz Brentano*'nun (1830-1917) öğretilerinden çıkmış olan aynı tipteki iki eğilimden birisidir. Öteki eğilim, daha sonraları kendisine *Alois Höfler* (1853-1922) ile *Christian Ehrenfels*'in de (1850-1932) katıldığı *Alexis Meinong* (1853-1921) tarafından temsil edilmiştir. Meinong, birçok bakımdan fenomenolojiye benzeyen bir nesne-kuramı (*Gegenstandstheorie*) ortaya koymuştur. Bununla karşılaşamayacak denli önemli olan fenomenoloji ise *Edmund Husserl* (1859-1938) tarafından kurulmuştur. Husserl'i önce Almanya'da ve sonra da dünyanın her yerinde olmak üzere seçkin temsilcilerin oluşturduğu bir okul izlemiştir.

Fenomenolojinin temel iki özelliğinin önemini belirtmek gerekir. Fenomenoloji, her şeyden önce, *fenomeni*, yani dolaysız olarak verilmiş olanı benimsemeye dayanan bir yöntemdir. Bu özelliğiyle fenomenoloji, doğa bilimlerini soyutlar ve bu nedenle de deneyciliğin karşısında durur. Fenomenoloji, bundan başka –bu noktadaysa idealizme karşı çıkar– kalkış noktası olarak bir *bilgi kuramından* uzak durur. Böyle yapmakla da bir yöntem olarak 19. yüzyılın baskın özelliklerinden köktenci bir biçimde kopar. Fenomenolojinin nesnesi özdür, bir başka deyişle söylersek, dolaysız bir görü içinde kavranmış fenomenlerin düşünülür ideal içeriğidir, özün temaşa edilmesidir (*Wessenschau*). Bu nite-

liğiyle fenomenoloji aynı zamanda, ne özleri ne de bu özleri bilme olanağını benimseyen 19. yüzyılın felsefesine karşı çıkar. Husserl, son zamanlarında kendisini yeni-Kantçılığa yaklaştıran bir kuram hazırlamıştır. Ancak bir bütün olarak okulu, kendisini bu yolda izlememiştir. Nesne-kuramı gibi fenomenolojinin de yeni-gerçekçiliğin (Moore), varoluş felsefesinin (Heidegger) ve metafiziğin (N. Hartmann) gelişiminde büyük rolü olmuştur.

Fenomenologlar arasında, *Alexander Pfander*'i (1870-1941), *Oskar Becker*'i (d. 1893), *Roman Ingarden*'i (1893-1970),² *H. Conrad-Martins*'i, *Moritz Geiger*'i (1880-1937), *Edith Stein*'i (d. 1891; Karmelit rahibelerinin arasına girmiş, 1942'de bir Nazi temerküz kampında ölmüştür) ve *Adolph Reinach*'ı (1883-1916) analım. Fransa'daki fenomenologlar arasındaysa, özellikle *A. Koyre*'yi belirtmek gerekir. Amerika, *Marvin Farber*'in kişiliğinde en seçkin ve en tanınmış üyelerinden birini bulmuştur. Ancak bu düşünürlerin hiçbiri, Husserl ile birlikte topluluğun en özgün ve en etkili düşünürü olan *Max Scheler* ile (1874-1928) bir tutulamaz.

² R. Ingarden'in temel çalışması *Dünyanın Varoluşu Üzerinde Kavga* son zamanlarda yapılan felsefi yayınların en önemlilerinden birisidir. Ancak ne yazık ki onu burada ne tanıtmak ne de çağdaş felsefe içinde sayma olanağımız var. Çünkü bu kitap Avrupa filozoflarının çoğunca okunmayan bir dilde, Polonya dilinde kaleme alınmıştır: Bu noktayı burada anımsatmamızın biricik nedeni, felsefi çalışmaların genellikle az çok sınırlı bir çevreye ulaşan ulusal dillerin birinde yapılmasının yol açtığı durumlardır. Özellikle, Fincede, Polonya ve Hollanda dillerinde durum budur. Dileğimiz, bu türden tüm çalışmaların tek bir dilde, kuşkusuz günümüzde bu özelliğe en iyi uyan İngilizcede yayımlanmasıdır. Gerçekte, ciddi bir felsefe incelemesi Yunanca ve Latince bilmeyi ön gerektirir. Buna Avrupa'nın başlıca üç dili de eklenebilir. Bu nedenlerle, sanıyorum ki filozoflara eninde sonunda bu beş dili de öğrenmek düşüyor. Bunu *ad infinitum* çoğaltmamak için de hiçbir neden yok.

I

EDMUND HUSSERL

1.1. Düşüncesinin Gelişimi ve Önemi

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

Husserl, kariyerine matematik çalışmalarıyla başlamıştır. Bununla birlikte, felsefesinin sonraları tutacağı yolu hiçbir bakımdan haber vermeyen önemli çalışması *Philosophie der Arithmetik*'in ilk cildini o sıralar yayımlamıştır. 1900-1901 yıllarında mantığın temellerini incelediği başlıca çalışması *Logische Untersuchungen* (Mantık Araştırmaları) gün ışığına çıkmıştır. Bu anıtsal yapıt iki bölüme ayrılmaktadır. *Prolegomena zur reinen Logik* adını taşıyan birinci bölüm, anlakçı ve nesnelci görüş açısından ruhbilimciliğin ve görevciliğin eleştirisini içermektedir. İkinci bölüm ise daha önce ortaya konulmuş olan ilkelerin mantık felsefesinin özgül so-

runlarına uygulanışını göstermektedir. 1913 yılında, Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* başlıklı yapıtını yayımlamıştır. Fenomenoloji burada bir 'ilk felsefe' olmakta ve idealist sonuçlar çıkarılan bir bilgi incelemesine uygulanmaktadır. Bu sonuçlar bütünsel gelişimlerini şu iki kitapta bulmuştur: *Formale und Transzendente Logik* (1929) ve *Erfahrung und Urteil* (1939). Böylelikle, Husserl düşüncesinin tuttuğu yol kaba çizgileriyle şu biçimde özetlenebilir: Husserl, matematiğin felsefi açıdan incelenmesinden yola çıkarak, önce nesnelci ve anlakçı bir yöneme ve bu yöntemi bilince uygulayarak idealizme varmıştır.

Husserl'in etkisi farklı yönlerde duyulmuştur. İlk olarak, *Mantık Araştırmaları*'nın getirdiği derinlikli çözümlemeler, 19. yüzyılda egemen olan pozitivizme bir darbe indirmiştir. Bunun yanında, Husserl'in nesnenin içeriğini ve özünün önemini vurgulayan yöntemi, Kantçılığa karşıt bir düşüncenin oluşumuna büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Husserl, bu açıdan, yeni felsefenin en büyük öncülerinden birisidir. Öte yandan, adına fenomenoloji denilen, çağdaş filozofların büyük bir bölümünün uyguladığı bir yöntemi yaratmıştır. Gerçekte çalışmaları o denli ince ve derinlikli bir çözümleme birikimi içermektedir ki bu bilgi kuyusunun tüm değerinin ve yararlılığının tümüyle kavranmış olduğundan kuşku duyulmaktadır. Husserl'in yapıtları daha şimdiden gelecekteki felsefenin klasik kaynaklarından biri olmuş gibidir. Husserl, önemli olduğu kadar çok sayıda üyesi de bulunan bir okulun kurucusudur. Ancak etkisi bu okulla sınırlı kalmamış, bütün çağdaş felsefeye yayılmıştır.

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

1.2. Adcılığın Eleştirisi

Husserl, *Mantık Araştırmaları*'nda, Locke ve Hume'dan beri deneycilik, ruhbilimcilik adları altında hemen hemen tüm felsefeyi saran adcılığın sıkı bir eleştirisini yapmıştır. Adcılara göre, mantık yasaları fizik ve doğa bilimlerinin yasalarına benzer, bunlar deneysel ve tümevarımlı genellemelerdir. Evrensel denilen şey şematik bir tasarımdan başka bir şey değildir. Husserl, mantıksal yasaların hiçbir biçimde birer kural olmadığını, mantığın normatif bir öğretinin temeli olmasına karşın –tüm kuramsal bilimler gibi– gerçekte hiç de normatif bir bilim olmadığını göstermektedir. Mantıksal yasa, aslı aranırsa, ödev üzerine hiçbir şey söylememekte, yalnızca varlık üzerine bir şeyler ifade etmektedir. Sözelimi çelişmezlik ilkesi, iki çelişkin önermenin ortaya atılamayacağını değil, ancak tek ve aynı bir şeyin birbiriyle çelişen özellikler taşıyamayacağını içermektedir. Bu gözlemlerden yola çıkan Husserl, mantığın, ruhbilimin bir dalı olduğunu ileri süren ruhbilimciliğe karşı cephe almaktadır.

Ruhbilim, Husserl'e göre iki açıdan yanlışlığa düşmektedir. Eğer gerçekte mantık yasaları ruhbilimsel yasalarla aynı belirsiz karakterde olsalardı, bu yasalar yalnızca olası olurlar ve ruhsal fenomenlerin varlığını öngerektirirlerdi. Buysa saçma bir şeydir. Çünkü mantık yasaları bambaşka bir karakterdedir. Mantık yasaları, ideal ve *a priori* yasalar-
dır. Bundan başka ruhbilimcilik, mantık yasalarının anlamı açısından da tümüyle yanlışlığa düşmektedir. Mantık yasalarının, gerçekte, düşünceyle, yargıyla vb. hiçbir ilgisi yoktur, mantık yasaları nesnel bir şeye karşılık gelir. Mantığın nesnesi, insanların somut yargıları değil, bu yargının ideal bir düzene ait olan içeriğidir, imlemdir (*Bedeutung/signification*). Fenomenolojinin kurucusu olan Husserl, soyutlama kuramında da adcılıkla savaşıma girmektedir. Evrenselin, genelleştirilmiş bir tasarımla hiçbir ilgisi olmadığını göstermektedir. Sözelimi bir matematik terimini kavradığımızı-

da, kendi kendimize tasarımını yaptığımız şeyin bir önemi yoktur. İde-nesneleri anlayacak durumda olmayan Locke, Hume ve ardılları, evrenseli, onu haksız yere basit bir imge yaparak sınırlamışlardır. Gerçekte evrensel hiç de böyle bir şey değildir. Evrensel, bütünüyle özgül bir nesnedir, ideal bir içeriktir.

1.3. İmlem Öğretisi

Önceki eleştiri –yani hem 19. yüzyıl felsefesinin en büyük zenginleşmelerinden biri olan hem de Antikite’nin ve Orta Çağ’ın büyük varlıkbilimsel sistemlerine bir dönüş olan eleştiri– mantığın kendine özgü bir alana, bir imlemler alanına sahip olduğu tezini temellendirmeye girişmişti. Biz bir adın ya da bir yüklemın anlamını kavradığımızda, bir ya da öteki terimin belirttiği şey, hiçbir biçimde, anlağın buna karşılık gelen edimi yerine geçemez. Belirtilen şey, daha çok imlemdir. Bireysel deneyimlerin sonsuz çeşitliliği karşısında bu deneyimler için hemen her zaman ifade edilen bir şey, yani sözcüğün en güçlü anlamında bir özdeş vardır. Ancak söz konusu bu ‘ifade etmek’ sözcüğü kaypak bir sözcüktür. Bu sözcükte en azından üç değişik işlev ayırt edilebilir:

1. Terimin ‘ifade ettiği’ şey (Yani psişik olan, iç yaşıntılar.).

2. Terimin ‘imlediği’ şey. Bu da ikiye ayrılır: a) Anlam, kavramın içeriği.; b) Terimin gösterdiği şey.

Husserl, bu ayrımla bağıntılı olarak soyutlama ediminde üç ayrı öge bulmaktadır:

1. Edimin *niteliği* (Kavramın ele geçirilmesi, doğrulama, kuşku, inanç vb.).

2. Edimin *konusu* (Aynı konu yani içerik, gerçekte, farklı niteliklerden etkilenebilir, sözelimi bir önermenin ilkin içeriği tasarımılanabilir, sonraysa bu önermeden kuşku duyulabilir ya da tam tersine bu önerme doğrulanabilir).

3. İçerik, terimin söz konusu aynı anlamıyken, bir de edimin nesnesi, yani terimin gösterdiği şey vardır. Son olarak Husserl, imlemi yakıştıran edimler ile (*bedeutungsverleihende Akte*) bu imlemi dolduran edimler (*bedeutungserfüllende*) arasında bir ayrım yapmaktadır. İkinci edimler, edime tüm anlaşılabilirliğini kazandırmakta, oysa birinciler yalnızca terimin kurucu ilkesini içermekte, imlemin yöneliminin ‘doldurulması’ işlevini taşımamaktadır.

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

1.4. Fenomenolojik Yöntem

Husserl, tüm bilimler ve özellikle de felsefe için mutlak anlamda güvenli olan bir temel kurma düşüncesinde olmuştur. Husserl’e göre, tüm rasyonel doğrulamaların en yüce kaynağı görüldür ya da bir başka deyişle söyleyecek olursak, bu doğrulamaların kaynağı, kökensel doğurtucu bilinçtir (*das originär gebende Bewusstsein*). Şeylerin kendilerine doğru gitmek gerekir. Fenomenolojik yöntemin birincil ve temel kuralı budur. ‘Şeyler’ ile yalnızca verilmiş olanı, bilincimizin önünde ‘gördüğümüz’ şeyi anlamak gerekir. Bu verilmiş olan, *fenomen* diye adlandırılır, çünkü bilincin önünde ortaya çıkmaktadır. Sözcük, fenomenin ardında bilinmeyen bir şeyin bulunduğunu göstermemektedir. Fenomenoloji bu

bilinmeyenle uğraşmaz; o yalnızca, verilmiş olanın bir gerçeklik ya da görünüş olması arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın verileni erek alır: Şey, içeriği ne olursa olsun oradadır ve verilmiştir.

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

Bununla birlikte pozitivistler, Husserl'e göre, hakiki gerçekliğe ulaşmak istendiği zaman kaçınılması gereken büyük yanılgılara düşmektedirler. Daha açık biçimde söylenecek olursa, pozitivistler genel olarak görmekle, duyulur ve deneysel olarak görmeyi birbirine karıştırmakta, her duyulur ve bireysel nesnenin bir öze sahip olduğunu anlayamamaktadırlar. Bireysel, gerçeklik olarak rastlantısal olduğundan, bu rastlantısalın bağrında bir öz ya da Husserl'in deyişiyle söylersek, doğrudan kavranması gereken bir *eidōs* vardır.

İşte bu nedenle de iki türlü bilim söz konusudur: Duyulur deney üzerine kurulan olgu bilimleri ile nesnesi *Wesensschau* olan öz bilimleri ya da özsel bilimler. Tüm olgu bilimleri öz bilimlerinin üzerine temellenir, çünkü bu bilimlerin hepsi de ilk olarak mantığı ve genellikle matematiği (öznel bilimler) kullanır, ikinci olarak her olgu sürekli bir öz taşır.

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

1.5. *İndirgeme: Parantez Arasına Alma*

Fenomenoloji, kendine özgü nesnesine, eidos'una ulaşmak için, Descartesçı kuşkuyla değil, Husserl'in *epokhe* diye adlandırdığı 'yargının askıya alınması'yla ilerlemektedir. Bu tutum fenomenolojinin, verilmişin kimi öğelerini 'parantez arasına aldığı' ve bu parantez arasına aldıklarıyla ilgilenmediği anlamına gelmektedir. Söz konusu bu indirgemeler arasında birkaç türü ayırt etmek gerekir. *Tarihsel* epokhe, tüm felsefi öğretileri soyutlamakta, fenomenolog başkasının görüşlerini söz konusu etmemekte, yalnızca şeylerin kendilerini kavramaktadır. Başlangıçtaki bu devre dışı bırakma evresinden sonra, incelenen nesnenin bireysel varoluşunu 'parantez arasına alıp' iletişim dışı bırakan *eidetik indir-*

geme (eidetische reduktion) gelir. Çünkü fenomenolojinin erek aldığı şey yalnızca özdür. Varoluşun bireyselliği ortadan kaldırılarak, bütün doğa ve tin bilimlerinden, bunların varsayımlarından olduğu kadar deneylerinden de soyutlama yapılmaktadır. Varlığın kökeni olarak Tanrı bile, parantez arasına alınmalıdır. Mantık ile öteki tüm özsel bilimler aynı düzene bağlıdır. Fenomenoloji, saf özü göz önünde tutmakta, öteki bütün bilgi kaynaklarını uzaklaştırmaktadır.

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

1.6. Yönelmişlik-İdealizm

Transandantal indirgeme, fenomenolojik yöntemin, öznenin kendisine ve onun edimlerine uygulanmasıdır. Husserl, fenomenolojik alanın, farklı varlık bölgelerinden oluşması gerektiği görüşüne yan çıkmıştır. Bu varlık bölgelerinden ilki, belirleyici bir bölge olan *saf bilinç*dir. Saf bilince, Husserl’in Brentano’dan ve dolaylı olarak da skolastik felsefeden aldığı önemli bir özellik taşıyan ‘yönelmişlik’ kavramıyla ulaşılır. Tüm deneyimler arasında, bir nesnenin deneyimi olma özelliğinde olan deneyimler de vardır. Bu deneyimler ‘yönelmişlik yaşantıları’ (*intentionale erlebnisse*) olarak adlandırılır ve bireyin bilinci olmaları (sevgi, değerlendirme vb.) özellikleri dolayısıyla da söz konusu bu bir şey ile bir ‘yönelmişlik’ ilişkisi kurdukları söylenir. O zaman fenomenolojik indirgemeyi bu yönelmişlik deneyimlerine uygulayarak, bilinç bir yan-

dan yönelmişliğin saf bir ilişki noktası olarak kavranmakta, öte yandan da indirgemenin sonra, söz konusu edilen özneye yönelimsel olarak verilen varoluştan başka bir varoluş taşımayan bir nesneye ulaşılmaktadır. Aynı deneyimdeki saf edim ise saf bilinç ile yönelmişliğin nesnesi arasındaki yönelimsel ilişki olarak düşünülmektedir.

Böylelikle tüm gerçeklik, saf edimler biçiminde tasarımlanmış bir deneyimler akışı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu akışın, doğası gereği, hiçbir ruhsal yan taşımadığı ve bu nedenle de yalnızca saf ideal yapıların söz konusu olduğu gerçeği üzerinde dirençle durmak gerekir. Saf bilinç (bu bilinç, edimselleşme durumunda, 'cogito' diye adlandırılır) bu nedenlerden dolayı gerçek bir özne değildir, edimleri yalnızca yönelimsel bir ilişkidir. Nesnenin bulunduğu konum ise bu mantıksal özneye göre bir veri durumuna indirgenmektedir. Husserl, bütün bu deneyimler süreci içinde bundan başka, *hyle* (duyulur madde) ile *morphe* (ereklenmiş biçim) arasında bir ayrım gerçekleştirmektedir. Yönelmişlik deneyimlerinin konusunu bildiren şeyi 'noesis', saf sezgiye sunulur çeşitli veriler bütününe ise 'noema' olarak adlandırılmaktadır. Sözelimi bir ağaç söz konusu olduğunda, ağacın algısının anlamı (*noema*) ile algı olarak algının anlamı (*noesis*) birbirinden ayırt edilmektedir. Benzer biçimde, yargı ediminde de yargı sözcüğü ile (yani bu sözün özü ile, *urteilsnoesis*) dile getirilen yargı (*urteilsnoema*) arasında bir ayrım yapılmaktadır. *Noema* diye adlandırılan şey mantıksal biçimi dışında maddesel bir öz içermeseydi yargı noeması saf anlamda mantıksal bir önerme olarak adlandırılabilirdi diye düşünülmektedir Husserl.

Bu çözümlemelerin birincil özelliği, yönelmişlik deneyiminin çift kutuplu karakterini sağlam bir biçimde temellendirmiş oluşudur. Özne nesneye temelli bir biçimde bağlanmış olup, nesne de saf özneye temelli bir biçimde verilmiş olarak gözükmektedir. Gerçek dünyanın örtük tarzda ortaya çıkmasına karşın –ki bir yönelmişlik edimi gerçek nesne

olmaksızın da ortaya çıkabileceğinden durum her zaman bu değildir– bu dünyanın varoluşu saf bilincin varlığı için gerekli değildir. Gerçekte aşkın ‘şeyler’ dünyası bütünüyle edim hâlindeki bilince bağlıdır. Gerçeklik, temelde, özerklikten yoksundur, gerçeklik, ilkesi gereği, bir yönsemeden, bir bilinçten başka bir şey olmayan bir fenomendir.

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

2.1. Kişilik – Etkiler – Gelişim

Husserl'den etkilenen filozoflar arasında Max Scheler, hem özgünlüğü hem de spekülasyon alanındaki yetileriyle özel bir yer tutmaktadır. 1874'te Münih'te doğmuş olan Scheler, Eucken'in öğrencisi olmuş, önce Jena ve Münih Üniversitelerinde, 1919'dan sonra ise Köln'de dersler vermiştir. Buradan, 1928'de kurlarına başlayamadan, öldüğü yer olan Frankfurt'a çağırılmıştır. Scheler, hiç kuşkusuz, benzersiz bir kişiliktir ve zamanının en parlak düşünürüdür. Gücü özellikle etik alanında yatmaktadır. Bununla birlikte, din felsefesine, toplumbilime ve öteki sorunlara da tutkulu bir ilgi duymuştur. Düşüncesi hemen her zaman ilginç ve yaşama yakın, yazıları sorun bakımından tasvir edilemeyecek ölçüde zengindir. Etik alanındaki yapıtı, 20. yüzyılın ilk yarısının en seçkin ve en özellikli yapıtlarından birisidir.

Düşüncesini çeşitli akımlar biçimlendirmiştir. Gençlik yıllarında, ustası olan Eucken'in etkisi altında kalmıştır; ilk iki kitabı bunun kanıtıdır. Eucken'in düşüncesi tin yaşamının çevresinde dönüp durmaktadır. Eucken bir çeşit yaşam filozofudur, ancak şu farkla ki tin yaşamı onda birincil yeri almaktadır. Bunun dışında, Aziz Augustinus'un hayranıdır. İşte bu iki özellik Scheler'de bir araya gelmiştir. Nitekim, Scheler'e göre, Augustinus en büyük sevgi kuramcısıdır, özgün bir tarzda tasarlanmış ve eski Yunanlıların bilmediği bir sevginin kuramcısıdır. Scheler, düşün yaşamının ikinci döneminde, bilinçli olarak bu yolda yürümüştür. Augusti-

nus dışında, yaşam felsefesi, Nietzsche, Dilthey ve Bergson onun felsefesi üzerinde kalıcı bir etki bırakmışlardır. Nitekim Scheler, 'Katolik Nietzsche' diye bile adlandırılmıştır (Troeltsch). Bununla birlikte Husserl, onun için belki de daha önemli olmuş, Scheler, Husserl'in öğretisini sürdürüp kendince değişikliklere uğratmış, başka bir alana taşımıştır. Scheler, okulun kurucusundan sonra bir numaralı fenomenolog sayılmıştır.

Scheler'in düşün yaşamında üç dönem ayırt edilebilir. Birinci döneme –daha önce de belirttiğimiz gibi– Eucken egemendir. İkinci döneme, kesinliğe kavuşmuş çalışmaların ortaya çıktığı olgunluk evresi karşılık gelmektedir (aşağı yukarı 1913'ten 1922'ye dek). Bu dönem şu çalışmaların doğuşuna tanıklık etmiştir: Temel yapıt özelliğindeki *Der Formalismus in der Etik und die materielle Wertetik* (Etikte Formalizm ve İçeriksel Değerler Etiği; bu çalışma, 1913-1916 arası, Husserl yıllığında yayımlanmıştır) ve bunun yanı sıra *Vom Umsturz der Werte* (Değerlerin Yıkılması Üzerine, 1919) ile *Vom Ewigen im Menschen* (İnsandaki Sonsuz Üzerine, 1921) başlıklarını taşıyan iki inceleme derlemesi. Bu dönemde Scheler kişiselci, teist ve inançlı bir Hristiyan'dır. Ancak daha sonraları, yaşamının parçalanmış doğası ve tutkulu dinamizminin yol açmış gibi gözüktüğü içsel bir evrime uğramıştır. Yalnızca inancını yitirmekle kalmamış, teist tutumunu da bir kenara bırakmıştır. Bu değişiklik daha, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bilginin Biçimleri ve Toplum, 1926) adlı yapıtla *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (İnsanın Kosmostaki Yeri, 1928) adlı çalışmada gün ışığına çıkmıştır. Scheler'in felsefesi o zamana dek, kişisel bir sevgi tanrısı fikri üzerinde odaklanmışsa da Scheler bundan böyle, "İnsanın, Tanrı'nın olduğu biricik yer." olduğunu söylemektedir. Erken gelen bir ölüm Scheler'i bu son dönemdeki düşünce yönelimini ayrıntılarıyla geliştirmekten alıkoymuştur.

2.2. Bilgi Kuramı

İnsanda üç tür bilgi vardır:

Birincisi, pozitif bilimlerin *tümevarımsal* bilgisidir. Bu bilgi, egemenlik içgüdüğü üzerine temellenir ve zorlayıcı yasalara hiçbir zaman ulaşmaz. Nesnesi gerçekliktir. Scheler, gerçekliğin varoluşunu kabul etmekte, ancak Dilthey ile birlikte, saf bir biçimde bilen bir varlığın gerçekliği olmadığını, çünkü gerçekliğin ereklere dirençle karşılık veren bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu direncin yarattığı sarsıntı, gerçekliğin varoluşunu kanıtlamaktadır.

İkinci tür bilgi, var olan her şeyin *temel yapısının bilgisidir*, yani şeylerin '*nelik*'idir (*Washeit*). Bu bilgiye ulaşabilmek için içgüdüsel davranış ortadan kaldırılır, şeylerin gerçek mevcudiyetinden bir soyutlama yapılır. Bu bilginin nesnesi *a priori*'dir. Scheler, Kant ile birlikte *a priori* bir bilgi bulunduğu inancındadır. Onları düşünen öznenin her türlü '*konumundan*' soyutlanmış olarak verilen önermeleri ve anlamlı ideal birlikleri, '*a priori*' olarak adlandırmaktadır. Bununla birlikte Scheler, yine bu düzlemde, Kant'a çeşitli noktalarda da karşı çıkmaktadır. İlkın, *a priori*'yi birincil olarak kuran şey, önermeler değil özlerdir demektedir. İkinci olarak, '*apaçık a priori*' alanın formel alanla en küçük bir ilişkisi olmadığını söylemektedir. Maddesel (içeriksel) bir *a priori* olup, deneyimden ve tümevarımdan bağımsız içerikler söz konusudur. Scheler, kendine özgü bir güçle, idealist kavramcılığa da pozitivist adcılığa da karşı çıkmaktadır. Bundan başka, bilgi kuramının, *a priori*'nin temel kuramı olduğu görüşünü Kant'a mal etmek istememektedir. "Verilmiş olan nedir?" temel sorusunu sormak yerine, "Bir şey nasıl verilmiş olabilir?" sorusunu sormak Kantçıların *proton pseudos*'udur.¹ Nitekim bilgi kuramı Scheler için, özlerin nesnel ilişkileri öğretisinin bir parçasından başka bir şey değildir. Son olarak, var olan her şeyin anlakça (ya da

¹ Yun. "Temelde yatan sahte yaklaşımı." (Çev.)

daha doğrusu pratik usça) yaratıldığını ileri süren Kant'ın düşüncenin kendiliğindenliği kuramı Scheler'e kökünden yanılıklı görülmektedir. Gerçekte, doğaya kendi yasalarını yazdıran bir anlak yoktur. Biz, yasalar değil, yalnızca uzlaşımaya dayanan bir şeyi temellendirebiliriz. Ancak Kant'ın ve tüm rasyonalist düşüncenin en büyük yanılığı, a priori ile ussalı birbirine karıştırmak olmuştur. Gerçekte, a priori bir içeriğe sahip olan tinsel yaşamımızın bütünüdür, hatta tinin duyan, seven, nefret eden vb. heyecansal bölümü de bunun içindedir. Önsel bir 'kalp düzeni', dar anlamda bir 'kalp mantığı' (*Pascal*) vardır. Scheler, bu görüşlerin bakış açısından Husserl'in fenomenolojisini özgün bir tarzda geliştirmiş, ona yeni ufuklar açmıştır. Bu öğretiyi *heyecansal önselcilik* (*emotionaler apriorismus*) olarak adlandırmaktadır.

Üçüncü tür bilgi, *metafizik* bilgi ya da bir başka deyişle kurtuluş bilgisidir. Bu bilgi, pozitivist bilgilerin elde ettiği sonuçlarla özü inceleyen felsefenin birleşmesinden gelmektedir. Nesne olarak, önce bilimlerin sınırlı sorunlarını (sözgelimi "Yaşam nedir?") sonra da mutlağın metafiziğini konu edinir. Bununla birlikte, söz konusu metafiziğe giden yol nesne-varlık'tan kaynaklanamaz. Bu metafiziğin kaynağı, kendine "İnsan nedir?" sorusunu soran felsefi antropolojide yatmaktadır. Modern metafizik, bir meta-antropoloji olmak zorundadır.

2.3. Değerler

Duyumsamanın yönelimsel nesneleri (*intentionale Gegenstände des Fühlens*) heyecansalın a priorisidir ki bunlara değer adı verilir. Değerler karşısında anlak kördür, nasıl renkler görüye dolaysız olarak verilirlerse, değerler de duyumsamaya öyle dolaysız olarak verilir. Değerler a priori'dir. Scheler, bir yandan, değerlerin deneysel olgulardan başka bir şey olmadıklarını ileri süren her türlü aksiyolojik adcılı-

ğa, öte yandan da etik formalizme karşı yıkıcı bir eleştiriye girişmektedir. Böylelikle felsefeyi 19. yüzyıl boyunca saran önyargılardan Bergson'un harcadığı çabaya benzer bir çabayla, kuramsal alanda kurtarmayı hedeflemektedir. Burada söz konusu eleştirinin ayrıntılarına girecek değiliz, bu bakımdan kendimizi ana çizgileri vermekle sınırlıyoruz.

Scheler insan davranışında, emelleri (*Streben*), ereklere (*Zwecke*), amaçları (*Ziele*) ve değerleri (*Werte*) birbirinden ayırt etmektedir. *Erek*, gerçekleştirilmek üzere verilmiş bir içeriktir, hemen her zaman imge-içerikler sferine aittir, bu nedenle de tasarımılanmıştır. Her emelde bir erek yoktur, buna karşılık her emelin bir *amacı* vardır. Amaç, emelin bulunduğu akış içinde bulunur ve bir tasarımılama edimime bağlı değildir. Her amaçta bir değer vardır. Değer, amacın dolaysız içeriğidir (*unmittelbarer Zielinhalt*). İnsanın hemen her zaman haz ardında koştuğu varsayımı tümüyle yanlıttır. Gerçekte insan, ilkel olarak ne hazzı ne de duygusal bir durumu hedef alır, onun hedef aldığı şey değerlerdir. Hatta denilebilir ki hazzın amaç olduğu durumda bile, haz niyet içinde bir değer olur. Ancak her türlü değer verisi bir emele bağlanmış değildir. Değerler özlem duymadan da duyumsanabilir (etik değerler bile). Bundan, değerlerin ereklere bağlı olmadığı, değerlerin emellerin amaçlarında yattığı, hatta bu amaçların ve dolayısıyla da ereklere temeli oldukları sonucu çıkar. Öte yandan değer, *ödev* (*Sollen*) ile karıştırılmaktadır. Scheler, bu noktada, olma-ödevi (ideal) ile yapma-ödevini (buyruğa bağlı) birbirinden ayırt etmektedir. Yapma-ödevinde, ideal bir ödev içeriği, bir gereklilik olarak bir emele karşılık gelir. Değer, ideal ödevi temellendirir ve ideal ödev de normatif ödevin temeli olur. Etiği normatif bir ödev üzerine kurma savıyla ortaya çıkmak ağır bir horgörü-yü benimsemek demektir.

Değerler hiçbir bakımdan görece şeyler değildirler. Değerler, sözcüğün çifte anlamında mutlaklardır. İlk, değerlerin içerikleri bir ilişki değildir. İkinci olarak, değerler nitelik kategorisine ait olup değişmez özelliktedir. Görece olan değer-

lerin kendileri değil, bizim değerler üzerine olan bilgimizdir. Bu noktada Scheler, göreceliğin ve özellikle de etik göreceliğin çeşitli biçimlerine direngen bir acılıkla saldırmaktadır. Çalışmasında birbiri ardından, değerleri insana bağlayan öznelcilik ile onları yaşama indirgeyen ya da onları tarihsel zorunluluklar olarak gören göreceliğin bir incelemesine girmektedir. Bu görüş açısı izlendiğinde ortaya, duygu değişiklikleri (dolayısıyla bilgi değişiklikleri), değer değişiklikleri (*ethos*), değer yargıları değişiklikleri (*etik*), kurum, mülk ve eylem tipleri değişiklikleri, insani davranışın değerini etkileyen pratik ahlak değişiklikleri ve genel olarak yerleşik töre ve kullanım değişiklikleri gibi birçok değişke (*varyasyon*) çıkmaktadır. Tüm bu değişikliklerin sürekli bir evrim içinde kavranabilmesine karşın, ahlaki değerler el değmeden kalır. Ahlaki değerler, gerçekte, az çok kavranabilir, tasarımılanabilir ve formüle edilebilir, ancak temelde tümüyle mutlak ve değişmezdir.

Değerler, içinde öz ilişkileriyle a priori formel yasaların egemen olduğu bir ilişkiler dünyası kurar. Tüm değerler, olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Olumlu bir değer varoluşunun kendisi olumlu bir değer, var olmayışı ise olumsuz bir değerdir. Olumsuz değer varoluşu ise tersine, olumsuz bir değer, var olmayışı ise olumlu bir değerdir. Aynı değer hem olumlu hem de olumsuz olamaz. Olumsuz olmayan her türlü değer olumludur ve kuşkusuz bunun tersi de geçerlidir. Değerler, yüce değerler ve bayağı değerler olmak üzere de gruplandırılabilir. En kalıcı, en az 'bölünebilir' olan, başka değerleri temellendiren, daha derin bir tatmin yaratan ve en az görece olan değerler, yüce değerlerdir. Değer kipliklerinin a priori aşama sırası şöyle kurulur:

1. Duyulur değerler: Hoş ve hoş olmayan.
2. Dirimsel değerler: Soylu ve adi.
3. Tinsel değerler: Güzel ve çirkin, adil ve adil olmayan.
4. Kutsal ve din karşıtı değerler: Hakikat bir değer değildir.

Bu sınıflama ahlaki değerleri içermemektedir, çünkü ah-

laki değerler görece olarak yüce ya da bayağı başka değerlerin gerçekleşmesinde yatmaktadır.

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

2.4. Kişi ve Topluluk

Kişi sorunu Scheler sisteminin merkezini oluşturmaktadır. Scheler'de kişi, ruhla hatta benle bile özdeş değildir. Sözcüğün gerçek anlamıyla, bütün insanlar kişi değildirler. Kişi kavramı, düşünmenin bütünsel olarak kullanılmasını (*Vollsinngigkeit*), olgunluğu (*Mündigkeit*) ve seçim gücünü (*Wahlmächigkeit*) içerir. Kişi, ruhun tözüyle özdeşleşmez, ruhsal değildir, ruhsal-fiziksel sorunla, ruhun doğasıyla, sağlıklılığıyla, deliliğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Ne bir töz ne de bir nesnedir. Daha çok, kendileri nesne olmayan *edimlerin somut varlığının birliğidir (konkrete Seinseinheit von Akten)*. Kişi yalnızca edimlerinin yerine getirilmesiyle var olur. Ancak bu, kişinin, edimlerin basit bir 'kalkış noktası' olduğu ve Kant'ın anladığı gibi bu edimlere dayanması demek değildir. Kişi daha çok, varlığı hiçbir edimce özümsemeksiniz, her türlü edime tümüyle katılır ve bu edimle değişmiş olarak ortaya çıkar. Ve söz konusu bu edimlerin bütünsel sferi tin olduğuna göre, kişi özü gereği tinseldir. Scheler *tin* ile anlağı ya da seçme yetisini anlatmak istememektedir, çünkü o zaman zeki bir şempanze ile Edison arasında öz ayrımı değil yalnızca bir derece ayrımı olur, oysa tin denilen

şey yeni bir ilke olup tümüyle farklı bir doğadadır. Tini belirleyen edimler ben'in işlevleri değildir, bu edimler apsişik-tir, yani ruhsal yapıları yoktur (ama bir o kadar da fiziksel değillerdir), ruhsal işlevler sürekli bütünlenirlerken, onlar bütünlenmiş durumdadır. İdeleştirme eylemi, yani varoluşu özden ayırma yetisi, insan tinin karakteristik temel özelliğini oluşturur. Bunun bir vargısı olarak tin, nesnelliktir, şeylerin kendilerinin *Sosein*'inca² belirlenmiş olma olasılığıdır.

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

Bununla birlikte kişi, kendi içinde yalıtılmış kişiye ve çoğul kişiye (*Gesamtperson*) bölünür. Kişinin, tüm tinsel varlığında ve etkinliğinde belli bir topluluğa katılan bir gerçeklik olduğu kadar bireysel bir gerçeklik de olması (yalıtılmış kişi), kökensel olarak onun özündedir. Bu nedenle, her türlü sonlu kişiye bir yalıtılmış kişi bir de çoğul kişi 'aittir'. Çoğul kişi kökünü, yaşamın bütünlüğünden alır. Scheler, dört tip toplumsal birliği birbirinden ayırt etmektedir:

1. Yayılma ve öykünmeyle oluşan istençdışı birlik (*Kitle*).

2. Birlikte-yaşama ve göre-yaşama (*Miteinander und Nachherleben*) ile oluşan birlik, bu birlikte üyeler arasında bir anlayış vardır, ancak bu anlayış birlikte-yaşamayı (topluluk) öncelemez.

² Alm. "Öyle oluşu gerçeğiyle." (Çev.).

3. Bireyler arasındaki her türlü ilişkinin ancak kimi bilinçli edimlerce kurulduğu yüzeysel birlik (örneğin toplum; gerçekte topluluk olmaksızın toplum da olmaz).

4. Yalıtılmış özerk kişilerin çoğul, özerk, tinsel, bireysel bir kişideki birliği. Bu çoğul kişinin birliği, belirlenmiş bir değere göre oluşan bir öz birliği üzerine temellenmektedir. Gerçekte, yalnızca iki tip saf çoğul kişi vardır. Birincisi *kilise* (kutsal değeri) ikincisiyse *ulus* ya da bir başka deyişle kültür sferidir (kültürel çoğul kişi, tinsel kültürel değerler).

2.5. *İnsan ve Tanrı*

‘İnsan’ sözcüğünün çifte bir imlemi vardır. *Homo naturalis* olarak insan, sürekli evrim içindeki biricik bütünü oluşturan küçük bir köşedir, yaşamın bir çıkmazıdır. Kendisini hayvan dünyasından çekip kurtaramamıştır. Şimdiye değin hayvan olmuştur, şu anda hayvandır ve sonsuza dek de hayvan kalacaktır. *Homo naturalis*in taşıdığı insanlığın ne bir birliği ne de büyüklüğü vardır. Bu insanlığa, Comte’un yaptığı gibi, ‘büyük varlık’ diyerek hayranlık duymaktan daha büyük bir horgörü olamaz. Ancak ‘insan’ın bir başka imlemi daha vardır. İnsan yakaran bir varlıktır, Tanrı’nın arayıcısıdır (*der Gottsucher*) Tanrı’nın sonlu ve canlı imgesidir, doğal varlığa göre üstün olan bir anlam, bir değer ve bir etkinlik biçiminin fışkıрма noktasıdır, ‘kişi’dir.

İnsan, kökensel ve türetilmez bir dinsel deneyime sahiptir. Tanrısal olan, insan bilincinin en ilkel evresine aittir. Tanrısalın özünün en biçimsel tanımları, *ens a se*,³ sonsuzluk, her yerde bulunuş ve kutsallık gibi tanımlardır. Dinsel Tanrı canlı bir Tanrı’dır. Bu Tanrı, bir kişidir, kişilerin kişisidir. Tüm tanrı Tanrı kavrayışı, Tanrı inancının yansısından başka bir şey değildir. Tüm tanrıçılığa yöneltilen insanbi-

³ Lat. “Kendi nedeni olan varlık.” (Çev.)

çimcilik eleştirisi saçma ve gülünçtür, çünkü insanın imgelemesinde tasarımlanmış olan Tanrı değildir, gerçekte bunun tam tersi doğrudur. ‘İnsan’ üzerine edinilebilecek tek fikir bir ‘tanrıbiçimcilik’tir. Her türlü sonlu tin, inandığı şey ister bir Tanrı isterse bir idol olsun, sonuç olarak bir şeye inanır. Bilinemezci (*agnostik*) bile hiçliğe inanır. İnanca Tanrı esini (*vahiy*) karşılık gelir. İşte bu nedenle din ve Tanrı ancak kişisel bir Tanrı’nın eylemiyle ortaya çıkar.

Hemen her zaman varsayımsal olan *metafizik* dini temellendiremez. Gerçekten de felsefenin tanrısı, dünyanın sağlam temelinden başka bir şey değildir. Tanrı kanıtlarının Orta Çağda inandırıcı bir gücü olmuşsa –ki artık çağımızda bu olanaklı değildir– bu Orta Çağın zengin bir dinsel deneyime sahip olmasındandır. Bununla birlikte metafizik, her türlü dinsel bilginin mutlak biçimde zorunlu başlangıç derecesidir. Çünkü metafizik bir kültür, dinsel bir olanaksızlık demektir. Öte yandan din, dünyanın temel sistematiğini yeniden yorumlamaktadır (*Konformitätssystem*). Bununla birlikte, Scheler’in kendisi Tanrı’nın varoluşuna yeni bir kanıt getirmektedir. Her türlü Tanrı bilgisi, Tanrı tarafından gelen bir bilgidir, böyle bir bilgi, yani dinsel bir edim var olduğuna göre Tanrı da vardır. Tanrı, dünyanın bağlılığı olarak ortaya çıkar. Nasıl her türlü mikrokozmos sonlu bir kişiye karşılık geliyorsa, kişi olarak Tanrı da dünyanın bütünlüğüne (makrokozmosa) karşılık gelir.

2.6. Sevgi

Buraya dek sergilediğimiz düşünceler, içerikleri açısından da biçimleri açısından da yeterince devrimci olmasına karşın, Scheler, 19. yüzyılın düşüncesine köktenci bir tarzda ‘sevgi kuramı’yla karşı çıkmıştır. İlk elde denilebilir ki sevgi, duygudaşlık ile özdeş değildir ve genel olarak duyguyla da hiçbir ilintisi yoktur. Hiçbir yargıyı öngerektirmez, bir özlem edimi

de değildir. Toplumsal olan hiçbir yanı yoktur, başkasına olduğu kadar kendine de yönelebilir. Bu konuyu ele alan 19. yüzyılın bütün kuramları büyük bir yanılgıya düşmektedir. Bu kuramlara göre sevgi, özgecilikle özdeşdir. Başkasının başkası olarak sevilmesi gerektiğini ileri süren bu görüş bütünüyle saçma bir düşünceye dayanmaktadır. Bundan başka, bir de insanlık sevgisi diye soyut bir şeyin sevgisi daha türetilmiştir ki bu da yeni bir anlamsızlıktır. Bu çeşit bir sevgi, gerçekte sevginin sonucu olabilecek ama onu temellendiremeyecek bir özellik olması açısından başkasını iyileştirme ya da ona yardım etme eğilimiyle özdeşleştirilmiştir. Scheler, titiz bir çözümlemeyle, özgeciliğin ve modern düşünselliğin benzer biçimlerinin hınç üzerine, dolayısıyla da yüce değerlere ve son çözümlemede de Tanrı'ya karşı kin duyma üzerine temellendiğini göstermektedir. Yüce değerlerin savunucularına karşı duyulan kıskançlık duygusu, temelde, sevginin yadsınması anlamına gelen eşitlikçi ve hümanist fikirleri doğurmuştur.

Gerçek sevgi (gerçek kin gibi), hemen her zaman, değer olarak değer değil, bir kişinin sevgisidir. Scheler, giderek iyinin bile sevelemeyeceğini söylemektedir. Sevgi, kişinin değeri aracılığıyla bir gerçeklik olan kişiye karşı duyulur. Bir kişiye karşı duyulan sevginin çözülmesi, sevilen kişinin değerler toplamının, bizim onun için duyumsadığımız sevgiyi kaplamaktan kat kat uzak olduğunu göstermektedir. Hemen her zaman 'temelsiz' olan bir artık kalmaktadır (*unbegründliches plus*). İşte bu 'artık', sevilenin somut kişisi, sevginin gerçek nesnesidir. Kişinin tüm ahlaki değerlerinin sonucu bize ancak sevgi ediminin bir arada yerine getirilmesinde (*Mitvollzug*) verilmektedir.

Sevgi, değer taşıyıcısı her bireysel somut varlığın ideal belirlenimine göre olası en yüksek değere ulaştığı bir harekettir. Bu hareket, sevileni yükseltmeyi erek almakla seveni de yükseltmektedir. Kavrayıcı sezgi, tek bir eylem, tek bir davranışla –kişinin özünü örten her türlü deneysel ve tümevarımsal bilgidan bağımsız olarak– değerini özünün ana

çizgilerini görerek kavrayan bir heykeltıraş gibidir. İşte bu nedenle ahlaki ilerleme, genel olarak da aksiyolojik ilerleme hemen her zaman örnek toplumsal kişilere, dehalara, kahramanlara, ermişlere bağlı olmuştur.

Sevginin doruğu Tanrı sevgisidir. Ancak bu sevgi, sonsuz iyi bir Tanrı sevgisi biçiminde değil, O'nun dünya için olan sevgisinin (*amare mundum in Deo*) bir arada yerine getirilmesi olarak tasarımılanmıştır. Tanrı, sevginin yüce merkezi olarak ortaya çıkar. Kişiye, anlamını temellendiren şeyi, yani sevgiyi bağışlar. Son olarak, topluluk kuramı da bu görüşü açısından düşünülür.

Scheler, yaşamının sonuna doğru yapmış olduğu çeşitli felsefe taslaklarında bu öğretilerin büyük bir bölümünü eleştirmiştir. Şimdiki temel savı, varlığın yüce derecelerinin aşağı derecelerinden daha güçsüz olduğudur. Bu nedenle birincil ve güçlü olan şey, organik dünyanın fikirlere, biçimlere, figürlere karşı 'kör' olan güç merkezleridir. Bu temel üzerinde Scheler, Alexander'in daha önce ortaya koyduğu teolojiye oldukça benzer bir teoloji taslağı ortaya koymuştur. Ancak düşüncesinin bu evresi bütünlenmeden kalmıştır. Scheler, tarihin gözünde, kişiselci ve teist bir düşünür olarak yer etmiştir. Zamanın yıpratamayacağı değeri, 19. yüzyılın tekçi önyargılarıyla bağları koparmak ve kişiyi tüm hakları içinde yeniden kurmak olmuştur. Scheler'in önemi, bundan başka, kişinin nesneleştirilemeyen karakterinin vurgulamış olması bakımından varoluş felsefesine geçişi simgelemesinde yatmaktadır.

2.7. Eleştirel Sonuçlar

Fenomenolojinin temel sezgisi, ideal özlerin verilmiş karakterinin sezgisidir. Husserl ve öğrencilerinin bu sezgi sayesinde deneyciliği, idealizmi ve hatta Kant'ın temel görüşünü, maddesel özlerin varlığını yadsıyan kavramcılığı nasıl aştığını daha önce ortaya koymuştuk. Fenomenoloji kuramı bu

özelliklerinin yanında, temel öneme sahip iki felsefi tutumun benimsenmesine giden yolu da açmıştır. Bunların birincisi, bilginin nesnelliği (bilgi edimiyle nesnesi arasındaki ayrım), ikincisi ise insan tininin gerçek karakteridir. Tüm Kant ardılları, insan tinini, doğa bilimlerinin teknik *ratiosu* olarak tasarılmaktaydılar. Oysa insan tini fenomenolarda, yalnızca duyulur algının nesnelerini birbirine bağlamakla sınırlı kalmayıp özleri kavrama yetisine de sahip gerçek bir *intellectus*, bir *intuslectio* karakteri kazanmaktadır. Fenomenologlar bir adım daha atarak, tinin 'heyecansal' denilen başka görünüşlerini de benimsemektedir. Felsefeyi nesne üzerine temellendirerek, insan tininin daha canlı ve daha gerçek bir kavranışına varmışlardır. Böylelikle, Kantçılıkla modern felsefenin (1600-1900) temel savı aşılmış gözükmektedir. Bu açılardan fenomenoloji, çağdaş düşüncenin en özgürleştirici güçlerinden biri sayılabilir. Hatta yakın geçmişle, yaşam felsefesinden, daha kesin ve daha derin bir kopuşu simgelemektedir. Zamanımız üzerindeki etkisi de daha büyük olmuştur. Kuşkusuz, uzmanlık gerektiren ve oldukça da erişilmez olan karakteri halk kitleleri karşısında tanınabilme açısından ona Bergson'un, James'in ve hatta Dilthey'in sistemleriyle yarışabilme olanağını tanımamış, ancak filozoflar düzleminde, yankılarının derinliğiyle olduğu kadar kendine özgü içeriğinin değeriyle de varlığını gösterebilmiştir.

Bu gerçekler, Husserl ile okulunun büyük önemini gözler önüne sermeye yetecektir. Ancak biz kendimizi bu söylediklerimizle sınırlamayacağız. Tüm fenomenologlar, her türlü kuramsal ve aksiyolojik adcılık biçimiyle sonuna dek çarpışarak, yeni sorunlar kadar eski ya da unutulmuş çok sayıda soruna giden yolu açmışlardır. Yeni olmamakla birlikte (yöntem açısından bütün büyük filozoflar birer fenomenolog olmuşlardır) göze çarpan bir incelik ve saflık derecesine ulaşan ve felsefede bilinçli bir biçimde uygulanan bir yöntem geliştirmişlerdir. Scheler, kişinin varlığının önemini var gücüyle vurgulamış olması bakımından özel bir dikkate

layıktır: Zamanımızın en karakteristik yanlarından biri olan insana dönüşü en etkili biçimde simgelemiş filozoflardan biri olmuştur.

Bununla birlikte fenomenoloji, belli bir anlamda, 19. yüzyılla günümüz arasında bir orta terim olarak kalmaktadır. Fenomenolojide eksikliği duyulan şey, somut varlığı kavrama yetisidir. Fenomenoloji bir varlık felsefesi değil bir öz felsefesidir. Bu yönde, büyük bir adım atan Scheler bile gerçek bir metafiziğe ulaşamamıştır. Onun kişisi ancak yönelmişlik edimlerinin merkezi olarak kalmakta ve bu kişinin gerçekliği de kendinde varlık ile görünüş arasında paylaşılmaktadır. Fenomenologlar, sonuç olarak, daha ötelere, gerçek varlığa dek gidememişlerdir.

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

ALTINCI BÖLÜM VAROLUŞ FELSEFESİ

I

VAROLUŞSAL FELSEFENİN GENEL KARAKTERLERİ

1.1. Varoluş Felsefesinin Ne Olmadığı

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

Kuşkusuz, varoluşçuluk, öteki felsefeler arasında, insanın bugün 'varoluşsal' denilen sorunlarını, yaşamın, ölümün, ıstırapın anlamı gibi sorunları ele almaktadır. Bununla birlikte varoluşçuluk, bu gibi sorunları ortaya koymuş olmaya dayanıyor değildir, çünkü bu sorunlar her dönemde tartışılmıştır. Buna dayanarak Aziz Augustinus'u ya da Pascal'i 'varoluşçu' düşünürler olarak adlandırmak büyük bir yanılgı olur. Aynı şey İspanyol eleştirmen *Miguel de Unamuno*

(1861-1937), büyük romancı *Fyodor Dostoyevski* (1821-1881) ya da Alman şairi *Rainer Maria Rilke* (1875-1926) gibi kimi modern yazarlar için de geçerlidir. Elbette bu yazar ve şairler yapıtlarında, insan sorunlarını özellik taşıyan bir coşkuyla ele almışlar ve bu sorunları büyük ölçüde geliştirmişlerdir, ancak bundan dolayı bu kişilere birer varoluşçu filozof denemez.

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

Son olarak, varoluş felsefesini tek bir varoluşçu öğretiyile, sözelimi Sartre'ın öğretisiyle özdeşleştirmemek gerekir, çünkü sunacağımız öğretilerin her birinin arasında temel ayrımlar bulunmaktadır.

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

1.2. Temsilcileri

Bu sunum çerçevesi içinde, ilkin, bu okula giren filozofları gruplandırmak, sonra da bu filozoflarda ortak olan noktaları belirlemeye çalışmak uygun gözükmektedir. En azından zamanımızın dört filozofu birer 'varoluşçu' filozof olarak adlandırılabilir. Bu filozoflar, *Gabriel Marcel*, *Karl Jaspers*, *Martin Heidegger* ve *Jean-Paul Sartre*'dir. Bu filozofların tümü de zamanımıza olan büyük uzaklığına karşın bugünü etkilemiş bir varoluşçu olarak düşünülen *Kierkegaard*'a baş-

vurmuşlardır. Bu dört seçkin kişilik dışında varoluşçuluğun çok sayıda filozofu ilgilendirmesine ve etkilemesine karşın, sözcüğün gerçek anlamıyla başka varoluşçu düşünür de bulunmaktadır. Öteki düşünürler arasında Sartre'ın çalışma arkadaşı *Simone De Beauvoir* (1908-1986) ile çağdaş Fransız felsefesinin en seçkin kişiliklerinden biri olan *Maurice Merleau-Ponty* (1908-1961) anılabilir. Bu akım içinde ayrıca, Fransızca yazılmış çalışmalarıyla ünlenmiş iki Rus düşünürünü, *Nicolas Berdiyaev* (1874-1948) ile *Lev Şestov*'u da (1866-1912) sayabiliriz. Bu bağlamda, Kierkegaard'dan büyük ölçüde etkilenmiş olan ünlü Protestan düşünürü *Karl Barth*'ın (1866-1968) adını da anmak gerekir. Buna karşılık, gerçekte görünür bir biçimde bir varlık filozofu olan *L. Lavelle*'i varoluşçu filozoflar arasında saymak yanıltıcıdır. Biz burada kendimizi yukarıda belirtmiş olduğumuz dört düşünürle sınırlayacağız.

Varoluşçuluğun tarihinin kronolojik temeli şöyledir: 1855'te Kierkegaard ölmüş, 1919'da Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Dünya Görüşünün Ruhbilimi) adlı yapıtıyla boy göstermiş, 1927'de Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*'i, aynı yıl Heidegger *Varlık ve Zaman*'ı, 1932'de Jaspers, *Philosophie*'yi ve 1943'te Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'i yayımlamışlardır. Varoluşçuluğun, Latin dillerinin konuşulduğu ülkelerde, özellikle de Fransa ve İtalya'da ancak şu son yıllarda önem kazandığını, oysa Almanya'da daha 1930'larda büyük bir etki yaratmış olduğunu da belirtmekte yarar vardır.

1.3. Kökenler

Sören Kierkegaard'ın (1813-1855) yapıtlarının varoluşçuluk için büyük bir önem taşıdığını daha önce belirtmiştik. Danimarkalı Protestan filozof, yaşamı süresince ancak çok küçük bir etki yapabilmiştir. 20. yüzyılda yeniden bulunup ortaya

çıkarılmasını ise trajik ve öznel düşüncesini zamanımızın düşünselliğine bağlayan yakın ilişkiye borçludur. Marcel, daha Danimarkalı filozofun yapıtını tanımadığı bir dönemde onunkine benzer fikirler geliştirmiştir. Kierkegaard, ortaya gerçek bir sistem koymuş değildir. Kierkegaard, Hegelci felsefeye ‘propaganda’ özelliği ve nesnelliği dolayısıyla var gücüyle saldırmış, bir uzlaşma olasılığını reddetmiş, bir başka deyişle söylersek, tez ile antitez arasındaki karşıtlığın rasyonel ve organize bir sentez içinde ortadan kaldırılması fikrine karşı çıkmıştır. O, varoluşun öz üzerindeki öncelliğini ileri sürmektedir. ‘Varoluş’ sözcüğüne varoluşçu bir anlam vermiş ilk kişi Kierkegaard gibidir. Kierkegaard, köktenci bir anlayışlılık-karşıtıdır. Ona göre, Tanrı’ya düşüncenin yollarıyla erişilemez ve Hristiyan inancı çelişkilerle doludur; bu inancı ussallaştırmaya yönelik her türlü girişimse sövgüden başka bir şey anlamına gelmez. Kierkegaard, ‘iç daralması’ kuramı diye adlandırdığı kuramına, insanın Tanrı karşısındaki bütünsel yalnızlığı ile insan yazgısının trajikliği kuramını birleştirmektedir. An içinde zamanın ve sonsuzluğun bir sentezini görmektedir.

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

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

Son olarak, *yeni-metafizik* varoluşsal felsefe üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır. Tüm varoluşçular tipik bir metafizik sorun olan ‘varlık sorunu’nu ele almış ve aralarında Heidegger gibi kimileri, Antikite’nin ve Orta Çağ’ın büyük

metafizikçileri üzerine sahip oldukları derinlikli bilgilerle ötekilerden ayrılmışlardır. Bundan başka varoluşçular, kendinde varlık'a ulaşma çabalarıyla da genel olarak idealizmi aşmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte, aralarında kimileri, özellikle Jaspers, idealizmden büyük ölçüde etkilenmiştir.

Böylelikle denilebilir ki, varoluşçuluk, 19. yüzyılla bağlarını koparan iki büyük tin eğiliminden kaynaklanmış ve bunun dışında, çağdaş düşüncenin tipik başka bir hareketi olan metafizikten de etkilenmiştir.

1.4. Ortak Özellikler

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

2. Varoluşçular için birincil araştırma nesnesi *varoluş* diye adlandırılan şeydir. Bu sözcüğe verdikleri anlamın tanımlanması oldukça güçtür. Bununla birlikte, her durumda, gerçek anlamıyla insani olma tarzı söz konusudur. Yalnızca insan (ender olarak bu sözcükle adlandırılan varlık, daha çok 'Dasein', 'Existence', 'Ben' ya da 'Kendisi-için varlık' sözcükleriyle belirtilir) varoluşa sahiptir. Tam olarak söylersek, insan varoluşa sahip değildir, o kendi varoluşudur. Eğer bir özü varsa, bu öz onun varoluşudur ya da varoluşundan gelir.

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

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

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

6. Bütün varoluşçular, özneyle nesne arasında yapılan *ayırma* karşı çıkarlar ve böyle yapmakla da felsefe alanında *anlık bilgi*ni değerini küçük görürler. Varoluşçulara göre gerçek bilgi, akılla elde edilmez, gerçekliği daha çok duyumsamak gerekir. Bu deneyim özellikle, insanın, fırlatılıp atılmış olduğu ve ölüme yazgılı bulunduğu bu dünyadaki sonluluğunu ve incinirliğini kavradığı kaygı durumunda gerçekleşir (Heidegger).

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

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

2.1. Kaynaklar - Özellikler

Martin Heidegger (1889-1976), Cizvitler arasında yetişmiş, daha sonraları öğrenim yaşamına başlamış ve Fribourg'da Rickert'in yanına doktor olarak kabul edilmiştir. Daha sonraki yıllarda Husserl ile ilişki kurmuş, *Duns Scott'un Kategoriler ve İmlem Öğretisi* adlı çalışmasıyla (1916) mezuniyet derecesi almıştır. Bu arada *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschungen*'un da yazarları arasına girmiştir. 1923'te profesör olarak Marbourg Üniversitesine atanmış, 1927 yılında, temel çalışması olan *Varlık ve Zaman*'ı yayımlamıştır. Bundan kısa bir süre sonra, 1928'de Husserl'in ardılı olarak çağrıldığı Fribourg-en-Brisgau Üniversitesine dönmüş ve profesörlüğünü 1946'ya dek burada sürdürmüştür.

Heidegger son derece özgün bir düşünürdür. Tarihsel öncelleri tanıma sorunu onunla birlikte eski önemini yitirmektedir. Yöntemini benimsediği Husserl dışında, birçok bakımdan etkisi altında kaldığı Dilthey'ı anmak gerekir. Bunun yanı sıra, ele aldığı temalar büyük ölçüde Kierkegaard'dan esinlenilmiştir. Sık sık andığı ve oldukça kişisel bir biçimde yorumladığı Aristoteles'in de bulunduğu geçmişin büyük filozofları üzerine sahip olduğu dikkate değer bilgiyi de bu birikime eklemektedir. Yankılar uyandırmış olan bir incelemesini ise Kant'a ayırmıştır: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (*Kant ve Metafizik Sorunu*).

Heidegger kadar anlaşılması güç pek az düşünür vardır.

Bu anlama güçlüğü bir dil yetersizliğinden ya da mantıksal bir konstrüksiyon eksikliğinden gelmemektedir. Heidegger çalışmasını hemen her zaman oldukça sistematik bir tarzda iletirmektedir. Kapalılığı, kavramlarını dile getirmek amacıyla yaratmış olduğu alışılmamış ve garip terminolojiden kaynaklanmaktadır. Sık sık yanlış anlamaların nedeni olan ve bu felsefeyi özellikle yeni-pozitivistlerin gözünde gülünç bir duruma düşüren nokta burasıdır.

2.2. Sorun ve Yöntem

Heidegger'in temel çalışmasının güttüğü amaç, *varlığın anlamı* sorununu somut bir tarzda ortaya koymaktır. Heidegger'e göre, bu sorun yalnızca unutulmakla kalmamış sözde açık ve anlaşılabilir açıklamalardan dolayı hiçbir zaman ortaya konulması gerektiği gibi konulmamıştır. Gerçekten de biz, varlığın ortak ve belirsiz bir kavranılışına sahibiz. Oysa varlık kavramı kavramların en karanlığıdır. Gerçekte varlık, var olana (*Seiende*) benzer bir şey değildir; varlık, var olanı var olan olarak belirleyen şeydir. Varlığın anlamı sorununu derinleştirmek istersek, kendinde olduğu şekliyle bize erişilebilir olan bir var olanı araştırmamız gerekir. Oysa şu nokta apaçık ki bu sorunun kendisi, bir var olanın olma kipidir; bir başka deyişle söylersek, bizim olduğumuz olma kipidir. Heidegger bunu *Dasein* (burada-olan) diye adlandırmaktadır. *Dasein* denilen bu var olma kipinin çözümlenmesi bu nedenle araştırmanın çıkış noktasıdır. *Dasein*'in özgüllüğü, varlığına yine söz konusu bu aynı varlıktan gidilen bir var olan olmasında yatmaktadır. Varlığın kavranılmasının kendisi, *Dasein*'in varlığının bir belirlenimidir. Bu nedenle, öteki bütün var olanlar yalnızca 'varlıksal' (*ontik*) iken, *Dasein* 'varlıkbilimsel'dir (*ontolojik*). Karşısında, *Dasein*'in şu ya da bu biçimde davrandığı varlığın kendisi ise *varoluş* (*Existenz*) diye adlandırılır. *Dasein*'in özü, içerdiği

şey gösterilerek hiçbir zaman tanımlanamaz. *Dasein*'ın özü *varoluşunda yatar* ve her zaman da bu varoluşla açıklanır. Yalnızca var olma olgusunun varoluş sorununu her zaman kavramaya olanak sağlaması gerekir. Bu kavrayış 'varoluşsal' (*Existentiell*) diye adlandırılır. Buna karşılık, varoluşun yapısının bütününe 'varoluşçalık' (*Existentialität*), bunun analizine ise 'varoluşça kavrayış' (*Existentiales Verstehen*) denilir. Bu kavrayış *Dasein*'ın varlıkbilimsel karakterlerinin bir açıklamasıdır ki (kategoriler denilen ham var olanların, yani *nichtdaseinsmäßige seiende*'nin varlıkbilimsel karakterlerine karşıt olarak) 'varoluşçalar' (*Existentielle*) diye adlandırılır. Varoluşça çözümlemenin kendisi temel bir varlıkbilimdir. Bu çözümleme, her türlü varlıkbilimin ve bütün bilimlerin temelini oluşturur. Bu çözümleme için tek olası yöntem fenomenolojik yöntemdir. 'Fenomen' sözcüğü burada, kendinden görünen şey demektir (*das Sich-an-ihm-selbst zeigende*). Bu nedenle fenomenler, sözcüğün her zamanki anlamında birer görünüş değillerdir. Fenomenoloji sözcüğündeki 'loji' bitim bağlantısı, burada, 'var olanı karanlıktan çekip çıkarmak'tan gelmektedir. Gerçekten de birçok fenomen ya ortaya çıkarılmış değildir, ya da gözden yitip gitmiştir. Bu nedenle fenomenoloji, bu açıdan, bir yorum-bilgisidir (Hermeneutik, Dilthey). Fenomenolojiyi varoluşça uygulamadaki amaç onun yapısını yorumlamaktır. Bunun bir sonucu olarak felsefe, *Dasein*'ın yorum bilgisinden kaynaklanan evrensel fenomenolojik bir varlıkbilim olur. Böylelikle de varoluşun çözümlenmesi olarak *Dasein* kaynağını aldığı ve yine ona döndüğü alandaki tüm felsefi sorunların başlangıç ve bitiş noktalarını belirler.

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

¹ *Hümanizm Üzerine Mektup* ve öteki yeni yazılar, Heidegger'in düşüncesinde bir dönemeci gösteren görünüşler içermektedir. Ancak felsefesinin bu evresi yayımlanan çalışmalarda açıkça ortaya konulmuş olmaktan çok sadece dile getirildiği için bu noktayı sessizlikle geçiştirmeyi yeğliyoruz.

2.3. Dünya-İçre-Varlık (*Das-In-Der-Welt-Sein*)

Dasein denilen varlık, var olması, her zaman için benim-olması (*Jemeinigkeit*), yani bir türün örneği olamaması ve son olarak da kendi varlığına karşı değişik bir tarzda davranmasıyla karakterize olur. Bu var olma kipinin temeli, dünya-içre-varlık'tır (*In-der-Weltsein*). Bu içre varlık, uzaydaki iki uzam sahibi varlık arasındaki bir var olma ilişkisi değildir. Özneyle nesne arasındaki bir ilişki de değildir. Bu daha çok, ham var olanlar söz konusu olduğunda, 'ihtimam' (*Besorgen*) denilen var olma tarzıyla, başka var olanlar söz konusu olduğunda 'büyük-ihtimam' (*Fürsorge*) denilen var olma tarzıdır. Dünya, şeylerden değil, özü gereği '...için bir şey' olan 'alet'lerden oluşur. Aletin olma kipi 'el-altında-olma' (*Zuhandenheit*) diye adlandırılır ve her alet hemen her zaman başka aletlerle ilişki içindedir. Her bir alet başka bir alete ve bundan başka da bu aleti ele alıp kullanana göndermede bulunur. Aletin olma karakteri onun durumudur (*Bewandtnis*); bu durum, sonuçta, bir şey-için-istence (*Worum-Willen*), şey-amacında-olmak'a (*Wozu*), bir başka deyişle Dasein'a karşılık gelir. Bundan dolayı Dasein, aletin açınlanabilme (ifşa olabilme) olasılığının koşuludur. Her aletin bir yeri vardır, yani her alet bir yere konur, yerleştirilir vb. Bir aletin olası yeri, yakınlıktır (*Gegend*). Dasein'da yakınlığa, yani aletle bir mesafe (=yaklaşma) almaya karşı temel bir eğilim vardır. Nesnel uzaklıklar, aletin uzaklaşması ya da yakınlaşmasıyla bağdaşmaz. Yakınlığa ve uzaklığa karar veren 'ihtimam'dır. Bundan, dünyanın, Dasein'ın varlıkbilimsel bir belirlenimi olduğu sonucu çıkar. Dünya, yalnızca Dasein'ın var olma kipinde vardır.

Önceki bütün varlıkbilimler, aleti, yani el-altında-olan şeyi (*Zuhandene*) basitçe 'mevcut' (*Vorhandene*) bir şey olarak görme yanlışlığına düşmüşlerdir. Bu yanlışlığı özellikle Descartes'ta belirgindir (*res extensa*). Gerçekte, el-altında-olma (*Zuhandenheit*) hiçbir zaman yalnızca mevcudiyet

(*Vorhandenheit*) üzerine temellenmez; tam tersine, mevcut her zaman ‘yalnızca mevcut’tur (*nur Vorhandenes*), bu nedenle de aletin, yani el-altında-olan şeyin eksikli bir kipidir.

Başka Dasein’lar çalışma aletiyle birlikte ortaya çıkar. Dasein’in dünyası bir birlikte-dünyadır (*Mitwelt*). İçerirliği bir birlikte-varoluştur (*Mitdasein*). Bundan başka Dasein, özü gereği, bir ortaklaşa-varlık’tır (*Mitsein*). Dasein’in aletler önünde davranma tarzı ‘ihtimam’ ise başka Dasein’lar önündeki davranma tarzı, gerek başkalarına karşı yükümlü olduğu şeyleri verme, gerekse onların tasalarında (*Sorge*) özgürleşmelerine yardım etme tarzında ortaya çıkan ‘büyük-ihimam’dır. *Einfühlung*, duygudaşlık, ancak ortaklaşa-olma düzleminde olanaklıdır.

2.4. Buradalık ve Tasa

Dasein yalnızca dünyada değildir, Dasein, bundan başka, temelde dünyanın-içinde-olma denilen durum tarafından kurulur. Buysa Dasein’in (burada-olmak) *da*’sıdır (burada’sıdır), onun buradalığıdır (*eccéité*). Dasein, kendi kendince aydınlatılmış bu *da*’dır, bir başka deyişle kendi açınlayıcı-iç içe geçmişliğidir (*Erschlossenheit*). Söz konusu bu açınlayıcı-iç içe geçmişlik bilgiyle özdeş değildir, bilgiyi temellendiren bir ‘varoluşça’dır (*Existential*). Bu var olma tarzı üç öğeden oluşur:

1. Kökensel durumun duygusu (*Befindlichkeit*, sözcük anlamıyla, ani *burada bulunma* duygusu anlamına gelir), Dasein’in var olan olarak açınlandığı ve açınlanmasıyla da Dasein’in var olma olgusunun, ‘olgusalılığının’ (*Faktizität*)²

² Almandaki ‘Faktizität’ terimini ‘olgusalılık’ olarak çevirmekle birlikte, bu noktada Heidegger’in, doğrudan ham var olanların olgusalılığı anlamına gelen ‘Tatsichlichkeit’ ile Dasein’in öteki var olanlarla kurduğu dolaylı ilişkiyi ifade eden ‘Faktizität’ arasında temel bir ayrım yaptığını da vurgulamak gerekir. Zira Sartre felsefesinde olduğu gibi Heidegger’de de sözcüğün kökeninde her

göründüğü bir duygu, bir ruh durumudur. Bu 'var olma olgusu', *atılmışlık* (*Geworfenheit*) diye adlandırılır. Dasein'in dünyaya atılmışlığı, terk edilmişliği demektir. Olgusallığın, yalın bir veri değil, tam tersine, Dasein'in var olma karakteri olduğuna dikkat etmek gerekir.

2. Anlama (*Verstehen*), 'bir şeyin önünde olabilmek' olarak anlaşılır. Anlamada, Dasein'in var olabilmek karakterini taşıyan olma tarzı yatar. Dasein, hiçbir yerde, ilk ve son kez olarak verilmiş bir şey değildir. Dasein, olabileceği şeydir. Tasarlanmış bir olasılıktır. Anlama, Heidegger'in taslak-tasarı (*Entwurf*) diye adlandırdığı bir yapıya sahiptir. Taslak-tasarı, Dasein'in var olabilen varlığına bırakılmış, oyun uzanımındaki yollardan giderek kavranır. Bu, Dasein'in olabilirliğini olduğu bir olma tarzıdır. Dasein'in yorumlayan olarak taşıdığı tamalgı (*Ausbildung*), 'açıklığa kavuşturma' (*Auslegung*) diye adlandırılır. Bu, zorunlu olarak bir ifade (*Aussage*) değildir.

3. Söz (*Rede*), dilin kendisi değil, dilin temelidir. Dünyanın içinde-olmanın düşünürülüğünün anlamlı eklemlenişidir. İnsan, konuşan bir varlıktır. Söz, dinleme ve sessizlik eylemini anlayabilmek için oldukça geniş olarak tasarımılanmıştır.

Buradalık olgusunun yapısal bütünü, kaygının (*Angst*) korkudan (*Furcht*) farklı olduğu nokta, *kaygı*da hiçbir tehdidin söz konusu olmamasıdır. Kaygının kaynağı, dünya olarak dünyadır, söz konusu bu kaygının öznesi ise bizim dünyanın-içinde-olma olanağımızdır. Böylelikle kaygı Dasein'ı, gerçekten var olan dünyanın-içindeki-varlık olarak gösterir. Ancak bu varlık her zaman için kendinin üstünde ve önündedir. Bu nedenle Dasein'in yapısı, karşılaştığı var olanların önünde olması bakımından *Sichvorweg-schon-sein-in-der-Welt* (daha-önceden-dünyaya-atılmış-kendisinin-önünde-olan-varlık)tır. Bu da tasadan (*Sorge*) başka bir şey değildir. Dasein'in yaptığı, dilediği, bildiği vb.

ne kadar 'faktum' (olgu) kavramı bulunuyorsa da burada vurgulanmak istenen daha çok, kurulan ilişkinin 'factice' oluşu, bir başka deyişle, zorunlu değil olumsal (*contingent*) oluşudur. (Çev.)

tüm şeyler, ihtimam, büyük-ihtimam, kuram, kılğı, isteme, dileme, itki ve eğilim, tasanın görünüşlerinden başka bir şey değildir. *Tasa, Dasein'ın varlığıdır.*

2.5. 'Onlar' ve Ölüme-Yürüyen-Varlık

Söz konusu bu çözümleme bütününe erdirilmiş bir çözümleme değildir. Çünkü Dasein, var olduğu sürece hiçbir zaman bütünlüğe erişemez, özünde kalıcı bir yetkinsizlik vardır. Dasein'ın sonunu yalnızca ölüm temsil eder. Ölümle birlikte Dasein'ı var olan olarak kavrayamayız ve başkasının ölümünün sahih (authentique) bir deneyimine de hiçbir zaman sahip olamayız. Bununla birlikte, Dasein, ölümden, basit bir biçimde bütünleneip ortadan kalkmaz. Ölümün imlediği son, Dasein'ın sonundaki-varlık'ı imler. Ölüm, varlığın bir olanıdır; en çok kişisel olan, en çok ilişki dışı olan, en çok aşılabilir olan olanaktır. Dasein'ın söz konusu bu varlığı *ölüme-yürüyen-varlık'tır (Dasein zum Tode)*. Dasein, var olur olmaz bu olma tarzını benimser.

Dasein'ın kaygısının kaynağı da tam tamına budur. Dünyada kendinden kaçır. Kendi olmak korkusundan, kaygıyla karşılaşmak korkusundan Dasein, 'Onlar'da (*das Man*) bir sığınak arar. *Onlar*, bir varoluşçadır, bir var olma tarzıdır, Dasein'ın *sahih olmayan* varlığıdır. Dasein bu varlıkta, kendisine görünüşünü ve eyleme tarzını benimseten nötr bir öğeye tutsak düşer. Onlar denilen varlık, belli bir 'kişi' değildir, 'toplumsal bir özne' de değildir. Onların karakteristik özelliği, vasat bir bayağılık kültürüne sahip olmak (*Durchschnittlichkeit*) ve hizaya getirilmeye eğilim taşımaktır. Onlar Dasein'ı, kendine özgü olan her türlü karar ve sorumluluktan uzaklaştırır. Şu ya da bu biçimde *eğlenilir* ve *konusulur*. Onlar aldatır, dinginleştirir, yabancılaştırır. Söz konusu bu varlık daha çok, "Denilir ki" sözünün, söylemin hakiki gerçekliği olduğu gündelik gevezelikte (*Gerede*) ortaya çıkar.

Değişken bir merak içinde, dalgınlık içinde, sürekli bir taşkınlık ve ikirciklilik içinde, artık bilinenle bilinmeyen birbirinden ayırt edilmez duruma gelir. Bu üç etmen, gündelik varoluş denilen *Alltaglichkeit*'in varlığını, bir başka deyişle, Dasein'in *düşkünlük* (*Verfallen*) diye nitelenen varoluşunu ortaya koyar. Dasein düşkünlüğe uğrar, dünya içinde kaybolup yiter.

Ölümün yol açtığı kaygı, Dasein'ı, sahil olmayan bu gündelik varlığa, bu *hakiki-olmayışa* düşürür. Çünkü 'Onlar', insanın kendine özgü ölümünü düşünmesine olanak tanımaz, ölümden yalnızca kişisel olmayan bir biçimde, "Ölünür" diye söz eder.

2.6. *Vicdan ve Kararlılık*

İnsanın kendini 'Onlar'dan çekip kurtarması bir seçıştır, sahil ben olabilme amacıyla alınmış bir karardır. Bu olabilmenin taşıdığı tanıklığa 'vicdan' denir. Vicdan (*Gewissen*) bir söz kipidir, Dasein'in 'Onlar'ı ve 'Onlar'ın gevezeliğini artık dinlemeyi bırakması için yapılan bir çağrıdır. Vicdan, dirimsel bir işlevle açıklanamaz, onda yabancı bir gücün (Tanrı) sesi de yoktur. Çağrıda bulunan 'tasa'dır, atılmışlığı içinde ne olabileceğinin kaygısını duyan Dasein'dır. Vicdanın çağrısı 'konuşulabilecek' hiçbir şey söylemez, bu çağrı yanılgıyı sessizliğin kaygı verici kipi içinde gösterir. Burada, sözcüğün alışlagelmiş anlamında bir suçluluk durumu değil de bu durumu temellendiren şey söz konusudur. Yanılgı, bir *négatité*'nin, bir olumsuzluk'un (*Nichtigkeit*) temelidir. Bu nedenle suçluluk durumu öncelikle bir yanılgıdan kaynaklanmaz, tersine, hiçlik, atılmışlığın (*Geworfenheit*) varoluşsal anlamına aittir ve tasarı denilen şey yalnızca bu temel olumsuzluk'u ile açıklanamaz, tasarı gerçekte özü gereği *olumsuzdur*. Bundan dolayı suçluluk durumu Dasein'in varlığına aittir ve *négatité*'nin olumsuz temelini açığa vurur.

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

2.7. Zamansallık ve Tarih

Kararlı varoluştan yola çıkarak Dasein'ın birliği sorununu çözümlemek olanaklıdır. Bu çözümlemeye göre, söz konusu birlik ben'de temellenmez. Gerçekte, en büyük güç ve çoğunlukla da 'ben-ben' diyenler 'Onlar'dır, çünkü temelde 'Onlar'ın kendisi sahih bir ben değildir. Gelenek ve Kant, 'Onlar'a bu bakış açısını aşamamıştır. Ben'in çözümlenmesi, tasanın ben'le birlikte dile geldiğini gösterir. Bundan dolayı *kendi* (*Selbst*) kavramı, tasanın her zaman var olan temelidir. Ben'in özerkliği ise kendini öngören kararlılıktan başka bir şey değildir. Oysa kendini öngören kararlılık denilen şey, en sahih ve en özellikli olabilmek için (yani ölüm için) varlıktır. Bunun olanaklı olabilmesi içinse, Dasein'ın kendine dönmesi, kendine göndermede bulunabilmesi gerekir. Söz konusu olanaklara 'gönderme'de bulunma eylemi *gelecektir* (*Zukunft*). Beri yandan atılmışlık ancak, gelecekteki Dasein'dan 'geçilebilirse', bir zamanlar olunduğu gibi olunursa olanaklıdır. Dasein kendine ancak, yeniden kendine dönebildiği ölçüde gidebilir. Son olarak, *durum* içinde bulunan kararlı varlık ancak, var olan kendini *mevcut* kılmış-

sa olanaklıdır. Kararlı varoluş kendini öngörerek kendine döndüğünde, kararlı varoluş kendini durum içinde mevcut kılar. Bu fenomene birliği içinde *zamansallık* (*Zeitlichkeit*) adı verilir. Zamansallık, tasanın ve bu nedenle de varoluşun anlamıdır. Zamansallık, temelde, ‘ekstasis’ ile³ ilgilidir, *kökensel dışsallıktır* (*ursprüngliche Ausser-sich*). Gelecek, geçmiş ve şimdi zamansallığın söz konusu ekstasislerini oluşturur (*Ekstasen, ek-stases*). Bunlar arasında gelecek, ilk ögedir. Ancak Dasein ölüm-için varlık olduğundan, sahih gelecek sonlu olarak açınlanır. Sahih zaman sonludur.

Bütün varoluşçular, kendilerini olanaklı kılan zamansallıkla açıklanabilir ve açıklanmaları da gerekir. Ancak Dasein, anlık gerçekliklerin bir toplamı olarak var olmaz, verilmiş bir çerçeveyi ‘doldurmaz’. Dasein daha çok ‘yayılır’, öyle ki kendine özgü varlığı daha başlangıçtan bir yayılma yeteneği olarak kurulur. ‘Son’ ve ‘ara’ ancak Dasein var olduğu ölçüde *vardır*. Yayılan varlığın özgül akıcılığı Dasein’ın *olayı* (*Geschehen*) diye adlandırılır ve söz konusu bu olayın yapısının ortaya çıkarılması *tarihselliğin* (*Geschichtlichkeit*) kavranılmasını gösterir. Bundan dolayı Dasein, birincil olarak tarihsel, ikincil olaraksa dünya-içi’dir. Bu tıpkı Dasein zamansallaştığı ölçüde var olan dünyanın durumuna benzer. Tarih olayı, dünya-içinde-olma olayıdır.

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

2.8. Aşknlık ve Hiçlik

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

³ *Ekstasis* terimi, Yunancada ‘...den dışarda durma’ anlamına gelmektedir. Burada karakteristik ölçüt, ayırıcı öge anlamında kullanılmasıdır. (Çev.)

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

Dasein'ın üçüncü bir aşkınlığı daha vardır: hiçlik'in aşkınlığı. Hiçlik yalnızca mantıksal bir kategori değildir, aynı zamanda, birincil olarak varlıkbilimsel bir kategoridir. Hiçlik'i temellendiren olumsuzlama değil, tersine, olumsuzlamayı temellendiren hiçliktir (*ontik*). Dasein ile hiçlik arasındaki ilişki şu biçimde ortaya çıkar: İlk olarak, Dasein'ın temeli yoktur, Dasein dipsiz bir uçurumdan, bir hiçlikten gelir. İkinci olarak, Dasein'ın sonu ölümdür. Üçüncü olarak da Dasein'ın söz konusu bu varlığı ölüme, hiçliğe doğru bir akıştır. Dasein kendinde hiçliğe taşınır. Öte yandan ham var olanın her türlü varlığı hiçlikten çıkar. Genel olarak denilebilir ki: *Ex nihilo omne ens qua ens fit.*⁴ Gerçekte, Heidegger, tam tamına, "Hiçlik vardır." demiş olmalıydı, ancak o bu çelişkili formülden kaçınmak için "Hiçlik hiçliyor." deyimini kullanmaktadır ki bu da çoğu kişinin, özellikle de yeni-pozitivistlerin sarakaya aldıkları bir ifadedir.

Böylelikle mesele şudur: Bu 'hiçlik' neyi imlemektedir? Heidegger'e göre bunun yanıtını uzaklarda aramamak gerekir: Ham var olan, hiçlikten Dasein sayesinde çıkarıldığından, bu oluş Dasein'ın ham var olana düşünülebilirlik (hakikat) vermesine dayandığından ve öte yandan da daha önce belirtildiği gibi, var olanın kendisi değil de yalnızca varlık Dasein'dan geldiğinden, filozofun düşüncesi şu biçim-

⁴ Lat. "Varlık olarak her varlık hiçlikten gelir." (Çev.)

de yorumlanabilir: Hiçlik'i, varlığa sahip olmayan, ham bir var olan olarak, anlaşılmaz bir kaos olarak görmek gerekir. Var olana bir yapı ve anlam veren Dasein, hiçlik için bir 'doğal ışık'tır. Bu yorum doğruysa, Heidegger'in felsefesi, içinde her türlü anlamın Dasein'a bağlı olduğu köktenci bir *içkincilik* olarak gösterilebilir. Ancak Heidegger'in kendisi, yaygın biçimde benimsenmiş olan bu yoruma var gücüyle karşı çıkmıştır. Kendisine göre felsefesi, her durumda, öznelci bir açıdan yorumlanmamalıdır. Heidegger, biçimsel olarak, dünyanın, öznelliğin ve nesnelliğin kökeninde olduğu görüşünü savunmaktadır.

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

3.1. Yapıtı ve Özellikleri

Jean-Paul Sartre (1905-1980), İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen ilk yıllarda Avrupa'nın en çok yorumlanan filozofudur. Elbette, felsefe dışı çevrelerdeki ününü, parlak biçimde yazılmış romanlarına ve piyeslerine, bundan başka da öğretisinin yüzeysel kimi özetlerine borçludur (*Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*, 1946). Ancak bütün bunları bir yana bırakacak olursak Sartre, sıkı bir felsefi çalışmanın yaratıcısı olmuş, hacimli, güç ve teknik bir kitap olan temel yapıtı *Varlık ve Hiçlik* sayesinde (*L'Être et le Néant*, fenomenolojik bir varlıkbilim denemesi, 1943) çağdaş felsefenin klasikleri arasına girmeye hak kazanmıştır.

Sartre'da yalnızca bir yazar özelliği görme yanılgısına düşülmektedir. Gerçekteyse, Sartre yalnızca sarıh, teknik, özgün bir düşünce biçimine sahip uzmanlaşmış bir filozof olmayıp aynı zamanda bütün varoluş filozoflarının varlık felsefesine en yakın duranıdır. Ayrıca şu noktaya da dikkat etmek gerekir ki varoluşçuluğu açıkça yaymaya çalışan tek filozof olan Sartre'da ve yalnızca da onda çoğu kez bu felsefeye özgü bir şey olan belli bir şiirsel-romantik karaktere rastlanmamaktadır. Tersine, Sartre'ın sistemi sıkı bir mantıkla, bütünüyle rasyonalist bir doğrultuda kurulmuştur. Hatta bu sistemin a priorist (önselci) olduğu bile söylenebilir. Kuşkusuz, Sartre, çoğu zaman antropoloji yapmaktadır, ancak bu antropoloji de bir varlıkbilime dayanmaktadır. Kaynağını, hemen hemen tümüyle varlıkbilimsel ilkelerin

insana ve onun sorunlarına uygulanmasından almaktadır. Bu felsefede haklı olarak savaş sonu insanının, özellikle de Fransız insanının umutsuzluğunun bir ifadesi görülebilir ve de bu felsefenin inançsız, ailesiz, amaçsız bir 'Weltanschauung'a (dünya görüşüne) hizmet ettiği sonucuna varılabilir. Bundan başka şu nokta da gözler önündedir ki Sartre'ın etkisi hiç de savsanamayacak bir ölçüde, düşüncesinin teolojik sorunlar çevresinde ve aslında tanrıtanıma bir anlamda dönenip durması olgusuyla açıklanmaktadır. Felsefi sisteminin her şeye karşın bu özelliğiyle seçkin bir öneme sahip olduğu tartışma götürmez olup birçok temel metafizik sorunu ele alışındaki incelik hayranlık uyandıracak ölçüdedir.

Sartre, açık bir biçimde Heidegger'e bağlanmaktadır. Ancak Sartre basit bir Heideggerci değildir; nitekim Heidegger'in kendisi de haklı olarak 'Sartreçilik'taki her türlü sorumluluğa uzak durmuştur. Tüm varoluş filozofları gibi Sartre da bir Kierkegaard tilmizidir, ne var ki Danimarkalı dindar düşünürce geliştirilmiş varoluş sorunlarına bütün bütüne karşıt çözümler getirmiştir. Birçok bakımdan Nietzsche'den de etkilenmiş gözükmektedir. Sisteminin ana çizgilerini, yoğun biçimde kullandığı Husserl'ın yöntemiyle serimlemiştir. Temel düşüncelerinin kimileri, sözgelimi sonul bir senteze varamayan varlıkla hiçliğin karşıtlığı gibi, görünür biçimde Hegel'den kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, metafizik alanındaki açıklamaları onu Antik Yunan filozoflarının bulunduğu düzleme yerleştirmektedir. Sistemi, Aristotelesçiliğe hem yakın hem de uzak olan bir felsefe girişimi olarak yorumlanabilir. Özgürlük ve özellikle olumsuzluk nosyonu üzerine ileri sürdüğü savların çoğu (burada ayrıntılarına giremeyeceğiz) Thomasçılığın savlarına yaklaşmaktadır.

3.2. Kendinde-Şey

Sartre'in varoluşsal sistemi, hangi yandan bakılırsa bakılsın, Kierkegaard'ın kişisel deneyimler üzerine kurulmuş 'özel' düşüncelerinden son derece uzaktır. Bu sistem varlık'ın çözümlenmesinden yola çıkan varlıkbilimsel bir sistem olarak belirmektedir. Çözümleme aracılığıyla elde edilmiş en genel ilkeleri, özgül alanlara, antropolojik sorunlara sıkı bir biçimde uygulamaktadır.

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

tadır, ancak ona göre bu oluş belirleyici nedenlerle yönetilmektedir, dolayısıyla kendinde-varlık'ı benzer biçimde katı, devinimsiz bir oluş olarak görmek gerekir. Bu yaklaşımın Parmenidesçil varlıkbilim ile benzerliği oldukça çarpıcıdır ve sorun zorunlu olarak şu noktayı bilmede billurlaştırmaktadır: Bu denli katı, bu denli devinimsiz ve belirleyici bir dünyada nasıl olur da bilgi sahibi, özgür bir insan olabilir?

3.3. Kendisi-için Şey

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

Bu niteliğiyle insanın, yani kendisi-için şey'in hiçliğe dayandığının kanıtı, tam da bu noktada ortaya çıkmış olmaktadır. Sartre, Heidegger ile görüş birliği içinde, hiçliği temellendiren şeyin olumsuzlama olmadığını, tam tersine, bu olumsuzlamanın nesne içinde bir temeli bulunduğunu ve bu nedenle de olumsuz nitelikler, olumsuzluklar (*néгатités*) olduğunu ileri sürmektedir. Buna örnek olarak şu olayı vere-

biliriz: Sözelimi otomobilimizde bir şey işlemediğinde, otomobilin karbüratörüne, şurasına burasına bakarız, görürüz ki *hiçbir* şey yoktur. Oysa hiçlik kendinde-varlık'tan gelemmez, çünkü kendinde-varlık, belirttiğimiz gibi varlıkla doludur, yoğundur. Hiçlik'in dünyaya geldiği varlık kendisi-için varlık, yani insandır. Ancak bu hiçlik'in bir kaynağının olabilmesi için insan, hiçliği kendinde taşımalıdır. Gerçekten de Sartre'a göre, kendinde-şey'in çözümlenmesi, insanın hiçliği yalnızca taşımadığını, ama özellikle söz konusu bu hiçliğe dayandığını göstermektedir. Bundan, insanın bütünüyle bir hiçlik olduğunu da çıkarsamamak gerekir, çünkü insanda aynı zamanda bir kendinde-şey de bulunmaktadır: insanın vücudu, egosu, alışkanlıkları vb. Bununla birlikte gerçek anlamıyla insani olan, hiçliğe dayanmaktadır.

3.4. *Bilinç ve Özgürlük*

Sartre, kendisi-için şeyin üç *ekstasis* ile karakterize olduğunu ileri sürer. Bunların birincisi hiçlik'e, ikincisi başkası'na (*autrui*) ve üçüncüsü de varlık'a karşı duyulan eğilimdir. Birinci ekstasis bilinç ve özgürlük ekstasisidir. Sartre'ın çözümlemesini yaptığı ilk bilinç türü, *düşünümlü-olmayan (irréflexive)*, yani her türlü bilgiye eşlik eden bilinçtir. Sözelimi sigaralarımı saydığımda, sigaraları sayıyor oluşumun bilincidir. Bu bilincin içeriği, özü yoktur. Bu bilinç, salt varoluştur, çünkü onun içeriği gibi gözüken şey, gerçekte, nesneden gelmektedir. Söz konusu bu bilinç hiçbir biçimde *var* değildir. Çünkü eğer bir varlık olmuş olsaydı, yoğun ve dolu olur, bilgi edininde olduğu şeyden başkası olamazdı. İşte temel bilgi fenomeni denilen şey buna dayanmaktadır. Bu nedenle bilinç, varlığın bir basınçtan kurtuluşu (*décompression*), kendinde-şey'in bir çeşit aşınmasıdır. Bundan başka, kendi-bilinci'nin hiçlenmesi de gözlemlenebilir. Bilincinde olduğumuz şey ile bilincin kendisi arasında yalnızca bir hiçlik kesintisi vardır.

İnsanın en özgül yanı olan sorgulama bile hiçlik üzerine temellenir. Çünkü sorgulayıcı, sorgulayabilmek için ilkin varlığı ve sonra da kendisini hiçlemelidir (varlık hiçlenmeden, soru denilen şey söz konusu olamaz). Yoksa her türlü soru başlangıçtan saçma olur.

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

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

Özgürlük, kaygı içinde açınlanır. Kaygı denilen şey, insanın kendini hiçlik yani özgürlük olarak yaratan, kendine özgü varlığının bilincine varmasıdır. İnsan, kaygısından kaçmakta ve bunu yaparken de yalnızca özgürlüğünden, yani geleceğinden değil, aynı zamanda geçmişinden de kaçmaya çabalamaktadır. Çünkü insan, geçmişi ilk ve son kez olarak bitip tükenmiş olsa da kendisine karşı devinimsiz ve yabancı olsa da söz konusu bu geçmişi özgürlüğünün bir ilkesi olarak tasarlama arzusundadır. Ancak insan kendisini kaygısından kurtaramaz, çünkü o bu kaygının kendisidir. Kendisi-için şey'in ilk ekstasisi böylelikle zorunlu olarak başarısızlığa tutsak düşmektedir.

3.5. Başkası-İçin Varlık

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

Bundan dolayı, kendisi-için varlık'lar arasında ancak temel bir ilişki olabilir. Bu ilişki, bunların her birinin ötekini nesneleştirmeye çalışmasıdır. Elbette, başkası üzerinde, başkası basit bir nesneymiş gibi, onu ortadan kaldıracak dedecede bir egemenlik kurmak söz konusu değildir. Kendisi-için varlık başkası üzerinde özgürlük olarak egemenlik kurar ve bu nedenle başkasına aynı anda hem bir nesne hem de bir özgürlük olarak sahip olmak ister. Sartre, normal ve sayrıl cinsel yaşamla ilişkili olarak yapmış olduğu uzun ve derinlikli çözümlemelerde (kuşkusuz bu çözümlemelere filozof olmayanlar arasındaki ününün büyük bir bölümünü borçludur) hemen her zaman başkasının özgürlüğüne böyle bir sahip oluştan söz etmektedir: "Biz başkasının vücudunu hatta kendimizi bile arzulamayız, bizim arzuladığımız başkasının kendisidir." Buna bir örnek olarak, sözgelimi aşk okşayışlarında insanın kendisini başkasıyla, onun vücuduyla özdeşleştirmesi verilebilir. Ancak bütün bunlar hemen her

zaman sonlu olup zorunlu olarak başarısızlığa mahkûmdur, çünkü söz konusu erek bir saçmalıktan öteye gitmez. Böylelikle kendisi-için varlık'ın üçüncü ekstasisi de başarısızlığa hüküm giymiş olur.

3.6. Olanak, Değer ve Tanrı

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

Ancak sorun şu biçimde ortaya çıkmaktadır: Acaba insanın her zaman aradığı temelde nedir? İnsanın temel tasarısıyla ilk seçişi neye dayanmaktadır? Bunun yanıtını bize varoluşçu psikanaliz vermektedir. Gerçekten de bu çözümleme kendisi-için varlık'ın tek bir şeyi arzuladığını göstermektedir. Özünde hiçlik olan kendisi-için şey, temelde, varlık olmayı arzulamaktadır. Elbette, kendisi-için şeyin olmak istediği kendinde-varlık değildir. Sartre, *yapışkan (visqueux)* görünümlü kendinde-varlık karşısında duyulan *bulantı'yı (nausée)* ve bunun yarattığı kaygıyı son derece etkileyici terimlerle betimlemiştir. İnsanın olmak istediği şey, aynı zamanda kendi temeli olan bir kendinde-varlık olmaktır, bir kendisi-için kendinde olmaktır. Bu, şu demeye gelir: İnsan Tanrı olmayı istemektedir. İnsanın tutkusu, bir anlamda insanın tutkusunun tersidir. Yani, Tanrı yaşasın diye insan ölmeli diyen düşünüşün tersidir. Oysa Tanrı olanaksızdır. Kendisi-için-kendinde varlık bir saçmalıktır. Böylelikle, kendisi-için varlık'ın üçüncü ekstasisi de varlık arayışı sonunda başarısızlığa uğramış olur. *İnsan nafîle bir tutkudur*.

3.7. Bilgi Kuramı

Sartre'ın yukarıda ana çizgilerini belirttiğimiz varlıkbiliminin ve metafiziğinin temel temaları çok sayıda fenomenolojik ve ruhbilimsel çözümlemeye serimlenmiş ve açıklanmıştır (Bunlar, tüm sistem içinde en çok değere sahip hususlar görünümündedir.). Sartre, bundan başka, bir dizi özgül soruna da eğilmiştir. Bu sorunların arasında, burada ancak bilgi kuramını anabileceğiz. Sartre, bilgi kuramı çalışmasını yapıtının başında bir ölçüde ele almış, ancak bu çözümlemeyi ancak varlıkbilime dayanarak temellendirebilmiştir.

Sartre, köktenci bir fenomenciligi savunmaktadır: Yalnızca fenomenler vardır ve bu, Husserlci anlamda söz konusudur. Fenomenlerin ardında ne Kantçı bir *numena* ne de Aristotelesçi bir *töz* bulunur (Bu iki kavram güçlükle ayırt edilebilir bir görünüm sunmaktadır.). Fenomenler arasındaki bir fenomen de varlık fenomenidir, çünkü varlık'ın kendisi de verilmektedir. Bununla birlikte, yalnızca varlık *fenomeni* yoktur, aynı zamanda fenomenin *varlığı* da söz konusudur. Bundan dolayı, varlık fenomeni, Aziz Anselmus'un anladığı anlamda 'varlıkbilimsel'dir, varlığı çağırıştırır, fenomen ötesidir. Varlığı bilince indirgemek isteyen idealistler, bunu yapabilmek için her şeyden önce bilginin varlığını temellendirmeleri gerektiğini anlamalıdır. Bu anlaşılmazsa, her şey köktenci bir hiççilik içinde çöker gider. Bununla birlikte, klasik gerçekçiliğin de yanlıya düştüğü söylenebilir. Çünkü o da bilgiyi, bir özellik olarak, daha önceden var olan öznenin bir işlevi olarak kavramaya yönelmektedir. Gerçekte var olan her şey bir kendinde-varlık, bilgi ise bir *hiçlik*'tir. Bilginin, daha önce söylenildiği gibi, hiçbir içeriği yoktur. Bilgi, kendisi-için şey'in kendinde-şey için bir başkası olarak eşzamanlılığıdır. Bundan, bilgiyle ve dolayısıyla da hakikatle ilişkisi olan her şeyin insani olduğu sonucu çıkar. Dünya da insanidir. Kendisi-için varlık, dünyayı, katı, kitlesele olan varlık'tan yola çıkarak yaratır. Bu dünyada ortaya çıkan

şeyler hemen her zaman araçtır (Heidegger). Çünkü insan, varlığın ve kendinin sonsuz bir araştırmasıdır; insan kendi olanaklarına karşı çıkar ve kendinde-varlık insana tasarılarına hizmet etme yolunda gerekli bir araç olarak gözüktür.

Hiç abartısız denilebilir ki felsefi düşünce tarihi şimdiye değin bu denli aşırı bir gerçekçilik biçimiyle karşılaşmamıştır. Ayrıca, adının da gösterdiği gibi, insanın varoluşunu açıklamayı üstlenen varoluşçuluk, gerçekte, bir meontoloji,¹ bir olmayan-varoluş kuramıdır. Söz konusu bu meontolojinin burada yalnızca ahlaki vargıları anılabilir. Bunlar; her türlü nesnel değer ve yasanın yadsınması, insan yaşamının mutlak anlamsızlığının doğrulanması (ölüm bile bu yaşamın anlamı değildir) ve her türlü *ciddi* oluş zihniyetine karşı çıkıştır.²

¹ *Ontoloji* teriminin başına olumsuzluk ifade eden Yunanca ‘me’ önekinin getirilmesiyle oluşturulmuş olan ‘méontologie’ kavramı, genel olarak, ‘varlık’ alanının dışına düşeni, daha dar anlamdaysa, hiçlik kavramının çağrıştırdıklarını ifade eder. Özellikle negatif-teoloji ve doğu felsefeleriyle bağlantılıdır. (Çev.)

² Sartre’a göre ‘ciddi adam’ (*L’être de sérieux*) zihniyeti, insanı bir nesne olarak görme ve onu dünyaya altıklaştırma anlamına gelir. Ciddi adam değerleri, insan gerçekliğinden bağımsız, mutlak bir varoluş olarak görür. (Çev.)

4.1. Gelişimi ve Özellikleri

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

Marcel, yüzyılın ilk varoluş filozofudur, varoluşla ilgili tezlerini daha 1914'te "Existence et Objectivité" (Varoluş ve Nesnellik) başlıklı makalesinde ortaya atmıştır. Varoluşçuluğun tüm temsilcileri arasında belki de Kierkegaard'a en yakın duranıdır. Bununla birlikte, Marcel'in temel fikirlerini tek satır Kierkegaard okumaksızın ortaya koyduğunu da belirtelim. *Journal métaphysique*'inde (*Metafizik Günce*, 1914-1917) ve *Etre et Avoir*'ında (*Olmak ve Sahip Olmak*, 1918-1933) sergilediği biçimiyle düşüncesinin gelişimi Kierkegaardçı yordama benzemektedir. Danimarkalı düşünür

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

4.2. Temel Fikirler

Marcel'e göre, nesnel varlık ile varoluş, varlığın kökten farklı boyutlarına aittir. Bu gerçek, cisimleşme (*incarnation*) denilen temel veride açık seçik bir biçimde ortaya çıkar. Benim ile kendim arasındaki ilişkiler, temelde, ne olmak ne de sahip olmak bağlamında açıklanabilir: Ben *bedenimimdir* ama onunla yine de özdeşleşmem. Cisimleşme olgusu, Marcel'i, *sorun* ile *giz*'i birbirinden açık biçimde ayırt etmeye götürmüştür. Sorun denilen şey, benim önümde duran bir durumdur, ben bunu bütünüyle nesnel bir seyirci olarak izle-

yebilirim, oysa giz, ‘bağlandığım’ bir şeydir. Bundan dolayı giz, kendi özü gereği, benim dışımda var olamaz. Felsefe için yalnızca gizler önemlidir, bu nedenle felsefe nesnellik ötesi, kişisel, dramatik, hatta trajik olmalıdır. Marcel’in, “Ben bir şeye katılmam.” sözü onun her an belleğinden geçirdiği şeyi dile getirmektedir. Marcel’e göre, insanın kendini öldürme olanağı, her türlü gerçek metafiziğin yola çıkış noktasıdır. Bu metafiziğin rasyonel olması gerekmez, ancak sezgisel de olmamalıdır. Bu metafizik, bir çeşit *ikinci bir düşünümün* (*réflexion*) ürünüdür.

Marcel bu metafiziği henüz ortaya koymuş değildir. Bu metafiziğin yalnızca yönteminin bir taslağını yapmıştır. Bu yöntemin varlıkbilimin temel gereğine bir yanıt getirmesi gerekir: Varlık’ın var olması gerekir. Bir analizle çözölemeyen bir şeyin olması gerekir, bu tıpkı ruhbilimin psişik fenomenleri ‘yorumlaması’ gibidir. Varlık’ın var olduğunu bize, ‘Ben varım’ın gizemli gerçekliği (*cogito ergo sum* değil) sağlar. Böylelikle, özneye nesne, idealizmle gerçekçilik arasındaki karşıtlık da aşılmış olur. İnsan gerçekliği, bir *Homo viator*’un¹ gerçekliği olarak, durmadan olan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu hakikati bilmeyen, insanı bir sistemle açıklayabileceğini ileri süren her felsefe, onu anlamaktan uzaktır.

İnsan varlığını anlamaya olanak veren şey, özellikle insani ilişkilerin, ikinci tekil şahsın, dolayısıyla ‘Sen’ (*Toi*) kipinin yargılarına karşılık olan gerçekliğin göz önünde tutulmasıdır. Sen kipinin nesnel olmayan bu ilişkileri yaratıcı niteliktedir: Ben kendimi başkalarında yaratırım ve başkalarının da kendi özgürlüklerini yaratmasına yardımcı olurum. Bu ilişkilerin merkezinde bulunan şey, *sadakat*’tır (*fidelité*). Kendini özgürlüğü içinde yaratan sadık insanı üstün ve özgür bir gerçekliğin cisimleşmesi olarak belirir. Ancak umut (*espérance*) sadakatten daha da temeldir: Sadakat umut

¹ Lat. “Gezgin İnsan.” (Çev.)

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

Bununla birlikte, bu insani '*Sen*' nesnelleştirilebilir ve bir '*O*' gibi kavranabilir. Ancak durum sınıra götürüldüğünde, artık bir nesne olarak kavranamayacak mutlak bir '*Sen*' tasarımlanır. Bu '*Sen*', Tanrı'dır. Tanrı'nın varoluşunu rasyonel yollarla kanıtlamak olanaklı değildir. Tanrı ile, başkasıyla karşılaşılacak düzlemde, '*Sen*' düzleminde, sevgi ve hayranlık içinde, gerçek varlığa bir katılışla karşılaşılır. Bu katılış belki de filozofun sorunlarla karşılaştığı evrede başlar.

5.1. Karakteristik Özellikler ve Etkiler

Karl Jaspers (1883-1969), varoluşsal eğilimli çalışmalar yayımlayan ilk düşünürlerden biridir. Bununla birlikte Jaspers, ötekilere oranla sistem olgusunu en kapalı ve metafiziğe en yakın biçimde tasarımılamış kişidir. Bu nedenden dolayı onu en son ele almaktayız. Jaspers'ın ilk uğraşısı psikiyatri olmuştur. Önemli çalışması *Psychologie der Weltanschauungen* (*Dünya Görüşlerinin Ruhbilimi*, 1919), kendini bundan böyle adayacağı felsefeye geçişin izlerini taşımaktadır. Üç ciltlik temel yapıtı *Philosophie* (1932) ise bilimsel bir yan taşıyan ve en küçük ayrıntılarına dek işlenmiş olan sisteminin özet bir görünüşünü vermektedir.

Jaspers bunun dışında, bir dizi başka çalışma da yayımlamıştır, bu çalışmaların arasında özellikle, büyük hacimli bir çalışmanın ilk cildi olan *Philosophische Logik* (1947, 1103 sayfa) çok önemli bir yapıttır.

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

tadır. Bundan başka Jaspers'ta, tüm varoluş filozoflarında ortak olan temel tutum ve davranışlar da bulunmaktadır.

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

5.2. Varlığın Araştırılması

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

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

Varlık'tan üçlü bir anlamda söz edilebilir. Varlık'ı ilkin, var olan şey (*Dasein*) olarak,¹ nesnel olan şey olarak buluruz. Sonra, varlık'ı kendisi-için (*Fürsichselbstsein*) olarak tanırız. Bu, şeylerin her türlü varlığından kökten farklıdır ve 'varoluş' (*Existenz*) adını alır. Son olarak, ne var olan ne de ben tarafından kavranan kendinde-varlık (*Ansichseiende*), yani aşkınlık vardır. Bu üç var olma tarzı, içinde bulunduğum varlığın üç kutbudur. Başlangıç noktası olarak hangi varlığı alırsam alayım, varlığın bütünü bulamam. Bundan dolayı felsefenin aşmaya çabalaması gerekir. Aşkınlık üç tarzda gerçekleştirilir: dünyada yöneliş ile (*Weltorientierung*), varoluşun aydınlatılması ile (*Existenzerhellung*) ve metafizik ile. Dünyaya yöneliş, dünyayı kendi üzerine kapanmış nesnel tutarlılığından çekip çıkarır ve daha fazla aşılamayacak sınırlara ulaşır. Varoluşun aydınlatılması, *Dasein* olarak ben'den yola çıkar ve onu aşarak varoluş olarak özgül ben'e varır. Metafizikte ise aşmak, ancak *Dasein*'dan çıkan ve kendine dönen varoluş için olanaklıdır. Varoluş,

¹ Dikkat edilirse Jaspers'ın *Dasein* kavramı, Heidegger'in *nichtdaseinsmässige Seiende*'sine (kategoriler de denen 'ham var olanlara') karşılık gelmektedir. Oysaki Jaspers'ta, Heidegger'in *Dasein*'ına karşılık gelen Varoluş (*Existenz*) kavramıdır. (Çev.)

aşkınlık içinde yükselir. Bütün bu üç tarzda da gerçek varlığı bulabilmek için, nesne özne karşıtlığını aşmak söz konusudur. Elbette, bu araştırma yolu ustan geçmez. Jaspers, felsefesinde, söz konusu özneye nesnenin demir atma noktasını aramaktadır. Bu alanda artık kavramlar geçerli değildir. Artık sözcüklerin anlamları yoktur. Anlamı olmayan düşüncelere dayanılarak konuşulur. Sözcüklerin yalnızca tutulacak yönü gösteren gösterge işlevleri vardır.

5.3. Dünyada Yöneliş

Dünyada felsefi yöneliş, dünyaya deneysel yöneliştten doğan kozmik kapalılığı ortadan kaldırmaya girişir. Bu yöneliş, ilk elde, *zorlayanın sınırlarını* gösterir. Bu sınırlar; matematikteki aksiyomlar, deneysel bilimlerde olguların kuramlara bağımlılığı, dünya görüşünde iletişimin güçlüğü ve sistemsel yetkinlik eksikliğidir. Bu yöneliş, hemen her yerde ortaya çıkan çatışkılarının önemini sık sık vurgular. Dünya imgesinin birliğine varmanın olanaksızlığını belirtir. Çünkü dünyada dört *gerçeklik sferi* vardır: madde, yaşam, ruh ve tin. Bu dört sfer de öteki varlık katmanlarından bir anlamda farklı olmalarına karşın, gerçektir –özellikle tin yalnızca yönelimsel değil, dar anlamda da gerçektir–. Sferler homojen olmayan nesnellik kipleridir. Aralarında her zaman bir çatlak vardır. ‘Soy’ fikri, dünyadaki her yöneliş araştırması için ortadadır, ancak bu fikir tin bilinciyle çatışkı içinde bulunur. Elbette, tinden ya da doğadan bir mutlak yapmaya ve başka her türlü gerçekliği yadsımaya karşı her zaman bir eğilim duyulur, ancak sağduyulu bir yöneliş tümüyle gerçeğe bağlanır ve dört gerçeklik sferinin de var olduğunu benimser. Bu gerçeklik sferlerinin tek bir birleştirici ilkeye geri götürülmemeleri gerekir, hatta inorganik var olanın bile.

Birlik eksikliği, teknik eylemde de gösterilen özende de eğitimde, siyasette de görülür. Her yerde aşılmaz engellere

çarpılır. Jaspers bu gözlemini, bir hekimin hastasına karşı benimsediği çeşitli tutumları çözümleyerek örneklemekte ve bu tutumların hiçbirinin yeterli olamayacağını göstermektedir. Ayrıca, söz konusu alanlarda yöneltilen itirazları inceleyerek, doğa bilimlerinin anlamını ve değerini araştırmaktadır. Daha sonra, tin bilimlerini ve bilimlerin gruplandırılmasını incelemektedir. Jaspers'a öyle gelmektedir ki bilimlerin her türlü gruplandırılışı görecedir ve eğer bir gruplama doğru olduğunu ileri sürüyorsa başarısızlığa mahkûmdur. Nasıl dünya kendinde hiçbir temeli olmadığı için kendine kapanmıyorsa, bilimlerin sağladığı dünyadaki yöneliş de aynı biçimde geçerlilik taşımaz.

Pozitivizm ve idealizm gibi değişmez sınırları olan felsefi yönelişler için de aynı şey söz konusudur. Pozitivizm mekanikçi düşünceyi mutlak olarak, zorlayıcı bilgiyi ise nesnel olarak görmektedir. Bundan dolayıdır ki pozitivist düşünüş kendini kavramaktan uzaktır. Pozitivist yaşam kendini doğrulaması gerçeğinden ötürü –ki bu, pozitivist görüş açısından saçmadır– daha başlangıçta olanaksızlığını ortaya koymuş olmaktadır. Ne var ki idealizm de pozitivizm kadar tek yanlı ve yanlıştır. Bunların her ikisi de hakiki gerçekliğin, yani bütünün ve evrenselin ne olduğu sorununu yanıtlamaktadır. Ancak bu yanıtı verirken varoluşu tümüyle tanımamakta, bireyi de yalnızca bir nesne olarak tanımaktadır. Onlara göre varlık, tanıtlanmış ve tanıtlanabilir olan bir şeydir. Etiketlerinde, insani yargı kökenini yitirmiş durumdadır. Dünyada yöneliş, *geçerli bir dünya imgesinin olanaksızlığını* göstermektedir.

Bununla birlikte, varoluş felsefesine yardımı dokunan şey de tamı tamına bu girişimlerdeki eksiklik olmuştur. Söz konusu girişimlerin düştükleri bunalım yalnızca iki yolu açık tutmaktadır. Bir yanda, otoriteye ve tanrısal esine dönüş, öte yandaysa, felsefi bağımsızlığa doğru ilerleme. Din ve felsefe karşıtlığı, teolojik ve felsefi spekülasyonlarda bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. Bunların hiçbirisi, zorlayıcı

bir bilgiyi, imanın açıklayıcısı olarak ileri süremez. Ancak aralarında yine de bir seçim yapmak gerekir. Ya otoritenin kollarına atılmak ya da varoluşun kendine özgü tehlikelerine göğüs germek. İşte bu olgu felsefeyle din arasındaki savaşımı gösterir. Bununla birlikte, felsefeyle din sahilhleştiriklerinde ve nesnel bilgiye kaymadıkları durumda, birbirleriyle anlaşamamalarına karşın, olası bir hakikat olarak yine de birbirlerine saygı duyar.

5.6. Varoluş

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

Varoluşun düşünceyle doğrulanması *varoluşun aydınlatılması*’dır. (*Existenzerhellung*). Ancak bu aydınlatmaya ulaşmak için, elde bulundurulacak spekülative araçların özgül bir yapısının bulunması gerekir, çünkü varoluş bir nesne değildir; ben kendime hiçbir zaman olduğum şeyi söyleyemem. Aydınlatıcı düşünce, varoluşsal gerçekliği hiçbir zaman kavrayamaz, çünkü bu gerçeklik yalnızca etkin eylemde bulunur. Varoluşsal gerçekliği (ki kendisi de bir aşkındır) aşan olarak tasarımılanan etkin eylemin kendisi varoluşsal olanağın bir yerine getirilişidir ve böyle olmakla da olası varoluşu kavrayabilir.

Varoluşu aydınlatmanın yöntemleri şunlardır: Boşluğu sınırlayan limitlere gitmek, ruhbilimsel, mantıksal ve metafizik dilin nesnelleştirilmesi ve son olarak da özgül bir evrenselin bulgulanması. Bu sonuncu yöntem, varoluşsal bir

olanağın kısırdadığı ve biçimsel bir varoluş şemasının kurulduğu –bu şema bütünüyle uygunluk özelliği göstermeyip yalnızca varoluşu sorgulama aracı olarak anlam taşır– bir dil oluşturma olanağı sağlar.

Bu şemalar yardımıyla, özgül tipte bir *kategoriler* bütünü'nün aracılığıyla, Kant'ınkilere karşıt ve var olan varlığa uygulanması gereken bu kategoriler yoluyla varoluş betimlenebilir. Varoluşsal gerçeklik, kurallara uyma zorunluluğu taşımak yerine, bütünüyle tarihseldir. Kendine özgü bir kökeni vardır, bir başka deyişle özgürdür. Burada var olmak, karar vermek anlamına gelir. Varoluş, katı bir şey değildir, zaman içinde doğrulanan bir şeydir. Karşılıklılık değil yalnızca bir iletişim tanır. Varoluşta gerçek olan şey, bir duyuma değil, kesin an içindeki mutlağa karşılık gelen şeydir. Varoluş derecesi burada Dasein'in büyüklüğünü gösterir. Nesnel olanak, geleceğin belirsizliği olarak, seçiş olanağıyla karşıtlaşır. İşte benim kendi varoluşum da geleceğin belirsizliği denilen bu şeye dayanır. Dasein'in gerekliliğine, *an* denilen zaman karşılık gelir; buna karşılık mevcut ebedî sonsuz zamana karşı durur. Varoluş; nesnel, ölçülebilir, deneyimlenebilir, evrensel olarak uygulanabilir bir şey değildir, tersine kaynağında özgürdür. Her türlü varoluşun kendi zamanı vardır ve varoluş denilen şeyde kökenler, yeniden doğuşlar bulunur.

Varoluşun Jaspers tarafından verilmiş çok sayıda sözde tanımı arasında (gerçek bir tanım olanaksızdır) şunun en uygun tanım olduğu düşünülebilir: “Varoluş hiçbir zaman nesne olmayan bir şeydir. Varoluş, kendisinden hiçbir şey göstermeyen koşullarda söz ettiğim düşüncemle eyleminin kökenidir. Varoluş kendine ve bu yolla da aşkınlığa göndermede bulunan şeydir.”

Ne var ki varoluşu bir öznellik olarak kavramayı istemek tehlikeli bir yanılgı olur. Varoluş, gerçekte, nesnenin ve ben'in oluşturduğu varlık çemberinde bulunan bir gediktir. Varoluş şu ayrımın ötesinde yatar: *Felsefe nesnelliği ve*

özneelliği sorgulamaktadır. Varoluş iki doğrultuda ilerler: nesnele doğru ve öznele doğru. Bu durumda felsefenin amacı, nesneelliğin yeni bir tarzda ele geçirilmesidir. Jaspers'ın, nesnellik sorununu incelerken bile nesnel bir terminolojiyle konuşmayı bilmediği anlaşıyor.

Varoluşu daha büyük bir sarilikle betimleyebilmek için, kendileri 'varoluş' denilen kavramdan başka bir şey olmayan iletişim, tarihsellik ve özgürlük kavramlarını açık bir biçimde anlamak gerekmektedir.

5.7. İletişim

Varoluş, gerçekte kendinden doğar, ama yalnızca kendinden de değil, kendisiyle birlikte. Varoluş ancak bilinçli bir iletişim olduğu sürece vardır. Ben, yalnız ve yalnız iletişimde varımdır. Jaspers, insanın Dasein olarak var olduğu birçok iletişim türü ayırt eder. Bu iletişim türlerinin hepsinin de sınırları vardır ve bu sınırların ötesinde varoluşsal iletişim bulunur. Varoluşsal iletişim, bir açınlanma (*révélation*) süreci ve ben'in aynı zamanda 'kendi' (*Selbst*) olarak gerçekleşmesidir. Bu iletişim içinde, kendi kendisine karşılıklı bir yaratım ilişkisiyle açılır. İletişim, *sevgiye ilişkin bir mücadeledir*. Varoluş onda kayıtsız bir içtenlik için savaşım verir. Ancak bu savaşım özel türde bir savaşımdır. Amaç hiçbir zaman üstünlük ve zafer değildir. Herkes her şeyini başkasının hizmetine verir. Sevgi henüz iletişim değil, iletişimin kaynağıdır. Varoluşsal iletişim olmazsa, sevgi sorunsal olarak kalır. İletişim bozulmazsa, sevgiye ilişkin iletişim savaşımı hiçbir zaman durmaz. Bu savaşım bir hiçten çıkıyormuş gibi görünür ve sonul amacı bilme değildir.

İletişim, buyrukta ve hizmette (bağlılık ve iyilik, alçakgönüllülük ve sorumluluk olarak), iletişimin varoluş koşullarından biri olan toplumsal sözleşmede, karşılıklı anlayış olduğunda tartışmada ve bir mutlak olmadığı sürece siyaset-

le yaşamda bile ortaya çıkabilir. İletişim, felsefede özellikle önemli bir rol oynar. Jaspers, temel çalışmasının girişinde şunları söylemektedir: “Biz yalnızlıktan yola çıkarak değil, iletişimden yola çıkarak felsefe yapıyoruz; kalkış noktamız, düşüncede ve eylemde, bireyden bireye gidildiği gibi insandan insana gitmektedir.” İletişim olmadan felsefe yapmak olanaklı değildir. Bir düşünce, felsefi olarak, tinin tuttuğu yol, iletişimi gerektirdiği ölçüde doğrudur. Felsefi hakikat, kaynağını ve gerçekliğini iletişimden alır. Bunun nedeni ortadadır: Felsefe yapmak, kökenini yalnızca iletişimden alan bir varoluş edimidir. Bundan dolayı, felsefi sistem olarak *hiçbir kesin hakikat* olamaz, çünkü hakikat sistemi bile ancak kişisel evrim süreciyle elde edilip, yaşamın ve sürecin ortadan kalkacağı günlerin sonunda gerçekleştirilir.

5.8. *Durum ve Tarihsellik*

Varoluş her zaman ‘durum’ içinde bulunur. Jaspers durumdan, bir öznenin Dasein olarak ilgilendiği ve kendisine sınırlama ya da özgürlük tanıdığı bir gerçekliği anlar. Durumlar değişikliğe uğratılabilir ya da başka yöne çevrilebilir, ancak mutlak durumlar da vardır. Bunlar, değiştiremeyeceğimiz, kesin olan, içinde başarısızlığa uğradığımız *sınır durumlar*’dır. Bu durumlar bilinemez, bize onları ancak varoluş duyurabilir. Bu durumlar şunlardır: Var olan olarak her zaman belirlenmiş bir durumda bulunmak, ölüm, ıstırap, savaşım ve yanılgı vb. Biz, bu sınır-durumlara kendimizdeki olası varoluşun gelişimiyle tepkide bulunuruz. Sınır durumlara gözlerimizin açılmış olduğu durumlarda nüfuz ederek kendimiz oluruz. Varoluşun bütününe gerçekleşmesi ancak sınır-durumlarda yerine gelir. Bir başka deyişle söylersek, gerçek varoluş, konuşmasını kesen tarihsel gerçekliktir.

Çünkü varoluş *tarihselliktir*. Tarihsellik bana bilincimin taşıdığı çifte karakteri açınlar. Ben zaman içinde yalnızca var olan olarak varımdır ve zaman içinde kendim değilim-

dir. Bununla birlikte, söz konusu bu iki veçhe, kökensel olarak, varoluşsal bilinçteki bir ve aynı şeydir. Tarihsellik, ham var olanın (*Dasein*) ve varoluşun (*Existenz*), zorunluluğun ve özgürlüğün birliğidir. Tarihsel bilinçte sınırsız özgürlük kadar mutlak zorunluluk da ortadan kaldırılır. Ben bir *Dasein* olmasaydım, varoluş hiçbir şey olmazdı; çünkü ham var olan olmaksızın varoluş yoktur. Ama varoluş gibi de olmasaydım, hiçbir şey olmuş sayılmazdım. Bundan dolayı, tarihsellik, zamanla sonsuzluğun birliğidir. Varoluş, ne zamanın yokluğudur, ne de zamansallık olarak zamansallıktır; varoluş bunların birinin içindeki ötekidir. Varoluşun söz konusu bu karakteri 'an'da ortaya çıkar. An, zamansallık ile zamansallık-olmayan'ın bir özdeşliği, gerçek anın sonsuz şimdi olarak derinleşmesidir.

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

5.9. Özgürlük ve Yanılgı

Varoluş özgürlüktür. Özgürlük sorunu, belirlenimcilik ile belirlenmezcilik sorunundan bütünüyle başka bir düzlemde bulunur. Gerçekte, belirlenimcilik de belirlenmezcilik de nesnel varlığı tüm varlık olarak görür ve böyle yapmakla da özgürlüğü yitirir. Oysa varoluşsal özgürlük nesnel değildir, ne tanımlanabilir ne de çürütülebilir. Bilgiyle özdeş olmadığı gibi, özgür istençle de yasayla da özdeşleşmez. Ancak bilgi, özgür istenç ve yasa olmaksızın da özgürlük yoktur. Özgürlüğün bilincine, varoluşsal seçişte, yani kendim olma kararlılığında varırım. Özgürlük, varoluşla özdeş olduğun-

dan tasarımılanabilir bir şey değildir. Kuşkusuz kendim için özgürlüğü ben düşüncede değil var olma olgusunda tanırım. İşte bu nedenle özgürlük, özgür istenç ile zorunluluğun çelişkin bir bütünü olarak ortaya çıkar: Yapabilirim çünkü yapmam gerekir. Seçişimde özgür olduğumdan, bu özgürlükle kendimi zorlarım, davranırım ve sonuçlara katlanırım. Bu, deneysel hakikat ile değil, seçiş anında kendinin yaratılmasıyla oluşturulmuş bir zorlamadır. Bundan çıkan sonuçsa ham var olan olmadan varoluşun olmaması gibi, mutlak özgürlüğün bulunmayışıdır.

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

5.10. Aşkılık

Var olanın temeli yoktur, var olan parçalanmıştır. Varoluş, ereksiz bir yetersizliktir. Varoluş yalnızca aşkınlık ile ilişki içindedir, bunun dışında hiçbir şey değildir. Var olan olarak ve özgürlük olarak her varlık *bir* varlıktır ama varlığın kendisi değildir. Hakiki varlık aşkınlıktır. Bu varlık mutlak biçimde nesnel-olmayan'dır ve gizlidir. Bu varlıkla uğraşan metafizik yalnızca simgeler kullanabilir, düşüncesi mantıksal olarak yıkıma uğrar. Varlık ve varlık-olmayan, metafizikte, sürekli bir değişim içinde birbirlerinin yerine geçer.

Metafizik olarak aşkınlık, sürekli bir savaşım içinde bulunan söylence, teolojide ve felsefede ortaya çıkar. Ancak gerçek metafizik yöntemi, şu üç yoldan birini izlemektir: biçimsel aşkınlık, varoluşsal ilişkiler ve şifrelerin okunması.

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

Aşkınlığın *varoluşsal ilişkileri* şunlardır: varoluşun inatçılığı ve kendini bırakışı, düşüşü ve yükselişi, gündüzün yasası ve gecenin tutkusu, çoklunun ve tekin zenginliği. Bu ilişkiler dizisinde, iki yasa öğretisi oldukça ünlenmiştir. Varlığımız, Dasein içinde, iki gücün buyruğunda gibidir. *Gündüzün yasası*, açıklığı ve bağlılığı buyurur, kendini dünyada gerçekleştirmek ister. Oysa *gecenin tutkusu*, kendini ortadan kaldırma dileğidir, bu dilek bütün düzenleri bozar, karanlıktır. Temelini toprağa, anaya ve ırka bağlılıktan alır. Anlatımını erotizmde bulur. Bu iki dünya birbiriyle ilişki içindedir, ancak bir sentez hiçbir varoluşta yerine gelmez. Jaspers, çoklu ve tek kuramında, sayısal birliği ya da çokluğu tanrısallığa uygulama olasılığına karşı çıktığı gibi, bildiğimiz her türlü birliğin ya da çokluğun uygulanmasına da karşı çıkar. Aşkınlık birdir, ama tektanrıcılık da çoktanrıcılık da eş derecede yetersizdir. Dahası, Tanrı'ya kişilik bile yakıştırılamaz, çünkü kişilik ancak başka kişiliklerle var olur. Ayrıca tanrısallık denilen şeyin benzerleri yoktur. Jaspers, öğretisinin bu bölümünde, Plotinus'a bağlı bir tilmiz olarak kalmaktadır. Tanrısallık, gizlidir, bilinemeyendir, tüm kategorileri aşan mutlaktır. Tanrısallık aşkınlıktır, ama aynı zamanda da hem ham var-olanın içinde hem de varoluşun içinde bulunur. Beri yandan Jaspers'ın 'şifreler' kuramı, büyük ölçüde yeni-Platoncu gelenek içinde kalmakla birlikte, yeni bir şeyler de içermektedir.

5.11. Şifrelerin Okunması ve Başarısızlık

Metafiziğin en önemli yöntemi, 'şifrelerin okunması'dır (*Chiffrelesen*). Şifre, aşkınlık nesnel bir varlık ya da öznel bir varlık (varoluş) olmak zorunda kalmaksızın bizi söz konusu aşkınlığın karşısına koyan varlıktır. Şifrede, simgeyi simgelediği şeyden ayırmak olanaksızdır: Şifre, aşkınlığı şimdiye taşır, ancak şifre yorumlanabilir bir şey değildir. Her zaman belirsizdir. Şifrelerin genel bir yorumu da olamaz. Her türlü açıklama her zaman varoluş için yapılmış bir yorumdur. Çünkü varoluş, şifrenin okunma yeridir. Bu, okuma eylemimizde gerçekleşir; okumayı ele geçirmek için savaşıırken bu okuma içinde bir varlık yakalarım. Bu varlığın varlıkbilimle hiçbir ilintisi yoktur, bu varlık zorlayıcı bilgi açısından var olan bir şey değildir.

Şifre olamayan hiçbir şey yoktur. Her türlü var olan, doğa ve tarih, genel olarak bilinç, insanın kendisi, onun doğayla ve dünyayla birliği, özgürlüğü vb. aşkınlığın bir şifresi olabilir. Sanat, şifrenin okunmasına yardım eden bir dildir. Ancak felsefi spekülasyon da bir şifre okumadır. Bu nedenle, Tanrı'nın varoluşu üzerine getirilen kanıtlar da şifrelenmiş yazının spekülatif bir okumasıdır. Bu okumanın kaynağı varoluş olma bilincinde yatar. Aşkınlık hiçbir zaman kanıtlanamaz. Onun yalnızca tek bir tanıklığı vardır: Aşkınlığın kesin şifresi, var olanın ortadan kalkmasıdır-başarısızlığa uğramış varlıktır.

Deneyim bize 'başarısızlık'ın yüce sözcük olduğunu öğretir. Her şey başarısızlığa uğrar. Ancak, insanın yüz yüze kaldığı durumlarda başarısızlığa uğrayan şey varoluşun kendisidir. Bununla birlikte, bir sahil başarısızlık, bir de yapay başarısızlık vardır. Başarısızlık ve özellikle de tüm şeylerin sonu istendiğinde söz konusu olan yapay başarısızlıktır. Sahih başarısızlık, norm ve süre istencine sahip Dasein'daki bir dünyanın kurulmasında yerine gelir; ama bu başarısızlık düşüş riskinin bilincinde olan bir başarısızlıktır. Sahih başa-

rısızlık, bir sonsuzlaştırmadır ve varlığın anlamlı bir şifresi olabilir. Başarısızlık bilinci edilginliği, ancak süre bir değerler ölçüsü olarak varsayıldığında ve kozmik varoluştan bir mutlak yapıldığında doğurur.

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

5.12. Eleştirel Açıklamalar

Varoluş felsefesine hakkını teslim edebilmemiz için her şeyden önce bu felsefedeki farklı iki özelliği ayırt etmemiz gerekir: Varoluşsal felsefe, öncelikle, bir dünya kavrayışının, insanın yazgısının yakıcı, anlamlı sorularına bir dönüşe dayanır ve bu sorunlara metafizik ve varlıkbilimsel bir temel üzerinde insan varoluşunun yeni bir çözümlemesini ekler.

1. Hiç kuşkusuz insani sorunlara bu dönüşü –bu dönüş Avrupa kültürüne gösterilen saygının bir ifadesidir– eğilerek selamlamak gerekir. Biz bunu varoluşçuluğun *tychique* (Yunanca 'yazgı' anlamındaki *Tύχη* sözcüğünden) ögesi olarak adlandıracamız. Gerçekten de insanın yazgısına gösterilen ilgi Helen, Roma ve Hristiyan güçlerinin oluşturduğu Avrupa kültürüne bağlı gözükmektedir. Ancak bu *tychique*

öge ‘modern’ yüzyıllar boyunca Avrupa felsefesinden hemen hemen tümüyle silinmiştir. Spinoza daha o zamanlar, “Özgür insan ölümünü hiç düşünmez.” demektedir ve 19. yüzyılda kişiyi ilgilendiren her şey ‘bilimsel-olmayan’ yerine geçmekteydi. Ancak bu tychique ögeyi dinsel bir öge olarak da anlamamak gerekir. Sözelimi Nietzsche, tychique bir düşünür olmasına karşın dinsel bir filozof olarak düşünülemez. Onu varoluşsal ögeyle karşılaştırmak da olanaklı değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, ne Aziz Augustinus ne de Pascal birer varoluşçu olmuşlardır. Haeckel ile Nietzsche arasında kurulabilecek bir köşutluk, felsefedeki bu ögenin önemine ışık düşürebilir. Bu iki düşünürün ikisi de tanrıtanıma ve belirlenimci olmalarına karşın, düşünceleri birbirinden kökten ayrı yollara yönelmiştir. Nitekim Haeckel için Tanrı’nın var olmadığı tanıtlanmış bir sav, Nietzsche içinse bir dramdır. Eğer düşünürler, Avrupa felsefesini Haeckel’in benimseydiği yolda sürdürmüş olsalardı, Avrupa felsefesinin de genel olarak Avrupa kültürünün de yıkımı olurdu bu. Tychique öge üzerinde yeniden durursak diyebiliriz ki varoluşçuluk hiç kuşkusuz yaşamımızı da düşüncemizi de esenleştirmeye katkıda bulunmuş felsefelerden biridir.

Elbette, çoğu kez olduğu gibi, geçmişe karşı gösterdiği tepkide abartıya kaçmıştır. Ancak birçok varoluş filozofu için, felsefede bu yazgı sorunundan başka hiçbir sorun söz konusu değildir. Bu filozofların bütün felsefi düşünceleri ölüm, ıstırap, başarısızlık vb. dolaylarında dönüp durmaktadır. Ancak böyle bir tutumu benimsedikleri için de Avrupa kültürünün bir başka temel ögesini, yani anlağı, özellikle eski Yunanlılarca geliştirilmiş nesnel ve bilimsel anlaşılabilirliği gözden kaçırmaktadırlar. Varoluşçuluk çoğu kez tychique ögeyi öyle güçlü bir şekilde vurgulamaktadır ki bir Avrupa felsefesi olmaktan çok bir *Hindu* felsefesi görünümüne bürünmektedir. Bir başka deyişle, taşıdığı mantıkla bile, özellikle bir esenlik aracı olarak düşünülebilecek bir biçim almaktadır. Bu nedenlerle varoluşçuluk, birçok önemli Avrupa filozofunda, doğrulanmış bir karşı çıkış engeline çarpmaktadır.

2. Varoluşsal felsefe, *tychique* öge yanında, *teknik* yanıyla da belirlenmektedir. Bu niteliğiyle, büyük değer taşıyan her çeşit fikir ve sonucun kaynağı olmuştur. Şu hiç tartışmasız söylenebilir ki bu düşünürler felsefeyi bir yığın ilginç ruhbilimsel ve fenomenolojik çözümlemelerle zenginleştirmişler, giderek ilk kez olarak yeni yeni alanlar açmışlardır. Sözelimi insanlar arasındaki bütünüyle kişisel olan ilişkiler alanı gibi ('Birlikte-olmak', 'Başkası-için-varlık', 'Sen' ve 'İletişim'). Böylelikle felsefenin temel özellikteki yayılımını açığa vuran bir dizi sorun doğmuştur. Varoluşçuların yaptıkları çözümlemeler bir yandan pozitivizme, öte yandan da idealizme göre gerçekten temel özelliktedir. Pozitivistlere karşı başarıyla insan varlığının maddeye indirgenmezliğini savunmuşlar, idealizmi ise varlığın düşünce üzerindeki öncelliği görüşünü var güçleriyle destekleyerek aşmışlardır. Kendi adlarına çoğu kez bir varlıkbilim de kurmuşlar, hatta kimileri bir metafizik geliştirip bu varlıkbilimi taçlandırma-ya kadar gitmiştir. Son olarak şu noktayı da belirtmekte yarar vardır: Bu filozofların çeşitli antropolojik sorunları ele alışlarındaki kavrayış, 19. yüzyılın bu uğurda ortaya koyduğunu kat kat aşmaktadır. Bu nedenle şu nokta üzerinde ne kadar durulsa azdır: Varoluşsal felsefe yalnızca yalvaçsı bir çığlık değil, aynı zamanda değerini çok sayıda ilişki içinde gösteren teknik bir düşün akımıdır.

Bununla birlikte bu teknik yan, varoluşçuluğun en büyük güçsüzlüklerinden birini de oluşturmaktadır. Varoluş filozofları idealizmi aşmış değillerdir. Nesnelin zorunlu olarak özne tarafından koşullanması gerektiğini varsaymışlar ve böyle yaparak da varlığı, artık düşünülür olmayan, dolayısıyla da sözcüklerle yakalanmayan sözde bir 'transobjektif'de aramaya gitmişlerdir. Somut o denli içlerine işlemiştir ki artık kendi benleriyle uğraşmak istememektedirler. Böylelikle felsefeleri, çoğu kez bilimselden uzak bir biçim altında, şiirsel ya da anlamdan yoksun yalın duyguları dile getiren, salt bir özyaşamöyküsü olup çıkmaktadır. Varoluşçuların varlıkbil-

limleri söz konusu olduğunda durum genel olarak daha da ciddidir. Bugünün gerçek varlık öğretisinin gözünde varoluşçuların varlıkbilimi, çoğu kez yeterince derinleştirilmemiş kavramları olan, amatör işi bir varlıkbilime benzemektedir (özellikle Sartre'ın 'hiçlik' kavramı). Varoluş filozoflarının hiçbiri varlığa *varlık olarak* yaklaşmamış, hemen hemen hepsi de insan olarak insana özgü *var olma derecesi*'ni insana haksız olarak yakıştırdıkları *var olma tarzı*'yla karıştırmışlardır. Tüm 'modern' felsefeyi ölümcül bir yola sokmuş olan Descartesçi insani ve insani-olmayan varlık sürtüşmesi bu düşünürlerde aşılmış olmayıp, tam tersine, gerçek bir varlıkbilimle daha da ciddileşmiştir. Bu nedenlerden dolayı varoluşçuluk, büyük erdemlerine ve metafizik alanındaki önemli katkılarına karşın –öteki erdemler arasında, varlığın olumsuzluğu ile Tanrı'nın aşkınlığı çözümlemesi– sonuçta pek de doyurucu bir yanıt getirememiştir. Bu sorunlar, çok daha ciddi ve çok daha derinlikli bir biçimde varlık felsefesinde ele alınacaktır.

YEDİNCİ BÖLÜM

VARLIK FELSEFESİ

I

METAFİZİK

1.1. Metafizik Kavramı

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

Sözcük köken olarak, Aristoteles’in yapıtlarını gruplandırmış ve bir dizi çalışmayı bu sözcükle adlandırmış olan Rodoslu Andronikos’tan gelmektedir. Andronikos bu sözcükle yalnızca ‘fizikten sonra gelen’ (μετά τὰ φυσικά) incelemeleri belirtmek istemiştir. Ancak yüzyıllar boyunca, bu ‘μετά’ (meta) sözcüğü bambaşka bir anlam kazanmış, yalnızca fizikten sonra geleni değil, aynı zamanda bu alanın ‘ötesi’ni de gösterir olmuştur. Bu, bizim bugün fizikötesi sözcüyle anlatmak istediğimiz şeydir. Bu kavrayışların yanı sıra, bu konuda az çok bilgisiz olan edebiyatçılar, sezgici eğilimleri olan filozoflar ve pozitivistlerin yanlış tanıımları halkın anladığı anlamda bir metafizik kavramının doğması-

na yol açmıştır. Bu kavram bir öteyi, Tanrı'ya vb. olan bir özlemi dile getirir olmuş ve her türlü denetlenabilir argümanı ihmal eden bir imgelemlen atılımıyla tasavvurlar oluşturmaya dönüşmüştür. Bugün, filozof olmayan kişilerde, genel olarak 'metafizik' teriminden anlaşılan budur.

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

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

Yapılan bu açıklamalardan varlık filozoflarının varlığın çözümlenmesiyle sınırlanacaklarını çıkarsamamak gerekir. Tam tersine, hemen hemen tüm varlık filozofları, başka disiplinler arasında bir doğa felsefesi, bir antropoloji ya da bir aksiyoloji ortaya koymuşlardır. Varlık filozoflarıyla öteki filozoflar arasında ayırım yalnızca, genel varlıkbilim ile metafiziğin özgül tüm felsefi disiplinlerin temelinde yatmasında bulunmaktadır.

1.2. Düşünürler

Bu akım içinde, yalnızca adlarını anmakla yetineceğimiz kadar çok metafizikçi vardır. Bundan başka bu düşünürleri gruplar biçiminde sınıflandırmak da kolay değildir, çünkü tek başlarına ele alındıklarında, birbirlerinden büyük ölçüde uzaklaşmaktadırlar. Bununla birlikte biz dört grubu birbirinden ayırt edeceğiz. İlk gruba –bu gruba girenlerin çoğu Alman’dır– dolaylı bir gerçekçiliğe yönelen, bunun yanı sıra tümevarımsal bir metafizik de ortaya koymuş olan filozofları yerleştirmekteyiz. Bu filozoflar arasında, ilk elde *Hans Driesch*’in (1867-1941) adını anmamız gerekir. Driesch, biyolojiden gelmiş bir filozoftur. Kurduğu temel üzerine daha sonra bir metafizik yerleştirmek üzere belli bir anlamda Aristoteles’inkine yakın organik bir dünya felsefesi ortaya koymuştur. Bu grup içinde, *Henrich Maier* (1857-1933) ile tanınmış ruhbilimci *Erich Jaesch*’i (1833-1940) de anmamız gerekmektedir.

Bir başka grup, Yeni-Platonculuktan esinlenen dinci, teist düşünürlerden oluşmaktadır. Bu eğilim özellikle İngiltere’de gelişmiştir. Başlıca temsilcisi, Plotinosçu tanınmış düşünür *William R. Inge*’dir (d. 1861). Yeni-Platonculuğa daha az yönelmiş olan *John Laird* (d. 1861) ve özellikle *Alfred Edward Taylor* (1869-1945) gibi kimi yeni-gerçekçiler de bu eğilime yakındırlar. Fransa’da *Maurice Blondel* (1861-1949) benzer bir yol izlemektedir. Bergsonculuğa yakın ilk felsefesinden sonra Thomasçılık, Yeni-Platonculuk, yaşam

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

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

Son bir grup olarak, aralarında özellikle *Samuel Alexander* (1859-1938) ile Avrupa'da da etkili olmuş Amerikalı düşünür *Gerges Santayana*'nın (d. 1863) bulunduğu doğalcı eğilimlere sahip bir düşünürler topluluğu gösterilebilir.

Bu gruplandırma geleneksel görünebilse de öteki metafizikçiler için geçerli değildir. Söz konusu metafizikçiler arasında, özellikle Alman varlıkbilimci *Günther Jacoby* (d. 1881), Viyanalı toplumbilimci *Othmar Spann* (d. 1878), Baselli *Paul Haberlin* (d. 1878) ve aynı zamanda Platoncu bir metafizikçi olan seçkin Alman matematik-mantıkçısı *Heinrich Scholz* (d. 1884) sayılabilir. Bununla birlikte, yeni-metafizik akımının tüm temsilcilerine, büyük ölçüde iki filozofla, yani *Alfred North Whitehead* (1861-1947) ve *Nicolai Hartmann* (1882-1950) ile, bir okul, Thomasçılık egemen olmuştur. Bu nedenle ayrıntılı olarak üç sistem inceleyeceğiz. Ancak bunu yapmadan önce öteki eğilimler üzerinde de bir fikir verebilmek için, ilk elde, Alexander'ın, Lavelle'ın ve Häberlin'in temel öğretilerini ele alacağız. Bu seçişi yapmamız, bu üç filozofun üç değişik eğilimin temsilcileri olarak görülebilmesinde yatmaktadır.

1.3. Etki

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

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

Kantçılığı ve onunla birlikte modern çağı (1600-1900) bir bütün olarak aşmış olmalarına karşın, onun etkisinden bütün bütüne de sıyrılmış değillerdir. Ancak aralarında hiçbiri önceki tutumlara dönmemiştir. Kuşkusuz, Whitehead, sözcüğün dar anlamında bir Platoncu olduğunu söylemekte, Thomasçılar ise Aquinolu Thomas'ın (1224/5-1274) öğretisini benimsediklerini altını çizerek vurgulamaktadırlar. Ancak böyle olmakla birlikte, söz konusu düşünürler gerçekte bu öğretilere yeni sorunlar katarak onları büyük ölçüde zenginleştirmişlerdir. Sözgelimi Kant'ın bilgi sorunu, sonuçları Kantçılığa karşıt bir yön almış olsa da bütün bu sistemlerde önemli bir rol oynamıştır. Bunun yanında, çağdaş metafizik,

doğa bilimlerinin taşıdığı önemi de benimsemektedir. Kuşkusuz, Alexander dışta tutulursa, sözünü edeceğimiz metafizikçilerin hiçbiri görüşlerini doğa bilimleri üzerine temellendirmemiş ya da doğa bilimleri bir kalkış noktası olarak almamışlardır. Çünkü felsefelerinin konusu, doğa bilimleri alanının ötesinde yatmaktadır. Bununla birlikte, bir yığın bilimsel kuram, özellikle de evrim kuramı, güncel metafizikten, en bütünlenmiş felsefi biçimlerini almıştır. Bu, özellikle İngiliz düşünürleri için geçerlidir.

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

Bir bütün olarak alındığında, varoluş felsefesinde olduğu gibi metafizikçilerde de modern akımların kavranılmış olduğu gerçeğiyle karşılaşılacaktır. Hatta metafizikçilerin çoğu bir adım daha atmışlardır. Çünkü metafizikçiler, yeni düşüncenin bütün üretmiş olduğu şeyleri ortaya koyarak aynı anda Antikitenin Orta Çağın ve Kant-öncesi modern dönemin fikirlerinin temeline inmişlerdir.

1.4. Özellikler

Çağdaş metafizik sistemlerin temel özellikleri şunlardır:

1. *Deneycilik*: Bu eğilimi taşıyan filozoflar, deneyin, geçerli tek felsefe temeli olduğunu düşünmektedirler. Böylelikle de Kant'ın anladığı anlamdaki *a priori* bilgilerin tümüne karşı çıkmaktadırlar. Metafizikçilere göre, bizim duyulur ötesi bilgilerimiz varsa bu, bilinen şeyin verilmişin deneyi dışındaki başka bir şeyle bilinebileceği anlamına gelmez.

2. *Anlıkçılık*: Metafizikçilerin deneyciliğiyle madde ya da yaşam filozoflarının deneyciliği arasındaki büyük ayrım, metafizikçilerin bu noktada fenomenologlarla aynı görüşü paylaşarak anılsal bir deneyin olanağını kabul etmeleridir. Bilgi,

özel olarak, mantıksal ilişkilerle bağlanmış duyulur deneyimlere dayanmaz. Gerçekte, en az duyulur içerikler kadar açık seçik olarak verilmiş düşünülür içerikler de vardır.

3. *Rasyonel yöntem*: Metafizikçilerin çoğu Bergson'un sezgisel yöntemine karşı çıkmakta ve tezlerini ussal yordamlar yardımıyla temellendirmektedirler. Metafizikçiler, tüm gerçeğin rasyonel olduğunu ileri süren Hegel'le görüş birliğine varmış olan Ortodoks birer rasyonalisttirler. Bütün alanlarda rasyonel yöntemler kullanmaktadırlar.

4. *Varlıkbilimsel eğilim*: Metafizikçiler, fenomenologlardan, varlığa verdikleri önemle ayrılmaktadırlar. Felsefelerinin nesnesi fenomen ya da tek tek özler değil, bütünlüğü içinde, temel oluşu, varoluşu ve tüm var olma kipleri içinde 'varlık'tır.

5. *Evrenselcilik*: Metafizikçiler, varlığı tüm kipleri içinde ortaya çıkarmaya yöneldikleri gibi araştırmalarından hiçbir var olma derecesini dışlamamakta ve ayrıca bu derecelerin hiçbirisi için istisnai bir özgüllüğü kabul etmemektedirler, çünkü metafizikçiler gerçekliğin bütününe varlık görüşü açısından düşünmektedirler. Evrenselciliğe duyulan bu eğilim metafizikçilerin (bu noktada hemen hemen tektirler) gerçekliğin bütünlüğünü açıklamaya girişmekten bir an olsun bile vazgeçmemelerinde ortaya çıkmaktadır. Bunun için hemen hemen hepsi de doğal bir teoloji sorununu ele almakta ve dünyanın yüce ilkeleri kuramını ortaya koymaya çalışmaktadırlar.

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

6. *Hümanizm*: Dünyanın bütünlüğüyle de ara sıra uğraşan madde filozoflarının tersine metafizikçiler, evrenselciliklerine karşın (ya da daha çok bundan dolayı) hümanisttirler.

Antropoloji, sistemlerinde geniş bir yer tutmaktadır. Kuşkusuz bu açıdan, varoluş filozofları kadar özellikli değildir, çünkü görüşlerine göre insan, felsefenin eksenidir. Bununla birlikte metafizikçiler büyük insani sorunlara, özellikle de tarih, ahlak ve din sorunlarına önemli katkılarda bulunmuşlardır.

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

1.5. Fransız Tin Felsefesi – Lavelle

Son yirmi yıl içinde Fransa’da *Tin Felsefesi* adı altında, pozitivizme olduğu kadar üniversitenin eski idealizmine de var gücüyle karşı çıkan, bundan başka devlet gücünün saldırılarına karşı kendini savunmaya çalışan oldukça özgül bir felsefe gelişmiştir. Bu akımın filozoflarına özellikle üç ilke temel oluşturmaktadır: Mutlak’ın tanınması, tüm insani deneyimin göz önünde tutulması ve insan varlığının kavranılmasının gerektirdiği tüm tinsel eğilimlerin kabulü. Bu akıma mensup filozoflar birden çok nokta üzerinde birbirlerinden ayrılmalarına karşın, hepsi de temel, ortak bir özellikte birleşmektedirler. Bu özellik belli bir sezgicilik ile Yeni-Platoncu düşünme tarzı için duyulan ve ortaya açıkça koyulan eğilimdir. Bunun dışında tümü de düşüncelerini oldukça özenli ancak anlaşılması güç bir dille ifade etmektedirler.

René Le Senne (d. 1882) ile birlikte *Louis Lavelle* (1883) *Tin Felsefesi*’nin ustası olarak boy göstermektedir. Lavelle’in sistemi o denli büyük bir öneme sahiptir ki burada bu sistemin kısa bir özetini bile vermekten uzak durmamız gerekir. Daha önce, Lavelle’in bir varoluş filozofu, bir idealist, hatta

bir ‘özcü varoluşçu’ olduğunu belirtmiştik. Aslında Lavelle, varoluş felsefesi ile varlık felsefesi arasındaki sınıra yerleştirelebilecek bir konumdadır. Kendisi metafizikçi olduğunu ileri sürmektedir ve kitapları arasında *Introduction à l'ontologie* (*Varlıkbilime Giriş*, 1947) adlı bir çalışması bulunduğu gibi bir de *De L'Etre* (*Varlık Üzerine*, 1927) başlıklı bir çalışması bulunmaktadır. Biz aşağıdaki satırlarda yalnızca öğretinin büyük ölçüde zengin temelinden birincil özellikteki ve görece olarak açık olan fikirleri sergileyeceğiz.

Lavelle’e göre nesnel olanın metafiziği yoktur; metafizik daha çok *tinsel mahremiyet*’in bilimi olmak zorundadır. Lavelle, varlık fikrini bu mahremiyet içinde bulabileceğini düşünmekte ve bir çeşit varlıkbilimsel kanıtla bu fikrin bir gerçeklik içerdiğini göstermeye girişmektedir. Varlık kendini, bir ve *tek anlamlı* (*univoque*) olarak açar, ama varlık aynı zamanda sonsuzdur ve özellikle de saf edimdir. Bir başka deyişle Tanrı’dır. Var olan her şey saf, sonsuz edime *katılış* ile var olur. Lavelle, bu katılış kavramı aracılığıyla, tümtanrıcılığı aşmayı ve Tanrı’nın aşkınlığını doğrulamayı öngörmektedir. Metafiziği, kendinin gelişmesi ve doğa üzerindeki zafer etiğinde sonuçlanmaktadır. Ancak bu etiği daha yakından ele alamayacağız; tıpkı nesnenin, fenomenin, değerinin ve zamanın varoluşu üzerine (‘varoluşçu’ anlamda) yapılan uzun ve ince çözümlemeleri ele alamadığımız gibi.

1.6. Samuel Alexander

Manchester’da dersler vermiş olan Avusturalya kökenli düşünür *Samuel Alexander* (1859-1938), *Space, Time and Deity* (*Uzay, Zaman ve Tanrısallık*, 1920) başlıklı temel çalışmasında doğalcı ve evrimci özellikte büyük bir tümtanrıcılık sistemi ortaya koymuştur. Alexander’a göre felsefe, yani metafizik, varlık olarak varlığın ve onun temel öznelitliklerinin bilimidir. Dünyanın temel ögesi (*stuff*) saf *olay-*

ların (*pure events*) ya da uzay-zaman noktalarının toplamı olan uzay-zaman tarafından kurulur. Uzay-zaman, kendisine temel olarak ait olan olay *kategorilerce*, dolayısıyla da her varlıkta bulunan özniteliklerce belirlenir. Alexander, Platon ve Kant'a dayanarak oldukça ilginç bir kategoriler sistemi kurmuştur. Bu kategoriler sistemi dışında, yaratıcı atılım (*nisus*) sayesinde, birbiri ardından varlığın yeni dereceleri ortaya çıkan *nitelikler* vardır. Bir nitelik derecesinden sonraki nitelik derecesi hiçbir biçimde öngörülemez ve bu, söz konusu görüş açısından anlaşılmaz olarak kalır. *Beliriveren evrim* (*emergent evolution*) sözcükleriyle ifade edilen bu evrim anlayışı Alexander'dan bağımsız olarak İngiliz filozofu ve teoloğu *Convy Llyod Morgan*'da da (1852-1936) bulunmaktadır ve İngiliz felsefesinin en uzun zaman tartışılan konularından biri olmuştur. Bu kavrayış biçimi, Spencer'ın kavrayışına açık bir biçimde karşıt, Bergson'un ki ne ise yakındır. Alexander'e göre, bizim evrim olgusunu derin doğal bir dinsel saygıyla (*natural piety*) kabullenmemiz gerekir. Şimdiye değin varlığın dört derecesi ortaya çıkmıştır: a) Saf hareket, b) Madde, c) Yaşam, d) Bilinç (*Mind*). Her derece bir önceki dereceye göre hemen her zaman bir tanrısallık (*divinity*) olarak gözükmektedir. Alexander, beşinci dereceye ait olan varlıkları 'melekler' ya da 'tanrılar' diye adlandırmaktadır. Tanrı, tanrısallaşma özlemi içindeki tüm dünyadır.

Alexander'da bilgi kuramı metafiziğinin yalnızca bir bölümünü oluşturmaktadır. O, derinlikli bir incelikle köktenci bir gerçekçiliği savunmaktadır. Alexander'a göre, yalnızca duyu verileri değil, aynı zamanda şeyler de kendindedir. Bilgi iki var olan şey arasında her yerde karşılaşılan türden bir arada-bulunuş ilişkisidir. Yalnızca bilen öge, bu bir arada-bulunuş ilişkisinin bilincindedir. Yalnızca bilgi değil, aynı zamanda bellek de bekleyiş de tasarım da aşkın nesnelere sahiptir; sözgelimi belleğin nesneleri kendinde var olur, bunlar, geçmişin (*pastness*) gerçek niteliğiyle karakterize olan

nesnelerdir. Alexander'ın bu alandaki bir başka ilginç öğretisi de onun, nesnenin teması (*contemplation*) ile öznenin kendi koşullarından ve edimlerinden yararlanması arasında yaptığı ayırmadır.

Birincil ve ikincil nitelikler (sözgelimi renkler) mutlak biçimde nesnelken, değerler, *üçüncül* niteliklerdir. Alexander'a göre değerlerin hiçbir nesnel temeli yoktur. Değerler yalnızca kendilerini değerlendiren bir özne bulunduğu sürece ve söz konusu özneyle nesne arasında bir ilişki olarak var olur. Üç tür değer vardır: doğrunun değerleri, güzelin değerleri ve iyinin değerleri. Dinsel değerler özgül bir grup oluşturmaz, çünkü din, tanrısallığa doğru kozmik yürüyüşteki özlem duygusuna dayanır.

1.7. Paul Haberlin

Baselli filozof, ruhbilimci ve eğitimbilimci Paul Haberlin'e (d. 1878) göre tüm metafizik, başlangıçtaki hakikatin açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu hakikat, ben varımdır. Çünkü var olma her şeyden önce bir şeyle karşılaşmayı imler; gerçeğin varoluşu bu biçimde ortaya çıkar. Var olan varlık, biricik bir tözdür, ama bu varlık aynı zamanda, söz konusu tözün kiplerini oluşturan işlevsel bir bireyler çoğulluğuna dayanır. Bir ve biricik dünyanın birliği bu bireyler arasındaki ilişkilerde yatar. Bireyler temelde etkindir, dolayısıyla da canlıdır, bunun bir sonucu olarak dünyada sürekli ve etkin bir değişme gerçekleşir. Bu değişme, yeni bireylerden değil –bunlar bölünmez, dolayısıyla da sonsuzdur– yeni durumlardan kaynaklanır, durumların karşılıklı ve tek anlamlı olarak belirlenmeleri bireylerin özgürlüğünü dışlamaz, çünkü her birey öncel durumundan yola çıkarak tepkide bulunur ve bu öncel durum da öncel, özgün bir etkinlikten doğar.

Dünyanın zaman ve uzay içinde (bunların kendileri varlık olmayıp varlığın iki düzenidir) sonsuz olduğu bir ger-

çektir. Ancak dünya yaratılmıştır da. Kuşkusuz, nedensellik dünyayı aşmaz ve varlığın temeline ulaşmaz, ancak dünya karşımızda nesnel bir gereklilik olarak durmaktadır ve bu gerekliliğin kaynağı da yaratıcı olan Tanrı'dır. Nasıldır Tanrı? Bu mutlak bir gizdir. Ona ilişkin olarak yapabileceğimiz simgeler arasında tasavvur edilmesi en kolayı kişilik simgesidir. Tanrı, dünyanın ne içindedir ne de dışında. Tanrı dünyanın üstündedir, bir başka deyişle Tanrı dünya olmayıp dünyanın yaratıcısıdır.

Haberlin, bu metafizik öğretisi üzerine bütünsel bir felsefi sistem kurmuştur. Biz burada onun yalnızca antropolojiye ve aksiyolojiye ilişkin bazı savlarına değineceğiz. Haberlin'e göre, ben kendi bedenimle özdeş değildir, benim ayrıca bir de ruhum vardır. Bu ruh –sonsuz bir birey– nasıl bir toplum oluşturulursa, aynı biçimde, kendine bir beden yaratır, bundan başka, beden üzerinde bir çeşit 'siyasal' eylem egemenliği kurar. Öldükten sonra, kendine yeni bir beden yaratmaya özlem duyar, ama biz bunu başarıp başarmadığını bilmeyiz. Ruh, tin ile özdeş değildir; tin daha çok, dirimsel ilgilerin üstüne doğru, nesnele doğru yükselme istencidir. Haberlin, değerler alanında olduğu kadar kuramsal alanda da nesnelliği savunur. Bir yargı değer yargısı olarak, hemen her zaman mutlak biçimde doğrudur, ancak bu, hakikat yakıştırılan değer açısından değildir. İnsani varoluşun anlamı insanın kendisi için nesnel bir anlama sahip olma çabasında yatar. Ayrıca şu noktayı da belirtelim ki Haberlin'e göre, hakiki bilgiyle hakiki inanç birbiriyle bağdaşır. Kendisini dogmatik bir biçimde doğru yerine geçiren bir inanç, dümece bir inançtır, bir boş inançtır.

2.1. Özellikler

Nicolai Hartmann (1882-1950), kuşkusuz, çağdaş felsefenin en göze çarpan kişiliklerinden biridir. Hartmann'ı, Whitehead ve Maritain ile birlikte 20. yüzyıl metafiziğinin öncülerinden biri olarak görmek gerekir. Bu iki düşünürden daha az sistemci olmasına karşın, gücü, çözümlemelerinin inceliğinde ve Alman filozoflarda pek ender olarak görülen düşünceleri açık bir biçimde sergileme yetisinde yatmaktadır. Bu yeti, insanı, berraklığıyla olduğu kadar derinliğiyle de kendine bağlamaktadır. Çalışmaları, ağırbaşlı bir sağınlıkla bilimsel bir sağlamlığın gerçek bir örneğidir.

Nicolai Hartmann, Marbourg Okulu'ndan gelmiş olup ilk çalışmaları bu idealist akımın düşünselliğine tanıklık etmektedir. Bununla birlikte, 1921 yılında yayımlanmış ilk önemli kitabı, taşıdığı başlık açısından bir idealist için oldukça şaşırtıcıdır: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Bir Bilgi Metafiziği Taslağı). Bundan beş yıl sonra Hartmann, büyük *Etik*'ini (1926) vermiştir. O zamanlar üç bölümden oluşan bütünsel bir varlıkbilim ortaya koymaya girişmiştir. Bu çalışmaların birincisi, *Zur Grunglegung der Ontologie* (Varlıkbilimin Temelleri Üzerine, 1933) söz konusu bilimin temellerini atmaktadır, ikincisi, *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Olanak ve Gerçeklik, 1938); üçüncüsü ise, *Der Aufbau der realen Welt* (Gerçek Dünyanın İnşası, 1940) başlığını taşımaktadır. Dördüncü bir çalışma, *Naturphilosophie* (Doğa Felsefesi, 1950), söz konusu varlıkbilimin

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

Hartmann, sürekli olarak göndermeler yaptığı ve gerçekte de tüm temel tezlerini benimsediği Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilenmiştir. Kant ve Hegel kadar fenomenoloji de üzerinde etkisiz kalmamıştır. Bununla birlikte Hartmann, 19. yüzyılın düşüncesini bütünüyle aşmaktadır. Pozitivizmle, öznelcilikle, mekanikçilikle ve maddecilikle, yaşam filozofları ve fenomenologların savaştığı gibi var gücüyle savaştığıdır. Gerçekçi bir öğreti adına idealist görüş açısını yadsımaktadır. Belli sınırlar içinde yararlılığını kabul etmiş olmasına karşın fenomenoloji bile onda yerini içerik ve yöntem açısından varlık felsefesine bırakmaktadır.

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

2.2. Metafizik ve Varlıkbilim

Hartmann hemen hemen tüm önceki felsefelerin tersine, felsefi düşüncenin işlediği araştırma alanlarındaki temel sorunların varlıkbilimsel doğada olduklarını ileri sürmektedir. İdealizmin hatta en aşırı öznelciliğin bile, varlık'ın 'görünüşü'nü hiç olmazsa belli bir biçimde açıklamaktan kendini alıkoymasına mümkün değildir. Temelinde varlıkbil-

limsel olmayan, bir başka deyişle, ‘varlık olarak varlık’ sorununu ortaya koymayan hiçbir kuramsal düşünce yoktur. Düşüncenin ‘hiç’i değil de ‘bir şeyi’ düşünebilmesi, onun en açık biçimde özü olup söz konusu bu ‘bir şey’ bizi varlık sorununa götürür. Öte yandan, doğa bilimleri de metafizik bir temele sahip olmaktan kaçınmaz. Metafizik öge, yaşamın mucizesi içinde ortaya çıkar ki bu, ne mekaniksel ne de erekbilimsel olarak açıklanabilir bir şeydir. Aynı sorunlar ruhbilim, tarih felsefesi, mantık, estetik ve özellikle bilgi kuramı ve etik için de belirir.

Bununla birlikte, eski metafizik, çifte bir anlamda yanılgıya düşmektedir. Çünkü bu metafizik, bir yandan çözümlenmez olana bir çözüm getirebileceğini ileri sürmektedir –‘metafizik’ sözcüğü irrasyonali göstermektedir ve bu irrasyonel bilinemez olandır–. Bununla birlikte her türlü varlığın hemen her zaman bilinebilir bir yanı vardır. Bunun kanıtı da hemen her yerde karşılaştığımız çelişkilerin (özgürlük ve zorunluluk, içkinlik ve aşkınlık, yaşam ve mekaniklik vb.) ve bu çeşitten sayısız sorunun var olmasıdır. Bize bu sorunlara bir çözüm getirme olanağı verilmiş değildir, ama uygun yöntemler aracılığıyla bu sorunların açıklanmasında daha derinlere inilip, bilinmez artığın sınırları daraltılabilir.

Eski metafizik, öte yandan, kapalı sistemler kurmak ve gerçekliği bu sistemlerde tutsak etmek yanılgısına düşmüştür. Hartmann’a göre bu sistemlerin dönemi kapanmıştır. Büyük filozofların yapıtlarında gerçekte ağırlığı olan şeyler onların kurdukları sistemler değil, çalışmalarıyla ortaya koydukları sorunlardır. Tüm sistemler boş bir spekülasyon havası içinde kazandıkları zaferleri yüceltmişlerdir. *A priori* birkaç ilke ortaya konmuş ve bu ilkelere tüm dengelim yöntemiyle çıkarsamalar yapılmıştır. Oysa dünyanın birliği bir veri olarak düşünölmek gerektiğinde, biz onun yüce ilkesinin gerçekte ne olduğunu bilemeyiz. Hakikatte, kullanılacak yöntem tamı tamına tersine bir yöntem olmalıdır. Ortaya konulacak ‘Philosophia Prima’ (İlk Felsefe) bizim bilgi araçlarımız için, bir ‘Philosophia Ultima’ (Son Felsefe)

olamaz, çünkü ‘ratio cognoscendi’ (Bilgi’nin temeli) ‘ratio essendi’ye (Varlık’ın temeli) yüz seksen derece karşıttır.

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

Varlıkbilim gerçek anlamıyla bir bilimdir. Bununla birlikte varlıkbilim fenomenolojiyle bir tutulamaz. Fenomenoloji, büyük bir temellendirme gücüne sahip olmasına karşın varlıkbilimin bütününe ortaya koymaktan uzaktır. Fenomenoloji, umarsızlık içinde sorunların yüzeyinden kayar ve tanıyı gereği sorunların yalın görünüşleri dolayısıyla da gerçekliğin dışsal yansısını aşamaz. İlkesi gereği, şeylerin ‘Sosein’inde (oldukları hallerinde) kalır ve ondan dışarı çıkmayı da hiçbir zaman başaramaz.

Hartmann, özgünlükle ve ustalıkla bir biçimde ‘sorun’un doğasını ortaya çıkarmıştır. Bu sorun, bilinebilir bir nesne üzerine yönelmiş olsa bile hemen her zaman kendisine özgü bir bilinir bilinmez karışımını varsayar. Sorunları birbirinden ayırt etme gereği sorun üzerine şimdiden bir şeyler bilindiğini kanıtlamaktadır. Ancak sorun bilinmiş değildir, çünkü araştırılmaktadır. Filozofun temel görevi, ortaya sorunlar koymaktır.

2.3. *Veri Olarak Gerçek Varlık*

Bilgi kuramının temel kavramları, kendinde-varlık (*Ansichsein*) ile aşkınlıktır. Bir şeyin ‘kendinde’ olması demek, onun olduğu, var olduğu, ama yalnızca ‘bizim için’ var olmadığı demektir. Aşkın bir edim düşünce ya da tasarım gibi yalnızca bilinçte gerçekleşmeyip, bu bilinci aşan ve onu kendisinden bağımsız olarak var olan şeye bağlayan edimdir. *Bilgi aşkın bir edimdir*. Hatta, öteki aşkın edimler üzerinde biricik

bir saf kavrayış edimi olma üstünlüğüne sahiptir. Bilgide, öznenin kendinde-nesnesi ile ilişkisi tümüyle tek yanlıdır, alıcı niteliktedir. Bilmek, bir varlığı kendinde kavramaktır. Bilde bundan başka bir de kendiliğindenlik vardır, ancak bu etkinlik nesne üzerine yönelmiş bir etkinlik değildir; bu etkinlik tasarımıyla sentezi içinde ortadan kalkar. Bilgi ilişkisi gerçek özneyle kendinde nesne arasındaki bir ilişkidir.

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

Bununla birlikte, bilginin çözümlenmesi her türlü kuşkuyu ortadan kaldırmaya yetmez. Fenomenin aşkınlığı, fenomenin kendi üzerine aşılmasıyla, yani içeriğinin varlığı ya da hiçliği üzerine verilecek bir karara doğru aşılmasıyla sınırlı kalır. Bilgi nesnelerinde kendinde-varlık'tan hiçbir yan bulunmaması gerçeği, saf bir ilke olabilirliği olarak kalır. Bu durumda 'bilgi' diye adlandırdığımız şey, gerçekte hiç de bilgi değildir. Bu türden bir kuşkunun kuramsal önemi küçüktür, çünkü kanıtlama yükümlülüğü karşıt yönde başarısızlığa uğrar. Ancak bekleme süreci içinde, ortadan kaldırılmış da değildir.

Kendinde-varlık üzerindeki her türlü kuşkuyu ortadan kaldıran şeyler, *aşkın-heyecansal edimler*dir. Bu edimler arasında kimi ayrımlar yapılabilir. Alıcı-heyecansal edimlerde (deneyimlemek, duyumsamak, ıstırap çekmek) bize

gerçeğin katılığı ulaşır, beklentiye yönelik-heyecansal edimlerde (bekleme, ruhsal eğilim, merak, umut vb.) gerçek bir şeyi bekleriz ve bir de kendiliğinden-heyecansal edimler vardır (dilemek, istemek, eylemek, yapmak vb.). Bu edimlerin aşkınlığı, gerçeği üretme eğilimine dayanır. Bütün bu edimlerde ortak olan nokta şudur ki, ‘bir şey’ özneye her zaman karşı çıkar (*widerfahrt*). Burada bir kavrayış edimi söz konusu olmamasına karşın bu edimler nesnelerin kendinesini bilgiden daha güçlü biçimde ortaya koyar. Kişilerin varlığının öneminin edimsel ve dolaysız bir tarzda duyumsanması olgusu –öyle ki en köktenci idealistler bile kişilerin varlığını yadsıma yürekliliğini gösterememişlerdir– kişiler arasında kurulan sonsuz ölçüdeki zengin heyecansal bağlantıya dayanır. Birbirimizle karşı karşıya geldiğimizde, başka kişilerin ruh durumlarını dolaysız olarak biliriz. Bu, gizemli ama yine de bir o kadar apaçık bir olgudur.

Oysa bilginin nesnesiyle aşkın heyecansal-edimlerin nesnesi aynı şeydir. Yalıtılmış bir bilgi bir soyutlamadır. Bundan dolayı bizim tüm bir yaşam zincirleşmesi ile ilintimiz vardır. Kozmik zincirleşme içindeki çalışma ve yaşam bunun birer örneğidir. Bilginin kendinde kesin olmayan fenomenal aşkınlığı, yaşamın gerçek zincirleşmesi üzerine temellenmiş heyecansal edimlerin fenomenal aşkınlığıyla bir kesinlik durumuna gelir. Bundan dolayı Descartes’a karşı şu ileri sürülebilir: Dışsal bir gerçekliğin deneyimi benim içsel benim’in deneyimi kadar dolaysızdır.

2.4. Varlığın Boyutları ve Biçimleri

Hartmann’ın şimdiye değin bilgi öğretisinde olduğu kadar temel tutumunda da ‘varlık olarak varlık’ ile uğraştığı açıklığa kavuştu. Şimdi onun varlığa hangi öznitelikleriyle ve belirlenimleri yakıştırdığını düşünmemiz gerekecek. Hartmann’ın birkaç cilt tutan temel yapısının oldukça geniş

kapsamlı ancak bizim burada yalnızca başlıca noktalarını sergileyebileceğimiz araştırmalarına değineceğiz. Hartmann'ın varlık öğretisinin temel tezi, varlığın, iki boyut, birbirinden görünür biçimde farklı dört ayrı sfer ve bu sferlere özgü varlık dereceleri üzerine kurulmuş olduğudur.

Varlık sferleri açısından Hartmann, varlık tarzları (*Seinsweisen*) diye de adlandırdığı iki birincil sfer ile, yani *gerçek varlık* ile *ideal varlık*'ı, ayrıca iki ikincil sferi, *bilgi sferi* ile *mantık sferini* birbirinden ayırt eder. Gerçek varlık'ı (*reales sein*) gerçeklikle (*Wirklichkeit*) karıştırmamak gerekir. Çünkü ideal bir gerçeklik olduğu gibi bir de gerçek olabilirlik vardır. Bu ayırım, kiplerin çözümlenmesinden kaynaklanan bir ayırımdır. Birincil ve ikincil sferler arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, mantıksal sferle ideal varlık arasında sıkı bir ilişki olduğu gibi, bilgi sferiyle gerçek varlık arasında da sıkı bir ilişki vardır. İdeal varlık üzerine kaydedilen gelişmeler özellikle önemlidir, çünkü Hartmann, ideal varlığın tam tamına gerçek varlık olarak var olduğunu ileri sürmekte, bizim onu bilebileceğimizi, bilginin özü gereği bir kendi varlık'ın kavranılması olduğu görüşünü benimsemektedir. En çok bilinen ideal varlık türleri, matematiksel varlık alanı ile değerler alanıdır. Matematiksel varlık, gerçek duruma indirgenmeksizin gerçekte temel bir yapı olarak ortaya çıkar. Gerçekleşmeyen ideal varlık içerikleri de vardır. Sözgelimi üçten fazla boyutlu uzamlar. Öte yandan, ideal varlığın uyduğu yasaların buyruğunda olmayan gerçek varlıklar da vardır. Bu varlıkların karakterleri mantık dışı, değer karşıtı, çelişkin gerçeklerdir. Her türlü ideal varlık evrenseldir, ideal varlık biçimlere, yasalara ve ilişkilere indirgenir. İdeal varlık gerçek varlıkla karşılaştırıldığında en az önemli olan varlıktır. İdeal varlığın 'yüce, üstün' bir varlık olduğunu ileri süren Platoncu kavrayışı bir kenara atmak gerekir.

İdeal varlık, rasyonel varlıkla özdeş değildir, çünkü ideal varlığın alanına aynı zamanda kendinde olma özelliğinin bir kanıtı olan irrasyonel de girer. Hartmann, benzer biçimde,

öteki sferleri de çözümlemiş, varlığın ikinci boyutunu, varlık katmanları da denilen *varlık dereceleri*'ni (*Seins-stufen*) bir tanıma kavuşturmuştur. Bu dereceler, gerçek varlıkta; madde, yaşam, bilinç ve tindir. Buna bilgi sferinde karşılık gelen ögeler ise; algı, sezgi, tanıma ve bilmedir. Son olarak, mantıksal varlık da geleneğe uygun biçimde kavram, yargı ve usavurma olarak kurulur. Bu tikel dereceler her seferinde, söz konusu varlık katmanının ilkeleri olan kategorilerce tanımlanmalıdır. Hartmann, iki tür kategoriye birbirinden ayırt etmektedir: özel bir incelemenin konusu olan *kipsel kategoriler* ile karşıt çiftler olarak ortaya çıkan *temel kategoriler*. Kant'ın ve aynı zamanda da Alexander'ın tersine, bu kategoriler, belirlenmiş bir sisteme bütünlenmiş olmayıp yalnızca bir varlık karşıtlıkları dizelgesi içinde özgürce sıralanmıştır. Adları belirtilen on iki çift arasında sözgelimi; biçim-madde, içsel-dışsal, belirlenim-bağımlılık, nitelik-nicelik vb. bulunmaktadır.

Hartmann, kategoriler sorunuyla ilgili, *Gerçek Dünyanın Yapısındaki Kategorilerin Genel Öğretisi* başlıklı hacimli yapıtını derinlikli incelemelere ayırmıştır. Önceki anlayışları köklü bir irdelemeden geçirdikten sonra, çalışmasının sonunda, ortaya çok sayıda kategori yasası koymuştur. Bunların en önemlileri arasında; güç yasası (aşağı olan en güçlüdür) ile bunun karşıtı *özgürlük yasası* (üst katman özerktir, çünkü bu katman aşağı katmana göre daha zengindir) bulunmaktadır. Her bir üst katmanın bir aşağı katmanca desteklenir olmasına karşın, bu iki tür katman arasındaki ilişkiler her yerde aynı değildir. Yaşam katmanı olan organik katman, maddenin bedensel-uzamsal katmanının bir 'üst-oluşum'undan (*Ueberformung*) başka bir şey değildir. Oysa bilincin ve tinin dereceleri, bağımsız bir 'üst-kuruluş' (*Ueberbauung*) biçiminde yaşamın üstünde yükselir, bir başka deyişle aşağı derecedeki kategoriler burada yer almaz.

İkincil büyük kategori grubu *varlığın kipleri* kuramı, Hartmann metafiziğinin en önemli bölümlerinden birini

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

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

2.5. Tinsel Varlık

Varlığı nötr görüş açısından ele aldığımızda, tin, varlığın yalnızca bir katmanı olma anlamı taşıyorsa da söz konusu bu katman o denli temel bir öneme sahiptir ki onu aydınlatabilmek için ayrıntılı çalışmalar yapmak gerekir. Bu çalışmalar öncelikle tinsel varlığın, ruhsal varlıktan da hayvanlarda bile ortaya çıkan bilinçten de görünür biçimde farklı olduğunu kanıtlamaktadır. Tinsel varlık, temel yapısı içinde, özgül araştırmalar sayesinde ancak kısmen kavranabilecek, bütünüyle irrasyonel yeni bir kategori ögesi olarak ortaya çıkmaktadır. Tinin, üç varlık biçimine ayrılan biricik bir varlık katmanı oluşturduğu gözlemlenmektedir: kişisel tin, nesnel tin ve nesnelleşmiş tin. İlk ikisi canlı tindir. Bütün tin gerçektir, bireyseldir ve zamansal olup varoluşa sahiptir. Zamansallığı, dünyanın zamansallığıdır (Platon'un ve varoluş filozoflarının tersine). Ancak tin kendine özgü kategorilere ve özelliklere sahiptir. Tin, oluşa yalnızca boyun eğmekle kalmaz onun kendisi bu oluşturmaz. Onda töz yoktur (doğanın oluşunda olduğu gibi) ve tin kendini düzeltme uğratmaz (yaşam gibi). Tinin kendi kendisiyle özdeşleşmesi gerekir. Tin, uzama bağlı olmakla birlikte uzam-dışıdır. Gerçek dünyada bulunur ve ona bağımlıdır, ama bu bağımlılık, hükümdarın denetleyebileceği güçler karşısında duyumsadığı bir bağımlılıktır.

Bireysel tin, tinsel bilinçle karakterize olur. Gerçek anlamda, yalnızca bu tin öznedir. Taşıdığı bilinç, merkez dışında olup, bu özelliğiyle nesnelerin bilincidir. Ancak söz konusu tin bundan fazla bir şeydir. Bireysel tin, yaşamın güncel bütünlüğüne bağlanmıştır ve bu bütünlüğün çeşitlilik kutbu olarak 'kişi' diye adlandırılır. Kişilik, tinsel bireyin temel karakteridir. Tinsel olan her şey gibi tanımlanamaz, yalnızca betimlenebilir. İlk özelliği, kendini, kendiliğinden olarak kurması ya da gerçekleştirmesidir. Bu bağlamda Hartmann, Gabriel Marcel'in tezlerini anımsatan bir çeşit

sadakatten söz etmektedir. Kişisel tinin, bir başka özelliği de edimlerinin aşkınlığıdır. Kişisel tin de hayvan gibi durum içinde bulunur, ancak nesne bilinci sayesinde, durum kişi için hiçbir zaman basit bir boyun eğme, bir terkediliş değil, eyleme doğru yapılan bir itkidir. Kişi, kendini yalnızca edimleri içinde aşan bir varlık değil, varlık biçiminin bütünlüğü içinde, kendi üzerinde de yaşayan ve daha üstün bir şeye başvurandır. Tin, özü gereği, yayılmacıdır. Son olarak da özgürdür.

Nesnel tin, kişisel tinden daha iyi tanınmıştır. Kişisel yaşamın temel bir özelliği, kişiye göre içeriklerden (yönelim nesneleri) ayrılabilir olan karakteridir. Kişinin bir kez nesnelleştirdiği şey artık onun tarafından alıkonamaz ve kişiden kişiye ‘dolaşır’. Nesnel tin’in temel fenomeni buradadır. Bu türden bütün içerikler –hukuk, gelenek, dil, inanç, bilgi, sanat– tarihsel tin alanına girer. Ancak tarihsellik de tam tamına bu içeriklerin basit bir içerik karakterine indirgenmediklerini, varlığın özgül bir kipini oluşturan yaşamı, oluşu ve ölümü bildiklerini gösterir. İşte biz bu anlamda ‘Hellenizmin tin’inden, bir ‘halkın tin’inden vb. söz ederiz. Bu tin, bireylerle de onların toplamıyla da özdeş değildir. Bir topluluk olmaksızın hiçbir zaman var olmamasına karşın toplulukla aynı şey değildir. Hartmann Hegel’e karşı, nesnel tinin bir töz olmadığını ileri sürmektedir. Nesnel tin, bir insan topluluğunun eylemi altında geliştiği biçimiyle, bütünlüğü içindeki tinin yaşamıdır. Ancak nesnel tin basit bir evrensel de değildir. Biricik, bireysel, tarihsel ve özerktir. Kısacası, sözcüğün tam anlamıyla gerçektir.

Nesnel tinle kişisel tin arasındaki ilişki; destekleyen, desteklenen ve bunun ters yönde olan ilişkisidir. Bir yandan, birey nesnel tine inanır, ama öte yandan, nesnel tin bireylerde ve bu bireylerce yaşar. Nesnel tin kalıt olarak alınmaz, yalnızca aktarılır (*tradiert*). İçeriği bakımından, kendisini simgeleyenlerin hiçbirine indirgenmez. Bu nedenle ona, kendine özgü bir dinamizmi yakıştırmak gerekir. Nesnel tin-

de göze çarpan şey onda upuygun bilincin eksik oluşudur. Çünkü nesnel tin ne toplumsal bir bilinçtir ne de toplumsal bir kişidir. O, ‘bilinçdışı’ ya da ‘bilinçüstü’ bir tin de değildir. Nesnel tin’in bilinci, kendisinde değil, bireysel kişilerde bulunur. Nesnel tin bu bireylerde her zaman upuygun var olmadığı için, bundan, nesnel tinin bütünlenmemiş bir tin olduğu sonucu çıkar. Nesnel tin, topluluk içinde, kendisini bütünleyen bir bireyin (yönetici) bilinciyle temsil edilir.

Kişisel tin kadar nesnel tin de nesnelleşir ve kendini böylelikle *nesnelleşmiş tin* olarak kurar. Nesnelleşmiş tin ortaya oldukça güç sorunlar koymaktadır. Bu tinin ortaya çıktığı yerde her zaman iki katman vardır. Taşıyıcı katman olarak duyulur gerçek yapı ve ‘tinsel içerik’. Bu denli farklı katmanların nasıl olup da birleştikleri, canlı tinden ayrılmış olan nesnelleşmiş tinin yaşamını nasıl sürdürdüğü, işte bütün bunlar Hartmann’ın çalışmasının bu bölümde ele aldığı çok sayıda sorundan bazılarıdır. Öteki sorunlar arasında da estetikle, tarihle, bilimle, değişik kültür alanlarıyla ilgili önemli açıklamalar bulunmaktadır.

2.6. Etik-İstenç Özgürlüğü

Hartmann’ın etiği, Almanya’da ve Anglosakson ülkelerinde büyük yankılar uyandırmış, önemli ve temel bir çalışmadır. Ne yazık ki burada bu çalışmanın yalnızca ana çizgilerini ele alabileceğiz. Yapıtın birinci bölümünde Hartmann, etik fenomeninin yapısını araştırmakta ve her şeyden önce, Scheler’in değerler etiğinin temel fikirlerini benimsemektedir. Bununla birlikte bu etiğe yeni bir sistem de getirmekte, onu baştan sona geliştirip birçok değiştirmelere gitmektedir. Benimsediği tutum böylelikle ahlaki değerlerin bağımsız bir alan olarak var olduğunu kabul etmek, çoğul kişi öğretisine ise karşı çıkmaktır. Hartmann’a göre ancak bireysel insan bir kişidir. İnsan, kendine özgü bu niteliği taşıdığından dola-

yı ahlaki varlık olarak aksiyolojik (değeröğretisel) bir özerkliğe sahiptir. İnsanın üstünde, onu aşarak dünyayı belirleyebilecek olan hiçbir erekbilimsel ilke yoktur. Durum böyle olunca, ahlaki bir varlık olarak insan, bir olanaksızlıkla karşı karşıya olup, kişi olarak hiçliğe indirgenmiş demektir. Gerçekte kişi hiçbir zaman, insanın oturduğu ülkenin yanında yer alan ereksel bir Tanrı ülkesi kanıtlamayacak duruma gelecektir.

Çalışmasının ikinci bölümünde Hartmann, etik değerler bütününe şimdiye dek sahip olduğumuz en tam ve en derinlikli bir sistem içine yerleştirmektedir. Bu bağlamda özellikle, etik araştırısının ‘ustadı’ (*Altmeister*) olan Aristoteles’e dayanmakta, örnekse onun erdem anlayışını, (*mesotis*=ortalama) derinleştirerek savunmaktadır. Hartmann’a göre erdem, yalnızca varlıkbilimsel görüş açısından bir ‘ortalama’ olmalıdır. Değer-öğretisel açıdan erdem Aristoteles’te olduğu gibi, üstün bir değerdir. Dolayısıyla *mesotis* ortalama bir değer değildir.

Bununla birlikte bütün bu etik bölümü ne denli göze çarpıcı olursa olsun, sonunda gelip Aristoteles ile Scheler’in fikirlerinin gözden geçirilmesine ve geliştirilmesine dayanmaktadır. Oysa Hartmann’ın, büyük çalışmasının üçüncü bölümünde ortaya koyduğu *özgürlük* kuramı Aristotelesçi, Thomasçı Yeni-Kantçı (Cohen) ve özellikle de Kantçı –idealizmlerinden arıtılmış– fikirlerin birleştiği oldukça özgün bir katkı olarak belirmektedir. Hartmann, tıpkı Kant gibi pozitif özgürlüğü (belirlenmemişlik) ve negatif özgürlüğü (özel tipte belirlenmişlik) birbirinden ayırt etmektedir. Nedsel olarak belirlenmiş dünyanın karşısında, hiçbir negatif özgürlük, hiçbir belirlenmezlik olamaz. Ne var ki özgürlük sorunu belirlenimcilik ile belirlenmezciliğin ötesinde yatmaktadır. Doğa yasalarınca belirlenme, nedensel belirlenme, tekçi bir yöntemle tasarılanmadığı sürece pozitif özgürlüğü hiçbir biçimde etkilemez. Varlık katmanlarının tekçiliğinin ve onunla birlikte de varlık yasalarının tekçi-

liğinin artık varlıkbilimde düzmece bir şey olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak, bunun yanında, birçok katmandan kurulu bir dünyada, istenç özgürlüğü biricik bir fenomen oluşturmaz. Özerklik yasası, uygulanımını tüm üst katmanların aşağı katmanlarla olan ilişkisinde bulur. İstenç özgürlüğü, belirlenimi bakımından, bir daha az değil, bir daha çoktur. Bu özgürlük, nedensel yasaların yarattığı belirlenişi hiçbir biçimde ortadan kaldırmaz, onu yalnızca üstün bir belirlenme aracılığıyla, yani özgürlükle uzaklaştırır.

Ancak istenç özgürlüğü bundan başka ahlaki ilkenin (değerler) kendisine doğru olan özgürlüğü de göstermektedir. Bu özgürlük negatif bir özgürlük olarak ortaya çıkar, çünkü etik gerçeklik, bütünüyle belirlenmiş gerçek dünyadan farklı olarak belirlenmiş değildir. Kişi, daha sonra dünyayı belirlemek üzere söz konusu belirlenim sayesinde kendini belirler. Böylelikle insan, iki heterojen gücün, gerçek dünya ile ideal dünyanın birbiriyle kesişme noktası olarak ortaya çıkar. Yalnızca insanla, onun özgürlüğüyle değerler dünya üzerinde etkilerini gösterir.

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

Çalışma, etik ile din arasındaki bir dizi çatışmanın anımsatılmasıyla son bulmaktadır. Bu çatışkılarla uğraşmak teolojiye düşmektedir –Hartmann ortaya henüz bir teoloji koymuş değildir–. Bununla birlikte, teoloji de bir bilmece önünde, indirgenmez irrasyonel önünde durmaktadır.

3.1. Özellikler ve Gelişim

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

Whitehead’in düşünce evriminde, yapmış olduğu bilimsel yayınlarda belirgin olarak ortaya çıkan üç değişik dönem ayırt edilebilir. 1898’den başlayarak, önceleri matematiksel mantık üzerine çalışmalar yapmıştır, bu çalışmalar Russell ile ortaklaşa kaleme aldıkları anıtsal yapıt *Principia Mathematica* (1910-1913) ile doruk noktasına varmıştır. Daha sonraları, özellikle fizikle ilgilenmiş ve fizik felsefesi üzerine birkaç önemli kitap yayımlamıştır. Sonunda, 1926’da, *Science and Modern World* (*Bilim ve Modern Dünya*) adlı bir yapıtla kendini bir metafizikçi olarak tanıtmış ve üç yıl sonra 1929’da, *Process and Reality* (*Süreç ve Gerçeklik*) başlıklı temel yapıtıyla bütünlüğe kavuşmuş olan sistemini ortaya koymuştur.

Whitehead, olağanüstü ölçülerde engin bir zekâdır. Seçkin bir matematikçi olup modern matematiksel mantığın kurucularındandır. Aynı zamanda ortaya bir organizma felsefesi koymuştur. Doğa bilimlerinde uzmanlaşmış olmasının yanı sıra tarihe canlı bir ilgi duymaktadır ve bu konuda geniş bilgilere sahiptir. Fizik üzerine temellenmiş olan sistemi, bir dizi biyolojiye ilişkin fikri içermekte olup bir din felsefesiyle sonuçlanmaktadır. Bu büyük mantıkçının biçemi, kimi zamanlar, gizemcilerin dilini anımsatmaktadır. Whitehead, bilgisinin evrenselliğine en çeşitli tinsel ve sanatsal eğilimlere açık bir zekânın evrenselliğini katmıştır. Sorunları ortaya koymadaki ustalığı, büyük çalışkanlığı, ayrıntılara inen çözümlemeciliği ve olağanüstü ölçüdeki sentetik görü yeteneğiyle sözcüğün en soylu anlamındaki bir filozof tipini simgelemektedir.

Whitehead'ı düşün tarihi içinde konumlamak kolay bir şey değildir. Whitehead de Russell gibi, analitik yöntemini, gerçekçiliğini ve bilime verdiği büyük önemi paylaştığı İngiliz *yeni-gerçekçileri* grubuna girer. Yapıtı, şimdiye dek doğa bilimlerinden çıkarılmış sonuçlara dayanan en eksiksiz felsefi çalışmayı simgelemektedir. Whitehead aynı zamanda bir *Platoncudur*. Bunu kendisi de tam bir açık sözlülükle söylemekte ve bu söylediğine, bütün Avrupa felsefesinin Platon'un yapıtlarının sayfalarına düşülmüş bir dizi dipnottan başka bir şey olmadığını eklemektedir. Ancak Whitehead'ın Platonculuğu oldukça özgül bir Platonculuktur. Whitehead'e göre fikirler hiçbir edimselliğe sahip değildir, fikirler yalnızca saf olanaklardır. Whitehead'de ayrıca, özellikle geniş kapsamlı bir deneyciliğe birleştirilmiş içten bir anlıkçılıkla ortaya çıkan Aristotelesçi izlere de rastlanmaktadır. Bazı açılardan, Whitehead (özellikle '*prehension-kavrama*' kuramında) Leibniz'e yaklaşırken; başka açılandan (töz kavramı) Spinoza'ya yaklaşmakta; estetik düzleminde tümüyle Kantçı çizgide kalırken bir o kadar da Aristotelesçi bir çizgiyi sürdürmektedir. Whitehead, Bergson gibi, dinamizmi ve *evrimciliği* savunmakta, bilimcilik karşısında onun gibi

eleştirel bir tutumu benimsemekte, ancak Tanrı'ya tümüyle rasyonel bir yoldan ulaşmaya çalışmaktadır.

Bununla birlikte Whitehead'i bir seçmeci (*eklektik*) olarak görmek doğru olmaz. Sistemi her şeyden önce sahip olduğu birlikte karakter kazanmaktadır. Kendisine özgü temel fikirler olan 'kavrama' (*prehension*) ile 'yaratma'yı (*creation*), gerekli dönüştürmeleri de göz önünde tutarak hemen her yerde vargılar elde edecek biçimde uygulamaktadır. Whitehead böylelikle, bir yandan, fiziğe, matematiğe, biyolojiye ve 19. yüzyılın felsefesine bağlı kalarak zamanımızın en çağdaş ve en seçkin filozoflarından biri olarak belirtmekte, ama öte yandan da Platon'un getirdiği sorunlarla birlikte zamandışı bir düzleme yerleşerek metafizik spekülasyonları korumaktadır. Biz aşağıdaki satırlarda, *Science and Modern World*'a başvurarak, Whitehead'ın sisteminin ancak özet bir görünüşünü vereceğiz. Ne yazık ki burada oldukça güç olan temel yapıtını ele alacak durumda değiliz.

3.2. Felsefe

Her düşünce zorunlu olarak soyut olduğundan soyutlamalara başvurmaksızın işin içinden çıkamayız. Ancak bu soyutlamalar yararlı oldukları ölçüde de tehlikelidir. Bu soyutlamalar çoğu kez dar bir temelden çıkarsanır –sözgelimi modern doğa bilimi gibi– ve entelektüel bir hoşgörüsüzlüğe götürür. Böylelikle, soyut bir şema içine giremeyecek gerçekliğin tüm öğelerine kapalı kalınmış olunur. Soyutlama bir kez yapıldığında, gerçekte, ilkeleri birer dogma olarak görme ve soyutlamaları gerçekliğin yerine koyma eğilimi belirir. Somutun bu yerini değiştirme sahteciliği ise (*fallacy of misplaced concreteness*) kültürü dondurma ve kurutma tehlikesine yol açar. Bu nedenle, filozofun birincil görevi, *soyutlamaların eleştirisinde* yatar. Bilginlerin hiçbir tartışma yapmaksızın kabul ettikleri üstün birer ilke olarak ko-

nulmuş fikirleri incelemek ve bunların arasında çeşitli soyut şemaları (farklı bilimler, din) karşılaştırmak gerekir. Öte yandan felsefe, kendine özgü olan sistemini kurar ve bu sistemle, bilimce benimsenmiş olan sezgilerden *daha somut sezgilere* dayanır. Sözelimi, kendi sezgilerini de kattığı sanatçıların ve dinsel öğelerin sezgilerini kullanır. Bu nedenle, felsefe, öteki bilimler yanında yeni bir bilim değildir, tersine o, bilimlerin tümünü aşar. Felsefenin zorunluluğu ortadadır, çünkü bu rasyonel araştırma türü olmadan insanlar aklın gözetiminden uzak bilinçsiz sistemler kurarlar.

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

Bununla birlikte Whitehead, sözcüğün geleneksel ve dar anlamında bir rasyonalist değildir. Whitehead'e göre, somutla bağıntı kurmak verimli bir şeydir ve şeylerin temeli belirlenmiş gerçek şeylerin doğasında aranmalıdır. "Var olan varlığın olmadığı yerde, temel de yoktur." Filozof somutu değil, soyutu açıklar. Bize hakikati yalnızca deney açınlayabilir. Söylemeye bile gerek yok ki Husserl için olduğu gibi Whitehead için de deneyim duyulur bilgiyle sınırlı değildir. Whitehead, metafiziğin ancak betimsel olabileceğini ileri sürerek deneyciliğini daha da pekiştirmektedir.

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

3.3. Maddeciliğin Eleştirisi

Whitehead, maddeciliğin, maddenin var olduğu ve genel olarak da yalnızca maddenin var olduğu öğretisine dayandığını söylemektedir. Madde, burada, özü basit bir yerleşim (*simple location*) olan bir şey olarak, uzam ve zaman içinde basit bir sınırlanış olarak tasavvur edilmektedir. Bu kuram doğru olsaydı, zaman, kendisi değişmez olan maddenin bir ilineği (*accident*) olurdu. Bu nedenle de, an (*instant*) hiçbir süreye sahip olmazdı. Bununla birlikte şu nokta açıktır ki madde çifte bir soyutlamadır. Var olan varlık yalnızca başka varlıklarla olan ilişkilerine göre düşünülür ve bu ilişkilerde bile yalnızca uzamsal-zamansal olarak var olanlar göz önünde tutulur. Maddeci şema Galilei'den beri çeşitli tarihsel sistemlerle egemen şema olmuş ve oluşumunu tamamlamak üzere bilimin gelişmesinden yararlanmıştı. Oysa bu şema görünür biçimde yanlıştır. Maddecilik, zorunlu olarak, ikinci niteliklerin nesnel varoluşunu yadsımaya götürmektedir ki bu, her türlü deneyimin karşısında olan bir saçmalıktır. Bu durum aynı zamanda zorunlu olarak, ki bu da birincisi kadar saçmadır, insan sorumluluğunun yadsınmasına da götürmektedir. Böylelikle, sonuç olarak, kendi temeli olan tümevarımı yıkmış olmaktadır. Çünkü şöyle bir usavurma yürütülebilir: Eğer maddenin parçacıkları tümüyle yalıtılmış ve birbirlerine yalnızca uzamsal-zamansal ilişkilerle bağlanmışlarsa, bir varlığın başına gelen şeyi temel alarak başka bir varlığın başına gelecek şeyi çıkarsamak olanaklı değildir.

Maddecilik bugün bu çıkarsama işini artık doğa bilimlerine havale edememektedir. Işığın dalga kuramı, atom kuramı (biyolojiye aktarılışından beri), enerjinin korunumu ve evrimcilik kuramı, maddeciliğin çerçevesini kırmış olan olgular ortaya çıkarmıştır. Son olarak bu yüzeysel felsefe, maddenin 'organik' kavranışını gerektiren 'quanta' kuramıyla da bütünüyle olanaksız kılınmıştır. Ancak, maddeciliğe karşı ileri sürülen temel kanıt felsefi doğasını bugün de korumaktadır. Maddeciliğin, temelde; gerçekliği, daha kolay ve hatta daha verimli bir soyutlamayla karıştırdığına dayandığını kanıtlamak güç değildir. Beden, Galilei'nin ve Descartes'ın tasarımı oldukları biçimiyle var değildir, bu beden yalnızca bir soyutlamadır. Tipik bir yapı sunan somutun yer değiştirme sahteciliği de (*fallacy of misplaced concreteness*) burada ortaya çıkmaktadır.

3.4. Organik Mekanikçilik Kuramı

Hakiki bir doğa kuramı aşağıdaki deneyim olgularını kabul etmek zorundadır: değişim, kalıcılık (*endurance*), karşılıklı-nüfuz etme (*interfusion*), değer, organizma ve ebedî nesneler (*eternal objects*). Tıpkı bir dağ için olduğu gibi, hep bir şeyler değişime uğrar ve bir şeyler olduğu gibi kalır. Şeyler doğa içinde yalıtılmış olmayıp birbirlerine nüfuz edip karışır. Dünyada, bundan başka, değerler ve organizmalar vardır. Ayrıca kalıcı olmayıp ebedî olan nesneler de vardır, sözgelimi belirlenmiş bir renk. Eğer bir dağ yok olursa, bu dağ yeniden dirilmeyecektir ve eğer dirilirse, dirilen de artık aynı dağ olmayacaktır. Buna karşılık, yeşil renk her zaman yeşil renktir. Bu kategorilerin üzerinde ve onların hepsini içeren temel bir kavram yer almaktadır: olay (*event*). Dünya, şeylerden değil, olaylardan, meydana gelen şeylerden (*happenings*) oluşur. Olayın zamansal bir kesilişi, 'bir deneyim damlası', bireysel bir dolaysız yaşantı edimi

(*self-enjoyment*) bir fırsattır (*occasion*). Her türlü olay bir kavrama (*prehension*) ve bir organizmadır. Bir kavramadır, çünkü tüm evreni, onu bir kör gibi tanıyormuşçasına, kendinde kucaklar, kendi geçmişi onda içerilir, geleceği bildirilir ve öteki olayların var olan dünyası etkileriyle onda temsil edilir. Bir olarak kavranmış evrenin sentetik birliği: olay budur. Olay, öte yandan, bir organizmadır. Parçaları yalnızca birbirinin yanında bulunmaz, her parçanın bütün üzerinde etkidiği ve bütünü de parçaları etkilediği bir bütünlük oluşturur. Böylelikle, sözelimi bir elektron bir atoma ve bir atom da bir dokuya nüfuz ederse derin dönüşümlere uğrar. Her olay –Leibniz’in monadı gibi–, evrenin bir aynasıdır.

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

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

3.5. Bilgi Kuramı

Whitehead, dünyanın gerçekte bilgi edimleri içerdiğini ama yalnızca da bu edimleri içermediğini düşünmesiyle *nesnelciliği* benimsemektedir. Bunun için de üç gerekçe göstermektedir. Algısal deneyimimiz bize kendimizin çok ötesine giden bir dünyada bulunduğumuzu göstermekte –tarih bize kendi varoluşumuzdan önceki uzun bir geçmişi öğretmekte– ve

insani eylem ise bir aşkınlığı öngerektirmektedir. Ancak bunun böyle olmasına karşın, doğru olanın hâlâ *gerçekçilik* mi yoksa *idealizm* mi olduğu bilinmemektedir. Whitehead, her şeye karşın, birinciden yana çıkmakta ve *prehension* kuramını uygulayarak tüm idealist karşı çıkışları yadsımaktadır. Bizim yalnızca kendimizde olanı bildiğimizi ileri süren içkinlik ilkesi aşınıp yıpranmış bir ilkedir, çünkü şeyleri birbirinden yalıtın maddeci kavrayışa dayanmaktadır. Gerçekte, her olay *prehension* sayesinde kendini aşar. Biz *orada* olan şeyleri *burada* biliriz ama böyle olduğu için de onları daha az bilmiş olmayız. Bilgimizde bozukluklar oluşur ve öznel koşullarca etkilenmiş oluşumuz tümüyle doğal bir şeydir. Çünkü biz öteki olayları, o olaylar bizim kendimizin bir parçası olduğu ölçüde biliriz.

Whitehead'ın bilgi kuramının bu kısa özetini hiç olmazsa onun tümevarım ve nedensellik öğretisi üzerine birkaç değişimle tamamlayalım. Organizma felsefesi görüşü açısından, *tümevarım*, bireysel karakterlerden bir olay topluluğunun genel yapısına geçmeye dayanmaktadır. Tümevarım rasyonal bir yordam olmayıp bir çeşit doğaüstü yollarla geleceği görmektir (*divination*). O, evrenin değişmez yasalarını değil, uzam ve zaman içinde sınırlanmış bir topluluğun kendine özgü karakterlerini açıklar. *Nedenselliğe* gelince, bu açıdan, bizim çifte bir dolaysız bilgiye sahip olduğumuz gerçeğini, yani Whitehead'ın *presentational immediacy* diye adlandırdığı duyulur verilerin (*sense-data*) bilgisi ile nedenselliğin bilgisine sahip olduğumuzu ortaya koymak gerekir. Geleneksel öğretisi bunlardan yalnızca birincisini kabul etmekte ve nedenselliği, bir varsayım ya da bir sonuç olarak görmektedir. Oysa gerçekte, nedensel etkililik (*causal efficacy*) doğrudan algılanmaktadır. Bu etkililik hiç de anlıksal bir üstyapı değildir, tersine, bilgiyi *presentational immediacy* aracılığıyla temellendirmektedir.

3.6. *Ruhbilim*

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

3.7. *Metafizik*

Metafizik (Whitehead onu varlıkbilimden ayırmaz) gerçekliğin bir betimi olup her türlü açıklamanın genel ilkeleri ondan çıkmak zorundadır. Whitehead'ın bu alandaki öğretisinin temel tezi, edimseli kavramanın, ideal olana bir gönderme yapmayı gerektirdiğidir. Gerçekte, verilmiş olanın çözümlenmesinden, edimselin; bir olaylar ırmağı, içinde ne gerçek tözlerin ne de gerçek kalıcılığın bulunduğu, ebedî bir oluş olduğu ortaya çıkar. Whitehead, köktenci bir dinamizmi

vazetmektedir. Ancak Whitehead'e göre, şu ya da bu olayın ortaya çıkması olgusu bir açıklamayı gerektirir. Genelde birer varlık olmayan çok sayıda metafizik etmenin varoluşunu da bu yüzden kabul etmek gerekir. Öncelikle, ebedî nesnelerin (*eternal objects*), olup biten şeyler için olanakların var olmaları zorunludur; bunlar Platon'un ideleridir, ancak salt nesnel gücüllükler olarak tasarımılanmışlardır. İkinci olarak, çözümleme ortaya, yaratıcı ve kör bir atılım çıkarır: *creativity*. Yaratıcılık denilen bu şey, oluşun hem etkin nedeni hem de maddesi gibidir. Bu tözün itişisi sayesinde (Spinoza'nın düşündüğü anlamda), her şey kendinde tümüyle belirlenmemiş olur. Son olarak, ebedî nesneler de *creativity* de belirlenmiş olmadıklarından ve somutun ortaya çıkışını açıklayamadıklarından, edimsel ve zamansal olan üçüncü bir etmenin, bir başka deyişle, var olanları sınırlayan ve belirleyen bir sınırlama ilkesinin (*principle of limitation*) varlığını kabul etmek gerekir. Bu ilke Tanrı'dır. Oluş o tarzda gerçekleşir ki daha önceden var olan olayla ilişki içinde bulunan tözün yaratıcı itişinin etkisiyle ortaya yeni bir sentetik birlik (*prehension*) çıkar. Bu, çifte bir birliktir. Yaratılan olay, öteki gerçek olayların veçhelerini olduğu kadar ebedî nesneleri de (onlara olumlu ya da olumsuz olarak katılan, *ingression*) bir sentez içinde toplar. Tanrı, sınırlamalar koyarak ve böylelikle de belirlemeyi olanaklı kılarak ortaya çıkması gereken şeyi belirler. Olay, bir değer olan, gerçek bireydir, *superject*'tir, edimseldir. Çünkü her türlü somut edimsellik bir değerdir.

Böylelikle her olay, kendinde, özgül bir biçim altında, evrenin bir sentezini kurmakta, gerçek dünyanın tüm veçhelerini, tüm ebedî nesneleri, Tanrı'yı ve yaratıcı itişisi kavramaktadır. Tanrı bu nedenle dünyaya içkindir. Bununla birlikte olay her zaman kendisini önceleyen dünyadan fazla bir şeydir. Kendine özgü bir bireyselliği vardır ve yeni bir edimsellik ve yeni bir değer yaratır.

3.8. Tanrı

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

Whitehead, başlangıçta (1926), Tanrı'nın doğasının belirlenmesi konusunda Aristoteles'ten öteye gidebilmenin olanaklı olduğuna inanmıyordu. Bununla birlikte daha sonraları, kendisi bütünsel bir teoloji kuramı oluşturdu. Bu kuramı Tanrı'nın iki görünüşü arasındaki ayrım üzerine temellendirdi: birincil doğa (*primordial nature*) ve vargisal doğa (*consequent nature*). Tanrı birincil doğasıyla değişmezdir, zaman dışıdır, edimselliği sonsuz ve tümdür. Tanrı ebedîdir, ama O'nun ebediliği ölü bir ebedîliktir. Tanrı böyle olmakla, *creativity*'nin bir özneliliğinden başka bir şey değildir. O'nu ancak yaratım (*creation*) yaşama itebilir. Bununla birlikte Tanrı'nın bir de vargisal doğası vardır. Whitehead'in Tanrı'ya yakıştırdığı öteki özgül nitelikler bu doğaya karşılık gelir gözükmektedir. Tanrı, vargisal doğasıyla, bilinçli bir kavramdır (*prehension*), evrensel kavramsaldır, her yerde vardır ve ideal dünya O'nun betiminden başka bir şey değildir. Tanrı'nın sonsuz vizyonu içinde, dünyanın tüm tikelliklerinin birbirleriyle ilişki kurması ve birbirlerine uyarlanması gerekir. Ancak Tanrı, vargisal doğası içinde, sı-

nırlıdır ve oluş durumundadır, yeni ögelerin kavranmasıyla (*prehension*) durmadan zenginleşir.

Tanrı, dünyaya hem içkin hem de aşkındır. Her bir varlıkta bulunması bakımından içkindir, her bir olayın O'nu başka bir olaya doğru aşması bakımından ise aşkındır. Whitehead, burada, çelişkileri bir araya toplamaktan hoşlanmakta ve çoğu yapıtında var olan dilden tümüyle farklı bir dili, Yeni-Platonculuğun gizemli dilini kullanmaktadır. Teolojisinin ayrıntılarına girmemekle birlikte bu ayrıntılardan birini belirtelim: Whitehead'e göre kötü, kendinde pozitif bir şeydir, ancak dünyada karmaşaya ve yozlaşmaya götürmektedir. Tanrı; uyum, düzen, değer ve barış ilkesi olduğundan, kötülük ondan gelemmez. Whitehead, bundan, Tanrı'nın ahlaki anlamda iyi olduğu ve dünyada niteliksel bir ilerlemeye yol açtığı sonucunu çıkarsamaktadır. Tanrı'nın amacı, dünyanın var olan durumunun fragmanter ideallerinde somutlaşmaktadır. Bu anlamda Tanrı, dünyanın değerlendirilmesidir. O, kötülüğe karşı savaşım içindedir ve kendisiyle birlikte ıstırap çeken ve savaşım veren herkesin yanındadır.

4 THOMASÇILIK

4.1. Özellikleri ve Temsilcileri

Aquinolu Thomas'ın (1224/5-1274) temel tezlerini geliştiren Thomasçı Okul (yeni-Thomasçı da denir) zamanımızın en önemli felsefi hareketlerinden birisidir. Thomasçılık, Katolik kilisesince benimsenmiş bir akım olup (*Aeterni Patris Genelgesi*, 1879) savunucularının çoğunluğu Katoliktir. Bununla birlikte, Thomasçılık Katolik dünyasındaki felsefi tek hareket değildir.¹ Katolik dünyası ayrıca seçkin başka temsilcilere de sahiptir. (Örneğin, Amerikalı düşünür *M. Adler* ile İngiliz filozofu *E. L. Mascall*). Birinci Dünya Savaşı'na değin din dışı çevrelerde pek dikkati çekmemiş olan Thomasçılık, günümüzde hemen herkesçe yüzyılın en önemli tinsel etmenlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Gerçekten de başka hiçbir felsefi akım bu denli çok sayıda düşünür ve inceleme merkezine sahip gözükmemektedir. Yalnızca

¹ Güncel Katolik felsefesinin en dikkate değer eğilimleri şu biçimde özetlenebilir:
I. Augustinusçuluk (edimselci sezgici eğilim, hatta çoğu kez pragmatist): *Johannes Hessen, Peter Wust*.

II. Yeni-skolastik (anlıkçı tutum):

1. Scotusçuluk (Fransiskan Okulu).

2. Suarezcilik: *P. Descoqs, L. Fuetscher*

3. Thomasçılık.

a) Thomasçılığı, skolastik-olmayan modern eğilimlerle birleştirmeyi deneyen grup (*J. Marechal, J. Geyser*),

b) Molincilik,

c) Dar anlamda Thomasçılık: Bu grup, uyandırdığı etkiyle olduğu kadar düşünür sayısı da en önemli grubu oluşturmaktadır. Ancak Almanya'da oldukça güçsüzdür.

okulun kaynakçaları derleyen organı *Bulletin Thomiste*'in yılda aşağı yukarı 500 kadar kitap ve konferans metni içerdiğini ve bundan başka da en az 25 tane Thomasçı bilimsel dergi yayımlandığını söyleyebiliriz.

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

Thomasçılığa bağlanan çok sayıda düşünürden biz burada yalnızca birkaçını anacağız. Mercier'nin yanında, eski kuşaktan, özellikle *Ambroise Gardeil* (1859-1931) ile *Joseph Gredt* (1863-1940) dikkati çekmektedir. Gardeil'in seçkin bir öğrencisi olan *Réginald Garrigou-Lagrange* (d. 1877) okulun belki de en sistemci düşünürüdür. Bununla birlikte, en çok ün yapmış kişisi, bugün Thomasçı felsefinin önderi sayılan *Jacques Maritain*'dir (1882-1973). Onunla birlikte *Antonin D. Sertillanges*'ın da (1863-1948) adını anmak gerekir. Özellikle felsefe tarihi alanında, ama bunun yanında da sistematik çalışmalarıyla adını duyurmuş bir başka filozof ise *Etienne Gilson*'dur (1884-1978). Alman dilinin konuşulduğu ülkelerde *Gallus M. Manser*'i (1866-1949), *Alexander Horvath*'ı (d. 1884), tanınmış Orta Çağ felsefe tarihçisi *Martin Grabmann*'ı (1875-1949) ve *Joseph Mausbach*'ı (1861-1931) belirtelim.

Modern Thomasçılık sözcüğün dar anlamında bir okuldur. Kendine özgü sorunları, yöntemi ve tüm temsilcilerince savunulan ortak bir öğreti bütünü vardır. Bu bakımlardan, yeni-pozitivizme, diyalektik maddeciliğe ve yeni-Kantçı okullara benzer. Bununla birlikte, okulun içinde de çeşitli sorunlar üzerinde köklü birçok görüş ayrılığı vardır. Thomasçılar tüm

güncel sorunları ele almakta, ama aralarında da kendilerine özgü olan bir dizi sorunu tartışmaktadırlar. Sık sık yaptıkları toplantılarda hemen her zaman büyük tartışmalar çıkmaktadır. Thomasçı okulun yaptığı yeni toplantılar arasında, 1932'de fenomenolojiye, 1933'te 'Hristiyan felsefesi'ne, 1935'te felsefeyle doğa bilimleri arasındaki ilişkilere ayrılmış olanları ve bundan başka da Thomasçı Roma Akademisinin 1947'de varoluşçuluğa ayırmış olduğu toplantıyı belirtelim.

4.2. Varlık-Edim ve Güç

Thomasçı felsefenin merkezinde, konusu 'varlık olarak varlık' olan varlıkbilimle bir tutulan metafizik bulunmaktadır. Varlık kavramı tek-anlamlı (*univoque*) olmayıp, tersine analogiktir, yani 'varlık' sözcüğü değişik nesnelere karşılık geldiğinde oransal olarak özdeş ama farklı bir anlam kazanır. Varlıkla ilgili en önemli öğreti, edim ve güç öğretisidir; bu öğreti, her şeyin birbirine sıkı sıkıya bağlantılı olduğu sistemin temel savını oluşturur. Bu sava göre, varlıkta, biri edimsel ve biri de gücül olmak üzere iki ayrı varlık türü ayırt edilebilir. Var olan şey belli bir bakımdan edimseldir (ya da edim durumundadır, *actu*); var olmayan şey ise gerçekte böyle olabilir, gücüdür (ya da gücül durumdadır, *proteia*). Sözelimi, matematikçi olabilecek bir çocuk gücül durumda bir matematikçidir. Bunların karşılıklı ilişkisi, belirlenebilir dayanakla, bunun belirlenme edimi arasındaki ilişkidir.

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

Edim ve güç öğretisinin bir başka uygulanma alanı ise kategoriler kuramıdır. Temel kategori, kendinde-varlık'a sahip tek varlık olan tözdür. 'İlinek' (*accidentia*) adı verilen bütün öteki

kategoriler tözün belirlenimleridir ve bu anlamda da edimin güce karşılık geldiği biçimde töze karşılık gelir. Thomasçı töz öğretisi çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. Bu nedenle söz konusu kuramın, tözü, katı bir değişim öznesi olarak tasarımılamadığını belirtmek gerekir. Bu kurama göre töz gerçekte yalnızca bir kendin-de-varlık'tır, tam anlamında varlık olan bir varlıktır, onun karşısında ilinekler varlıkları bir-başkasında-varlık olan birer belirlenimden başka bir şey değildir.

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

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

4.3. Doğa Felsefesi

Oluş içindeki varlık, kendisine karşılık gelen edimselliğe göre, yani varlık tamlığına göre hiyerarşik olarak düzenlenmiştir. Bu alanda, temel Thomasçı öğreti, *hyle-morfizm* öğretisidir (eski Yunancada ὕλη – *hyle*, madde ve μορφή – *morfe*, biçim anlamlarına gelmektedir). Her türlü maddesel

varlık, bir ‘madde’ ile bu maddeyi belirleyen bir ‘biçim’den oluşur. Güç nasıl edimle işlerse, madde de biçimle işler. Her varlık, bu görüş açısından çözümlenecek olursa, sonunda, her türlü biçimin düşünsel bir soyutlamasından sonra, geriye tüm belirlenimlerinden kurtulmuş, varlık-olmayan’ın sınırlarında saf bir gücüllük olarak var olan bir varlık ögesi, bir *materia prima* kalır. *Materia prima*, maddesel şeylerin çoğulluk ve bölünebilirlik ilkesidir. Maddesel şeylerin birliği yalnızca, var olan varlık için aynı zamanda bir etkinlik ilkesi olan biçimden gelir. Biçim var olanın içine işler ve maddeyle birlikte doğadaki bildiğimiz iki farklı öge arasındaki en sıkı birliği kurar. En aşağı biçim cansız bedenlerin biçimidir. Bu durumda, organik bir birlik ile özgül bir etkinlik eksiktir. Cansız beden, ancak başka bir varlık sayesinde etkinliğe geçebilen en edilgin varlıktır. Yaşamda daha büyük bir birlik ve etkinlik ortaya çıkar. Organizmalar, çoğu kez bilinçsiz olmalarına karşın, hemen her zaman belli bir ereğe doğru yönelmiş kendilerine özgü bir etkinliğe sahiptir. Yaşamı salt mekanikçi tarzda açıklamak olanaksızdır, ama öte yandan, bitkilerde ve hayvanlarda iki farklı tözün (biri maddesel, öteki dirimsel) var olduğunu kabul etmeye de gerek yoktur. Dirimsel ilke daha çok, canlının tüm varlığını belirleyen bir biçimdir, yani üstün bir içeriktir. Hayvanlarda, daha üstün bir varlık derecesi ortaya çıkar. Hayvanlar yalnızca etkin olmayıp, etkinliklerini bildikleri bir ereğe doğru da yöneltir. Özerklikleri ve dolayısıyla kendilerine özgü etkinlikleri daha büyüktür, bu da onların daha büyük bir varlık tamlığına sahip olduklarını gösterir. Son olarak, hayvansal biçimlerin üstünde bulunan insanda, tüm aşağı biçimlerin yetkinliğini tek bir üstün biçimde toplayan tinsel ruh ortaya çıkar. İnsan, etkinliğinin erekerini yalnızca bilmekle kalmaz, onları aynı zamanda özgürce saptayabilecek güçtedir. Böylelikle de yeryüzünde var olan en büyük varlık tamlığına sahiptir.

4.4. Tin

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

Ancak insandaki tin her zaman çok sıkı bir biçimde psiko-fizik organizmanın bütününe bağlanmıştır. Tinsel ruh, insan varlığının biricik 'biçim'idir. Bedeninin yapısı ve organik işlevleriyle insan, hayvanlara katılır, özü bitkisel ve fizyo-kimyasal işlevler içerir. İnsanda tin görünür biçimde organizmaya bağımlıdır, sinir merkezlerindeki küçük bir değişiklik insanı felç etmeye yeter. Gerçekte bu bağımlılığın birçok veçhesi vardır. Bilgi alanında, duyular ve imgelem, nesneyi tinsel bilgiye sunar; isteme alanında, itkiler istenç üzerinde güçlü bir baskı yaratır. Bilgi alanında, bu bağımlılığın öznel değil de nesnel olduğunu ortaya koymak önemlidir. Sinir merkezlerindeki ufak bir bozukluk doğrudan doğruya (öznel olarak) imgeleme etkir ve onun çalışmasını olanaksızlaştırır, ancak o zaman nesne eksik kaldığından, tin de etkinlikte bulunamaz. Buna karşılık, tinin, beden karşısında öznel bağımlılığı yoktur. Tinsel ruh, bedenin biçimi olduğundan maddenin üstünde yer alır. Tin ölümsüzdür, madde-dışı olduğundan, parçaları yoktur ve ölümle birlikte parçalara ayrılması diye de bir şey olamaz.

4.5. Bilgi

Thomasçılarının çoğunda bilgi kuramı özel bir disiplinin konusunu oluşturmaz, Alexander ve Hartmann'da olduğu gibi, yalnızca metafiziğin bir bölümüdür. Bilgi kuramı, varlık felsefesine hiçbir biçimde bir temel hizmeti göremez, tam tersine onun üzerine temellenir. Çünkü bilmek, 'başka olarak başka' olmaktır. Bu durum ilk bakışta biraz gizemli gözükebilir, ancak ruhun tinselliği bu belirsizliği aydınlığa kavuşturmaktadır. Ruh, maddesel olmadığından sınırlı değildir ve olduğu şeyi olmaktan çıkmadan, 'yönelimsel olarak' bir başka şey olabilir. Bu durum, belli bir madde-dışılığı olduğu ölçüde daha duyulur bilgide bile gerçekleşmektedir. Ancak, duyulur bilgi ile tinsel bilgi arasında temel bir ayrım vardır. Duyulur bilgi yalnızca maddesel somutu, duyulur ilineği kavrar ve hiçbir zaman varlık olarak varlığı, ya da herhangi bir düşünülür içeriği bilemez. Anlıksal bilgi ise tersine, varlık üzerine odaklanmıştır ve tümüyle bilinebilir tek şey olan evrenseli dolaysız olarak kavrar. Ancak bundan, dünyada, evrensel olarak evrensellerin var olduğu sonucu çıkarsanamaz. Var olan her varlık bireysel ve somuttur. Ancak her var olanın düşünülür bir özü vardır (yalnızca var-olmayan irrasyondalır, her var olan anlağın olanaklı bir nesnesidir). Bu öz somut içinde somut olarak var olur. Anlık bu özü evrenselliğe yükseltir ve bunu yaparken de soyutlamaya baş vurur. Onu, ilk elde, bireyselleşme koşullarından kurtarır ve sonra da evrensellik vermek üzere başka bireylerle karşılaştırır. Bir başka deyişle söylersek, düşünülür içerik şeylerde pekâlâ bulunabilir, ancak evrensellik bile tinin bir ürünüdür, gerçeklik üzerine temellenen anlıksal bir varlıktır. Soyutlama, imgelemin sağladığı duyulur kopyalardan, imgelemin imgelerinden yola çıkar. Kantçı anlamda *a priori* bilgi yoktur. Kavramlar bir kez oluşturulunca, duyulur bilgiye dönmeden, çözümlemeyle, evrensel yasaların kavramlarını ortaya koymak olanaklıdır. Bu yasalardan da yola çıkarak,

hep bir düşünce alıştırmasıyla, bilginin gerçek zenginleşmeleri olabilecek yeni yasalar bulunabilir. Bunu bize matematiğin gelişimi göstermektedir. Düşünce, içerikte bulunan ama elbette güç hâlinde olan bir şeyden varsayımlar çıkarma olanağını bize vermektedir. Thomasçı bilgi kuramı, görüldüğü gibi, sözcüğün dolaysız anlamında *gerçekçi* bir kuramdır. Özne nesneyi değil, onun yalnızca tür (*species*) diye adlandırılan tinsel imgesini üretmektedir. Bilmek, şeyi yaratmak değil, onu kendinde kavramak anlamına gelir. Thomasçılık ayrıca *anlıkçı* bir öğretilerdir. Yalnızca aklın desteklediği bir anlık, bizi gerçekliğin hakiki bir bilgisine ulaştırabilir. Bu bilgi de gerçekte, *a priori*, deneysiz olarak değil, ancak aklın yollarıyla elde edilebilir. Bu durum, yaşam deneyimiyle karşılaşmamaktadır, çünkü tinsel bilgi, deneyimin en küçük biçimi olup aynı zamanda tin yaşamının bütünlüğüdür.

4.6. Tanrı

Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorundayız. Gerçekten de irasyonal olanaksız olduğu için, bilinen deneysel bir varlığın varoluşu bir yaratıcı benimsemeksizin doğrulanamaz (zira *ens et verum convertuntur*).² Temelde denilebilir ki var olan her türlü ampirik varlıkta öz, varoluştan kökensel olarak farklıdır ve özle varoluşun özdeş olduğu bir varlığa kadar gitmedikçe de bunların birliğini varsaymak için yeterli bir neden olamaz. Özle varoluşun özdeş olduğu varlıkta, hiçbir öz sınırlanışı yoktur, bu nedenle söz konusu varlık sonsuz olmalıdır; bu varlık bir saf edim, bir varlık tamlığı, dolayısıyla da iyinin, güzelin ve her türlü değer varlığı olmalıdır. Bununla birlikte Tanrı, sonsuza dek büyültülmüş bir varlık olarak da tasarılanamaz. Tanrı, analojik bir anlamda, dolayısıyla da yaratıklardan başka bir anlamda bir varlıktır.

² Lat. "Varlık ve hakikat birbirine dönüşür." (Çev.)

Hem sonsuz bir Tanrı'yı hem de bir dünyayı kabul etmenin olanaksız olduğu varsayımından yola çıkan tümtanrıci kuramların desteklenemez karakteri tam da burada ortaya çıkmaktadır. Tümtanrıciğe karşı şu da ileri sürülebilir: Tanrı, varlığın tamlığı olduğundan bizim tin, istenç, sevgi, bilgi dediğimiz şeyler tarafından nitelenmeli, analogik anlamda da olsa bir kişi olmalıdır.

Tanrı'nın dünyayla ilişkisi aşağıdaki biçimde karakterize edilebilir: İlk elde Tanrı'yı öz açısından söz konusu edersek şunu söyleyebiliriz: Her türlü sonlu öz, tüm özlerin modeli ve sonsuz kaynağı olarak düşünülmesi gereken Tanrı'nın özüne bir katılmadır (*participatio*). Böylelikle, Platoncu ideler dünyası yerine (Thomasçılığa göre bu görüş saçmadır) Tanrı'nın gerçek varlığını buluruz. İkinci olarak denilebilir ki tüm şeylerin varoluşu da Tanrı'nın varlığına bir katılmadır. Edim ve güçten oluşmuş olan, yaratılmış var olan varlık, bu nedenle, çifte bir görüş açısından, sonsuz saf edim'e (*actus purus*) bir katılma olur. Ancak, Tanrı'nın varlığı her türlü özü zorunlu olarak belirlerken –öyle ki bunu değiştirmek Tanrı'nın elinde bile değildir– her türlü şeyin varoluşu Tanrı'nın özgür istencine bağımlıdır. Bu görüş açısından, tüm dünya tarihi özgürce yapılmış tanrısal sonsuz bir planın gerçekleşmesi olarak belirir. Böylelikle de dünya tarihinin bir erek taşıdığı aydınlığa kavuşmuş olur. Bu erek, Tanrı'nın erek olarak sahip olduğu şeyden, hatta zorunlu olarak Tanrı'nın kendisinden başka bir şey olamaz. Öte yandan, şu nokta da apaçık ortaya çıkmaktadır ki mantıksal ve insani anlamdaki *hakikat*, türetilmiş bir hakikattir, temeli, yaratılmış varlıkla Tanrı'nın düşüncesinin uyuşması olan varlıkbilimsel hakikattir.

Felsefe, Tanrı'yı ancak dünyanın ilkesi olarak bilebilir, O'nun içsel yaşamı üzerine hiçbir ışık düşüremez. Böylesi bir bilgi olanaklı olduğu zaman, bu olanak ancak tanrısal esin ya da iman yoluyla gerçekleşebilir. Kuşkusuz, tanrısal esini olumlu bir öge olarak felsefi sisteme sokmak olanaklı

değildir, çünkü felsefe, doğal deneyimden yola çıkarak rasyonel yordamlarla ilerler. Ancak, şu da bir gerçek ki felsefe tanrısal esin olanağını yadsımak üzere hiçbir kanıt gösteremez. Öte yandan, tanrısal esinin içeriği, felsefi ve bilimsel öğretilerle çatışmaya da giremez, çünkü dünya ve tanrısal esin gerçek ve her yerde bulunan aynı Tanrı'dan gelir. Bununla birlikte felsefe, her türlü tanrısal esini soyutlayarak, doğal bir din kuramı da kurabilir. Bunu, Thomasçılık hemen her dönemde, ama özellikle de şu son zamanlarda gerçekleştirmiştir.

4.7. Etik

İnsan tını, var olan varlıkla iki tür ilişki içindedir. Varlık, bilgi nesnesi olarak hakikatin temelini kurar, istenç karşısında bulunmasıyla ise iyiyi temellendirir. Üç tür iyi söz konusudur: Mutlak iyi (*honestum*), hoş iyi (*delectabile*), ve yararlı iyi (*utile*). Bu son iyi, bununla birlikte, birinci tür iyinin bir işlevinden başka bir şey değildir. Thomasçılığın *değerler öğretisi* onun evrenseller kuramına oldukça benzeyen bir iyi öğretisidir. Gerçekte, değerler de temellerini varlıktan alır, bununla birlikte, değerler değer olarak yalnızca değerlendirici özcede var olur. İki tür değer alanı vardır: iyiye karşı tutumun temaşaya yönelik (*contemplative*) olduğu estetik değerler alanı ile tutumun etkin olduğu pratik değerler alanı. Pratik alanda da yeniden iki ayrı alan ayırt edilebilir: etkinlik nesnesinin dışsal (*facere*) olduğu teknik alan ile bu nesnenin kendisinin etken (*agere*) olduğu ahlak alanı. Thomasçılığa göre, aynı zamanda ahlaki değer olmayan hiçbir dinsel değer yoktur.

Thomasçı etik bir *erek etiğidir*. Etiği ödev üzerine temellendiren Kantçı öğretisi ile değerini etiğin özegini oluşturduğunu ileri süren fenomenolojik kavrayışla bütünsel bir karşıtlık içinde bulunan Thomasçılar, etiğin, temelde, insan

etkinliğinin kuramı olduğunu ve böyle olmakla da bir erek öğretisi üzerine temellendirilmesi gerektiğini önemle vurgulamaktadırlar. Bu erek, yetkin bir öznenin sürekli ve yetkin bir etkinliği olarak tasarılanmış insan mutluluğudur. Görüldüğü gibi, Thomasçı felsefenin dinamik karakteri etikte de ortaya çıkmış olmaktadır. Sürekli etkinlik, ancak kendini tüm erdemlerinde kalıcı anıklıklarla (*habitus*) sıkı düzene soktuğunda olanaklı olduğundan erdemler Thomasçı sistemde büyük bir önem kazanmaktadır. Bu nedenle, Thomasçı etik, temelde, karakterbilimsel ve eğitseldir. Bu etığe göre, insanın doğuştan bazı eğilimleri vardır, ama insan bunları bir öz-öğretim çabasıyla sürekli yetkinleştirmelidir. Bu çaba sonunda kazanılan erdem, insanı sözcüğün gerçek anlamıyla özgür kılar. Kant'ın yaptığı gibi, duyguları istenç gücü aracılığıyla ahlaki yasaların buyruğuna vermek söz konusu değildir. Erişilmek istenen ideal daha çok insanın tüm ruhsal-fiziksel yapısının bir sıkıdüzen altına alınmasına dayanır; böylelikle insan iyiyi yalnızca eylemek değil, ama aynı zamanda gönlünce eylemekle kendini ortaya koymuş olmaktadır. Thomasçılığın temel erdemi ihtiyattır; ihtiyat somut bir eylem üzerine zekânın doğru bir yargı verme anıklığı anlamına gelir. Bu erdem aynı zamanda Thomasçı anıklılığın karakteristik öteki yüzüdür. Bununla birlikte ihtiyat haki-katle, istenç en geniş anlamında adaletle, tutkular ise güç ve ölçülülük ile sıkıdüzen altına alındığında işleyebilir.

Beri yandan *ahlaki yasa* öğretisi Thomasçı sistemde önemli bir rol oynamaktadır. Bu öğretiye göre insan davranışı doğrudan doğruya bilinç tarafından belirlenir. Ancak bu bilinç, doğal adaletin, yani insan doğasının kendisinde bulunan içkin ahlaki yasaların ifadesinden başka bir şey değildir. Buna dayanarak ahlaki yasa sözgelimi zinayı yasaklamaktadır, çünkü insan doğası (ruhsal-fiziksel) evliliğin birliğini gerektirmektedir. Doğal yasa, pozitif yasada uygulanmasını olduğu kadar aydınlanmasını da bulmaktadır. Doğal yasanın kendisi, dünyanın yapısının temeli olan

ebedî yasanın, tanrısal planın bir ifadesidir. Bununla birlikte Thomasçı öğretiyi, ahlaki düzenin yüce temelini, Tanrı'nın istencine dayandığı yönünde anlamamak gerekir. Tanrı'nın kendisi bile temel ahlaki yasaları değiştiremez, çünkü ahlaki yasalar O'nun istencine değil varlığına dayanmaktadır.

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

4.8. Eleştirel Açıklamalar

Çağdaş felsefenin öteki eğilimlerinde söz konusu filozofların düşüncelerine esin vermiş görünen temel bir sezgi ayırt edilmektedir. Benzer bir sezgi metafizikçilerde yoktur. Bunun nedeni, bu filozofların birer varlık felsefesi filozofu olmaları, tüm özgül görüş açılarını aşırıp sistemlerinde öteki okulların bütün fragmanter sezgilerini bir araya toplayabilecek bir güce erişmeleridir. Bundan çıkan sonuç, çağdaş metafiziğin öteki felsefi hareketlere ne karşı çıkarılabileceği, ne de onlarla karşılaştırılabileceğidir. Felsefenin tek tek bilimlerin üzerinde duruşu gibi o da öteki felsefi hareketlerin üzerinde durmaktadır.

Metafizikçiler özellikle günümüzde acilleşmiş olan ebedî insani özlemleri ancak bu şekilde tatmin edebilmişlerdir. Metafizikçilerin felsefesi, somut varlığın ve özellikle de kişinin felsefesidir. Metafizikçiler, öteki okul temsilcilerinin yaptıkları olumlu katkıları hiçbir biçimde yadsımamakta-

dırlar. Sözelimi bilimlerin elde ettikleri sonuçları bilginin sahih bir parçası olarak görmekte, ama bu sonuçları aynı zamanda bambaşka bir biçimde organik bütünlüğe bütünlendirmektedirler. Öyle ki sonuçta öteki okulların anladıklarından çok daha iyi anlanan insan, varlığının tüm zenginliği ve sorunlarının tamlığıyla kendisine layık bir konuma gelmiş bulunmaktadır. Ancak bu kişiselcilik, gerçekliğin öteki alanlarının payını sınırılıyor değildir. Hiçbir başka sistem, metafizikçilerin sistemleri kadar dengeli, akla yatkın ve rasyonel olmamıştır.

Metafizikçiler, en çeşitli sorunları derinlemesine tartışmaktadırlar. Biz burada ayrıntılara giremeyeceğimizden örnek olarak yalnızca Whitehead'ın bilgi çözümlemesine, Thomasçılarının ortaya çıkardıkları ruhsal-fiziksel soruna ve Hartmann'ın özgürlük üzerine getirdiği düşüncelere değineceğiz. Metafizikçilerde, sorunların ortaya konması, öteki eğilimlerdeki filozofların bu sorunlara getirdiği açıklamalardan çok daha büyük bir yer tutmaktadır.

İncelemiş olduğumuz felsefi sistemlerden her birinin, doğallıkla, kendine özgü güçsüzlükleri vardır. Ancak bu sistemleri gerçek değerleriyle değerlendirebilmek için, her şeyden önce, yaptıkları olumlu katkıların büyüklüğünü, sona eren 19. yüzyıl felsefesinin ortaya koymakta güçsüz kaldığı katkıları göz önünde tutmak gerekir. Bu katkılar, varlıkbilim ile tüm gerçekliğin organik tarzda kavranışıdır. Çağdaş metafizik bu çifte görüş açısından incelenecek olursa, Hartmann'da, üstün bir varlıkbilimci kişiliğin yanında her türlü metafizik açıklamaya ilke gereği karşı çıkan (gerçekte bu ilkeye her zaman bağlı kalmamıştır) bir özellik bulunur. Öteki uçtaysa, kuşkusuz, bir senteze ulaşma çabasında çoğu kez verimli oluşu ama varlıkbilim alanında pek bir katkı yapamamış olmasıyla tanınan Alexander yer almaktadır. Whitehead ile Thomasçılarının sistemleri ortaya hem bir varlıkbilim hem de metafizik koymuş olmalarıyla orta yoldadır. Bununla birlikte Thomasçılarının varlıkbilimi, Hartmann'inkinden hiçbir

bakımdan aşağı kalmamakta, dahası Hartmann'inkinden çok daha güçlü ve çok daha geniş uzanımlı bir bütünsel gerçeklik kavrayışını temellendirmektedir.

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

Bunun dışında çağımız ağır biçimde metafiziğe düşman bir düşüncenin uğursuz saldırılarına da uğramaktadır. Bununla birlikte, Avrupa'nın günümüzde bir grup seçkin ve etkili metafizikçiye sahip olması gerçeği bize, gelecek kuşaklar için daha iyi bir geleceği, insanın temel talepleriyle *rasyonel* bir felsefe tarafından daha iyi anlaşılacağı ve bugün olduğundan daha iyi değerlendirilebileceği bir geleceği umma olanağını vermektedir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

MATEMATİKSEL MANTIK

(Ek)

I

MATEMATİKSEL MANTIK

1.1. Önemi-Genel Karakterleri

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

Öncelikle, matematiksel mantığın nasıl tanımlanmaması gerektiğini ortaya koymak için kimi yanlışları adlandırmak-

la işe başlayacağız. Matematiksel mantığı *yeni-pozitivizme* benzetmemek gerekir, gerçekte bu disiplinin kurucuları yeni-pozitivistler değil, tersine Platoncular olmuştur (*Frege, Whitehead, Principia Mathematica* döneminde *Russell, Lukasiewicz, Fraenkel, Scholz* ve daha birçokları) ve bugün matematiksel mantığın hemen hemen bütün ülkelerde savunucuları vardır. Bundan başka matematiksel mantığı, 'simgesel' diye nitelemek de doğru değildir. Elbette, klasik mantıktan çok daha fazla yapay simgeler kullanmaktadır, ancak bu, matematiksel mantığın özüyle pek ilintisi olmayan, tümüyle rastlantısal bir durumdur. Son olarak, matematiksel mantığı, felsefenin bir matematikselleştirilmesi girişimi, yani onu mantığa indirgeme girişimi olarak düşünmek doğru değildir. Gerçekte, bunun tam tersi olmuştur. Whitehead ile Russell, matematiği mantığa indirgemeye çalışmışlardır. Bu yanlışların kaynağı, matematiksel mantığın matematiğinkine benzer simgeler kullanmasından gelmektedir. Sözelimi, matematiksel mantıkçılar ' $x=y$ 'yi aynen matematikçiler gibi yazmakta, ama ($=$) simgesi onlarda niceliksel bir eşitliği değil, bir özdeşliği, yani matematiksel olmayan bir ilişkiyi göstermektedir.

Matematiksel mantığın temel karakterleri şöyle özetlenebilir: her türlü ruhbilimsel düşüncenin uzaklaştırılması, mantığın kendisine uygulanması ve formalizm. Matematiksel mantık, ilk elde, her türlü ruhbilimsel ya da bilgikuramsal (*epistemolojik*) düşüncüyü yordamından dışlamakta ve yalnızca çelişki ilkesi, varsayımsal tasım gibi tümüyle formel mantıksal yasaların *doğruluğunu* çözümlemeyle uğraşmaktadır. İkinci olarak matematiksel mantıkta, mantık, *mantığın kendisine* uygulanmakta, yani aksiyomatik bir tarzda olanaklar ölçüsünde daha az ilkeden (aksiyomlar ve kurallar) mantıksal yasalar çıkarsanmaya çalışılmaktadır. Bundan dolayı matematiksel mantıkçıların tüm ilgileri, özellikle, mantıksal yasaların aralarındaki ilişkiler üzerinde odaklanmış olup, genel olarak ilke sayısını azaltma, hatta

bunu ilkelerin yalınlıkları pahasına yapma eğilimi (temelde estetik) tutumlarına egemen olmaktadır. Üçüncü olarak, matematiksel mantıkçılar, *formalizmi* benimsemektedirler. Formalist yordamda yöntem şudur: Önce belirlenmiş bir imlemi (*Bedeutung, signification*) olan bazı simgeler seçilmekte, daha sonra bu imlem tümüyle soyutlanmakta ve teoremler simgelerin imlemine göre değil, onların dışsal, grafik biçimlerine göre düşünülmektedir. Bu durumda, tüm çıkarım işlemi ‘formelleştirilmiş’ bir tarzda gerçekleşmekte, yani tanıtılmanın içinde –bu, kesin bir matematiksel mantık yasasıdır– yalnızca simgelerin biçimine ve bu biçimi ilgilendiren formel kurallara başvurulmaktadır. Ancak sistem bir kez tanımlanınca, içeriği açısından yorumlanmakta, buna karşılık sistemin kendisi yorumlarından her zaman ayırt edilmektedir. Matematiksel mantıkçılara göre, bunun üstünlüğü, bir sistem üzerine çoğu kez birçok yorum yapılabilmesi ve böylelikle de bir kez yapılmış bir çalışma üzerine çok sayıda tez temellendirilebilmesidir. Öte yandan, matematiksel mantığın tümüyle soyut ve karmaşık önermeleriyle formalizm olmaksızın doğru yolda yürümek hemen hemen olanaksızdır.

1.2. Temel Fikirler

Matematiksel mantıkta, *değişmezler* ile *değişkenler* arasında bir ayrım yapılmaktadır. Değişkenler, yerlerine başka değişmez formüller ya da formül grupları konulabilecek olan harflerdir. Eğer bir sözcede (*Aussage, énoncé*), bir değişmezin yerine bir değişken konulursa, bundan, ne doğru ne de yanlış olan bir *işlev*, bir sözce şeması çıkar (sözgelimi “X bir insandır.” bir işlev olup, ne doğru ne de yanlıştır, oysa “Sokrates bir insandır.” doğru bir sözcedir). İşlevler, bir ‘niceleyici’ (*quantificateur*) aracılığıyla sözcelere yeniden dönüştürülebilir. İki türlü niceleyici vardır: “Her x... dege-

rindedir.” türünde genel niceleyiciler [(x) ’ olarak yazılır] ile varoluşsal niceleyiciler: “Kendisi için... değerinde olan en az bir x vardır.” [$(\exists x)$ ’ olarak yazılır]. Simgeler, her zaman olduğu gibi, temel kategoriler ve işlevsel kategoriler olmak üzere ikiye ayrılır. Temel kategoriler, *adların* (adılar, *substantifs*) ve sözcelerin kategorileridir. İşlevlikler ise (*Funktor*) başka simgeleri, sözcüğün en genel anlamındaki yüklemle-ri (örneğin ‘uyuyor’, ‘ve’, ‘ya da’, ‘sevmek’ vb.) belirleyen simgelerdir. Bir işlevlik tarafından belirlenen şey, söz konusu işlevin argümanı diye adlandırılır (Sözelimi, “Ahmet uyuyor.” da, Ahmet, ‘uyuyor’un argümanıdır). İşlevlikler birçok gruba bölünebilir:

1. Oluşturucu sözce ve adıl işlevlikleri (‘uyuyor’ bir sözce oluşturur, çünkü “Ahmet uyuyor.” bir sözcedir, ama ‘bir iyi’ bir ad oluşturur, çünkü ‘iyi bir çocuk’ bir sözce değil, bir addır).

2. Belirleyici adıl ve sözce işlevlikleri: “Bu değildir, ki...” bir sözceyi belirleyen bir işlevliktir, sözelimi “Bu, yağmur yağdığından değil.”, oysa ‘uyuyor’ bir adılı belirleyen bir işlevliktir).

3. İşlevlikler, belirledikleri argüman sayısına göre de gruplandırılabilir; böylelikle bir, iki ya da üç argümanlı ve genelde argümanlı işlevlikler olabilir.

Geleneksel mantığa göre, tüm yüklem-ler yalnızca bir özneyi belirlerken, lojistikte, bir yüklem birçok özneyi (argümanı) belirleyebilir. Böylelikle, sözelimi “Ahmet bira içiyor.” önermesinde ‘içiyor’, ‘Ahmet’ ve ‘bira’ olmak üzere iki argümanlı bir işlevlik olarak yorumlanabilir. ‘Veriyor’ sözcüğü, üç argümanlı bir işlevlik olarak düşünülebilir: “Ahmet, Ali’ye bir pipo veriyor.” vb.

Bu ilkelere göre, matematiksel mantık üç bölüme ayrılmaktadır: Bütün işlevliklerin bir sözceyi belirledikleri *sözce-ler mantığı*; adları belirleyen işlevliklerle uğraşan *yüklem-ler ve kümeler mantığı* ve birçok argümanlı işlevliklerin özgül özelliklerini konu edinen *bağıntılar mantığı*.

1.3. Sözceler Mantığı

Sözceler mantığı, özel olarak, *hakikat işlevlikleri* denilen şeyler aracılığıyla oluşturulan karmaşık sözcelerle uğraşır. Bu işlevlikler, çoğu kez, bir ya da iki argümanlı oluşturucu ve belirleyici sözce işlevlikleridir. Söz konusu işlevliklerin karakteri şudur: İşlevliklerce oluşturulan bir sözcenin hakikat değeri (buna kısaca ‘değer’ de denir) işlevliklerin anlamalarına değil, sözcenin argümanlarının hakikat değerine bağlıdır. Böylelikle, sözgelimi olumsuzlama (*négation*) bir hakikat işlevliğidir, çünkü hangi sözce söz konusu olursa olsun ve neyi imlerse imlesin, olumsuzlanmış doğru bir sözcenin değeri yanlışlık, olumsuzlanmış yanlış bir sözcenin değeri ise hakikattir. En çok kullanılan işlevlikler şunlardır: Olumsuzlama (“Bu değildir.”, ‘~’ ya da (Ä) olarak yazılır); mantıksal toplam (‘ya da aynı zamanda’, ‘V’ olarak yazılır); mantıksal çarpım (‘ve’, ‘.’ ya da ‘&’ olarak yazılır); içermeye (‘ise ... o zaman’, şu anlama gelir bu yazım: “Ya öncül yanlıştır ya da vargı doğrudur.”, ‘)’ ya da ‘→’ diye yazılır); eşdeğerlik (‘dışarı vakit, yalnız ve yalnız o zaman’, ‘=’ diye yazılır) ve son olarak Sheffer işlevliği (‘aynı zamanda değil’, ‘ü’ diye yazılır). Bu son işlevlik özellikle önemlidir, çünkü bütün hakikat işlevleri yalnızca onunla birlikte tanımlanabilir.

Söz konusu bu işlevliklere önerme değişkenleri bağlanmaktadır (yani yerlerine yalnızca sözcelerin konulabileceği değişkenler). Bunun için de parantezler ya da onların yerine noktalar kullanılmaktadır. Böylelikle, örneğin ‘p v q.’ q v p’: ‘eğer p ya da q, q ya da p... iken’ diye okunması gerekir. Bununla birlikte, J. Lukaszewicz her türlü nokta ve parantezin bir yana bırakılacağı ve bütün işlevliklerin kendilerine karşılık gelen argümanlardan önce yazılacağı bir yordam bulmuştur. Bir önermenin mantıksal bir yasa olup olmadığını bu denli yalın bir yordamla doğrulamak için en azından iki yöntem gereklidir: matris yöntemi ve normal biçim yöntemi. Bundan başka, önermeler mantığının bütün önermeleri birkaç aksiyomdan

hatta tek bir aksiyomdan, Nicod aksiyomundan çıkarsanır. Önermeler mantığı, matematiksel mantığın en çok bütünlüğe kavuşmuş bölümünü oluşturmaktadır. Matematiksel mantıkçıların kendileri de bu mantığı, başka her türlü mantıksal çözümleme ve çıkarım için genel bir çerçeve sağlayan, mantığın en temel ve en yalın bölümü olarak görmektedirler.

1.4. Yüklemler ve Kümeler Mantığı

Matematiksel mantığın ikinci bölümü, formların yoğun ya da yaygın tarzda göz önünde tutulmasına göre iki bölüme ayrılmaktadır. Temel olan birinci tarzda, sözce, oluşturu bir önerme işlevliğine, bir adıl belirleyicisine (genellikle ' ϕ ', ' x ', ' ψ ' vb. olarak yazılır), bir ada (değişkenler olarak genellikle ' x ', ' y ', ' z ' ve sabitler olarak da ' a ', ' b ', ' c ') ayrıştırılmaktadır, öyle ki sonuçta temel formül ' ϕx ' olmaktadır. Bu gibi formüller, bir değişken içerdiklerinde, 'matris' diye adlandırılmakta, belirleyici önerme işlevlikleri aracılığıyla düzenlenmekte ve niceleyicilerle önermelere dönüştürülmektedir. Özellikle, 'bütün ψ 'ler ϕ 'dir' genel önermesi 'biçimsel içermeye' ' $(x) . \phi x$ ' denilen şeyle ve "Bir ψ olan bir ϕ vardır." tikel önermesi ise ' $(\exists x) . \phi x$ ' formülüyle yorumlanmaktadır. Bu yorum, çok sayıda Aristotelesçi tasım teoremine karşı çıkılmasına yol açmıştır. Ancak bu teoremlerin başlangıçta yanlış olarak kabul edilmeleri gerektiği düşünülürse, yalnızca kuramın işlevliklerinin başka bir yorumu olduğu ve onları ortaya koyan kişinin yönünden yorumlandıkları için, Aristotelesçi mantığın doğru olduğu su yüzüne çıkmaktadır.

Matematiksel mantık, bir argümanlı yüklemler dışında, iki veya birçok argümanlı yüklemlerle de uğraşmaktadır. Bu yüklemler arasında, *özdeşlik* yüklemi büyük bir rol oynamaktadır. Bu yüklem, Leibniz'in *principium indiscernibilium* ilkesine³ uygun olarak aşağıdaki tarzda tanımlanmaktadır:

³ Lat. "Ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi" (Çev.)

“X ve y ancak, x’in bütün nitelikleri y’nin de bütün nitelikleri ve *vice versa* olduğunda özdeşdir.” Bu tanımdan, birçok felsefi güçlüğü götüren farklı ‘kapsamsallık savları’ çıkarsanabilir, çünkü bu savlara göre her zaman birlikte ortaya çıkan iki öznitelik özdeşdir. Özdeşlik kavramı, *betimleme* (sözgelimi ‘Faust’un yazarı’) denilen şeyi de tanımlama olanağı vermektedir. Betimleme kuramı, dört köşe çemberlerin olduğunu (Meinong’ca ileri sürülmüştür) kabul etmekten kaçınmak için Russell tarafından ortaya konulmuştur. Gerçekten de, “Kare bir çember yoktur.” sözü bu yoruma göre yalnızca, “Aynı zamanda hem çember hem de kare olan bir nesne yoktur.” anlamına gelmektedir. Varoluş ancak bu betimlemelerle doğrulanabilir; “ $\emptyset$ niteliğine sahip olan bir nesne vardır.” önermesi, bu türde yalnızca tek bir nesne olduğunu ve eğer ona başka bir nitelik yakıştırılmak istenirse bu nesnenin de zorunlu olarak var olması gerektiğini içermektedir.

Kümeler mantığı, yüklem mantığına geniş bir dayanak oluşturur. Bu küme (genellikle ‘a’, ‘ β ’, ‘g’ ile simgelenen bir kavramın kapsamı) hemen her zaman bir yüklemle tanımlanır. Küme, belirlenmiş bir niteliğe sahip bütün nesnelerin bütünlüğüdür. Sözgelimi, insanlar kümesi, insan niteliğiyle nitelenen tüm nesnelerden oluşur. Kümeler mantığının en önemli kavramı öge kavramıdır: ‘ $x \in a$ ’ (“X, a’nın bir ögesidir.” ya da “a’ya aittir.” diye okunur). Bundan başka bir de hiçbir ögesi olmayan ‘boş küme’ vardır. Kümelerin tanımıyla yüklem mantığının önermelerinin temeli üzerinde, kümeler arasındaki bağıntıları gösteren çeşitli tanımlar ortaya koymak olasıdır. Bunlar, sözceler arasında var olan bağıntılara karşılık gelir.

1.5. Bağıntılar Mantığı

Kümeler mantığının bir argümanlı yüklem mantığına dayanak oluşturması gibi, bağıntılar mantığı da iki ya da birçok argümanlı yüklem mantığına geniş bir dayanak oluşturur. İki argümanlı bağıntılar bile (bugüne dek ortaya

konmuş olan biricik bağıntılardır) çok sayıda özgül nitelik taşıdıklarından bağıntılar mantığı bu yönüyle matematiksel mantığın en uzun bölümünü oluşturur. Biz burada yalnızca birkaç temel kavramı belirteceğiz. Bağıntının kendisi, söz konusu mantıkta, yaygın olarak, bir nesne çifti olarak tasarımlanır. Tıpkı küme gibi, bir yüklemle (iki argümanlı) tanımlanır. Sözelimi, sevgi bağıntısı, birbirini seven insan çiftlerinin bütünüdür. En sık kullanılan simge ' xRy 'dir. Her türlü bağıntı evrişik tarzdadır (örneğin, *daha büyük daha küçüğün* tersidir). Çeşitli görece bağıntılar birbirinden ayırt edilebilir. Sözelimi, bireysel (Hollanda kraliçesinin eşi), çoğul (*Britannica Ansiklopedisi*'nin yazarları), ikili çoğul (İtalyan şiirlerinin yazarları) ve genel olarak 'alan' diye adlandırılan şey ('D'R' olarak yazılır, örneğin 'yazarlar'). Diziler oluşturmaya yarayan kavramlar daha da önemlidir; bunlar arasında, ilk elde, görece çarpım denilen şey ile (yarımın karesi, annenin erkek kardeşi vb.) bunlara karşılık gelen görece kuvvetler (babanın babası, sözelimi, baba²dir) sayılabilir. Bir başka kavram grubuysa, bağıntıların özellikleriyle oluşur; bunların bazıları yansımalıdır (yani kendileri için ' xRy ' doğrudur), bazıları bakışımıdır (xRy ise o zaman aynı zamanda yRx 'dir), kimileriye geçişlidir (eğer xRy ve yRz ise o zaman xRz 'dir). Diziler oluşturmaya yarayan kavramların en önemlisi ise, kalıtsal bağıntı kavramıdır (R ya da R^2 ya da R^3 vb.).

1.6. Semiotik (Göstergebilim)

Bugün bütün matematiksel mantıkçılarca genel olarak kullanılan semiotik (W. Morris) adlı disiplin, matematiksel mantığa sıkı sıkıya bağlıdır. Semiotik, bir simge kuramı olup üç bölüme ayrılır:

1. Mantıksal *sözdizimi*, simgeler arasındaki ilişkilerin kuramıdır.

2. Mantıksal *semantik* (anlambilim), simge ile simgenin simgelediği şey arasındaki ilişkilerin kuramıdır.

3. Mantıksal *pragmatik*, simgeler, simgelerin imlemleri ve onları kullanan insanlar arasındaki ilişkilerin kuramıdır.

İlk iki disiplin, özellikle A. Tarski ile R. Carnap'ın çalışmalarıyla bütün yönleriyle ortaya konmuşken, sonuncusu daha başlangıç evresindedir. Semiotik'in temel düşüncesi, simge ile bu simgenin imlediği şey arasında açık bir ayırım yapma gerekliliğidir. Örneğe, herhangi bir sözcükten söz edildiğinde, bu sözcük bile özel bir ad olmalıdır: 'Kedi' sözcüğünden söz edildiğinde, bu söz ediş canlı kediden söz etmek için kullanılan terimlerle yapılamaz. Bu nedenle, dil ile üst-dil arasında bir ayırım yapmak gerekir. Üst-dilin konusu dilin kendisidir. Aynı biçimde, bir üst-matematik (matematiksel dilin kuramı) ile bir üst-mantık (mantıksal dilin kuramı) vardır.

Formelleştirilmiş aksiyomatik bir *sistemin* aynı zamanda üst-mantıksal öğeler de içermesi gün ışığına çıkmış bir olgudur. Böyle bir sistem şu öğelerden oluşur:

1. Tanımlanmamış simgeler.

2. Aksiyomlar, yani tanıtlanmaksızın kabul edilen sözceler.

3. Kimi simge gruplarını (formüller) belirleyen oluşum kurallarının sistem içinde bir anlamı vardır.

4. Aksiyomlardan yeni sözceler çıkarsamaya olanak sağlayan çıkarım kuralları.

Üçüncü ve dördüncü öğeler, mantıksal değil, üst-mantıksal birer formüldür, çünkü doğrudan doğruya mantığın kendisinin simgelerini ilgilendirmektedir. Elbette, bu önermelerin yeniden formelleştirilmeleri olanaklıdır. Ancak bu, üst-üst mantıksal önermelerin kullanımını gerektirecektir. Öyle ki işlemin sonunda hiçbir sistem tümüyle, yani bütün ayrılmaz parçalarıyla formelleştirilmiş olmayacaktır.

Göstergebilim temeli üzerinde, verilmiş bir sistemin çelişkisiz olduğunu, aksiyomlarının birbirlerinden bağımsız olduk-

larını (yani hiçbir ötekilerden yola çıkarak çıkarsanamaz), söz konusu sistemin tüm bir sistem olduğunu (aksiyomlarından çıkarsanamayan her önerme sistemin herhangi bir önermesiyle çelişiktir) tanıtlamaya olanak veren sağın yöntemler bulma olanaklı duruma gelmiştir. Ayrıca, oldukça sarıh yapıda aksiyomlaştırma yöntemleri de geliştirilmiştir. Bu bakımdan, K. Gödel'in ortaya çıkardığı şey büyük önem taşır. K. Gödel, gerçekten de 1930'da, *Principia Mathematica*'nın ve daha birçok yapının sisteminde, aksiyomlardan yola çıkarak 'karar verilemeyecek', yani doğru ya da yanlış oldukları tanıtılamayacak önermeler bulunduğunu göstermiştir.

1.7. Bazı Kuramlar ve Özel Sorunlar

İncelememizi bitirirken, matematiksel mantığın özel bir felsefi ilgi taşıyan çok sayıda sorunundan kimilerini göstermeye çalışacağız.

1. Mantık ve Matematik

Whitehead ile Russell, tüm matematiği saf mantıktan çıkarsamaya çalışmışlardır. Bu nedenle izleyicileriyle birlikte 'mantık' savunucuları diye adlandırılırlar. E. J. Brouwer'in başını çektiği sezgici bir başka okul, böylesi bir indirgeme olanağını yadsımakta, mantığın gelişen matematikle birlikte bir yöntemden başka bir şey olmadığını ve 'üçüncü şıkkı dışta bırakma' ilkesinin genelde matematiğe uygulanamayacağını ileri sürmektedir. Başlıca temsilcisi D. Hilbert (1862-1943) olan formalist bir başka okul, matematiğin temel terimlerini tanımlanmamış birer simge olarak görmekte ve karşılıksız, çelişkisiz bir sistem kurmaya çalışmaktadır.

2. Tipler Kuramı

1896'da, *F. Burali-Forti*, Cantor'un 'kümeler kuramı' çerçevesinde bir çelişki ortaya çıkarmıştır. 1901 Haziran'ında Russell, bunun matematiksel değil, tümüyle mantıksal bir durum olduğunu ortaya koymuş, öteki mantıksal sistemler arasında *G. Frege*'nin sisteminin de çelişkiler içerdiği anlaşılmıştır. Bugün, açık olan ilkelerden çıkarsanabilen bu çelişkilerin birçoğunu bilmekteyiz ve onları 'çelişki' ya da 'paradoks' diye adlandırıyoruz. Bunların en ünlüsü, Russell'ın kümeler çelişkisi: Eğer bütün kümeler, birer öge olarak, kendilerine katılıyorsa, böyle olmadığı durumda, kendilerine katılmayan tüm kümeleri içeren grubun durumu nedir? Bu soruya verilecek her yanıt bir çelişmeye götürmektedir. Whitehead ile Russell, bu çatışmayı çözmek için tipler kuramını (*theory of types*) ortaya koymuşlardır; bu kurama göre, nesneler farklı tiplere (derecelere) ayrılmaktadır. Sözgelimi (kümeler alanında), bir birey birinci dereceden; bireyler kümesi ikinci dereceden ve bu türden kümeler kümesi ise üçüncü derecedendir ve genel olarak x , α 'nın bir ögesi olduğunda, α 'nın x 'ten daha yüksek bir derecede olması gerekir. Daha sonraları, birçok çatışkının (örnekse, Antik Çağ'a ait 'yalancı çatışkısı') mantıksal değil de dil ile üst-dili karıştırmaktan ileri gelen anlambilimsel (*semantik*) bir çatışkı olduğu ortaya çıkmıştır. Tipler kuramı, birçok yönden yalınlaştırılmaya uğratılmış, ancak bugün kendini tam anlamıyla kanıtlamıştır. Günümüzde ona başvurmada çelişkisiz bir matematiksel mantık sistemi kurulabilmiş değildir.

3. Çok Değerli Mantık

1920'de, *J. Lukasiewicz* ve ondan bir yıl sonra da bağımsız olarak *E. Post*, yalnızca iki değeri (simgesel olarak bir ve sıfır ile gösterilen hakikat ve yanlışlık) kabul eden 'klasik' matema-

tiksel mantığın dışında, ikiden fazla değerin de kabul edildiği başka mantıkların da olası ve hatta birbiriyle çelişkin olmadıklarını ortaya koydular. Bununla birlikte, bu mantıklarda, klasik mantığın bazı önemli önermeleri eksik kaldı, sözgelimi ‘üçüncü şıkkın dışta bırakılması’ ilkesi gibi. Kesin tarzda aksiyomatik olan bu tür sistemlerin, formel birer sistem olarak tümüyle doğru oldukları gösterilebilmiştir.

Ancak bugüne değin, bu sistemlerin, *mantıksal* sistemlerin yaptıkları yorumları kabul edip etmedikleri henüz ortaya konulmuş değildir. Kimi matematiksel mantıkçılar, bu sistemler sayesinde ahlaki mantığa ve olasılığa ilişkin çeşitli sorunları çözümleyebileceklerini umarlarken, kimileri de tersine, bu sistemlerin, her durumda birer mantıksal sistemden başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir.

Biz burada, *sentetik mantık* ya da *doğal mantık* gibi daha yeni matematiksel mantık gelişmelerini ele almayacağız. Tüm disiplinler çetin araştırmaların konusu olup, ortaya durmadan yeni düşünceler ve yeni sistemler çıkmaktadır.

Çağdaş Avrupa Felsefesi, 20. yüzyılın başından itibaren Avrupa'da ortaya çıkan felsefe akımlarının genel bir görünümünü vermeyi amaçlıyor. J. M. Bochenski, elinizdeki eserde, çağımız felsefi düşüncesinin kurucu düşünürleri Russell, Husserl, Heidegger, Sartre, Wittgenstein ve Whitehead gibi filozofların varlık, bilgi ve değer felsefelerini ele alıyor. Bunun yanı sıra yazar, çağdaş felsefenin kökenlerini ve büyük akımlarından diyalektik materyalizm, yeni-Kantçılık, Bergsonculuk ve pragmatizmin, tarihsel kırılma noktaları içerisindeki yerlerini ve temel savlarını serimliyor.

J. M. Bochenski, yalın bir üslupla ve çalışmasının sınırlarını en başından çizerek, felsefeyle ilgilenen herkese *Çağdaş Avrupa Felsefesi*'nin bir panoramasını sunuyor. Birçok dile de çevrilmiş olan bu değerli çalışmayı, Serdar Rifat Kırkoğlu çevirisi ile sunuyoruz.

