

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>

Hilmi Ziya Ülken

Genel
Felsefe Dersleri



ÜLKEN YAYINLARI-İSTANBUL

ÜLKEN YAYINLARI: 12

*

KAPAK:
SAİT MADEN

ISBN 975-95093-5-0

ORD. PROF.
HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Genel Felsefe dersleri



ÜLKEN YAYINLARI
İSTANBUL, 2000

Oğlum Murat Artunkal'ın anısına

GÜLSEREN ÜLKEN

SUNUŞ

Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in asistanı olarak görev yaptığım birkaç yıllık süreyi, mesleki hayatımın en anlamlı ve kazançlı dönemlerinden biri sayarım. Ben o sırada çok genç, henüz kariyerinin başında bir felsefeciydim. Bilim uzmanlığı (master) çalışmamı Ülken'in rehberliğinde yapqabilme şansını elde etmiş olmamın ne demek olduğunu o zaman, o toyluğumla da idrak ediyordum; ama şimdi, meslekte otuz yılı aşkın bir süreyi geri bıraktığımda, onun sadece dolaysızca öğrencisi ve asistanı olma şansını elde etmiş olanlara değil, Cumhuriyet döneminde felsefe ve sosyal bilimler üzerinde çalışın bütün kuşaklara rehberlik etmiş olduğunu apaçık görüyorum. Çünkü Hilmi Ziya Ülken, engin birikimini yalnızca yakın çevresindekilerle, ders-hanelerde paylaşın bir hoca olmakla kalmıyordu. Düşünce hayatımızın en "velût", en çok eser veren kişisinin o olduğuna şüphe yok. Sosyoloji ya da diğer insan bilimleri alanında yazdığı kitaplar, her zaman felsefe ile temellenmekte, boyut kazanmaktaydı. Doğrudan doğruya felsefeyle ilgili eserlerinde ise, çağdaş bilimlerin aydınlattığı yolda yürümeyi şiar edinmişti. Böylece, bilimlerin ve felsefenin birbirleriyle alışveriş ve etkileşim içinde yürüdüğü çağımıza ayak uydurmakla kalmıyor; ülkemiz bu konularda henüz emekleme aşamasında iken, fikir hayatımıza yön çiziyordu. İnanyorum ki, Hilmi Ziya Ülken'in asıl büyük önemi, kültür hayatını bilimiyle, sanatıyla, felsefesiyle bir bütün olarak yorumlamasında ve bunu doğuyu da, batıyı da yakından tanıyan, her türlü bağnazlıktan uzak bir

sentezci kafasıyla başarmasındadır. Ülken, kendi kuşağının pek çok aydınından farklı olarak, zamanında hakim olan pozitivist zihniyetin dikte ettiği uzmanlaşma eğilimini benimsememiş, adeta bir rönesans adamı gibi, insan zihninin yönelebileceği hemen her alana el atmıştı. Onu yakından tanıyanların çok iyi bildiği, eserini iyi okuyanların ise tahmin edebileceği gibi; bu yöneliş onda bir heves, bir tecessüs olmanın çok ötesine geçer, derinlemesine ve çok yönlü bir araştırma ve düşünme çabasına dönüşürdü. Hilmi Ziya Ülken'i, eskilerin deyimiyle tam bir "mütebahhir" olarak tanımlayabiliriz. Bu kelimenin yenileşen dilimizde bir karşılığı yok, çünkü artık öyle insanlar bulunmadığı için, onları niteleyecek bir sığata da dilin ihtiyacı kalmadı! Derinlere dalan, kılı kırk yaran, bütün hayatını zihinsel çalışmaya vakfetmiş biri demektir.

Elinizdeki kitap, felsefeyle ilgili temel bilgileri edinmek için olduğu kadar, onun bu yönünü tanımak için de elverişli bir araç. Hilmi Ziya Ülken üniversite düzeyindeki öğrenciler, ya da felsefeye yeni başlayanlar için "Genel Felsefe Dersleri" yazıyor. Ama bu hem bir felsefe doktrinleri tarihi, hem sistematik felsefe ile ilgili bir el kitabı, hem de yazarının yorum ve eleştirileriyle birlikte okurun önünde bir ufuk açan bir kılavuz. Bugün maalesef, bundan otuz yıl öncesine kıyasla, özellikle formasyon vermek bakımından, çok daha zayıf olan bir lise eğitimimiz var. 1970'lerde hâlâ, felsefe eğitimi verilen üniversite bölümlerinde "Genel Felsefe Dersleri"nden bir ders kitabı olarak yararlanılabiliirdi. Oysa günümüzde, ancak o eğitimden geçmiş, öğrendiklerini derinleştirmek, değerlendirmek, yerli yerine yerleştirmek isteyecek iyi niyetli ve azimli felsefe mezunlarına ve kendi alanlarında uzmanlaşmış, ama felsefe yönünden eksikleri olduğunun bilincinde olan yetişmiş aydınlara hitap edebilecek sanırım.

Kitabın yayınlanış tarihi 1972 olmakla birlikte, dönem dönem yazılması sürecine tanıklık ettiğim bu kitapta, hocanın daha önceki yıllarda kaleme almış olduğu bazı parçalar da yer almakta. Böyle olunca da, zamanında mümkün olduğunca sade ve anlaşılır olmasına özen gösterdiği dil, günümüz okuru için yer yer biraz ağır, özellikle terimler yönünden güç anlaşılabilir olacak özellikler göstermekteydi. Ben hocamın kitabını; sadece gerektiği ölçüde dilini sadeleştirmek ve kullandığı bazı eski terimlerin yerine, bugün artık bilim ve felsefe dilimizde yerleşik duruma gelmiş kimi terimleri koymak üzere yeniden ele aldım. Biraz eskimiş olsalar da hâlâ pekâlâ anlaşılabilir olan kelimeleri olduğu gibi bırakmakta bir sakınca olmayacağını düşündüm. Bazı ifadeler de, dil sadeleştirildiğinde, yeniden

biçimlendirilmeyi gerektiriyordu. Özünü bozmadan ve anlama tamamiyle sadık kalarak o tür ufak tefek rötuşlar yaptım.

Bu kitabın okuru olacak gençlerin, felsefeyi böyle bir yöntemle ve böyle bir perspektifle öğrenmelerinin; ya da öğrenmiş oldukları bazı konuları yeni bir ıfık altında, bütünsellikleri içinde görmelerinin çok yararlı olacağına inanıyorum. Şunu da itiraf etmek isterim, Hilmi Ziya Ülken'in bir "Giriş" kitabı olarak tasarladığı bu eserin, bu konularla otuz yıldır haşır neşir olan bir felsefeciyeye bile öğreteceği şeyler, yakacağı yeni ıfıklar var-muş!

Füsun Akatlı
Kasım, 1999

ÖNSÖZ

Genel Felsefe Dersleri, bu konuda 1928'den beri yazmış olduklarımın özeti sayılmalıdır. Daha önce "Metafizik" (1928), "Felsefeye Giriş" I (1957), "Felsefeye Giriş" II (1958), "Bilgi ve Değer" (1965), "Varlık ve Oluş" (1968) adlı kitaplarda felsefe problemleri üzerindeki düşüncelerimi anlatmış, kendi görüşlerimi açıklamıştım. Fikirlerimin bu çeşitli kitaplarda dağılmış ve her birinde uzun açıklamalara girilmiş olması yüzünden, onları bir küçük kitapta toplamak ihtiyacını duydum. Klasik felsefenin bölümlerine uyarak problemler ve doktrinleri bu sıraya göre özetledikten sonra, asıl maksadım daha önce de yapmış olduğum gibi doktrinlerin eleştirilmesine girmek; yeni ontoloji açısından bir felsefî tavırlar tipolojisinin kurulabileceğini işaret etmektir. Böyle bir tipoloji, ontolojik felsefeyi gereksiz kılmayacak, tamamlayacaktır. Nitekim, "İnsanî Vatanperverlik" (1933)'den "Varlık ve Oluş" (1968)'a ve "İlim Felsefesi" (1970)'ne kadar uzun bir sürede yazılmış kitaplarımda, felsefenin fenomenolojik, tasvire dayanan, varlıkların özüne ait bir ilim temeli olduğunu; hakikat'ın gerçek varlıkla ideal varlık arasındaki sentezde aranması gerektiğini söylemiştim. Burada aynı konuları tekrar etmemek için, lüzum görülürse o kitaplara bakılmasını rica ederim.

22 Haziran 1972

Hilmi Ziya ÜLKEN

I

MANTIK

A. Platon'dan önceki diyalektik denemeleri (M. Ö. 428 – 347)

İnsan düşüncesi toplum içinde fikirler ve duyguların kelimelerle aktarılmasından ve değiştirilmesinden doğmuştur. Konuşmayan tek başına insanın (eğer varsa) düşündüğü şüphelidir. Düşüncenin bağlı olduğu kurallar önce dilin kurallarıdır. Sentaks ve gramerle tespit edilir. Anlamlandırın kuralları semantikle incelenir. Bunlar kültür çevrelerine göre değişirler. Samî dillerin sentaksı ile Ural-Altay dillerininki, Hind-Avrupa dillerininki birbirlerine uymaz. Düşünce bu kurallara bağlı olarak işlediği için onun ilk dayanağı kültür çevrelerinin (dil çevrelerinin) yapılarıdır. Bundan dolayı düşüncemiz kültür yapımıza göre biçimlenir. Dilde, örf ve âdetlerde, sanattaki bu araştırmayı yapanlar, yapısalcılardır.

Fakat kültür ve dil çevrelerinin farkları üstünde, onları birleştiren bazı düşünce kuralları da tespit edilmiştir. Bunlar, sentaks, gramer farklarını aşan ve zaman dışı kavramları, kategorileri, kavram sınıfları arasındaki bağlantıları kullanarak düşünceyi hazırlayan soyut zihin kurallarıdır. Bu kurallar sanki her kültür çevresinde, her çağda geçerliği varmış

gibi hazırlanmıştır. Bunların toplamına Mantık (Organon) denir. Arapça nıtâk kitap vezninde, kemer ve kuşak, mantık da kemerlemek, düşünce-
nin kuralllanması demektir. İlk kurallar Hammurabi ve Babil kanunları-
dır. Hukuk kuralları Yunan'da kanun kuralları olarak başlamışken So-
fistlerin tartışmada kullandıkları düşünce usulleri halini almış, Aristo
bunları *Organon*'da sabit kurallar halinde toplamıştır. Organon yani *âlet*
demesinin sebebi bu kuralları bağımsız bir bilim değil, bütün bilimler
için düşünce aleti saymasından ileri geliyordu. Araplar, mantığa *ilm*
ül-âlet, yani âlet ilmi diyorlardı.

Sokrat'tan (M.Ö. 470–399) önce başlıca iki düşünce birbirinin kar-
şıtı olarak yerleşmişti. Elea okulu denen birincisine göre (Zenon, Parme-
nides) varlık vardır, yokluk yoktur. Hareket ve değişme görünüşten iba-
rettir. Asıl varlıkta Mutlak sükûn vardır. Buna tam karşıt olan Heraklit'e
göre her şey değişme halindedir. Âlem zıt kuvvetlerin çarpışmasından
doğan devamlı bir hareket ve değişmedir. Ateş o devamlı değişmeyi ifa-
de eder. Âlemin kanunu savaştır. Ve her şey akıp giden bir nehir gibi-
dir. Sâbitlik ve sükûn görünüşten ibarettir. Parmenides'e göre sükûn
esas, değişme görünüştür; Heraklit'e göre ise (M.Ö. 576–480) değişme
esas, sükûn görünüştür.

Sokrat'tan önceki felsefede birbirine en aykırı görüşler bunlardır.
Parmenides'e göre yokluk yoktur. Heraklit'e göre ise varlığın karşıtı
yokluk vardır. Bunun için her şey kararsızlıktan, bir teviye değişmeden
başka bir şey değildir. Her şey akıp gidiyor, hiç bir şey kalmıyor. İnsan
asla aynı nehirde iki defa yıkanamaz. Çünkü her seferinde nehir akıp
gitmiş ve değişmiştir. "Aynı nehre giriyoruz, girmiyoruz; varız ve yokuz;
yokuşu çıkmak, yokuştan inmek aynı şeydir" diyor. Zenon, Parmeni-
des'in (M. Ö. 540–450) hareketsiz âlem fikrini ispat için fikir tarihinde
paradoks diye tanınan kanıtları ileri sürdü. Bunlar Achilleus'un oku, Ac-
hilleus ve kaplumbağanın yarışması gibi paradokslardır. Eğer mekân ay-
rı ve bölünebilir parçalardan oluşmuşsa, bu mekândan geçen hareketli,
önce onun yarısını, daha sonra bu yarının yarısını v.s. katedecektir.
Özetle, mekânı kateden daima parçalarda kalacak bütün mekânı katede-
meyecektir. Bunu şöyle gösterebiliriz:

$$2 = 1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \frac{1}{\infty}$$

Zenon'un paradokslarındaki düşünce kanıtlarında hedef bir şeyi savunmaktan çok, karşı tarafın yani Elealıların görüşünü yıkmaktır. Buna olumsuz diyalektik diyebiliriz. Birlikle çokluk, hareketle sükûn, değişme ile sebat, görünüşle asıl varlık arasında çatışma halindeki felsefeler önünde sofistler şüpheci bir diyalektik kullandılar. Onların hedefi bütün bu felsefelerin aynı kanıtları kullanarak, birbirinin karşıtı sonuçları kanıtlamalarından hareket ederek ortak bir hakikatın olmadığını, hakikatın kanıtlanamayacağını göstermekti. Sofistlerden Protagoras'a (M. Ö. 485-411) göre hiç bir şey kanıtlanamaz. İdeolojik bakımdan sofistler Elealılara bağlanabilir: Çünkü düşüncenin formel ilkesini arıyorlardı. Heraklit ise şairdi ve bu akıp giden âlemi şiirle anlatmıştı. Sofistler ise formel düşüncenin habercileri idi. Onlar formel düşünceyi sonuçlarına kadar götürmekle saçmaya ulaştığını göstermek istiyorlardı. Onlar içeriksiz formel düşüncenin gerçeğe ait hiç bir şeyi kanıtlamadığını söylerken, yirmi dört yüzyıl önceden B. Russell'in habercileri idi. Nitekim Russell kendi felsefe tarihinde Platon'la onları karşılaştırırken, alaycı ifadesi ile onları Platon'a tercih ediyordu. Zenon hareketi yadsımak için formel düşünceyi kullandığı gibi sofistler daha ileri giderek felsefede hiç bir şeyin kanıtlanamayacağını göstermek için formel düşünceyi kullandılar. Bilgiğin (*sophia*) işi ise kanıtlamak değil, ikna etmektir. Bu da mantıkla değil, hitabetle (*rhétorique*) olur.

B. Platon'da diyalektiğin başlaması

Her şeyin ölçüsü insandır. İnsanlar kadar ayrı görüşler ve "hakikat"lar vardır. Sofistler inkârcı görüşleri ile sonrakilerde şiddetli tepki uyandırmış iseler de, işin doğrusu bilginin göreceliği (*relativité*) fikrini getirdiler ve formel düşüncenin babaları oldular; fakat görecilikleri insanlar açısından âleme baktıkları için öznel bir görecilik idi. Sokrat'la beraber sofistlere hücum başladı. O dikkati, dış dünyadan iç dünyaya, ahlâkî bilincin evrensel kavramlarına çekti: "kendini bil"de, "bütün bildiğim, hiç bir şey bilmediğimdir" sözünün cevabı, sofistlerin yıkıcı felsefesine karşı dikkati ahlâk âlemine çeviren yapıcı felsefenin cevabı vardı. Fakat asıl diyalektik Platon'la gelişmeye başladı. Sokrat'ın ahlâk kavramlarında kullandığı metodu genişleten Platon, idealist bir metafiziğe ulaştı. *Dia-lecta* iki kişinin konuşması, *dia-logos* bu konuşmanın bütünü idi. Platon, diyalektiği kullanarak bütün eserlerini diyaloglar halinde

yazdı. Önce Platon Sokrat'ın tartışma sanatı olan diyalektiği kullanıyordu. Bunun hedefi karşısındakine sorduğu sorularla somut olgulardan başlamak ve genel tanımlara yükselmektir. Platon'un gençlik diyaloglarında henüz, karşısındakini konuşturan ve onlara hakikatı doğurtan Sokrat'tı (Sokrat'ın annesi ebe, babası heykeltıraştı. Bu fikir doğurtma işinde verasetin yeri vardı). Buna da alaycı soruşturmalarla genel tanımla doğurtmadan ibaret bir yöntemin adı olarak: *Maieutique* deniyordu. Fakat Platon, daha sonraki diyaloglarında bu ufku aştı. Bireylerden türlere, türlerden cinslere yükselmekle yetinmedi; cinsler arasında aşamalar kurmaya ve en üstün cinslere ulaşmaya çalıştı. Ahlâk kavramları alanını aşarak, bütün değerleri kuşatan bir metafizik kurdu. Bu ikinci metafizik, yani diyalektik, artık kendisine aittir. Hegel'in etkisi ile bazen diyalektiğin babası Heraklit'tir deniliyorsa da, yukarıda görüldüğü gibi bu doğru değildir. Heraklit hiç bir diyalektik kanıta dayanmamıştı. Eleahlarla Heraklit arasındaki tartışmanın boşluğunu ilk defa diyalektik metodu kullanarak gösteren Platon oldu. Ona göre diyalektik, en yükseği İyilik İdeası olan ve zamanda başlangıcı ve sonu bulunmayan ideaları temaşaya (seyretmeye) doğru çıkılacak zahmetli yükseliştir. *Devlet* diyalogu bu tanımla bütün boyutlarıyla içine alır. Platon yükselici, olumlu, aklı, öncesiz ideaların temasına götüren bir diyalektik kullanıyordu. Bu, aldatıcı duyumlar ve istikrarsız sanılardan (*opinion-doxa*) akılla kavranan değişmez varlıklara götüren bir metoddur. Ona göre filozofların gençleri yetiştirmek için kullandıkları dört bilim vardır: Aritmetik, geometri, astronomi, fizik. Mağarada zincire bağlı esirlerin görebildiği bu gölgelerden kurtulduktan sonra akılla kavranan idealar âlemine çıkılır. Fakat bu dört bilim henüz idealar âlemini göstermiyorlar. Onlar yalnız soyutlamalarda kalıyorlar. Somut akılsala (ma'kule), yani idealar âlemine götüremiyorlar. Oraya ulaşmak için öğrenciler kendilerini beş yıl müddetle öncesiz-sonrasız ideaları kavramayı sağlayan Diyalektik'e vermelidirler. Diyalektik bütünle parçaları aynı zamanda kavramayı öğreten bir metoddur ki bu suretle insan pratik ve eylem üzerine yükselerek ideaları temaşa etmek gücünü kazanır. Filozof bu metodu büyük çabalar sarfederek pek güç yükselen bir merdivene benzetiyor. Öyle bir merdiven ki en üst basamağında insan Bir ile Çok'un aynı şey içinde kavrandığı idealar âlemini göreceklerdir. Diyalektik soyutu aşmak, duyumlara ait dağınık algıları aşmak için yapılan çabadır. Bu merdivenin zirvesinde öncesiz-sonrasız ideaları temâşâdan ibaret tam sükûn hali vardır. Pratiğe, işe, eyleme gelince, Platon'a göre bunlar kölelere aittir. İdeaları temaşa edebilmek için sükûna,

boş zamana ihtiyaç vardır. Bu ise, yalnız hür sitelilerin, asillerin yapabilecekleri şeydir. Filozofun diyalektikle ulaştığı hakikat, Yunan sitesinin asiller ve köleler ayrılığını ifade ediyordu. Asıl gerçek, ona göre yalnız idealardadır. İdealar deney verilerinin soyutlamasından doğmuş değildir. Güzellik fikrini bana veren güzel bir çiçek veya bir insanın güzelliği değildir. Güzellik İdeası veya güzellik, ruhum tarafından üstün âleme yükselişte temaşa edilmiş öncesiz-sonrasız varlıktır. Ruhum onu bedenle birleşmeden önce görmüştü. Sonradan duyumlar âleminin kuruntuları ve gündelik üzüntüleri onu unutturmuştu. Fakat bu ilk sezgiden bir tortu kalmıştı. Onu hatırlamak suretiyle canlandırdım. Platon'a göre hatırlama, bu ilk temaşanın altın çağının yeniden yaşanması demektir. Mağaradaki esirlerin zincirlerinden kurtulup güneş ışığına çıkmaları üstün hakikatları görmeleri demektir. Somut varlık olan İdealar, bu dünyadaki değişen, kaybolan her şeyin ilk örnekleri (*archétype*)dirler. Bu dünyada akıp giden şeyler ise gölgeden ibarettir. Platon diyalektiği, zihinde akılla kavranan âleme, evrensel idealara yükselmek için kullandığı usullerin bütünü diye de ifade edilebilir. İdeaların kavranması yalnız sitenin başkanları için lâzımdır. Çünkü onların rolü yalnız maddî bir örgüt kurmak değil, aynı zamanda bütün sosyal tabakaların, hür sitelilerin manevî yönetimini kurmaktır. Toplumda adâleti yerleştirmek için, insanları iyilikle doğruya yöneltmek için adâlet ve iyilik idealarını mükemmel kavramış olmalıdırlar. *Devlet* diyalogunda kendi tasarladığı devletin yönetim sınıfını oluşturmak için Platon sürekli olarak diyalektiği kullanmaktadır. Platon, sözünü ettiğimiz dört bilimi beş yılda öğreterek gençleri ideaların temaşasına doğru yükselteceğini söylüyor. Fakat bütün bu bilimler deney ve duyumlar dünyasına ait soyutlamalar olduğu halde bunu nasıl sağlayacaktır? Platon bu noktada bulanıktır. Duyulardan hayallere oradan soyutlara çıkması anlaşılıyor, ama somutlardan öncesiz-sonrasız idealara yükseliş bir mahiyet değişmesi ile olacaktır. Ve bu eğitim yolundan oraya nasıl geçildiği anlaşılamıyor. Burada kullandığı yöntem yalnızca mağara benzetmesine başvuran bir göndermeden ibarettir. Soyut kavramlardan somut ve evrensel ideaya geçiş, bir mahiyet değişmesidir. Aynı metodlarla bu uçurum aşılamaz. Bunu fark eden Platon, evrensel idealar dünyasına nüfuzu ancak sanatçı bir gözle anlatabiliyor. Aynı sıkıntıyı yirmi üç yüzyıl sonra Bergson da duymuş ve zekânın pratik soyut kavramlarından hayat atılımının somut akışına geçerken ileri sürdüğü sezgi yöntemine rağmen, yine sık sık istiarelere (*allégorie*) başvurmaya mecbur olmuştur.

Platon'un yaşlılık diyaloglarında diyalektik

Platon yaşlılık diyaloglarında diyalektik metodunu ve bunun uygulama alanı olan duyular ve İdealar âlemi arasındaki ilişki görüşünü değiştirdi. *Kanunlar (Nomoi)* adlı diyalogu filozofun en önemli eserlerinden biridir. Platon orada nesnelerin sınıflanması, bölünmesi ve sayılmasından ibaret bir metod kullanıyor. Kanun kurucunun kullanacağı metod türlere ayrışık metodudur. Burada "bütünsel erdem"den hareket ediyor ki, bu dört erdemin toplamıdır. Ve böylece her birini çözümlemeye giriyor. Filozofun metodu eski diyalektiğin aksine olarak bu bütünden aşağı doğru inen diyalektiktir.

Philebos diyalogunda da toplama ve bölme metodunu kullanıyor. "Şeyler bize birlik halinde görünür: sonludurlar." Öteden bireysel nesnelerin çokluğu olarak görünür: O zaman her şey sınırsız'dadır. Bu iki ilke aynı noktada gerçeğin kurucusudur ve iki görünümünü temsil ederler. Yoksa onlar iki ayrı düzen, iki ayrı âlem değildirler. Diyalogda tartışma konusu şudur: Karma hayat hem İyi'dir, hem arzu edilen şeydir; hem zihne hem duyulara aittir. Diyalogda Sokrat'ın ağızından Platon şöyle diyor: Sınırlı ve sınırsız birbirine karışarak üçüncü bir cinsi, karmayı meydana getirir. Ancak buna karışımın nedenden ibaret bir dördüncü cinsi daha katılabilir. Burada türleri bölmek ve türleri saymaktan oluşan, eski diyaloglarda kullandığı çözümleme metodundan alaycı bir dille bahseder. Sınırsız varlık, oluş ve doğuş olaylarında ifadesini bulur: Soğuktan sığağa, sıcaktan soğuğa geçiş gibi. Bunlar hem şiddet hem süre bakımından sürekli olan değişimlerdir. Yahut daha az-daha çok şeklinde ifade ettiğimiz süreçlerdir ki onlar da belirli bir nicelikle ifade edilmez. "Çok ve azdan çıktığını gördüğümüz her şey sınırsız cins içinde yer alır."

Bu sınırsız karmalara Platon'un sözlü derslerinde Dyade adını verdiği Aristo, Metafizikinin birinci kitabının Platon'a ayrılmış ilk kısmında anlatıyor. Ve hocasının Dyade teorisini eleştirerek onlarda görülen belirsiz çift kutupluluğun (kendi deyimiyle Aporiaların) mantıkla çözülebileceğini iddia ediyor. Acaba Aristo haklı mıdır? Aporialar veya sonradan Kant'ın kullandığı tabirle antinomi, Renouvier'nin bu yüzyıl başında dilemma dediği şeye genelde dikotomi diyeceğiz. Karşıt kutuplar, daima dilin yanlış kullanmasından doğmuş çatışmalar değildir. Bunlardan bir

kısmı böyle olsa da büyük bir kısmı gerçek mahiyete aittir. Sürekli-süreksiz, az-çok, ağır-hafif, v.s. gibi.

İşte Platon'un Dyade dediği şey bunlardır. Sınırsız, belirsiz Dyade'lar ancak BİR'in uygulanması yoluyla çözülebilirler. Bu da onların belirsiz değişmeler içinde sabit ve değişmez olmasını sağlar.

Platon *Sofist* ve *Siyaset adamı* adlı diyaloglarında bu belirsiz çift kutuplu varlık fikrini geliştiren diyalektiğine devam ediyor. Burada Platon, varlığın karşısına yokluğu koyan sofistlere hücum ederek, hem Parmenides'i hem Heraklit'i veya sofistleri eleştirir. Kendi görüşünü anlatır: "Yokluk yoktur demektedir Parmenides haksızdır. Evet bir çeşit yokluk vardır, ama bu sofistlerin dediği gibi mutlak yokluk değildir. Bu ancak bir şeyin bulunmayış halinden, yoksun olmadan (*privation*) ibaret olan görece yokluktur." O zaman bulunan-bulunmayan arasında var-yok arasındakinden çok farklı bir dikotomi kurulur. Çünkü var ile yok asla birleşemezler ve böyle bir mutlak yokluk düşünülemez. Fakat bir şeyin bulunuşu ile bulunmayışı iki oluş tarzı olarak birbirine bağlanabilirler. Onların doğurduğu karma tıpkı *Kanunlar*'da bahsettiği az-çok karması gibidir.

Platon burada bir çok dikotomileri sıralıyor. Bu bağlamda, ondan önce ilk karşıt kavramları gösteren, özel bir anlamda diyalektiği hazırlayan Pythagoras'tır. Fakat Pythagoras'ın diyalektiği mistik olduğu halde Platon'un diyalektiği rasyonel (aklî)dir. Platon'un dikotomileri şunlardır:

Benzeyenler	—	Benzemeyenler
Bir	—	Çok
Aynı	—	Başka
Toplama	—	Bölme
Soyutlama	—	Genelleştirme.

Bölme ile toplama metodu, soyutlama ve genelleştirme süreçlerine yani logos (akıl) metoduna dayandığı gibi dikotominin de temeli birlikte ele alınan iki metottur. Adeta denilebilir ki, her bölme onun karşısı bir işlemi gerektirir. Yahut her toplama onun karşısı işlemi gerektirir.

Sofistlerin metoduna göre bölünemez bir sınıfa rastlayıncaya kadar parçalı bölüşe devam etmelidir. *Siyaset Adamı*'nın sanatı geniş bir cinsin, yani "bilimler" cinsinin içinde bulunan bir insandır: Fakat bu cinsde de iki sınıf ayrılabilir: Teorik bilimler-pratik bilimler. Dikotomi hayvan-

lar sınıfında da yapıyor. Genç Sokrat insanları bir cins gibi koyarak, öteki cinse bütün hayvanları koyarak b l ş yapıyor. Fakat bu b l ş (*division*) Eleali'ya göre doğru değildir ve bazı kurallara dikkat etmelidir: 1) Eşit olmayan şeyleri bölmeden kaçınmalıdır; biri ötekinden büyük olursa dikotomi kaybolur. 2) Bu b l ş gerçek türler veya sınıflara uygun olmalıdır. 3) Dikotomi kurmanın bir yolu da parçaların fiilen türlerle aynı olmasıdır. Yani birbirinin aynı olarak b l nmelidirler. Bunun için ideayı yani cinsler ve türlerin dayandığı ana nitelikler ve yapıları iyi kavramalıdır. 4) Yanılmadan korunmak için isme ait (*nominal*) bir cinsi veya bir türü, gerçek bir cins veya tür gibi almamalıdır. Burada Platon diyalektiğinin nominalizmden ne derecede kaçındığı, sofistlerden ne kadar uzak olduğu, realizme ne kadar bağlı kalmaya çalıştığı görülür. Platon yaşıllık diyaloglarında, orta yaşıta yazdığı klasik eserlerinden (*Devlet*, *Symposion*, *Phaidros* v.s.) ok ayrılan bir görüşü girmekte ve yeni bir diyalektik kullanmaktadır. Klasik diyebileceğimiz diyaloglarında Eidos= form veya şekil fikrini savunuyordu. Onca iki türlü bilinen nesne vardır: 1) Duyularla bildiğimiz şeyler; 2) formlar (*eidos*) veya  zler (*ousia*). İkinciler sonsuz olarak kendisinin aynı kalırlar, oluşıa t b  değildirler. Değişikliğ  uğramazlar. Her form veya  z n karşıllığı olan duyular âleminde bir nesneler çokluğu vardır. Bu suretle Bir ile çok'un ilişkisi, duyular âlemi ile akıl âleminin ilişkisine bağlıdır. Duyular  lemindeki oklar aynı kelime ile ifade edilen farklı şeyleri, adaşları (*homonymie*) içine alır: Meselâ ağaç deyince yüzlerce çeşit anlaşılabılır. Form ise bireysel adaşlıklar arasındaki bağıntı "ortaklık" (*participation*) ilişkisidir. Örneğin, güzellik formunda bütün güzel şeyler fiilen mevcutturlar, yahut büyük şeyler varlıklarını bu büyüklükten alırlar." Bu ortaklık nasıl meydana geliyor? Form şeylerde hazır mıdır? Yahut  teki şeyler arasında bir ortaklık (*communion*)mı vardır? Sokrat buna cevap vermiyor. Eidos (şekil) teorisinden doğan ve klasik Platon diyaloglarını tıkayan güçlük buradadır. Filozof onları yazdıktan sonra kendi düşüncesindeki bunalımı hissetmiş olacak ki *Parmenides* diyaloğunda kendi kendisi ile mücadele ediyor. Diyalektiğin türlü uygulama şekillerini inceliyor. Bir sonuca varmamak üzere birçok tartışmalara giriyor. Formun başka bir niteliği de onun bireysel, somut oluşudur. Formlar mahiyetleri gereği monadlardır. Ve onların bölünebilir olmaları düşünülemez. *Menon* diyaloğunda gösterdiği gibi *eidos* (şekil) ancak "bölünmez birlik" olarak kavranabilir. O, kısımları olmayan bir bütündür. Adaş bir çoklukta "Aynı" gibi görüldüğü için bu çokluğa parça-bütün münasebeti bağlanamaz. *Parmenides* diyaloğun-

da form (*eidos*) teorisini sıkı bir eleştiriden geçirdikten sonra, filozof uzun bir süre, galiba yirmi yıl yazmadı. Bu sırada siyasî hayata girdi, birçok karışık işlerden geçti; tekrar Academia'ya döndüğü zaman oldukça değişmiş olarak felsefesine verdiği son şekli yaşlılık diyalogları dediğimiz eserlerde ifade etti. Bunlarda Platon artık eski akılla kavranan varlık görüşünden ayrıldı. Bu esaslarda adaş şeylerin çokluğuna esrarlı bir katılımla bağlı olan "ma'kul" (*intelligible*) yerine —yani *eidos* yerine— başka türlü bir "ma'kul"ü, ideayı koyuyor. Bu ma'kullük (akılla kavranılabilirlik) çokluğa daha yakından bağlıdır. Ancak burada duyulara ilişkin şeyler ihmal edilmiş veya bağıntının dışına atılmıştır. Form görüşünde kavramın nesnesiyle adaş sınırsız şeylerin çokluğu arasında bir bağıntı vardır. Oysa idea görüşünde filozof cins birliği ile türler çokluğu arasındaki bağıntıyı esas olarak alıyor. Platon ilk defa *Philebos*'ta form (*eidos*) teorisini bıraktı. *Parmenides*'de içinden çıkılmaz aporileri anlatışından uzun bir ara geçtikten sonra, artık yeni Platon başlıyordu. Yeni diyaloglarında bireysel şeyler artık yalnız ikinci derecede rol oynamaktadırlar: Ideanın tanımına girmezler. Burada isimlerle şeyler arasında uyarlık olamaz. Dili aşarak asıl gerçekliğe yükseliriz. Bu da gösterir ki ikinci Platon birinci Platon'u tamamlamıyor. İkincisi birincisinin genişlemesinden doğmuş değildir. Hatta onlar birbirinin karşıtıdır. Yeni görüşte belirsiz ve sınırsız Dyade'in kumaşı ancak sınır yahut Bir sayesinde kavranır hale gelir. Bu Birler veya Sayılarla belirsiz bireysel nesnelerde filan veya falan sayıyı bulabiliriz. Böylece bir cinse giren idealar bir "çoklukta birlik" olarak görünür. Demek ki Bir ve Çok bağıntısı, form öğretisinde olduğu gibi, iki farklı ontolojik âleme (duyulur ve akılla kavranır âlemlere) uygulanmaz. Her ikisi akılla kavranır (*intelligible*) âleme ait gerçeklikleri birbirine bağlar.

Belirsiz dyade fikri

Belirsiz Dyade görüşünde artık birinci görüşteki Monade fikri tamamen terk edilmiştir. Diyalektik, monadlar olan *eidos* ile oluş âlemi arasında değil, belirsiz Dyade'ları belirli bir hale koyan ölçü, sınır ve sayı üzerinde işler. Belirsiz Dyade'ın başlıca tipi çok-az çiftidir ki daha başkalarını da sayıyor: pek çok-peki az, tiz-pes, hızlı-yavaş, uzak-yakın, ince-kalın vs. Bunlar tamamlanmamış halde uzayıp giderler. İkinci ilke yani Bir veya sayının rolü Dyade'ı belirli hale koymak, ona düzen ve ka-

nun vermektir. Örneğin tiz ve pes sesler alanında müzik uyumunun kuruluşunu veya hızlı-yavaş hareketlerde ritm ve ölçünün kuruluşunu ele alalım. [*Philebos*, kısmen *Symposion*'da]. Dyade'nin iki karşıt ucu sonsuz sayıda değişmekte olduğu halde iki aşırı uç (pek çokla-peki az) arasındaki terim Tek'tir. Bu Aristo'nun *Ahlâk* ve *Politika* kitaplarının temeli olan tam orta (*juste milieu*) teorisinin köküdür. Aristo hocasının bu ikinci diyalektiğine *Metafizik* adlı kitabında şiddetle karşı çıktığı halde onun etkisi altında kalmaktan, kendini alamamıştır. Belirsiz Dyade ve Bir'e ait teori aynı zamanda metafizik *entité*'lerin (varlık-birim) doğuşunu açıklamaktadır. Bu metotla geometrinin bütün nesneleri doğar. Uzun-kısa Dyade'ndan çizgiler, geniş-dar Dyade'ndan yüzeyler, yüksek-alçak, yukarı-aşağı Dyade'ndan hacimler doğar. Bu teorisinin iki açıya uygulanması çok enteresandır. Dar açılar-geniş açılar belirsizce uzayan bir Dyade teşkil ederler. Fakat bunlar arasında yalnız dik açı vardır. Değişmez. Dik açıda birlik, değişmezlik ve teklik vardır. O Husserl'in yirminci yüzyılda "*noétique*" diyeceği özü (mahiyeti) meydana getirir. Kapalı eğriler de sonsuz sayıda bir Dyade'dir. Fakat yalnız daire bu eğrilere Bir'in uygulanmasından doğar. O da kendi cinsinde Tek bir değişmezdir. Üçgenler için de aynı şeyi söyleyebiliriz.

Platon diyalektiğinin bu şekli kendinden sonra bütün eleştirilerine rağmen Aristo'yu, fakat özellikle Proclus'u, Heron'u, Théon'u, Euklides'i etkilemiştir. Ortaçağda müziğe ait gerilme-genişleme Dyade'i fikri, *remissio-intentio* halinde felsefeye girdi. Fakat buradan çıkarılan sonuç, daima çift kutbun belirsizliğine sayıyı, Bir'i uygulamak suretiyle Platon'un kullandığı metoddur. Bu metod Dyade'nin diyalektik yapısını çözmeden uzak kaldı. Çünkü ulaşılan, daima tam orta veya değişmez öz olduğu için statik idi. Ancak Schelling zamanında bu belirsiz çift kutbun sentezle aşılması düşünülebildi. Bu suretle Platon diyalektiğindeki belirsizlikten aydınlığa geçiş sağlandığı gibi, Dyade'nin iki karşıt ucu ayrı ayrı ve hareketli olarak gerçekleştirildi. Bu konuya modern diyalektik ve özellikle bilim diyalektiği dolayısıyla döneceğiz.

C. Aristo mantığı

Mantık, Aristo'nun (M.Ö. 384–322) *Organon*'u ile başladı. Demokrit'in duyular ve bağlantılara ait ilk mantık hareketinden sonra sofistler, diyalektiği sabit ve ortak bir hakikatin olmadığını göstermek için olumsuz anlamda kullandılar. Sokrat hakikati doğurtma usulünde (*maïeutique*) konuşma ve soruşturma ile kavramları tanımlıyordu. Tikel kavramlardan tümel kavramlara doğru yükseldi. Platon, gördüğümüz gibi, diyalektiğe pozitif bir şekil verdi. Fakat Aristo mantığı Platon'un İdeaları yerine bireysel cevherden hareket ederek, oradan türlere, cinslere yükselerek tümel kavramları elde etti. Aristo *Organon*'da düşüncenin kurallarını, kanıtlama tekniğini kurdu. Bu teknikle fizik ve metafizik hakikatları çıkarmaya çalıştı. Bu suretle Aristo'da mantık, fizik ve metafizik birbirine bağlanıyordu. Bu da, mantığın kurucusunda önemli bir bunalım doğurdu: mantık ona göre bir âlet bilimidir (*Organon*). Kendisi bir bilim olmaktan ziyade bilimleri kanıtlamaya yarar. Bu da sonraki yüzyıllarda onun formel niteliğini meydana çıkaracaktır. Fakat bu formel bilginin tümel kavramları, aynı zamanda fizik ve metafizik varlığın da temelidir. Öyleyse mantık, fizik, metafizik aynı ilkeye bağlanmaktadır. Demek ki Aristo'da mantık hem formeldir, şekle aittir ve bundan dolayı içerikli bir bilim değil, bir âlettir; hem de mantık kanıtlarıyla fizik ve metafizik hakikatlar elde edilir. Bundan dolayı da Aristo'da üç bilgi arasında sıkı bağlantı vardır. Her metafizik mesele mantıkla çözülebilir. Demek ki Aristo felsefesi bu bakımdan tam dogmatizmdir. Aristo mantığında doğan ikinci bunalım, gerçekte bilim arasındaki uyumsuzluktur. Filozofa göre yalnız tümelin bilimi olabilir. Fakat gerçek olan yalnız bireydir. Öyle ise bilim tümelerle uğraşır. Ne derecede tümele yükselirse gerçekten o kadar uzaklaşır. Oysa bilim gerçeğe ilişkindir. Burada bir çelişki meydana çıkıyor. Bütün Ortaçağ felsefesi bu çelişki dolayında tartışmalar yapmıştır.

1) Eğer yalnız bireysel cevher (filan ağaç, filan insan) gerçek ise ve gerçekten uzaklaştıkça tümeleri elde ediyorsak öyle ise tümelere dayanan bir bilim yalnızca adlara dayanıyor demektir: ağaç, insan kavramları tümeldir; ama gerçek değildir. Çünkü ağaç türüne giren yüzlerce gerçek ağaç cinsi vardır. Bundan dolayı "ağaç" veya "insan" kavramları zihnin kolaylık için bulduğu adlardan ibarettir. Ağaç ve insan birer isimdir. Gerçek sınıflar veya türler değildir. Aristo'yu böyle yorumlayanlara adcılar denir.

2) Eğer bireysel varlıkları dile getiren insan ve ağaç sınıfları yalnız zihnin soyutlamalarından ibaret olmayıp gerçekte var olan tümeller ise, yani tümeller gerçekten var iseler, o zaman öz'le bireysel varlık arasındaki ayrılık ortadan kalkar. Bu görüş Aristo'nun Platoncu yorumlanmasındır: Örneğin insan türü, üçgen veya sayı gibi tümel olarak vardır. Kayın ağacı, meşe ağacı, çam ağacı türlü gerçek dallarıdır demek gerekir. Böyle düşünenler gerçekçilerdir.

3) Bu iki görüş yüzyıllarca mantıkta ve felsefede çatışmıştır. Ortaçağda Abélard *Evet ve Hayır* adlı kitabıyla bu görüşleri birleştirdi. Ona göre tümel kavramlar ne Platon'un dediği gibi bireysel varlıklardan bağımsız gerçek varlıklardır; ne de büsbütün gerçeklikten yoksun adlardan ibarettirler. Tümel kavramlar zihinde gerçek olarak vardır ve bilimle bireysel varlıklar arasındaki ayrılık böylece, zihindeki tümel kavramlarla ortadan kalkar.

Aristo, hocasının (Platon'un) diyalektik metoduna karşı çıkar. Ona göre diyalektik yalnızca bir tartışma sanatıdır. Onunla hakikat kanıtlanmaz. Kanıtlama için tikel-tümel kavramlar arasında bağlantılar kurarak, bunlarla şeyleri sınıflara ayırmalı ve tanımlamalıdır. Bundan dolayı da filozof gerek mantıkta, gerek felsefede şeyleri tanımlama ve sınıflandırmayla işe başladı: Varlıklar canlı-cansız olarak ayrılır. Canlı varlıklar düşünür-düşünmez diye ayrılırlar. Düşünenler fikir ve muhakeme sahibidirler ki buradan akılyürütme (kıyas; tasım, *sylogisme*) doğar. Her düşünce bir çeşit kıyastır. Kıyas ya araç-amaç bağlantısına, ya da sebep-sonuç bağlantısına göre kurulur. Bu iki bağlantıya ait akılyürütmeyi şöyle birer örnekle görebiliriz: Araç-amaç bağlantısı: çiftçiler tohumu buğday yetiştirmek için ekerler. Başaklar taneleri toplamak için kesilir. Taneler un yapmak için öğütülür. Un, su ve tuzla karıştırılarak hamur yapmak için yoğurulur. Hamur ekmek yapmak için pişirilir. Ekmek çiftçilere besin olmak için yenir. Bütün insanlar besin sağlamak için ekmek satın alırlar v.b. Neden-sonuç bağlantısı: Tohumu yere ekmek buğdayın nedenidir. Buğday başakları tanelerin nedenleridir. Tanelerin öğütülmesi un yapmanın nedenidir. Un, tuz ve su hamurun nedenidir. Pişirmek ekmeğin nedenidir. Ekmeği yemek beslenmenin nedenidir. Beslenmek yaşamının nedenidir- v.b..

Aristo akılyürütmede hem amaçlı hem nedenli düşünceye yer verir. Bunun için de nedenleri inceler. Bu incelemede bir heykeltraş ve heykel

örneğini ele alır. Bu işte taş-heykeltaş-çekiç-heykelin düşünülmesi diye dört işlem vardır. Aristo bunlardan her birini bir neden sayar.

1) Taş veya lüleci hamuru heykelin maddî nedenidir

2) Heykeltaşın çekiçle işlemesi yapılan eserin fiilî nedenidir.

3) Sanatçının zihninde heykelin önceden tasarlanması onun erek nedenidir.

4) Belirli şekli alarak tamamlanma heykelin formel nedenidir. Aristo felsefe ve mantıkta maddî ve formel nedenle, fiilî ve erek nedenlerini ayırır. Sonra gelenlerin bunlardan birincisine veya ikincisine önem verdiklerine göre Aristo felsefesi, İslâm âleminde filozoflar ve kelâmcılar tarafından türlü şekillerde yorumlanmıştır.

Aristo'da ruhsal yetiler ve mantık görevleri

Aristo insanda düşünce ile işi ayırır ve üstün meleke olarak düşüncüyü görür. İşin kölelere vergi olduğunu kabul eder. Düşünce teorik ve pratik hedeflere çevrildiğine göre teorik hikmet ile pratik hikmet adlarını alır. Teorik hikmeti Aristo doğa bilimi, matematik bilimi, metafizik (ilahî ilim) diye ayırır. Pratik hikmeti ahlâk (*éthique*), iktisat (*economique*) siyaset (*politique*) bilimlerine ayırır. Sonradan buna mantık (*Organon*) da "âlet bilimi" olarak katılmıştır. İnsanda iki güç vardır. 1) Akıl gücü (kuvve-i âkile) 2) Fiil gücü (kuvve-i fâile). Mantık birinci güce dayanarak işler. Bireysel varlıktan ve deneyden işe başlayan filozof, bilginin kaynaklarını ; görme, işitme, tad alma, koku alma, dokunma adlı beş dış duyu olarak görür. Bunlara Aristo bir de iç duyuyu katıyor. Bu güçlere dayanarak işleyen akılyürütmenin tam şekli kıyastır. Her kıyas bir düşünce sonucudur ki bunlar en azından üç olmak üzere sonsuz halkalardan kurulabilir. Aristo düşünce zincirini kuran bu halkalardan her birine bir önerme diyor: Önergeler dildeki cümlelere karşılıktır. Bunun için Aristo mantığa dilin incelenmesiyle (*hermeneia*) başlıyor.

Dil: Fikrin ve başlıca sözün ifadesidir. Kelimeler sözde zihne ait değişikliklerin hayalidir.

Yazı: Sözün ifade ettiği kelimelerin hayalidir.

İsim: Zaman bildirmeyen ve hiç bir parçasının ayrı anlamı olmayan sözün gösterdiği şeydir. Calipos cali+pos diye ayırlamaz. Çocuk ve hayvanın sesleri isim değildir.

Fiil: Zamandaki bir değişmeyi gösteren ve parçalarının ayrıca anlamı olmayan kelimelerdir. Sağlık; isim, sağlıktadır; fiil.

Cümle: Saymaca (anlaşmalı) anlamı olan ve ayrıca her parçası bir şeyi gösteren bildirimdir. Olumluluk ve olumsuzluğu yoktur. Örneğin: insan bir şeydir gibi. Her cümle bildirimsel (*énonciatif*) değildir. Yalnız kendisinde doğruluk ve yanlışlık olan cümle bildirimseldir.

Önerme (bildirimsel cümle) doğruluğu veya yanlışlığı gerektirir: ya olumlu ya olumsuz olur. Önergeler bütün şeyleri içine alırsa tümel, bir veya bazı şeyleri içine alırsa tikeldir. Olumluluk : Bir şeyi başka bir şeye yükleyen bildirimdir. Olumsuzluk: Bir şeyi başka bir şeyden ayıran bildirimdir.

Çelişme: Birbiriyle karşıt olan olumluluk ve olumsuzluk aynı zamanda doğru olamazlar. Biri doğru ise öteki zorunlu olarak yanlıştır. Tümel önerme : Bir çok şeylere yüklenebilen önermedir. Tikel önerme : Bir çok şeylere yüklenemeyen önermedir. Basit olumlu ve olumsuz önerme tek şeyi tek şeyle bildirir: Her adam beyazdır gibi. Şimdi tek kelime, tek fikir oluşturmayan iki şeyi ifadeye yarıyorsa bu basit olumludur, basit olumsuz değildir.

Geleceğe ait ihtimalî (olası) önermeler: Olmuş veya olmakta olan şeyler zorunlu olarak doğru veya yanlıştır. Tümel olarak ifade edilen tümel şeylerdir. Biri daima doğru ise öteki yanlıştır. Tikel şeyler için de böyledir. Fakat bireysel şeyler ve geleceğe ait olaylar için böyle değildir. Geleceğe ait iki önermeden ikisinin de doğru veya yanlış olması zorunlu değildir. Aristo geleceğe ait olayların ne doğru ne yanlış olup yalnızca olası olduklarını söylüyor. Fakat Aristo mantığı kesin yargılara yani doğru-yanlış yargılarına dayandığı için olasılık yargılarına büyük yer vermiyor. Bunlar üzerinde hiç ısrar etmiyor, hatta zihindeki mümkün ile eşyadaki mümkünü ayıracak ayrı kelimeler yoktur. Bunlar sonradan islâm kelâmcıları tarafından ayrılmaya başlamış ve ikincisini birinciden ayırmak için mümkün-i has (olumsal) (*contingent*) denmiştir. Biz bunlara zorunlunun karşıtı olmak üzere zorunsuz diyoruz. Bunlar tabiata ve metafiziğe aittirler. Halbuki zihinde yalnızca mümkün mümkün değil vardır ve bunların tabiatla ve metafizikle ilgisi yoktur.

Birinci analitikler ve kanıtlama

Aristo *Birinci Analitikler* kitabında kıyası anlatmaya başlar.

Önerme: Bir şeyi başka bir şeyle olumlayan veya yadsıyan bildirimdir. Önerme tümel, tikel, belirsiz olur.

Tümel önerme: Yüklem herşeye veya hiçbir şeye yüklendiği zaman olumlu tümel veya olumsuz tümel olur.

Tikel önerme: Yüklem bir şeyin bir kısmıyla olumlandığı veya yadsındığı zaman olumlu tikel veya olumsuz tikel olur.

Belirsiz önerme: Yüklem konu tarafından olumlandığı veya yadsındığı zaman tümellik veya tikellik olmazsa bu belirsiz önermedir.

Kanıtlayıcı önerme: Çelişmenin iki kısmından birisini koyar. Çünkü kanıtlama için bir problem değil, bir ilke (*principe*) konulmuştur.

Diyalektik önerme: Konuyu çelişmeleri ile birlikte koyar, fakat ikisinde de kıyas kurulur.

Terim : Önermenin bir ögesine, yani yüklem veya onu yüklediğimiz konuya terim denir.

Kıyas: İçinde bazı önermeler kurunca bunlardan farklı bazı önermelerin sonuç olarak çıkarıldığı bildirimdir.

Tam Kıyas: Önceden verilmiş verilerden başkasına ihtiyaç olmayan kıyastır.

Eksik Kıyas: Önceden verilmiş terimlere göre zorunlu olan fakat, önermelerde açıkça gösterilmemiş birçok veriler gerektiren kıyastır.

1) Mutlak önermelerin (yani: ne zorunlu ne olası)değillemesi olumlu tümel -olumsuz tümeldir.

2) Modal önermelerin değillemesi (zorunlu ve olası): a- Orta terim: iki uçtan birinin konusu, ötekinin yüklemidir. b- Orta terim iki ucun yüklemidir. c- Orta terim: iki ucun konusudur.

3) Bir kıyas en azından üç önermeden kurulursa bunlara: Tümel önerme, tikel önerme, üçüncüye de sonuç denir. Anlamı en geniş olan terime büyük terim, en dar olana küçük terim denir. Kıyas, bir fikri kanıtlarken iki önermeden sonuç çıkarır. Bu düşünce işleminde önermeleri birbirine bağlayan terime orta terim denir. Klasik örnek şudur:

Sokrat: küçük terim; ölümlü: büyük terim; insan: orta terimdir. Kıyası şu şekilde kurarız:

Bütün insanlar ölümlüdür (büyük önerme); Sokrat insandır (küçük önerme); öyle ise Sokrat da ölümlüdür (sonuç).

Modal kıyaslar: Aristo mantığının en gevşek tarafıdır. Théophraste tarafından "sonuç en zayıf öncülü içine alır" ilkesi ile basitleştirilmiş ve düzeltilmiştir.

Aristo mode (kiplik) terimini bilmiyordu ve onu tanımlamamıştı. Yalnız iki kiplik görüyordu: Zorunlu-Olası.

1) Öncüllerden biri zorunlu (*apodictique*) öteki bildirimli (*assertorique*) olan kıyaslar birinci şekildir.

a- Zorunlu öncül, küçük önerme olunca, sonuç bildirimli (*assertorique*)dir.

b- Sonucun zorunlu olması için öncüllerde zorunlunun tümel olumsuz olması gerekir.

c- Sonucun zorunlu olması için, zorunlu öncülün tümel olması ve öncüllerden biri olumsuz olduğu halde, zorunsuz öncülün yalnız tümel değil aynı zamanda olumsuz olması gerekir.

2) İki öncülün olası olduğu kıyasta: Sonuç daima olasıdır. Büyük önermenin tümel olması gerekli ve yeterlidir. Çünkü olası olumsuz bir önerme, olası olumlu bir önermeye çevrilebilir.

3) Öncüllerden birinin olası, ötekinin bildirimli olduğu kıyas şekli: Sonuç daima olasıdır.

4) Öncüllerden biri olası öteki zorunlu olan kıyas: Sonuç daima olası değildir; küçük önerme olası olduğu zaman kıyas eksiktir ve sonuç olasıdır. Büyük önerme olası olduğu zaman kıyas olasıdır.

5) Savı kanıtsama (*Pétition de principe*): Yanlışın cinsini göstermek için kanıt olarak zaten kanıtlanması isteneni kullanmaktan ibaretir. Savı kanıtsama şu hallerde kullanılır:

a- Kıyasın bütününden düzenli bir sonuç çıkarılamadığı zaman.

b- Daha az bilinen veya aynı derecede bilinmeyen terimlerle sonuçlandığı zaman.

c- Öncül, sonuçla sonuçlandığı zaman.

6) Doğrulanmış ve eğreti olarak kabul edilmiş öncüller (faraziye).

7) Yanlış akılyürütme: Sonucun yanlışlığı daima öncüllerdeki ilk yanlışlığa aittir.

8) *Catasylllogisme*: Bahse girenlerden biri kendiliğinden tartışmayı terkederse yahut sonucun lehine, karşı olan bir bildirim ileri sürülürse, burada *catasylllogisme* olur.

9) Yanlış (yanılma).

a- Orta terimler büyük önermede kapsanmakta, veya küçük önerme ona dahil değilse.

b- Küçük önermenin bilinmemesi halinde.

c- Öncüllerden ikisi de olumsuz olursa.

Akilyürütmenin bütün şekillerinin kıyasa indirgenmesi: Terimlerin karşılaşması.

a- Sonucun değillenmesi ile önermelerin karşılıklı değillenmesi.

b- Büyük önermenin değillenmesi *sureti* ile sonucun değillenmesi.

c- Küçük önermenin değillenmesi *sureti* ile sonucun değillenmesi.

Aristo'da ve sonrakilerde tümevarımcı metod

1) Tümevarım (*induction*)

Aristo mantığında "Tümevarımlı kıyas" asıl kanıtlamaya yarayan ve tümelden tikeli çıkarmadan ibaret olan kıyasın yanında çok küçük bir yer alır. Çünkü yarım kıyas şekli ilk önermede bazı nitelikleri saymak ve ikinci önermede onların aynı sınıfın üyeleri olduğunu söylemek üzere bir P özelliğinin de bu sınıftan olduğunu çıkarmadan ibaret "sayma" esasına dayanan bir kıyastır.

Mesela: A, B, C aynı özelliğe sahiptirler.

A, B, C bir sınıfın üyeleridir.

P öyle ise sınıfın bir özelliğidir.

a- Küçük önerme: Kollektiftir.

b- Büyük önerme: Sınıf üyelerinin sayılmasıdır.

c- Sonuç: Bu saymanın ekleme olduğunu bildirir.

d- Bu akilyürütme bir kıyas değildir.

Fakat Aristo'nun tümevarımı da pek küçümsenemez. Bilim bunu çok defa kullanır: Bütün gezegenlerin güneş etrafında döndüğünü göstermek için, bunu onlardan her biri hakkında doğrulamak lâzımdır. Bütün

tün madenlerin ısı ve elektriği iletici olduğunu göstermek için onlardan her biri hakkında bunu doğrulamak gerekir.

Aristo tümevarımının hedefi, bir araştırma sonucunu özet ve uygun bir formülle ifadeden ibarettir.

2) Francis Bacon (1561–1626) tümevarımının hedefi olguların incelenmesi suretiyle onları belirleyen doğa yasasını meydana çıkarmaktır. Bu yasalar,olgular arasındaki sabit bir bağıntıdan ibarettir. Yasanın kabulü gözlemlenen olguları sonsuzca aşar. Çünkü olgular (fenomenler) sonsuz sayıda değildir. Değişmez bağıntılar ise sonsuz sayıda olguları içine almaktadır. Şu halde:

a- Hangi şartlarda ve nasıl?

b- Niçin? Sonlu olgulardaki gözlemlerin sonsuz olguya yayıldığını bilmek gerekir. Bu iki sorudan birincisi tümevarımın usullerini, ikincisi onun dayandığı determinizm ilkesini verir.

Bir yasa zorunlu olarak bir nedensellik bağıntısı değildir. "Bir gazın basıncından oluşan hacim, aynı ısıda ve aynı kitledeki gazlar için sabittir" ifadesinde bir nedensellik yoktur. "Sarkacın küçük titreşimleri eşit zamanlıdır", yahut "Gezegenlerin yörüngeleri elipsdir", "Bütün memeli hayvanlar ciğerleri ile nefes alırlar" yasalarında da nedensellik bağıntısı yoktur.

Nedensellik fikri belirsizdir ve bir çok şekillerde yorumlanmaya elverişlidir. Bilim adamları bununla az ilgilenmişlerdir. Felsefenin nedensellik tartışmalarından bilim hemen hiç etkilenmemiştir.

Felsefe neden-sonuç bağıntısıyla araç-amaç bağıntısını Aristo'dan beri karşılaştırmakta ve yanyana kullanmaktadır. Bu konuda felsefenin bir yanılması da tekrara tümevarımcı metodun etkeni gibi bakmasıdır. Sabit bir bağıntı (*relation*) tekrar edilen bir çift olay değildir. Tekrar, tümevarım için bazen gereksizdir. Deneysel düşünce türlü olguları karşılaştırmadan ibarettir.

Tümevarımcı metodun başlıca usullerini Bacon tespit etti:

Varlar levhası.

Yoklar levhası.

Dereceler veya karşılaştırmalar levhası.

Stuart Mill (1806–1873), bu usülleri genişletti ve deneysel bilimlerde kullanılan başlıca dört usul saptadı:

Uyma metodu.

Fark metodu.

Birlikte değişmeler metodu.

Tortu metodu .

Varsayım tümevarımın yardımcı silâhıdır. Bilinmeyene doğru bir atılımdır. Yeni deneyler yapmak için bir hazırlıktır. Keşfedilecek yasanın hazırlık işlemidir.

Varsayım: İkilem dilemma gibi konursa buna haç biçimli deney denir. Bu ya yanlışlamaya yahut kanıtlamaya ulaşır.

Yapay deney : Bunu biyolojide Claude Bernard (1813–1878), kullanmıştır.

Benzetme (analoji): Matematikte, fizikte, sosyolojide, psikolojide kullanılmaktadır.

Kategoriler

Aristo dille, düşünce şekillerini = düşüncenin kesin kanıtlanmasına götüren mantıksal kurallarını (yani kıyas, önerme ve bunların öğelerini) inceledikten sonra düşüncenin temeli olan tümel kavramlara, geçiyor. Bunlara kategoriler diyor. Kategorinin Titinos "Bir kimseyi bir şeye dayandırmak" demektir. Kelimeyi ilkin Platon kullanmıştır. Özel olarak, bir şeye yüklenen sıfat demektir. Arap çevirmenleri önce katigoriya şeklinde kullanmışlar sonra "ma'kule" kelimesini icad etmişler. Bîz kelimesinin aslını kullanarak kategori diyoruz. Kategoriler bizce taşarlanabilen en büyük, en geniş sıfatları gösteren kelimelerdir. Örneğin: Erik ağacı, ceviz ağacı, çınar ağacı vb. hep birden ağaç kategorisini oluşturur. Fakat mantıkta kategori deyince en geniş kavramlar anlaşıldığı için gündelik dildeki insan veya ağaç gibi kavramlara kategori denemez.

Alman filozofu Trendelenburg, kategorilere dair bir felsefe tarihi yazmıştır: Şeyler arasında benzerlikler bularak, bireyleri bir kavram içine alarak sınıflar meydana gelir. Sınıflar birbirine indirgenerek yüksek cinslere ulaşılır. İşte kategori bunlardır.

Kategoriler varlığa mı, düşünceye mi aittir? Bu hususta Aristonun belirsizliği ortaçağ filozoflarını tartışmalara götürmüştür. Bazen, kategoriler dilin genel şekilleridir, bazen de gerçek varlıklardır deniyor. [Yuka-

ında gördüğünüz adcılık-realizm tartışması buradan çıkmıştır]. Bazen de kategoriler varlığın en genel görünüşleridir, diyor. Kategoriler dediğimiz tümel kavramları dış dünyada karşılığı olan şeyler diye düşünmek zorundayız. Öyleyse onları yalnız kavramlar ve fikirler gibi kabul edemeyiz.

Aristo deneyici filozof olduğu için Platon'un aksine bireysel varlıktan (cevherden) hareket ediyordu. Ancak ona göre, kategori olarak alınınca varlık (cevher) aynı zamanda bir cinstir. İlk cevher birey, ikinci cevher cins olmak şartı ile!

1) Cevher – "Substantia": Aristo buna *ousia* da diyor. *Substantia* altta duran şey, olayların durduğu yer demektir. Meselâ: Hakkada şeffaflık, mürekkebi alıcılık, kırılır olmak, v.b.. kaldırıldığı zaman yine hokkalk kalır. Bütün bu saydıklarımızı "hokkalk" denen cevherin ilinekleridir. Cevher sabit kalır, ilinekler değişir. Bu tanıma göre kategoriler cevherle dokuz ilinekten ibarettir.

a – Cevher kendi başına vardır. b– Daima gerçek bir şeyi gösterir. c– Cevherin karşıtı yoktur. d– Cevherin azlığı-çokluğu olamaz.

2) Nicelik: "Ne kadar?" sorusuna verilen cevaptır. Nicelik de onu ifade eder. Üç türlü nicelik vardır: Bitişik nicelik: Zaman, hareket. Aralık (aralıklı) nicelik: Sayılar. Değerlendirici nicelik: Mekân bu ikinci niceliğin birinciye uygulanmasından doğar. Niceliğin özellikleri: Karşıtı yoktur. Az çoğun karşıtı değildir. Eşit ve eşit değil olabilme gücü vardır.

3) Görelik (izafet – *relation*) : Kendinden başka şeyler dolayısıyla var olan veya kendinden başka bir şeye göre olan şeyin haline görelik denir. Daha büyük, iki misli, yatkınlık, yararlılık, bilgi v.s. gibi. Bilgi bir şeyin bilgisidir, duyum bir şeyin duyumudur.

Göreliliğin başlıca özellikleri: a- Göreli, karşıtı olan şeydir. Erdem (fazilet) ile düşüklük (rezilet), bilgililik-bilgisizlik gibi. b- Azlık ve çokluğa evlerilidir. c- Daima karşılıklı terimlere uygulanabilir: Baba oğlun babasıdır; oğul babanın oğludur. d- Görelikler zamandaş olarak vardır. Örneğin: Çift, tekin olduğu yerde vardır.

4) Nitelik: Nasıl (keyfe) sorusuna verilen cevaptır. Şeylerin filan ve falan tarzda olmasını sağlayan haldir. Çeşitleri: a- Yararlılık, kabiliyet; sıcaklık, sağlık ve hastalık gibi. Bilgi, erdem, düşüklük, tasvir gibi. b- Tabii güçler: akıl, hafıza, irade, beş duyu. c- Duyulur nitelikler: Tatlılık,

acılık, soğukluk, sıcaklık, renkler, kokular, vb. d- Şekil: Bir şeyin eğriliği, doğruluğu gibi.

Niteliğin özellikleri: a- Nitelik karşıtları bulundurur: Adalet-zulüm, kara-ak. Fakat orta niteliklerin karşıtları yoktur: turuncu, solgun, ılık gibi. b- Azı ve çoğu bulundurabilir. Yalnız şekil, bu özelliği bulundurmaz. c- Özgüllüğü: Benzer ve aykırı olma gücüdür.

5) Yer: Nerede sorusuna verilen cevaptır. Hoca nerede? Kalem yazihane üzerinde mi? gibi.

6) Zaman: "Ne zaman?" sorusuna verilen cevaptır. Aristo hangi yılda yaşamıştır? Yarın gelirim gibi.

7) Durum: Ayakta durmak, oturmuş olmak gibi.

8) Bir şeye sahip olmak (mülk): Benim kitabım var. Filânın çifti çubuğu var gibi.

9) Etki, fiil (*action*): Kesme, kırma gibi.

10) Edilgi (*passion*): Kesilme, kırılma gibi.

Stoacı filozoflar başta Zenon olarak "mantık" terimini "âlet" (organon) yerine kullandılar. Bunlara göre beş kategori vardır: Cevher, nitelik, sahip olmak, durum, görecelik.

Yeni Platoncular (başında Plotinos olmak üzere) kategorileri duyuya ve akla ait olmak üzere ikiye ayırdılar.

Kategoriler arasındaki bağıntılar

Aristo kategoriler arasında beş türlü bağıntı görüyor: 1) Karşıtlık, 2) Terslik, 3) Öncelik, 4) Zamandaşlık, 5) Hareket.

1) Karşıtlık dört türlü olabilir. a- Göreceli (relatif)lerin karşıtlığı: Çift-yarım gibi, b- Terslerin karşıtlığı: İyilik-kötülük gibi; c- Yoksunluk ve sahip olmanın karşıtlığı: Körlük-görmek gibi. d- Olumluluk-olumsuzluk karşıtlığı: Oturmuş-oturmamış gibi.

2) Terslik karşıtlıkla karışır; fakat her karşıt olan şey ters değildir. İyilik kötülüğün tersidir, hastalık sağlığın tersidir, adalet zulmün, cesaret korkaklığın tersidir. Fakat iyilik kötülüğün tersi olduğu gibi, bazen kötülük de kötülüğün tersi olabilir. Sefihlikle (kötülüğe aşırı para harcama) sefillik (aşırı derecede yoksulluk) gibi.

Ters olmanın başlıca özellikleri şunlardır: a- İyilik kötülüğün tersidir. Yahut iki kötülük birbirinin tersidir, iyilik tam orta olabilir. b- Tersler arasında varlık karşılıklılığı (tekabül) yoktur. c- Tersler (*contraire*) ayrı cinsten, ayrı türden şeylere uygulanmazlar.

3) Öncelik: Bir şey başka bir şeyden beş türlü önce gelebilir:

a- Zamana göre öncelik: Bir şeyin başka bir şeyden daha eski olduğu veya daha sonra olduğu söylenebilir.

b- Art ardalığa göre öncelik: Bir ikiden önce gelir.

c- Bilgilerin düzeninde öncelik: Geometrinin kanıtlarından önce aksiyomlar gelir.

d- Öncelik üstünlükten ileri gelir. En iyi, en şerefli v.b. gibi.

e- Neden-sonuç önceliği. Mimar ile yapı, yazar ile eser arasındaki öncelik gibi.

4) Zamandaşlık: İki şeyin aynı zamanda var olması haline zamandaşlık denir. Bu iki şey birbirinin nedeni değildir. Örneğin: çift-yarım gibi.

Fakat cins ile tür arasında zamandaşlık yoktur. İki türlü zamandaşlık vardır: a- Zaman içinde değildir, yüce ve mutlaktır. b- Tabiat zamandaşlığı: Biri ötekinin nedeni olmayan şeyler arasındadır.

5) Hareket: İkişer, ikişer birbirinin karşısı olan altı türlü hareket vardır.

a- Oluş-yokoluş.

b- Artma-eksilme.

c- Başkalaşma-değişme.

Aristo'ya göre bir şeyin (cevherin) hakikatinin kendisi yahut parçası olan nitelikler öze ilişkindir; bir hakikate özgü yahut türlü hakikatlere yaygın olan nitelikler ilinekseldir. Öze değgin olan nitelikler tür, cins, ilineksel olan nitelikler özellik ve geçici özelliklerdir.

Beş tümel kavram: Tanım ve sınıflama

Aristocular bunlara 5 tümel diyorlar. Ve bütün bilgilere ait tanımlamaları ve sınıflamaları buradan çıkarıyorlar. İslâm mantıkçıları bu 5 tümele "kulliyat-i hams" diyorlar. Bu konunun derinleştirmesinden

Prophyre ağacı diye tanınan bir cetvel çıkmıştır ki bu cetveli Esîruddîn Ebherî inceledi.

Zatilerin türleri:

1) Tür:

a- Gerçek tür: Tür ile özelliklerden ibaret olanlar altında bulunan tümel bir sınıftır. b- Göreceli tür: Cevhere göre cisim; cisme göre canlı cisim; canlı cisme göre hayvan; hayvana göre insan göreceli türdürler. Bunlardan yalnız insan hakiki (gerçek) türdür.

2) Cins: Göreceli tür, gerçek türden daha geneldir. Cins, türleri kuşatan daha genel sınıftır:

Yakın cins: insana göre hayvan

Uzak cins : insana göre canlı cisim gibi

Cinslerin dereceleri: a- Aşağı cins. b- Orta cins. c- Yüksek cins.

3) Ayırım:

Yakın ayırım: Özü bakımından yakın cinsteki benzerlerinin hepsinden ayırt eden ayırımdır.

Uzak ayırım: Uzak cinsdeki benzerlerinden ayırt edense uzak ayırımdır.

İlineksellerin bölümleri:

4) İlinek (accident): Aristo kategorilerde ilineklere anlatmıştı. Cevhere göre bunların dokuz olduğunu gördük. Burada tekrar etmeyelim: Aristo cevherle ilineklere on kategori diyor ki, bunlar aynı zamanda yüksek cinslerdir.

5) Hassa: Beş tümel, şeyleri tanımlamamıza yararlar. Mükemmellik derecesine göre başlıca dört türlü tanım vardır:

Eksik tanım: Yalnız yakın ayırım ile tanımlamadır. İnsan konuşandır gibi.

Tam tanım : Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından ibaret tanımdır: İnsan düşünen konuşucu hayvandır gibi.

Tam resim: Bir şeyin yakın cinsi ile hassasından meydana gelir: İnsan gülücü hayvandır gibi.

Eksik resim : Bir şeyin kendi ve ilineklere veya yalnız ilineklerinden ibarettir: İnsan gülücü cisimdir. Yahut: Nefes alan gülücüdür. İnsan iyi

ayaklı tüysüz yürüyendir (ki Platon'un bu tanımına Diogène hücum etmiştir).

Bölüm (taksim) ve benzetme (temsil-anoloji) yoluyla tanım eksik resimdir. Bununla hakiki tanım yapılamaz. Modern çağda Aristo tanımlaması şöyle ayrılmaktadır:

a- Ad tanımı bir addan anlaşılana dış varlıktan ayırarak açıklamaktır. Matematik bazılarına göre ad tanımı yapar.

b- Gerçek tanım doğa bilimlerinde kullanılan gerçek varlıklara ait tanımdır.

c- Öz tanımı: Felsefe ve mantıktaki tanımlar gibi.

Tariflerin hassaları: Ortaçağ mantıkçıları tanımda başlıca iki özellik görürler. A - İn'ikas: Bu özellik tanımda kapsanmayanların dışta bırakılmasıdır. Yani tanımlamanın öğelerinden başka bir şeyin tanımda bulunmamasıdır. B - İttirad: Tanımın, içindeki tüm öğeleri toplamasıdır. Yani tanımlanan öğelerden birinin tanım dışında kalmaması demektir. Bu iki özelliğe göre tanım "kendine ait bütün öğeleri toplamalı, başkalarını ise dışta bırakmalı"dır. (Efradını camî ağyarını mâni olmalıdır.) Latinler buna: "*Omni et soli defînitum*" diyorlar.

Aristo mantığında bilimlerin temeli bütün gerçek veya ideal varlıkları "tam tanım"a göre yani (yakın cins ve yakın ayırım ile) tanımlamaktır. Tanımlanan şeyler beş tümele dayanarak sınıflanırlar. Yani tanımlar sınıflama ile tamamlanır. Her sınıflama (gerçek veya ideal) varlıkların cins, tür ve sınıflara göre ayrılması demektir ki; bütün ilkçağ bilimi bu esaslara dayanır.

D. Diyalektiğin gelişmesi

Aristo *Organon*'un son kitabında (*Sophistici elenchi*) diyalektiği, kanıtlayıcı düşünceye yani mantığa göre daha aşağı bir tartışma metodu olarak görüyor. Ortaçağda filozoflar Aristo'nun kanıtlamasını (bürhan) kullandıkları halde kelâmcılardan birçoğu (filozof olmayanlar) yalnız diyalektiği (cedel) kullanmış fakat bu metod geri kalmıştır. Galileo ile başlayan modern matematik ve deney düşüncesini Descartes geliştirdi. Descartes (1596–1650) diyalektiği tamamen bıraktı. Fakat Aristo'nun kıyas metodunu da çok yetersiz buldu. Onların yerine matematik düşün-

ceye dayanan analiz ve sentez metodlarını kullandı. Ondan sonra da filozoflar bu düşünce tarzına uydular (Spinoza, Leibniz, Hobbes, yeni bir felsefe içinde olmakla beraber Kant). Ancak Kant'ın çıkırını devam ettiren Romantik Felsefe diye tanınan akım (Fichte, Schelling, Hegel) diyalektiği canlandırdılar. Ve felsefelerinde Aristo mantığının temel ilkeleri yerine bu metodu kullandılar.

Aristo mantığının üç temel ilkesi:

a- Aynılık (*identité*), b- Çelişmezlik (*non contradiction*), c- Üçüncü terimin bulunmayışı (*tiers exclu*)dır.

Kısaca şöyle anlatalım:

– Bir şey kendi kendinin aynıdır: $A = A$

– Bir şey aynı şartlar altında aynı zamanda hem kendisi hem kendisinden başka bir şey olamaz.

– Çelişik olan iki terim arasında üçüncü bir terim olamaz. Bir yandan diyalektik bir yandan yeni mantık girişimleri Aristo'nun bu üç ilkesi üzerinde tartışma yapmaktadırlar. Bunlardan bir kısmı üç ilkeyi kabul ederek yeni mantık ve diyalektiği kuruyorlar. Bir kısmı onlardan yalnız birine çelişmezlik ilkesine hücum ederek "üçüncü terimin bulunmayışı" ilkesine dokunmuyorlar. Bir kısmı da her üç ilkenin diyalektik düşünce-de geçersiz olduğunu iddia ediyorlar.

Önce yeni diyalektiğin gelişmesi üzerinde duralım. Sabit kategorilere, statik mantığa karşı diyalektiği savunma fikri, bir yandan akılcılık düşmanı (*irrationaliste*) yeni moda felsefelerle karşı felsefeyi anayatağına sokmak ihtiyacından, bir yandan da Teori ile Pratik arasında bağlantı kurmak ihtiyacını şiddetle duyan 19. yüzyılın hareketli ve değişmeler içindeki toplumundan ileri geliyordu. Aristo mantığı sabit sınıflar mantığı olmakla beraber Aristo felsefesi tabiatın hareket ve değişme halinde olduğunun farkında idi. Ve bunu güç ve fiil – (kuvve ve fi'il: *puissance et acte*) teorisi ile açıklıyordu. Platon gibi Bir ve Çok'u diyalektikle birleştirecek yerde iki türlü varlık ayırarak hareketi ve değişmeyi açıklamak istedi: Fiil halinde varlık, Güç halinde varlık. Kant 18. yüzyılda henüz mantıktan ve kategorilerden vazgeçmiş değilse de diyalektik kavramını canlandırdı. Ancak ona bilginin metodu olacak geniş anlamını vermedi ve bu kavram henüz saf aklın antinomilerinin yani çelişik-zıt hükümlerin aşılması gerektiğini gösteren Negatif Diyalektik idi.

Fichte ve Schelling'de diyalektik

Kant'dan (1724–1804) sonra diyalektik pozitif rolü almaya başladı. Fichte (1762–1814) sübjektif idealizm diye tanınan felsefesini (Bilim teorisi) *Wissenschaftslehre* (İnsanın kaderi) *Bestimmung des Menschen* adlı eserlerinde ifade etmiştir. Ona göre Mutlak ruh ne obje ne de süjedir. Onların birliğidir. "Kendi bilinci" ile "âlem bilinci"nin ayrılmasını bize faaliyet veya ruhun çabası verir. Bundan dolayı bilinç (Kant'dan farklı olarak) Pratik bilindir. Çabadaki her darba hem duyan Ben şuru, hem duyulan obje olarak Ben-değil şuurudur.

Çabanın eseri olarak iç ve dış âlemler aynı zamanda doğar. Diyalektik, Ben ile Ben-değil'i aynı zamanda doğurduğu için Kant'dan farklı olarak pozitif ve yaratıcıdır. Fakat Schelling (1775–1854) sübjektif idealizm içerisine kapanıp kalan bu diyalektiği eksik buldu. Onun tabiat felsefesi veya objektif idealizmine göre *sübjektif* ile *objektif* özde eşittirler. Onlar bir saf Mutlak içindedirler. Mutlak kendine bakınca saf sübjektifliktir, özüne bir şekil verdiği zaman objektifliktir. Aslında her şey bu ayrılmadan önceki karma varlıktadır. Schelling felsefesi bu noktada özgürlük-zorunluluk diyalektiği şeklini alır. Önce özgürlük ve zorunluluk tek şeydir. Yani manevî âlemin özünü teşkil eder. Zorunluluk da ancak özgürlüğün bulunduğu yerde söz konusudur. Schelling'e göre akıl hem kör ve bilinçsiz, hem özgür ve bilinçlidir. Felsefe başlangıçta bilinçli faaliyetle bilinçsizliğin ayrılmamış olduğu yerde karşıtlığı kaldırmıştır. Felsefe dâhîlerde görülen hem bilinçli hem bilinçsiz faaliyetin aynı olduğuna ait arafsız kanıtı verir. Doğa bir ilk belirsiz bütünlükten (Platon'un dya-de'inden) sonsuzca açılarak karşıt kutupları meydana getirir. Buna Schelling *tabiatın evrimi* diyor. Burada karşıt kutuplara ait araçlı bilgi başlar: Bu teolojinin bilgisi, hukukun, mantığın bilgisidir. Bunlardan hiç birisi Aslı Birlik'i kavrayamaz; karşıtlıklarda ve ayrılıklarda kalır. Ancak son aşamada insan zihni *tabiat-ruh* ikiliğini sanatçı *sezgi* ile aşar. Ve asal birliğe, mutlak aynılığa döner.

Hegel'de diyalektik: Türlü ifade tarzları

Hegel (1770–1831), bu diyalektiği eleştirerek onu aşmaya çalıştı. Ona göre iki akıl vardır: Soyut akıl ki matematikçinin aklıdır ve niceliğe

ait soyut kavramlar üzerinde iş görür. Bir de Somut akıl vardır ki fizikçinin ve tarihçinin aklıdır.

Asıl gerçek üzerinde işleyen budur. Matematik aklın işleticisi *aynuluk* ilkesidir. Negatif durumunda gelişmezlik ilkesi halini alır. Yani: iki gelişik veya karşıt önermeden biri doğru ise öteki yanlıştır. Halbuki somut düşüncede deneyler gösteriyor ki, ruhumuz girişimlerinde mantık kurallarına uymaz. Düşünce aynı'dan aynı'ya geçecek yerde aynı'dan başkaya geçer. Fikrin yürümesi için burada gelişmeye ihtiyaç vardır. Aynı ile başka'yı birleştirirken aynı ve gelişik olanların sentezine gider. Hegel karşıtların, gelişiklerin sentezine diyalektik diyor. Hegel, metodunu: *Mantık bilimi, Tinin fenomenolojisi, Felsefi bilimler ansiklopedisi, Tarih felsefesi* gibi eserlerinde birbirinden az çok farklı şekillerde kullanırdı.

Mantık biliminde diyalektiğe ilk şeklini verdi: Varlık vardır. Bu olumlama veya tezdır. Fakat sınırsız ve sonsuz varlık soyut ve belirlenmemiştir. Bu haliyle yoklukla eşittir. Soyut varlık yani tez, soyut yokluk'u yani antitezi doğurur. Hegel buna Heraklit gibi şöyle diyor: Varlık yoktur: Varlıkla yokluğun sentezi olan Oluş (*Das Werden*) vardır diyor. Oluşun her anı görünmekte ve kaybolmaktadır, sürekli olarak bir halden başka hale geçmektedir. Orada değişmeyen, duran hiç bir şey, hiç bir kavram yoktur.

Her şey hareket halindedir. Oluşa ait olan gerçek artık sabit madde, canlı, toplum şekilleri olamaz. Aristo Mantığının uygulama alanını oluşturan bu tek tek sabit şeyler (cevherler) Hegel'e göre zihnin soyutlamalarından ibarettir ve gerçek değildirler.

Asıl gerçek Tümel-Somit olan, Mutlak Ruh'tur. *Mantık bilimi*'ne metodunu veren Hegel "Mutlak Ruh"un oluşunu *Ruh fenomenolojisi*'nde anlatıyor.

Her tez-antitez çatışması sentezle sona ereceği ve her sentez yenisinden bir tez halinde kendi antitezini doğuracağı için Diyalektik sonsuzca devam eder. Bu işleyiş yalnız zihne ait değildir. Eğer böyle olsaydı gerçek üstünde yeni bir dinamik mantık kurulmuş olurdu. Oysa gelişenlerin çatışması, çatışmaların sentezle aşılması gerçekler, nesneler üzerinde cereyan etmektedir. Hatta düşüncedeki diyalektik; gerçeekteki çatışmalar ve oluşların zihinde kavranmasından ibarettir. Düşünce gerçek diyalektiği yansıtan bir aynadır.

Hegel *Ruh fenomenolojisi*'nde kendi çağında bir çok görüşleri kuşatan ve aşan bir felsefî senteze girişiyor.

İlk adımda sübjektif bilinci görüyor; fakat hem bağıllık hem bağımsızlıktan oluşan bu tez, kendini aşarak aklın kesinliğine, objektif ruha dönüşür: Bu da antitezdir.

Tez ve antitezden senteze ulaşıncaya akıl *Geist* (Ruh) olur, ruhun oluşu mutlak gerçeğin değişimler içinde meydana çıkmasıdır. Hegel tümel somut olan Ruh'un bütün oluşumundan ahlâk felsefesini, kültür felsefesini, din felsefesini, estetiği, mutlak bilgiyi çıkarıyor.

Hegel fikirlerini hukuk felsefesi ve tarih felsefesinde tamamlıyor. Bunlara göre tarih ve akıl birleşiyorlar. Tarih rastgele olayların akışı değildir. Mutlak Ruh'un etkinlik alanı olan tarihte, diyalektik akıl egemendir. Çağlar, bu dinamik mantığın tez ve antitezlerden doğan sentezlerinden oluşmuştur. *Geist*'deki gizli bir ereklilikle, her çağ kendi felsefeleri ifade etmektedir. Ve hepsi Hegel'in felsefesini hazırlıyorlar. Artık felsefe tarihi Hegel felsefesiyle doruğuna ulaşıyor. Hegel'e göre Mutlak Ruh veya Oluş'da diyalektiğin gerçekleşmesi gelişme ilkesine dayanıyor. Çelişmezlik ilkesini reddeden Hegel ile ilkçağ diyalektiği birbirine bu kadar aykırı mıdır? Gerçi eski diyalektik de tez antitez ve sentez ile kurulmakta idi. Fakat o bir tartışma sanatı olarak doğmuştu. Hegel onu ontolojik bir metod haline getirdi. Sabit sınıflar, kategoriler olmadığı, her şeyin sürekli bir oluş içinde değiştiği öncülüne dayanarak bunu Ruh'a uyguladı. Hegel, ne denirse densin çelişmezlik ilkesini kabul ediyor. Gelişme onun zihnine çarpıyor. Onu aşınca rahata kavuşmuyor. Çelişmenin kalkmasını düşüncenin aşılacak yeni bir anı (*instant*) olarak görüyor. Tarih ve tabiat devamlı gelişmeler ve onları aşmak (çelişmezliğe ulaşmak) için yeni çabalarla doludur. Heraklit gibi o da karşıtlıkların savaşını görüyor. Karşıt önermeler aynı zamanda doğru olmasalar da, aynı zamanda yanlış olabilirler. Öyleyse onlardan her birindeki doğruluk payı derecesinde bir sentez mümkündür.

Hegel, *Mantık Bilimi*'nde soyutları karşılaştırarak somut "Oluş"u elde etmiştir. Fakat başka kitaplarında somut olan öznel bilinç ve nesnel Ruhu (kurumları) karşılaştırıyor. *Ruh fenomenolojisi*'nin önsözünde felsefenin doğrudan doğruya varlığı incelemekle başladığını, bir takım ilkelere dayanarak şeylerin çeşitliliğine götürdüğünü söylüyor. "Felsefe bir bilimdir, âleti de kavramlardır. Kavram türlü özelliklerle birbirinden ayrılmış şeylerin özünü ifade eder" diyor. Hegel burada felsefeyi duyarlı-

ğa, sanata dayandıran görüşe yani Schelling'e çatıyor. Bunun için *kök*'deki ve *son*'daki aynılık fikrinin saçmalığı kanaatine varıyor. Bilim olarak felsefenin konusu varlık değil oluşturma diyor. *Felsefî bilimler ansiklopedisi*'nde felsefeyi idea bilimi diye tanımlıyor. Burada diyalektiğin geçirdiği aşamaları anlatırken, onu mantık yerine dinamik varlığa uygun bir düşünce âleti haline koymak istiyor. Bu âleti ayrı ayrı bütün bilimlere uyguluyor. Marx da, iktisat araştırmalarından ve kapitalin birikmesine ait uzun gözlem ve incelemelerden sonra ulaştığı sınıf mücadelesi olayına Hegel'in diyalektik metodunu uygulamıştır. Onun idealist felsefede bulguladığı metodu maddeci bir felsefe hesabına kullanmak istemiştir. Gerek Hegel gerek Marx diyalektiklerinin savunulmaz tarafı, "çelişiklerin sentezi" fikridir. Bu fikir mantığın temel kuralı olan gelişmezlik ilkesinden vazgeçmeyi gerektiriyor.

Sezgici mantık ve olasılık mantığı

Oysa ne 19. yüzyılın diyalektik denemelerinde, ne 20. yüzyılda mantık ve matematiğin geçirdiği bunalımlı gelişmelerde, bu ilkedен vazgeçilebilmiştir. Formalist (başka deyişle mantıkçı) matematik ile sezgici olan ve matematiği mantık kuralları yerine ihtiyaca göre kuran bir sistem gibi görmekten ibaret olan "kuruluşçu" (*constructiviste*) matematik çığırı, sonsuz kavramını açıklamak için karşılaşılan güçlüklerden doğmuşlardır.

Kuruluşçular ve sezgiciler, Transfini kavramının doğurduğu paradokstan kurtulmak için üçüncü terimin bulunmayışı ilkesinden vazgeçen bir düşünce yolu aradılar: Transfini, sonsuz unsurlardan oluşmuş olan bir bütünlük (*ensemble*)dür. Bu, bir sayı dizisinin sonu gelmeyen sonsuzu gibi değildir. Örneğin İstanbul şehri üç milyon kişiden ibaret bir bütünlük gibi alınabilir. Bunun gibi, sonsuz sayıda öğelerden oluşan bir bütünlük de olabilir. Bu tebeşirde sonsuz sayıda parçacıklar bulunsun, Matematik böyle bütünlükleri her zaman kullanmak zorundadır. Bir elektrik dalgası böyle sonsuz sayıda elektrondan oluşmuş bir bütünlük gibidir. Bilimsel açıklamalarda böyle bütünlüklerden vazgeçemeyiz. Fakat bu bütünlükler mantıksal paradoksları doğurur: Diyelim ki Transfini bütünlüğümüz sonsuz sayıda kunduralardan ibaret olsun. Burada tek kunduralardan oluşan bir transfini bütünlük ile çift kunduralardan oluşan böyle bir bütünlük (sayıları sonsuz olduğu için) birbirine eşittir. Bu-

nu transfinide tek-çift diye yazarız. Bu ise saçmadır. Öyle ise transfini bütünlükleri ihtiyacımıza göre kurmak zorunda olduğumuz için bu alanda mantığımızın *üçüncü terimin bulunmayışı* ilkesinden vazgeçme zorunda kalacağız. O zaman *doğru-yanlış* diye ayırdığımız çift değerli mantık yerine *doğru-saçma-yanlış* yahut *doğru-ne doğru ne yanlış-yanlış*, *doğru-olası- yanlış* diye üçüncü terimden vazgeçemediğimiz mantıkları kuracağız. Bunlara Aristo zamanından beri mutlak geçerliği olan iki değerli mantığın sarsılması ve onun yerine çok değerli mantıkların doğması gözüyle bakacağız. İki değerli *doğru-yanlış* mantığı çelişmezlik ilkesine dayandığı halde (çünkü birşey aynı zamanda hem doğru, hem yanlış olamaz diyorduk), bu yeni mantıklarda ne doğru ne yanlış olan ara terimler bu ilkedен vazgeçeceklerdir.

Yeni mantıkların bir şekli de *doğru-yanlış*'ı nesneler hakkında yüzeysel ve yaklaşık yargılar gibi gören ve derin ölçekte bir *olasılıklar skalası*'nın olduğunu kabul eden olasılık mantığıdır. Skalanın bir ucuna (0) yani *yanlış*, öteki ucuna (1) yani *doğruyu* koyacak olursak, bu iki karşıt terim, olasılıklar skalasına göre en az olası (yaklaşık olarak yanlış) ve en çok olası (yaklaşık olarak doğru) olacaklardır. Öyle ise klasik mantık, bu görüşte, olasılık mantığının kaba ölçekteki yüzeysel yargılarından ibarettir. Bu görüşte Aristo'nun iki değerli Mantık'ı olasılık mantığının özel ve yaklaşık bir hali olarak değerini korur. Böylece yeni matematik ve mantıkta sözünü ettiğimiz görüşler, Aristo mantığının yerini almak ve onun *çelişmezlik* ve *üçüncü terimin yokluğu* ilkelerini kaldırmak iddiasındadırlar.

Fakat matematikçilerin *doğru-yanlış* arasına *saçma*'yı koymaları hiç bir çözüm getirmiyor. *Saçma*, mantıkça *yanlış*'ın aynıdır: Sokrat dik açılı bir üçgendir şeklinde verdikleri örnekte bu önerme her şeyden önce yanlıştır. *Sokrat ölümsüzdür* veya *Sokrat yaşamamıştır* önermeleri içerik açısından yanlış oldukları halde, *Sokrat bir üçgendir* önermesi şekilce yanlıştır. Nitekim *Sokrat'ın başı bir tür üçgendir* diyecek olursak benzetme yolu ile içerikçe ve şekilce doğru olur. Doğru-Yanlış arasında *ne doğru ne yanlış* terimi olamaz. *Bazan doğru bazan yanlış*'a gelince bu da zaten Aristo mantığındaki "belirli şartlarda ve zamanda" kaydı göz önüne alınınca çelişmezlik ilkesini bozmaz. *Olası*'ya gelince, o deney alanına aittir ve gelecekteki olaylardan beklediğimiz bir şeyi ifade eder. Bîçimsel hiç bir anlamı yoktur. Deneylerden çıkarılan ve deneylerde beklemeye ait olan bir davranışı mantıkta uygulayamayız; edersek o deneyssel bir mantık olur. Ayrıca bunu saptamak için kurduğumuz *ihtimaliyet*

si'ni yine iki değerli mantığa dayanarak kurmaktayız. Böyle bir çerçevede, kuruluş şartlarına göre bir olayın gerçekleşebilme şansı değişir. Bu şansa rol oynayan, hareket halindeki kimsedir. Ona göre, *geçmiş olaylar* olası olmaktan çıkmıştır. Artık gerçek ve zorunludur. Gelecek olaylar (beklenenler) az veya çok olasıdır. Burada olayın olasılık oranı, beklenen'e uyması veya uymamasına göre az veya çok olası adını alır, Mantıkçı Reichenbach burada, matematikçi Von Mises'den faydalanarak yoğunluk (*fréquence*) fikrine, yani olayların çoğalması diyebileceğimiz "nesnel olasılık" a başvuruyor. Reichenbach'a göre bu olasılığı beklemek ve onun sübjektif görünüşü olan *çıkacağına inanmak* (örneğin bir at yarışında) frekans'ın sonucudur, sebebi değildir. Böyle de olsa, bir olasılıklar çerçevesinin kurulması için önceden (açıkça veya örtülü olarak) iki değerli mantığa dayanıyoruz: Yani olasılık mantığımızın doğru olduğunu iddia ediyoruz. Bu ise doğru-yanlış mantığını kabul etmek demektir. Reichenbach "olasılığın da olasılıklı olduğunu" söylüyor. Bu ise sonsuzca giderek *tautologie*'ye ulaşır. Bu tartışma bizce sonuçsuzdur. Von Mises, sonsuza uzanan olasılıklar olasılığının düşünce için olanaksız olmasından dolayı saçmaya, yani yanlışla ulaşacağını söylüyor.

Asıl önemli nokta şu: Sürekli olasılıklar skalasında her nokta bir önceki ve bir sonrakine orankı ya az olası, ya çok olasıdır ve aynı zamanda bunun tersi de doğrudur. Bir şey aynı zamanda hem az olası, hem çok olası olamaz (Üçüncü terimin yokluğu ilkesi tekrar meydana çıkıyor). Her olasılık çerçevesi belirli şartlara göre kurulur. Bu çerçevenin dışındaki olaylar *olası-değil* (*non-probable*) veya olasılıksız (*improbable*) dırlar. Çerçevemiz geçerli oldukça, beklenmedik bir olay bütün hesaplarımızı bozarak bizi yeni bir olasılıklar çerçevesi kurmaya zorlamadıkça, çerçeve dışında beklemediğimiz ve kontrol edemediğimiz olaylar yalnızca olasılık dışıdır. Öyle ise çerçeve içindeki bütün olasılık dereceleri aynı zamanda hem olası, hem olası değil olamaz. (Burada tekrar üçüncü terimin yokluğu ilkesi meydana çıkıyor.) Beklenmedikler sahasında bir olayın birdenbire deney alanına girdiğini varsayalım: Bu mevcut hükümlerimizi sarsan fizik veya biyolojik yeni bir olay olsun. O zaman beklenmedik olduğu için olası değil olan ve bundan dolayı hem olası, hem olası-değil olamayan (yani üçüncü terimin yokluğuna bağlı kalan) olay bizi yeni bir olasılıklar çerçevesi kurmaya mecbur eder. Bu da olasılıklar skalasına girer ama, artık eski çerçeveye değil yeni çerçeveye girdiği için buna olasılık mantığı değil, eski mantığa dayanan olasılık çerçeveleri demek zorundayız. Demek ki iki değerli mantığı özel hal olarak gören

bir "olasılık mantığı"ndan değil, iki değerli mantığın özel bir halinden ibaret olan olasılıklar çerçevesinden bahsedebiliriz.

Buna bir de mantığın (başlıca 19. yüzyıldan beri) tamamen formel, yani deney ile ilgisiz soyut bir kurallar bilimi olduğunu, "olasılık mantığı"nın ise deneyden çıkarıldığını katacak olursak, böyle bir mantığın savunulması imkânsızlığı görülür. Kullandıkları "frekans", "olay", "olası" kelimelerinin gösterdiği gibi, bu araştırmacılar yeni mantık tasarısını doğrudan doğruya deneyden çıkarıyorlar; sonra yine deneye uyguluyorlar.

Yeni Diyalektik'in eleştirisi

Burada olasılık için söylediğimizi diyalektik için de söyleyebiliriz. Gerek Hegel, gerek Marx'da diyalektik, Varlık-Düşünce eşitliğine dayanmaktadır. Yani formel bir zihin hakikatı (öncülle sonuç arasında tutarlık) olarak kalmaz, varlığa ait bir hakikat (yani düşünce ile varlığın uyarlığı) olur. Zihinde yargılarımız arasında çelişmezlikten bahsedilir; ama bu olaylar arasında çelişmezliği gerektirmez. Olayların doğru olduğunu söylemek, zihnimize uygun olduğunu söylemek demektir. Olaylar arasında çelişmezlik değil, ancak *karşıtlık*, *çatışma* veya *farklılık* olabilir. Akla kara karşıttır. Kediyle köpek, çatışma halindedir. Mavi ile yeşil farklıdır. Bunlardan hiç birinde gelişme söz konusu değildir. Çelişme olaylara değil, yargılarımıza aittir. Hegel'de "çelişenlerin sentezi" fikri parlak bir paradoks olarak kalıyor. *Var* ve *yok*'un soyut olduklarını söylemek hiç bir şey ifade etmez. Somut olan şeyler de var veya yok olabilirler. Yalnız karşıt, çatışkan, farklı olan şeyler var-yok olamazlar. Orada ancak iki terimden biri şimdi mevcut değilse, ona bulunmayan (*absent*), şimdi mevcutsa bulunan (*présent*) deriz. Karşıtlar ve farklıların hali gelişme değil, bulunmak-bulunmamak halidir.

Ancak varolan şeylerin sınır dışındakilere artık bulunmayan değil, göreceli olarak *yok* deriz. Canlılar bütün sağlık derecelerindeki değişimlere rağmen karşıt veya farklı, daima vardırırlar. Fakat hayatın bulunmadığı hale görece olarak hayatın yokluğu deriz. Bu anlamda canlı ile cansız arasında görece bir varlık-yokluk bağıntısı vardır ve buna bir tür gelişme deriz ama bunu mutlak çelişmeden ayırmak şartıyla. Mantıkî kuralı uygulayınca: Bir şey aynı zamanda hem canlı hem cansız olamaz. Cansızdan canlıya geçiş milyonlarca yılın evrimi eseri olsa bile burada şim-

di, yaşayan bir şey aynı zamanda hem canlı hem cansız olabilir diyemeyiz. Bunların sentezinden ne canlı ne cansız olan bir *oluş* çıkarmak saçmadır. Bu bir hokkabazın çantasında hem horoz olduğunu, hem olmadığını söylemesi gibi bir oyundur. Oluş ancak var olan bir şeye ait bir kipliktir. İnsan veya ağaç var oldukları için şu veya bu şekli alabilirler; yani oluş halindedirler. Fakat ağaç kuruduğu ve insan öldüğü zaman orada artık *oluş*'tan söz edilemez. Asıl soyut olan var olanlar değil, onlara ait niteliklerin ayrılmamasından dolayı, varlıkların çeşitli değişmelerine verilmiş genel bir "isim" olan; Hegel'in metafizik bir kavram haline koyduğu, var olanların değişmesi veya oluşudur. Bu çıkmazdan Platon mutlak *yok* yerine *bulunmayı*ş, yoksunluk kavramlarını koyarak kurtuluyor. Ona göre şu veya bu halde bulunan şeydeki *görece yokluk*, işte bu "bulunmayı"ş" halidir. Bir halden başka hale geçiş, onun değişme ve oluş halinde olması demektir.

Hegel'i ve sonra Marx'ı bu mantık paradoksuna sürükleyen nedir? Bu yalnızca Heraklit'in "ezelî değişme" ve savaş fikrinin hatırlanması değildir. Çünkü Parmenides'e ve genel olarak Yunan felsefesine karşı Heraklit'in davranışı matematik, mantıksal, doğal her türlü temel fikre isyandan geliyordu. Nitekim bu isyan sofistlerde "Şurada bir ağaç vardır ve yoktur. Yürüyorum ve yürümüyorum!" şeklinde paradokslar halini almıştır. Eğer sürekli ile süreksiz (mekânda sayı) arasında aşılma duvar varsa, bu paradoksla değil, Descartes'in gösterdiği gibi, sürekliyi süreksiz veya süreksizi sürekli (eğriyi denklem) diline çevirerek çözülebilir.

Hegel'i bu girişime sürükleyen iki faktör vardı: Biri Kant'la başlayan, antinomide tezle antitezi aşan sentez arama ihtiyacı. Bu tamamen teorik bir ihtiyaçtı; ikincisi daha Hegel zamanında doğa bilimlerinde Cuvier teorisine, yani "türlerin değişmezliği" fikrine karşı şiddetli tepkinin, evrim fikrinin doğması ve 18. yüzyıl sonundan beri ilerleme fikrinin, tarih görüşünün felsefeyi sarsması idi. Fakat bu değişme, ilerleme ve evrim fikirleri, Hegel'in klasik mantığı kaldırarak onun yerine çelişme mantığını veya diyalektiği koymasını gerektirmezdi. Çünkü o zamandan beri bilimin getirdiği yeni fikirler hiç bir felsefede bu paradoksal değişikliği yapmadı.

Kiplik ve olasılık

Klasik mantığın önermeleri tümel-tikel, olunlu-olumsuz diye ayrılıyor. Fakat Aristo mantığı önermeleri bir de kipliklerine göre ayırmaktadır:

- 1) Basit bir tespit: Bugün hava güzel,
- 2) İmkânı gösteren tespit: İhtimal yarın yağmur yağacak,
- 3) Zorunluluğu ifade eden tespit: Hava mutlaka düzelecek. Yahut $2 \times 2 = 4$. Bunlara *bildirimli, koşullu, zorunlu* önermeler denir.

Bu kiplik bölünlenmesi; eskiden de çelişmezlik ve üçüncü terimin yokluğu ilkelerinin sarsılmasına sebep oluyordu. Zira bir önerme ya doğrudur-ya yanlıştır. *Olası* yani *hem doğru hem yanlış* olabilen önermelerin bulunması üçüncü terimin yokluğu ilkesini tehlikeye düşürür.

Zamanımızda bu sorun derinleştirildi: Doğru ile yanlış arasında daha birçok değerlerin bulunabileceği düşünüldü. Bu fikir önce Heyting ve Brouwer tarafından doğru-yanlış arasında *saçma* diye üçüncü bir terim şeklinde ileri sürüldü. Polonya Mantık Okulu (Post, Tarski, Łukaziewicz, v.b..) birkaç değerli mantık (*logique plurivalente*) ileri sürdüler. Doğru ile yanlış arasında birçok değerler koydular. Daha sonra Reichenbach ve Carnap çok değerli mantığı bir "olasılık mantığı" haline getirdiler. Onlara göre doğru ile yanlış arasında sürekli bir değerler skalası vardır. Buradaki değerler birbirine göre az veya çok olası olmak üzere sıralanırlar. Bu skalanın bir ucunda doğru (+) en çok olasılık taşıyanın kaba bir yaklaşığı, yanlış (–) en az olasılık taşıyanın kaba ölçekte bir yaklaşığıdır. O halde asıl mantık çelişmezlik ve üçüncü terimin yokluğu ilkelerinin bulunmadığı bir olasılık mantığıdır. Doğru-yanlış diye çift değer üzerinde işleyen klasik mantığa gelince, o olasılık mantığının bizim ölçeklerimizde, yaklaşık uygulamasından ibarettir. Bu görüşe göre klasik mantığın dayandığı, akıl hakikatleri denen üç ilke, ancak belirli bir düzeyde yani kaba ölçekte geçmektedir. Ve bu ölçek de, olasılık mantığının ince ölçeğine dayanmaktadır.

Bu sav doğru ise mantık alanındaki eski görüşleri tamamen sarsacaktır. Mantık ile doğa arasında bağlantı başka bir bakımdan yeniden kurulacaktır. Çünkü olasılık mantığı aynı zamanda tümevarım ve nedensellik için aranan objektif ilkeyi verecektir. Eskiden Hume'un alışkanlıkta, Kant'ın zihnin apriori'lerinde aradığı temeli, bu yeni görüş objektif olasılık mantığında aramaktadır. Ancak yeni mantığın olası-az olası-çok

olası deyimleri tamamen deneyden çıkarılmış deyimlerdir. Bir olayın olasılık taşıyıp taşımadığını ancak o olayın meydana çıkmasını beklediğimiz zaman söyleyebiliriz. Beklediğimiz hadise ortaya çıkmazsa, ona pek az olasılıklı, veya beklenmeyecek kadar uzaksa olası değil, bir süre sonra çıkarsa filân derecede olası deriz. O halde olasılık derecelerinin belirlenmesini, balık avcısının elinde oltası olduğu halde avını beklemesine benzetebiliriz. Bu örnek, bizzat Reichenbach'a aittir. Onun gibi, deney karşısında bilincin aldığı bir tavrı ifade eder. Sırf deneysel olan bir tavrı formel bir ilke haline koymak ve ondan yine deney için temel olacak, deney ile ilgisiz bir aksiyomatik sistem ve mantık çıkarmak mümkün değildir. Böyle olsaydı deney karşısındaki bütün tavırlarımızla formel ilkelere kurmanız gerekirdi ki, fikir tarihinde *düşünce hakikati* ile *olgu hakikati*'nin ayrılması bunun imkânsızlığından ileri gelmiştir.

Ayrıca eğer olasılık mantığı doğru ise onun dışında bir iddianın yanlış olması, şu halde olasılık mantığının örtülü olarak kabul edilen bir doğru-yanlış mantığına dayanması gerekir. Nitekim yine olasılık mantığının doğruluğunu kanıtlamaya çalıştığımız zaman bu örtük (*implicite*) çift değerli mantığa dayanarak akılyürütmekteyiz. Reichenbach bu iddiaya şöyle cevap veriyor: Biz olasılık mantığının doğru olduğunu söylemiyoruz; ancak onun yüksek bir olasılık derecesi ile olası olduğunu söylüyoruz. Aynı fikri temellendirmek için onu da başka bir olasılık üzerine koyuyoruz. Bu sonsuzca böyle gider. Fakat bu akılyürütme kandırıcı değildir. Çünkü eğer olasılık mantığının *doğru değil*, yalnızca *olası* olduğunu söylüyorsak, her şeyden önce onun formel olmasına imkân bırakmıyoruz. Bu ise onun mantık olmasına engeldir. Ayrıca bunu kabul etmiş olsak bile, böyle sonsuza giden bir döngü ve sıralanma, düşünmemize engeldir. Bu döngü ve sıralanmanın bir yerde durması gerekir ki, o da doğru-yanlış mantığı olacaktır.

Olasılık mantığı ile diyalektik arasında ilişki görenler

Bu yeni mantık hareketinden önce doğan Hegel'in diyalektiği ile olasılık mantığı arasında ilişki görenler vardır. O da her ikisinin çelişmezlik ilkesinden vazgeçmesinden ileri geliyor. Hegel akıl hakikati olan mantık ile, sürekli gelişme halindeki gerçeklik arasında uygunluk olduğu

fikrinden hareket etti. Bundan dolayı klasik felsefeden ayrıldı. Tümel-Somut-Oluş'un akılla kavranmasına elverişli yeni bir mantık kurula-
bileceğini iddia etti. Çünkü Hegel'in mutlak idealizm felsefesine göre *varlık ile düşünce* özdeştir. Klasik mantık bunu sağlayamıyorsa, bu onun varlığı ifadeden aciz, hareketsiz, statik bir mantık olmasındandır. Buradan, Hegel gerçeğe uygun dinamik bir mantığın kurulması imkânını çıkarıyor. Bu mantık bizzat varlığın oluşunu ifadeye yarayacak olan diyalektik mantıktır. Hegel'e göre klasik mantık bir şeyin aynı zamanda hem var, hem yok olmayacağını söylüyor. Bu yargı, ancak hareketsiz bir âlem için doğrudur. Oysa asıl varlık, hareket ve oluş halindedir. Böyle bir âlemde her şey her an varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa geçmektedir. Şu halde, ona göre, böyle bir âlemde çelişmezlik ilkesi geçersizdir. Onun yerine bu âlemi açıklayacak araç, zihnin kurduğu soyut gerçeklikten uzak iki sınırın, varlık ile yokluğun sentezi olan *oluş* olacaktır. Hegel bu mantıkta her anın tez, onun karşıtı olan anın antitez olduğunu ve bunların sentez içinde birleştiğini, karşıtlar arasında birleşme ile gelişen mantıksal hareketin, oluşun seyrine uygun olarak devam ettiğini söylüyor. Hegel tabiat, tarih, devlet, hukuk felsefelerini bu tarzda açıklamaya çalıştı.

Hegel'in mantık girişimi çok cür'etli bir hareketti. Bu yeni mantık girişimi, hiçbir bilimin gelişmesiyle doğrulanmamıştır. Hiç bir keşif, hiç bir icat, hatta hiç bir ispat diyalektik mantığa göre olmuyor. Doğada, insanda gelişmeler sırasında bir çok sapmalar, duraklamalar, sıçramalar, geri gidişler vardır. Araştırma yollarımız (gözlem, deney) ve tümevarım diyalektik mantıkla tamamen ilgisiz olarak işlemektedir. Bu yeni diyalektik girişimi ancak Hegel'in kendi metafizik'ini meşrulaştırmak için kullandığı özel bir düşünce âleti olarak kalmaktadır. Ayrıca düşüncemiz yine klasik mantık kurallarına göre işlemekte devam ediyor. Başka türlü matematik bilimlerin gelişmesine imkân yoktur. Olasılık mantığı büsbütün başka bir doğrultuda klasik mantığın yerine geçmek istediği için, Hegel mantığı ile olasılık mantığı arasında ilişki arayanlar da oldu. Örneğin Philip Frank *Nedensellik ilkesinin sınırları* adlı eserinde bu ilişkiyi aramaktadır. Fakat asıl diyalektikçiler gözünde karşıtların çatışmasından doğan sentez fikri önemli olduğu için, karşıtlar arasını sonsuz sayıda bir olasılıklar skalası ile doldurmaya kesinlikle yanaşmamaktadırlar. Her ikisi de ayrı amaçlarla klasik mantığa hücum eden iki kutup birbiriyle, ilke bakımından uzlaşamayacakları gibi, klasik mantığı örtük olarak kullandıkları için başarısız kalmaktadırlar.

Değerler skalası ve çeşitli mantıkların uygulama alanları

Bununla beraber klasik mantığın yanında değerler skalasını veya olasılık derecelerini gösteren birçok çerçeveleri (veya görece bir anlamda mantıkları) kullanıyoruz. Çünkü bunlar pratik ihtiyacımıza cevap veriyorlar.

1) Tabiatla, hayatta iki seçenek karşısında kaldığımız durumlar vardır. İki değerli olan mantık bu durumlardan zorunlu olarak doğmuştur. Daha doğrusu ilk defa bu mantık pratik bir düşünce âleti olarak kullanılmıştır. Fakat bu pratik çerçeve, rasyonel düşüncenin ilkelerini veren mantık değil, onun pratik hayata uygulanmasından doğan iki değerli pratik düşünce çerçevesidir. Bu çerçeve beklenen bir olayın gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesini, bir objenin varoluş veya olmayışını ifadeye yeter. Bir obje bütün özelliklerinden sıyrılrsa, yine indirgenemeyen *var olmak, var olmamak* gibi iki özelliği kalır. Gönseth bundan dolayı iki değerli pratik mantığa "herhangi bir objenin fiziki" diyor. Bu mantık aynı zamanda beklenen bir olayın meydana çıkması veya çıkmamasını da sembolize eder.

2) Üç sınırın bulunduğu birtakım durumlar da vardır: Üçüncü sınır bir arızadan doğabilir: Şifa bulmak, ölmek, hasta kalmak gibi. Euklides'ci olmayan geometriler bir üçgenin iç açıları hakkında böyle üçlü bir alternatif gösteriyor:

- Açılar toplamı iki dikaçıya eşittir.
- Açılar toplamı iki dikaçıdan büyüktür.
- Açılar toplamı iki dikaçıdan küçüktür.

Bu üçlü sınırlamalar, ikili sınırlamalardan az değildir. Öyle ise üç değerli veya çok değerli düşünce çerçevelerini de kullanmaya ihtiyaç vardır. Gerçi üç sınırlamalı düşünce, iki sınırlamalıya şöyle indirgenebilir: İyileşmek-iyileşmemek veya ölmek-ölmemek. Fakat üç sınırın iki sınıra çevrilmesi çok karışıklıklara sebep olabilir. Bazan yargılar doğru veya yanlış olduğu gibi, bazan doğru-bazan yanlış da olabilirler. *Hep doğru-hep yanlış*'ın yanında *bazan doğru-bazan yanlış*'ın da pratikte yeri vardır. "Herhangi obje"nin iki değerli mantığı, belirsiz objelere uygulanamaz: İki obje aynı zamanda, aynı yerde bulunamaz. Aynı obje farklı yerlerde etkide bulunamaz deriz. Fakat mikrofizikte dalgaları inceler-

ken, onları oluşturan cisimcikler için bu yargılar geçmez. O zaman bir dalgalanın (veya onu oluşturan cisimciklerin) olasılığından söz etmek zorundayız.

İki değerli mantık, kazanma-kaybetme-berabere kalma şansları olan tesadüf oyunlarına da uygulanamaz. Şartlı bahse girişmelere, çağılayan halinde şartlar dizisine bağlı olaylar uygulanamaz. Büyük sayılar kanununa bağlı (yani istatistik determinizmin kullanıldığı) yerlere de uygulanamaz. Olacak olan şeylerin kesinsizliği içinde (n) sayıdaki bütün olasılıklara ve bunlar arasında beklenen veya şüphe edilen olaya da uygulanamaz. Ya olayın olasılığının bir başka olaydan daha büyük veya daha küçük olduğunu söylemekle yetiniriz; yahut bir olayın bütün mümkün durumlara göre olasılık derecesini nicelikle (miktarla) değerlendiririz. Her iki durumda da, bir olasılık çerçevesi kurmuş oluruz.

3) Birtakım durumlar ve şartlar dizisine bağlı olarak gerçekleşen ve bir başka durum ve şartlar dizisini meydana getiren hallerde, bir olayı incelerken kompleks modaliteler mantığı doğar. Gündelik hayatta da kendiliğinden bu modal mantıkları kullanıyoruz. 2075 yılında bir savaş olup olmayacağı olasılığından söz ederken bazıları onun mukadder, bazıları imkânsız olduğunu iddia ederler. Yalnızca mümkün olduğu da söylenebilir. Ancak filân hal ve şartlar gerçekleşirse bunun meydana geleceğini söylediğimiz zaman "mümkün" diyebiliriz. Yeni mantıkçılar olasılığı bu mümkün modalitelere uygulamaktadırlar.

Klasik mantığın ilk genelleştirilmesi, doğru-yanlış diye iki değeri alma şartından kurtulmadan ibaret... üç, dört, beş sonlu sayıda veya sonsuz değerleri olan mantık gerçeveleri kurulabilir. (n) değerli bir mantık daima üçüncü terimin yokluğu ilkesine sadık olacaktır. Fakat bu ilke, $n + 1$ sayıda dışta bırakılmış değerler ilkesi şeklinde ifade edilecektir. Bu mantık gerçevelerine *çok değerli mantıklar* denir. Lukaziewicz ve öğrencileri, başlıca üç değerli mantığı ve sonlu sayıda mantığı incelediler. Post'a göre ise $n + 1$ değerli bir mantıkta iki değerli n önermelerinin azlığı veya çokluğu ile doğruluk düzeyleri (veya olasılık düzeyleri) arasındaki ilişkinin ifadesi gibi yorumlanabilir. Hans Reichenbach'ın olasılık mantığı, klasik mantığın genelleştirilmesinden doğan sonsuz sayıda bir değerler skalası mantığıdır. *Önerme* kavramı yerine *önermeler dizisi* kavramını, doğruluk kavramı yerine olasılık skalası kavramını koymakla bu mantık elde edilir: Olasılık bildirimleri klasik mantıktaki doğruluk

bildirimleri ile aynı rolü oynarlar. Onlar kesin önermeler şeklinde değil, belirli bir ağırlığı (*poids*) olan *bahse girişler* (*pari*) şeklinde görünürler.

Tümevarım, olasılık ve kiplik mantıkları

Bir at yarışındaki beyaz benekli atın kazanacağı üzerine bahse girişmek, bir rulet oyununda filân rakkamın kazanacağı için bahse girişmek, v.b. gündelik hayattan alınmış örneklerdir. Fakat bu mantık, tümevarımın kullanıldığı doğa olaylarına uygulanınca bilimsel bir metod halini alır. Gelecekte filân fizik olayının olacağını belirli dereceden yüksek bir olasılıkla söylemek, ona tümevarım uygulamak demektir. Olasılığın en gevşek olduğu doğa olayları meteoroloji olaylarıdır. Önümüzdeki günlerde havanın açık veya kapalı olacağı hakkındaki hükmümüz, bu olaylara ait tümevarımla yapılmaktadır. Bunun için de rasathânelerin yaptığı istatistiklerden faydalanırız. Çıkabilme şansının azlığı veya çokluğunu belirleyen, istatistiklerin bize gösterdiği frekansıdır. Rasathânelerin sık sık aldanması istatistiklerin çok zayıf olmasından ve gelecek günlerdeki havayı önceden söylemek için bütün *hal ve şartları* inceleyememiş olmamızdandır. Termo-dinamik (ısı) olaylarında sıcaktan soğuğa geçiş oranını istatistik olarak ifade ederiz. Fakat *karmaşık hal ve şartlar*'a göre değişmeyecek genellikle tek şarta göre tek nedenin rol oynadığı fizik, kimya, v.b. olaylarında olasılık çerçevesini çok daha güçlü olarak kurarız. Hatta bazılarında hasit bir nedensellik bağıntısı böyle bir çerçeve kurmamıza gerek bırakmaz. Mekanik olayları, astronomik olarak tam kesinlikle ifade edildikleri için onlarda olasılık çerçevesinden söz edilmez. Ancak olasılık mantığı kurucuları bunlarda da yüksek oranda bir olasılık bulunduğunu, örneğin bir husuf, veya küsûf olayında kesinlik yerine pek yüksek dereceden bir olasılığın bulunduğunu söylerler.

İkinci bir mantık grubunu kiplik mantıkları oluşturur. Bunlar bazı beş değerli mantıkların mümkün yorumlamalarıdır. Kiplik mantıkları iki türlü metolla elde edilebilir:

1) Ya doğrudan doğruya ele alınan çeşitli kiplikler kullanılır;

2) Yahut klasik iki değerli mantıktan hareket edilir ve yeni postulatlar katmak suretiyle tamamlanır. Bu halde meselâ "p doğrudur" önermesi Ap, Ep kiplik işlemcisi ile şöyle okunur: "P'nin doğru olması zo-

runludur."; "P'nin doğru olması mümkündür." Bu işlemciler kiplik görevlerini meydana getirebilirler.

Modal mantıkların en bilineni, Aristo'nun *Yorum üzerine (De Interpretatione)*'de incelediği altı kipliği ele alan mantıktır, bu da: Doğru-yanlış, zorunlu, zorunsuz, mümkün, imkânsız yargıları teorisidir. Bu altı kiplikli mantık (imkân ile zorunsuzluk aynı sayılırsa) beş kipliğe indirilir. Her önermenin zorunlu, imkânsız, mümkün, zorunsuz olduğu göz önüne alınırsa dört kipliğe indirilir. Dört değerli kiplik mantığı, tekrar, mümkün ile zorunsuzun aynı sayıldığına göre, üç kipliğe indirilir.

Klasik mantık kurallarının zayıflamasından doğan yeni mantık denemeleri

Üçüncü mantık grubu, klasik mantık kurallarının kompleksleşmesi ve genelleşmesi suretiyle değil, bu kuralların zayıflaması suretiyle (yani bu kurallardan bazılarından vazgeçilerek) elde edilir. Klasik mantığın bütün esas kurallarını kabul edip yalnız üçüncü terimin bulunmayışı kuralından vazgeçerek, sezgici mantık denen Heyting mantığı elde edilir. Bu kuraldan vazgeçmenin, mantık işlemlerinin kurallarında önemli değişikliklere sebep olduğu doğrudur. Yalnız olumsuzluk kuralı ile yetinilirse, çelişme ilkesi (veya kuralı) korunmuş olur. Fakat olumluluk, çift olumsuzluk demek değildir. (Hegel mantığı yanlış olarak iki olumsuzluğun bir olumluluk olduğu yargısını ortak duyudan çıkararak düşüncenin temellerinden biri yapmak istemiştir. Buna "olumsuzluğun olumsuzluğu olumluluktur" diyordu. Olumluluk çift olumsuzluğu içerir, fakat tersi doğru değildir: Buna karşılık olumsuzluk üç olumsuzluğa eşdeğerdir. Üst üste konmuş iki olumsuzluk, çift olumsuzluğa eşdeğerdir; yoksa bir olumluluğa değil.)

Johnson, Heyting mantığını incelerken, kendisi de "en küçük (*minimal*) hesap" dediği yeni bir mantık kurdu. Heyting mantığından şu ilkeyi çıkarıyor: "Yanlış doğruyu içerir." Mme.Paulette Février-Destouches "bir önermenin olumluluğu bir deney alanının sonuçları ile uyumu ise, o önermenin bu deney alanına uygun olabileceğini" gösterdi. Bir önermenin uygunluğu hesap yardımı ile başka önermelere geçer: Ona böylece önermelerin uygunluğu hesabı denir.

Lukaziewicz 3 değerli ilk mantığını kurarken, kendi yapıtını Lobatschewsky'nin geometride meydana getirdiği yapıya benzetiyor. Lobatschewsky'nin geometrilerin çokluğu (Euklides, Minkowsky, Gauss, Riemann, v.b.) konusunda yapmış olduğu gibi, o da mantıkların çokluğunu kanıtlarken, E.T. Bell'in mantık için "İnsan üstü mutlakların en inatçısı" dediği kanaatı yıkıktır. Nitekim Kant da, Aristo'dan beri mantığın hiçbir ilerleme göstermediğini, onun tam, mükemmel, bunun için değişmez olduğunu söylerken daha 18. yüzyılda Bell'in kanaatını ifade etmişti.

Öyle durumlar vardır ki, bir girişimin neye varacağını önceden tahmin edemeyiz. O zaman deriz ki: Bu girişim başarı kazanır veya kazanamaz. Nitekim öyle haller de vardır ki, bir hastalığın neye varacağını bilemeyiz. Hastalık şifa bulur veya öldürür diyebiliriz. Bu iki taraflı imkân (ki Aristo tarafından gelecek olayların zorunsuzluğu = *contingence* için ileri sürülmüştü) şu demektir: Bir girişimin varacağı noktaya (e) diyecek olursak "hem e nin, hem e- değil'in olması mümkündür" yargıları aynı zamanda doğrudur. Bunları p ve $\sim p$ ile sembolize edersek: p ve $\sim p$ aynı zamanda doğrudurlar demek çelişmezlik ilkesini terk etmek demektir. Buradan hareket ederek Lukaziewicz, 1920'de, daha sonra öğrencisi ve halefi Tarski ile birlikte 1930'da *doğru, yanlış, mümkün* değerlerine karşılık olan ve 1, 0, 1/2 şifreleriyle gösterdiği üç değerli mantığı kurdu. Üç değerli mantık iki C ve N matrislerine dayanır.

C	1	1/2	0	N
1	1	1/2	0	0
1/2	1	1	1/2	1/2
0	1	1	1	1

$\sim p$ "p değil"i veya "p yanlıştır"ı temsil eder. Bu, iki değerli mantıktaki $\sim p$ (p değil)in aynıdır. $P \subset q$ sistemin içermeye bağıntısıdır, fakat anlamı iki değerli mantıktaki $p - q$ 'nün aynı değildir. Bu iki matristen hareket ederek önermelerin ayırımı (*disjonction*) ve birleşimi (*conjonction*), eşdeğerliği, şu şekilde tanımlanır:

Ta'rif: $p \vee q = p \subset q. \subset q: (p \text{ veya } q)$

Ta'rif: $p \wedge q = \sim(\sim p. 0. \sim q): (P \text{ ve } Q)$

Ta'rif: $P \equiv q = P \subset Q \subset P: (Q \text{ P'ye eşdeğerdir})$

İki değerli mantığın birçok yasalarının üç değerli mantıkta eşdeğerleri vardır. Ancak burada üçüncü terimin bulunmayışı geçerli olmadığı için, bazı kurallar değişir.

Heyting de formelleştirilmiş bir sezgici mantık kurdu (1930). Bu mantık bir aksiyom sistemine dayanmaktadır. Bunun en basiti doğru, yanlış, belirsiz denen (D.Y.B) üç değerli mantık mutlak hesabdır. Olumsuzluk burada şu matrisle ifade edilmiştir:

P.	$\sim$.P
D.	Y.
Y.	D.
B.	Y.

Üçüncü terimin bulunmayışı ilkesi (yani $P \vee \sim P$) doğru olmaktan çıkıyor. Çünkü her önerme için mümkün değer vardır. Fakat başka yerde bu ilkenin yanlış olması yanlıştır.

$$\sim \sim (P \vee \sim P)$$

Yeni mantığın yeni bilimde uygulama alanları

Olasılık mantıkları: Lukaziewicz 1927’de sonsuz sayıda değeri olan bir mantık kurmaya çalıştı. Bu değerleri 0 ile 1 arasındaki görevlerle gösteriyordu. Bu mantıkta bir önermenin olumsuzluğu (*négation*) da bir formülle ifade edilir:

Aynı şekilde olasılık hesabından, karşıt olgunun olasılığı da tanımlanıyordu: $P \rightarrow Q = 1$ olduğu zaman içerme değeri $P \rightarrow Q \text{ zı } \rightarrow P + Q$ formülü ile tanımlanır.

Bu mantık olasılık hesabının mantıksal bir modelidir ve üç değerli mantık ile iki değerli eski mantığı özel haller olarak içerir: Tıpkı Euklides’ci olmayan geometrilerin Euklides geometrisini özel bir hal olarak içerdikleri gibi..

Sonsuz sayıda değer mantığı fikri (ki olasılık hesabını içine almaktadır) ondan sonra Reichenbach tarafından ele alınmıştır. Yazı-tura oyununda yazı çıkma olasılığını göz önüne alalım. Yazı olasılıkları $X_1, X_2, X_3, \dots$ ile gösterildiği gibi tura olasılıkları da $Y_1, Y_2, Y_3, \dots$ ile gösterilebilir. Burada ikinci sınıf birinci sınıfa göre bir P ilişkisi ile bağlıdır. O za-

man bir olasılık yargısı, bu iki sınıf olaya ait iki çift önerme dizisi arasında olasılık içermesi şeklinde belirir. Çift değerli mantık katı cisimleri kullanan gündelik maddî hayatta işe yarıyorsa; bir kimsenin haksız veya haklı olduğunu gerektirmede, bir tanığın doğruluğu veya yanlışlığını anlamada, bir olayın gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini görmeye geçerli ise; sürekli olasılık değerleri mantığı, rastlantının hüküm sürdüğü hadiselerde, talih oyunlarında, savaş oyunlarında, avcılıkta, ticaret ve sigorta işlerinde geçerlidir. Fakat ayrıca atom fiziği veya yeni adı ile mikrofizik alanında yeni tipte çok değerli mantıklar kurmak gerekliliği duyulmaktadır. Bunlara *Quanta mantıkları* diyeceğiz. Mikrofizik alanında cisimcik-dalga denen iki manzaranın her ikisinden vazgeçilemediği ve tam bir açıklamada bu manzaraların birbirini tamamladıkları esastan hareket eden fizikçiler yeni mantıkları uyguladılar ve buna *tamamlayıcılık mantığı* dediler. Quanta fiziği Heisenberg'in kesinsizlik ilkesine dayanmaktadır. Buna göre gözlemdeki sarsıntı bilim adamının deneyimindeki yetmezliği değil, tam tersine doğaya, objeye ait bir fizik kesinsizliği ifade eder. Gözlem âletlerimiz ne kadar mükemmelleşirse bu sarsıntı o kadar artıyor. Gözlem âletinden çıkan foton, hareket eden elektronu göreceği yerde göremiyor. Çünkü sarsıyor. Mekanik kanunlarına göre kesin bilgi için bir cismin *durum*'u ve *hızı*'nın kesin olarak bilinmesi gerekir. Burada sarsıntı bunu imkânsız hale koyuyor: Durum kesin bilinince hız belirsiz kalıyor; hız kesin bilinince durum belirsiz kalıyor. Bu kesinsizlik karşısında fizikçiler *dalga* ve *cisimcik*'i, yani mikrofizik olayların iki manzarasını nöbetleşe incelemek gerektiği sonucunu çıkardılar. Zamandaş olmayan gözlem kavramını işe karıştırırsak bu takdirde Heisenberg ilkesi, önermeler hesabının bir kuralını ortadan kaldırıyor demektir. Bu da: "iki doğru önermenin mantıksal toplamı yine doğru bir önermedir" kuralı idi. Mikrofizikteki bu iki ölçü biriminden (durum ve hızdan) biri, örneğin hız belirli olunca durum belirsiz; yahut durum belirli olunca hız belirsiz kalıyorsa, şu halde onların mantıksal toplamı doğru bir önerme olmuyor demektir. Paulette Fevrier-Destouches, 1957'deki bir yazısında bu alanda önemli bir adım attı. Quanta teorisi bildirimlerini, başlıca Heisenberg'in kesinsizlik ilkesine ilişkin olan bildirimleri formel bir tarzda ifade edebildi. Esas fikir şudur: Doğru olan bir çift önermeler dizisi vardır ki, bunlardan birisi bileştirilebildiği halde, öteki bileştirilemiyor. Yani onlar için mantıksal toplam yalnız birinci halde mümkündür; ikinci halde mümkün değildir. O, bu volla önce doğru,

yanlış, saçma (D.Y.S.), diye üç değerli bir mantık kurdu. Burada doğru-yanlış gerçekleşir saçma gerçekleşmez.

Bileşen önermeler

	D	Y	S
D	D	Y	S
Y	Y	Y	S
S	S	S	S

DS'nin Y'a, Onun da D'ya
üstün oluşu

Bileşemeyen önermeler

	D	Y	S
D	S	S	S
Y	S	S	S
S	S	S	S

S.'nin mutlak olan üstünlüğü

Bu sonuçları genelleştirmek suretiyle Fevrier-Destouches şunu kanıtlıyor:

— Eğer gözlemle kavranan bir fizik sistem determinizme tabi ise o zaman onun karakterini veren bütün fizik büyüklükler zamandaş olarak ölçülebilirler. Bütün ötekilerin tabi olduğu hiç değilse bir ölçü birimi (büyüklük) vardır. Bu büyüklüğün değerlerine başka değerlerin bütün büyüklükleri tekabül eder. Ve sistemin belirli bir anındaki bu büyüklük hakkında bilgi bütün başka anlarını belirlemeye yeter. O zaman kanıtlanır ki bir fizik teoride böyle belirli bir büyüklük varsa, bu teoriye uyan ve onu doğrulamaya yarayan mantık bildiğimiz klasik iki değerli mantıktır. — Eğer, tersine, belirli bir büyüklük yoksa, yani yalnız zamandaş olmayarak ölçülebilir büyüklükler varsa, teori esas bakımından *indeterministe* olacaktır. Bazı önerme çiftleri klasik mantık kurallarına göre *ve* diye bağlanacakları için o zaman bir tamamlayıcılık (*complémentarité*) mantığı kurmak gerekecektir ki, bunların en bilineni P. F. Destouches'un yukarıda söylediğimiz *tamamlayıcılık mantığı*'dır.

Reichenbach'ın quanta mantığı

Reichenbach'in Quanta mantığı: Hans Reichenbach, Quanta mekaniğini yorumlamak için doğru, yanlış, belirsiz üç değerden ibaret bir başka mantık ileri sürdü. Bu yeni mantık aynı düşünürün yukarıda söylediğimiz sürekli olasılık skalası mantığı ile karıştırılmamalıdır. Sürekli olasılık mantığı, Quanta fiziğinden (yani atom fiziğinden) çok, bildiğimiz klasik fiziğe aittir. Her bahse girmede veya kur'a çekmede belirli bir

olasılık derecesi vardır ve belirsizliğin yeri yoktur. Bu anlamda olasılık mantığı; iki değerli eski mantığın olasılık skalası derecelerine göre yayılması ve genelleştirilmesi demektir: Öyle ki, bu skalada iki uçtan biri doğru öteki uç yanlış olduğuna göre aradaki dereceler az veya çok doğru olmak üzere olasılık dereceleridir. Quanta mekaniği doğru-yanlış kategorilerine uygulandığı ölçüde bu mantığı kullanır. Fakat orada nitelikçe farklı yeni bir değer: "belirsiz" (*indéterminé*) değeri işe karışmaktadır. L_r (Q. mantığı) işlemlerinin sayısı iki değerli mantıktaki (L_n) işlemlerin sayısından çok büyüktür. Şu cetvelde olduğu gibi : D,Y.B. doğru, yanlış ve belirsizi ifade etmek üzere bu ilişkiler şöyle gösterilebilir^(*).

(Üç değerli L_r mantığında, klasik mantıktaki eşsözel (*tautologique*) bildirim ile sentetik bildirim arasında, asla doğru olmayan, fakat çelişik de olmayan bir bildirimler sınıfı işe karışır.

Mantığın iki görünümü

Her mantığın iki görünümü vardır. O bir yandan formel bir sistemdir. Bu, her türlü uygulamadan bağımsız, salt formel olarak düşünülmüştür. Bir yandan da o, bir matematik teorisine, bir fizik teorisine, bir iktisat teorisine veya bir felsefe sistemine uygulanır. Bundan dolayı bu duruma mantığın iki yönlülüğü (*dualité*) diyorlar. Birinci görünümüyle, mantık deneyden tamamen bağımsızdır. Dilimizin kuruluşuna bağlıdır. Salt döngü ve yinelemeden ibarettir. O zaman mantıklardan herhangi birini serbestçe seçebiliriz. İkinci görünümüyle mantık böyle görülemez. Bir fizik veya sosyal sistemin axiomatik'i ile birleşen mantık kuralları, yalnız onu ifade zorundadır. O zaman formelleşmiş bir çıkarım (*deduction*) sistemi karşısındayız. Bu ikinci görünümüyle, mantığın seçilmesi saymaca ve keyfi olamaz. Bu seçme işi matematikte, fizikte, doğanın türlü derecelerinde karşılaştığımız konu çeşitlerine göre değişir.

Birinci görünümde yeni mantıklar, yeni matematikler gibi hür bir zihin oyunu gibi görünürler. Zihin onlardan, birçoklarını kurabilir. İkinci görünümde, incelediğimiz gerçeğin büyük ölçüde (macro) veya küçük ölçüde (micro) olmasına göre iki değerli, üç değerli veya çok değerli mantıklardan birini kullanmak zorunluluğu vardır. Bu da gösterir ki, do-

^(*) Bu cetveli 52. sayfada verdik.

ğanın çok renkliliği, gerçeklerin çeşitliliği, doğa katlarının incelenmesi için kullanılacak ölçeklerin çokluğu, ne Aristo'nun iki değerli mantığı ile, ne de bu mantığa ait ilkeleri ortadan kaldırmak suretiyle elde edilen yeni mantıklarla incelenir. Birçok görünümleri ve çeşitli yapıları bulunan doğayı incelemek için her doğa derecesinde ayrı ölçeklere gereksinim vardır.

Bugünkü bilimde diyalektik ve eleştirisi

Bugomil Jasinowski'den naklen Delevsky, Hegel - Marx diyalektiğini aşan bir bilim diyalektiğinden söz ediyor. Ona göre karşıtlar uzlaşabilirler, birbirleri içinde eriyebilirler. Fakat çelişiklikler birbirine indirgenmez ve eriyemezler. Çelişikler için hiç bir çözüm ve sentez mümkün değildir. Antitez'ler üstün bir sentezde birleşemezler. Bu, olsa olsa, çelişiklerin sentezi değil, karşıtların sentezi ise mümkündür. Bilim alanında çelişiklerin birleşmesinden söz edilemez. Böyle bir iddia yalnız mistik akımlar tarafından ileri sürülebilir. Delevsky, *L'Evolution de la science*, Revue Philosophique, 1938. No. 11-12.

Oysa tarihî maddeciliğe göre, gelişme, şeylerin içinde ve özündedir. Engels'e göre hareket gelişmedir. Bunun kanıtı da Zenon'un pek iyi bilinen ok apori'si ile verilmektedir. Bu görüşe göre hareket gelişmedir, çünkü her an hareket halinde bulunan bir obje çelişik olarak iki ayrı yerde bulunacaktır. Aksi halde, her hangi tek bir noktada hareketsiz olması gerekirdi. Sofizm mekân ve zamanın "sonsuzca bölünebilirliği"nin yanlış anlaşılmasından ileri geliyor. Bir an, süresiz bir zaman noktası mı, yoksa sürenin çok kısa bir uzamı mıdır? Eğer an'ın sürekli bir uzamı varsa, bu uzama mekânda sürekli bir yer değiştirmenin karşılık olması gerekir. Ve bu an zarfında hareket halindeki cisim mekânın türlü noktalarında bulunacaktır. Eğer an deyince, uzamı olmayan bir zaman noktası, süresiz bir an (bir zaman sıfırı) anlaşılıyorsa, hareket halindeki cisim bu anda mekânın bir noktasında "bulunacak"tır. Fakat orada bir zaman sıfırı zarfında kalacak ve yalnız onu katedecektir. Onun sükûn hali yoktur, zamanda sürüp gitmiyor, asla mevcut değildir. Oysa hareket, kendine özgü bir ilk haldir ve hareketsizliğin öğelerine ayrılmaz.

Hareketin varlığına karşı ileri sürülen ikinci kanıt yine Zenon tarafından Achileus paradoksu şeklinde ifade edilmiştir: Achileus, kendisinden biraz ilerde yarışa çıkan bir kaplumbağaya asla ulaşamayacaktır.

Çünkü, kaplumbağadan onu ayıran mekânı kat'ettiği sırada, hayvan da bir miktar ilerleyecektir ve Achileus'ın her ilerleyişinde aynı güçlük sürecektir. Bu suretle bu fark da sonsuzca kalacaktır. Sofizm, Achileus'ın kaplumbağayı izlemesi şeklinde konunca, Achileus'a kendisini hayvandan ayıran mesafeyi katedebileceği kadar bir zaman vermektir. Achileus'ın kaplumbağadan 2 metre mesafede olduğu ve saniyede 2 metre hızla hareket ettiği kaplumbağanın ise saniyede 1 metre hareket ettiği farz edilecek olsa, koşunun şartları şöyle olacaktır: A. önce, 1 saniyede 2 metre hamle yapar. Ondan sonra kaplumbağaya mesafesi 1 metreye iner; A. ondan sonra $1/2$ saniyede 1 metrelik ikinci bir hamle yapar, o zaman da kaplumbağaya mesafesi $1/2$ metreye iner. Sonra A. $1/4$ saniyede $1/2$ metre hamle yapar ve kaplumbağaya mesafesi $1/4$ metreye iner. Bu şartlarda kaplumbağayı yakalamak için A.'a verilen zaman süresi nedir? Ona $1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + \dots$ saniye veriliyor. Bu, toplamı daima kendi limiti olan 2 saniyeden küçük geometrik bir silsile (*progression*)dir. Oysa, iki saniyeden aşağı bir zamanda A. kaplumbağayı asla yakalayamayacaktır. Fakat onun için zorunlu olan 2 saniye verilsin, 2 saniyede 4 metrelik mesafeyi 2 hamlede kat'edecektir. Achileus tarafından kat'edilen $2 + 2 = 4$ metreden ibaret ilk mesafe ile o böylece kaplumbağayı yakalayacaktır. Burada paradoks "zamanın sonsuzca bölünebilirliği" ilkesinin yanlış konmasından doğmaktadır.

Görülüyor ki, modern materyalist diyalektik eski hareket paradoksunu kendi hesabına kullanma bakımından orijinal de değildir, tarihli de değildir: Delevsky'ye göre, işaret etmelidir ki, sürekliliği ve sonsuzca bölünürlüğü yadsımak suretiyle, hareketin gerçekliğine karşı birçok karşı çıkış çeşitli düşünürler tarafından ileri sürülmüştür. Bunlar quanta teorisi doğmadan önceye aittir. Yahut Renouvier gibi, özel hareket teorileri icat etme girişimleri de olmuştur. Büyük matematikçi Hamilton ve tanınmış filozof Victor Brochard'ın Zenon'a ait iki kanıtı itiraz edilmez gibi görmeleri şaşılacak şeydir. Onlar güçlüğü sonsuz fikrinde buluyorlardı. Bolzano'nun gösterdiği gibi, matematik paradokslardan çoğu, doğrudan doğruya veya dolayısıyla, sonsuz fikrine dayanmaktadır. Fakat hareketi reddeden paradoks, faydalı ve gerçek hiçbir sonuca ulaşamayan kötü bir yöntem olarak kalmaktadır.

Delevsky'ye göre, Hegel'de ve diyalektikçilerde, genellikle gelişikler, yani uzlaşmazlar ile bir sentez veya birlik içinde eriyebilecek olan karşıtlar birbirine karıştırılmaktadır. Bir örnek: fizikçiler arasında elektronun niteliği hakkında "cisimcik midir, dalga mıdır" diye bir tartışma

çıkıştır. Fransız fizikçisi Paul Langevin'e göre bu soruda Fizik, dalga kavramı ile cisimcik kavramını birleştirmelidir. Bilimin tarihi diyalektiktir. (O burada Hegel'in ifadesini kullanıyor). Burada uzlaştırılmaz şeylerin sentezi mi? Saçma (*absurde*) halinde sentez mi, karşıtların birbirini tamamlaması mı vardır? Çelişme diyalektiği zihin ilkelerine karşı olduğu gibi, şeylerin özüne ve gerçeğe de aykırıdır. Çünkü yanlış anlayış ve karışıklık doğurmaktan başka bir işe yaramaz. Dalga ve cisimcik çift kavramları hakkında Heisenberg şöyle yazıyor: "Madde ve ışın, dikkate değer nitelikte bir ikilik gösteriyor. Çünkü onlar bazen dalga olarak bazen cisimcik olarak rol oynuyorlar. Oysa maddenin aynı zamanda hem dalga, hem cisimcik olamayacağı meydandadır. Bu iki görüş birbirinden çok farklıdır. Ancak bu güçlük, ayrı zamanlarda iki tasarım, iki örnekseme gibi alınacak olursa, çözülür."^(*)

Tartılabilen madde ve tartılamayan esir (*éther*) antitezinden hareket edince Jasinowski, "bu sentezin karşıt değil çelişik bir karşıtlık görünümünü aldığını" söylüyor. "Bunun için o antitetik çiftlerden farklı olmalıdır. Bizim durumumuzda, çelişik antitezlerin silinmesi, ancak çekim (*gravitation*) ve esir'in (*éther*) aynı zamanda silinmesi ile gerçekleşebilir. Gerçekte olan da budur. Görecelik teorisinde çekim, fizikteki başka faktörlere indirgenemez. O bir fenomen olarak var olmaktan çıkmıştır. Çekim kavramı, çünkü, kinematik bir kavramdır. Aynı zamanda bizim antitezimizin ikinci ögesi olan tartılamaz esir de var olmaktan çıkmıştır. Gerçekte bu problemde diyalektik hiçbir karşıtlık yoktur. Cisimciklerle birleşen dalgalar (dalga mekaniği görüşünde) henüz bilinemez olarak durmaktadır. Çekim bilmececi konusunda da, uzaktan etkiyi kaldırmak üzere, onu açıklamaya çalışan, bugün on onbeş kadar hipotez vardır. (Bunu gerek ağır cisimler arasındaki etki ile, gerekse orta bir çevrenin etkisi ile, meselâ Descartes'cılarının *tourbillon* varsayımı ile uygulamaya çalışıyorlar.) Genelleşmiş göreceliğin çekim teorisi, problemi tamamen çözüyor. Zaten "mekân kıvrımları" (ve zaman kıvrımı) Einstein görüşünde, madde karşısında hâlâ bir "çekim kuvveti" gibi görülebilir. Yoksa sadece kinematik nitelikte bir kavram gibi görülemez. Kinematik, hareketleri matematik bakımdan inceler, onların sebepleri ile uğraşmaz. Oysa burada bir sebep kabul edilmiştir; bu da maddenin bitişigindeki mekânın kıvrılması (*courbure*)dır. O ifadesini görecelikleci teorilerde bulur.

^(*) Heisenberg, *Physique de philosophie*, trad par J. Hadamard 1961.

Nitekim Newton'un çekim kanunu da kendi ifadesini Gök Mekaniğinin diferansiyel denklemlerinde bulmakta idi. Fakat Jasinowski, çelişiklerin sentezi bilim alanında mümkün değildir derken tamamen haklı idi.

Bilimde diyalektiğin başarısızlığı

Bilimin gelişmesi daima diyalektik bir yörüngeden geçmiş olsaydı, bu gelişme çok basit olurdu. Bilim tarihi tez-antitez ve sentez yolu ile gerçekleşirken sürekli bir ilerleme göstermiş olurdu. Sarmal şeklinde düzenli genişleyen bir yükseliş mantığı ifade ederdi. Oysa bütün tarih (gerek doğa, gerek insan tarihi) mantıksal tutarlılık, zorunluluk, zorunsuzluk (*contingence*), iç nedensellik, bağımsız dizilerinin karşılıklı etkisinin birbirine karıştığını göstermektedir. Doğa alanından salt insana ait olan tarih alanına geçilince özerk diziler çoğalıyor ve mantığın emsal (*coefficient*) oranı azalıyor. Fakat orada da mantığın, iç nedenselliğin, zorunsuzluğun ağırlığı insanla sosyal zümrelerin etkinliğinin arttığı alanlarda değişmektedir. Onların etkisi; düşünce, inançlar, çıkarlar işe karışınca aynı tarzda ve aynı frekansla meydana çıkmıyor. Fakat tarih hiçbir yerde, hiçbir içkin (*immanente*) diyalektik mantık tanımıyor. Nitekim hiçbir içkin ilerleme veya gerileme kanunu da tanımıyor. (Delevsky, *Antagonismes sociaux*, 1924).

Tarihte ilerleme nerede meydana çıkarsa, orada kuşaklar arasında maddî ve manevî servet birikmesi, yeni deneyimlerin kazanılması, bilgi ve teknik artması vardır. Nerede gerileme varsa, orada bu maddî, fikrî ve manevî değer birikmesinin zorunlu bir fenomen olmaktan çıktığı görülür. Çünkü topluma karşı ve yıkıcı güçler (hastalıklar, tabîî afetler, v.b.), hürriyeti öldüren mücadeleler, her iki tarafı yıkıcı çatışmalar, vahşi ve kör fanatizmler, alçaltıcı sosyal hastalıklar, hayvanlaşmalar çoğu kere kavimlerin ve insanlığın yapıcı eseri ile çatışmakta ve onları tahrip etmektedir.

Tabîî ve tarihî her süreç bir değişimler serisi halinde meydana çıkıyor. Değişme nedir? Başka bir hale geçiştir. Bir anlama göre bu, şimdiki halin yadsınmasıdır. Bundan dolayı diyalektikçi daima tarihî veya tabîî olan bu süreçte şimdiki halin yadsınması diye betimlenebilecek bir hal, önceki "tez"e karşılık bir "antitez" bulur. "Sentez"e ulaşmak için birinciyle ilgili bir hale götüren süreci beklemek gerekecektir. Oysa tabîî sü-

reçler bazen az çok dönümlü (*cyclique*), bazen dönümsüz (*acyclique*) bir yoldan geçerler. Eğer süreçler (astronomik dönümler gibi) yarı tam tekrarlı dönümler teşkil ediyorlarsa, önceki hale dönmek mümkün olacaktır: biyolojik dönümler de bu cinstendir. Fakat bu halde ileri doğru giden, geri dönüşsüz (*irréversible*) hiçbir hareket olmayacaktır. Bunun için, üstün bir dereceye yükselme de imkânsız olacaktır. Su, karbonik gaz, v.b.nin şekil değiştirmeleri böyledir. Eğer süreç dönümsüz ise, ya da tekrar edilen dönümler tam ve kapalı değilse, burada bir yönde ilerleyen geri dönüşsüz bir hareket vardır: radyoaktivite ile enerjinin azalmasında, madenî cevherlerin şekil değiştirmesinde, gezegenlerin sarsıntılı hareketlerinde, v.b. olduğu gibi. Fakat bu türlü fenomenlerde üstün derecelere doğru diyalektik bir yükseliş bulmak için hayalgücünü fazla zorlamak lâzımdır. *Entropie*'nin artışı, ölüme doğru enerjinin azalan hareketinde, radyoaktif cevherlerin yok oluşunda bu daha iyi görülür. Öte yandan, evrenin tarihi bütün olarak ne dönümlüdür, ne tek yönlüdür. Doğal süreçler ne tamamen kapalı devreler halinde cereyan ederler, ne de tek yönlü bir harekete bağlıdırlar. Diyalektik formül, olumlama, olumsuzlama, olumsuzluğun olumsuzluğu suretiyle tekrarlar ritmi formülü, devamlı yükseliş, sarmal dönemler mistik ve gayeci bir lâf ebeliği (*verbalisme*) ile beslenmektedir. Diyalektiğin bilimler tarihine uygulanması da aynı niteliktedir.

Bilimler tarihi tekci (*moniste*) ve basit bir formüle sığdıramayacak kadar karmaşık yörüngeler takip etmiştir. (Delevsky, *La Logique dans l'évolution des sciences*, 1937). Georges Sarton'a göre "Müspet bilgilerin kazanılması ve sistemleştirilmesi hakikaten ilerleyici ve birikimci olan biricik insan etkinliğidir. O, bu bakımdan sanat ve edebiyata üstündür." Fakat böyle bir potansiyellik tarihî realitede ancak bilimlerin gelişmesi bilimsel düşüncenin iç mantığına tabi olduğu zaman kendini tamamen gösterebilir. Aksi halde ise bazen başka etkilere üstün olabilen, bazen başka tarihî faktörlerin etkisiyle ezilen, maskelenen bir eğilim olarak kalır. İnsanlık tarihinin akışı üzerine tesir eden ve bazen kazanılmış manevî değerlerin ilerlemesine karşı koyan karmaşık faktörler, bilimlerin gelişme seyrini oldukça karmaşık ve sapmalı bir hale koyar. Tek bir yörünge yerine bir çok yörüngeler görülür. Tek çizgili bir gelişme yoktur. Bilimin gelişmesi, milletler arasındaki karşılıklı etkiler ve ilişkilere rağmen, tek çizgili olmaktan uzaktır.

Bilimlerin tarihinde bazen sürekli hareket, bazen süreksizlikler, ba-

zen ağır ve adım adım bir gelişme, bazen patlamalar veya çöküntüler vardır. Orada iç nedensellik mantığı ile birlikte zorunsuzluk ve olasılık da rol oynar. Yükseliş ve ilerleme ile beraber duraklama ve hareketsizlik, hatta geri dönüş de görülür. Zira bilimlerin tarihi medeniyet tarihine sıkı sıkıya bağlıdır. Bilimler tarihinde bir çok süreklilik kesintileri vardır. Bu kesintiler diyalektik formülü ile ifade edilemez, kucaklanamaz. Eudoxos ve başlıca Archimedes, ilkçağda sonsuz küçük analizinin ilkelelerini koymuşlardı. Ondan sonra bir kesinti oldu. Sonsuz küçük hesabının bütün genişliği ile kurulması için 19. yüzyılı beklemek gerekti. Ancak 17. yüzyılda ilkçağın yarım bıraktığı bilime dönülebildi. Cebir, Analitik Geometri ve Dinamik, ilkçağda Pappus devrinde kurulabilirdi. Güneşin merkez olduğu fikri ilkçağda Pisagorcularda belli belirsiz doğmuştu. En mükemmel ifadesini Samoslu Aristarkhos'da buldu. Ondan sonra bu sürekli gelişmede bir çöküntü oldu. Ancak 1500 yıl sonra *héliocentrisme* (güneş merkezlilik) teorisi Copernic'le beraber tekrar meydana çıkabildi. Bilimsel gelişmede süreksizlik bir gerileme, bir çökme görünümü aldı. Gerileme özel olabilir ve yalnız bazı teorilere yayılabilir. Genel de olabilir ve bütün bilimlere yayılır. Bu son durumda bilimin çöküntüsü bir medeniyetin çöküntüsü ile paraleldir.

Bilim, olgular ve teoriler bütününden ibarettir. Oysa tarih, kazanılmış olguların unutulduğu veya şeklinin bozulduğu misallerle doludur. Bazen daha doğru teoriler yerine yanlışları çıkmış, evrim patolojik bir manzara göstermiştir. Bu duraklamalar, çökmeler veya gerilemelerde bir tez ve antitez aramaya imkân var mı? Diyalektik formüle göre bunların sentezi nerededir? Ptolemaios'un *géocentrique* (yer merkezli) teorisi Aristarkhos'un *héliocentrisme*'inden sonra bin yıldan fazla hüküm sürdü. Bu iki teori arasında bir sentez aramak mümkün müdür? Astroloji, Ptolemaios'un astronomisine takıldı, onunla birlikte gitti. Oysa ondan önce Yunan astronomisi Doğu astrolojilerinden etkilenmiş değildi ve daha safı. Modern astronomi astrolojik görüşlerden kurtulmuştur. Burada diyalektik üçleme nerededir? Astronomi ile astroloji arasında "üstün bir sentez" var mıdır?

Bununla birlikte, bilim tarihinde eski tezlere, eski yöntemlere dönüşe dair bazı örnekler vardır. Bu tarzda dönüş örnekleri diyalektikçilere çekici geliyor. Orada "genel bir yasa" arıyorlar. Bu, minima'lar üzerine kurulmuş bir tümevarımdır. Düşünce tarihi bazı tekrarlar, bazı ritimler, bazı dönümsel hareketler tanıyor. Fakat bunlar ne mükemmel, ne de düzenli olan dönümlerdir. İnsanlık tarihinde eski şartlara bazı dönüşler

vardır. Bu dönüşler daima "yüksek bir sentez" halinde meydana gelmezler. Onlar çok defa basit gerilemeleri gösterirler. Tarihte kölelikten toprak köleliğine, feodalizme, despotizme dönüşler kaydedilmiştir. Bu dönüşlerde, diyalektik görüşe göre "üstün bir sentez" keşfedilecek midir? Fizik tarihinde cisimcik teorisiyle dalga teorisinin çatışmaları ve modern fizikte onları uzlaştırma girişimleri biliniyor. Fizik ve Astronominin bildiği bir başka örnek de sonlu bir evrenle sonsuz bir evren tezlerinin çatışmasıdır ki, bunların uzlaştırılması Riemann ve Helmutz görüşlerine uygun olarak Einstein tarafından kapalı ve sonlu, fakat sınırsız bir mekân fikrinde aranmaktadır. Bu tarzda bir uzlaştırma doyurucu değildir. Kozmogoni, maddenin ve enerjinin şekil değiştirmeleri ile enerjinin çözülmesi, *entropie*'nin çoğalması ve ölüm arasında başka türlü bir çatışma tammaktadır. Burada da ciddi itirazlar uyandırmış olan birçok uzlaştırma denemeleri ileri sürülmüştür.

Kimya tarihinde eski, maddeden maddeye çevrilme fikri tez ise, atom teorisi ve kimyasal öğelerin sabitliği antitez, elektron teorisi ve atomların çözülmesi sentez olmalıdır. Jeolojide, katastrof fikri tez, ağır evrim antitez, modern jeolojik teoriler sentez olmalıdır. Bütün bu benzetmeler ve yakıştırmalar olguları zorlamakta, bilimin gelişmesini zenginliği ve çeşitliliği ile görmeye engel olmaktadır. Özetle, diyalektik daima olguları zorluyor ve yapma şemalar içine sıkıştırıyor. Yukarıda, Delevsky'nin verdiği bütün örnekler bunun yapmalığını açıkça göstermektedir.

Mantık'ın bibliyografyası

Aristote: *Organon* (türk. çev. Hamdi Atademir).

Delevsky: *Evolution de la science et la dialectique* (Revue philosophique, 1935).

Delevsky: *Le Hasard dans la science de l'histoire* (Revue philosophique, 1934).

Delevsky: *Cosmogonie et philosophie de l'histoire* (Revue philosophique, 1933).

Foulquier, Paul: *La Dialectique*, 1949, P. U. F.

Goldschmidt, V.: *Les Paradigmes dans la dialectique platonicienne*, 1947, P. U. F.

Goldschmidt, V.: *Les Dialogues de Platon*, 1947, P. U. F.

Gurvitch, Georges: *Dialectique et sociologie*, 1962, Flammarion.

Fichte, J. G.: *La Destination de l'homme*, trad. de Molitor, 1942, Aubier.

Fichte, J. G.: *La Théorie de la science exposé en 1804*, trad. de J. Julia, 1967, Aubier.

Hegel G. W. F.: *Science de la logique*, trad. de S. Jankélévitch, 1947, Aubier. Hegel G. W. F.: *Encyclopédie des sciences philosophiques*.

Kucharski, Paul: *Les Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, 1949, P. U. F.

Lefebvre, H.: *Le Matérialisme dialectique*, P. U. F.

Schelling: *Essais*, trad. de S. Jankélévitch, 1946, Aubier.

Rougier, Louis: *Traité de la connaissance*, 1951, Gauthier. Villars.

Rougier, L.: *Paralogismes du rationalisme*, 1920 Felix Alcan.

Schuhl, Pierre. Marie: *Le Dominateur et les possibles*, P. U. F.

Schuhl, P. M.: *Etudes platoniciennes*, P. U. F.

Zvedei Barbu: *Le Développement de la pensée dialectique*, 1947, A. Coste.

Ülken, H. Z.: *İhtimaliyet mantığı* (yayınlanmamış).

Ülken, H. Z.: *Mantuk tarihi*, Ed. Fak. 1944.

Ülken, H. Z.: *Varlık ve oluş*, 1968, İlâh. Fak.

II

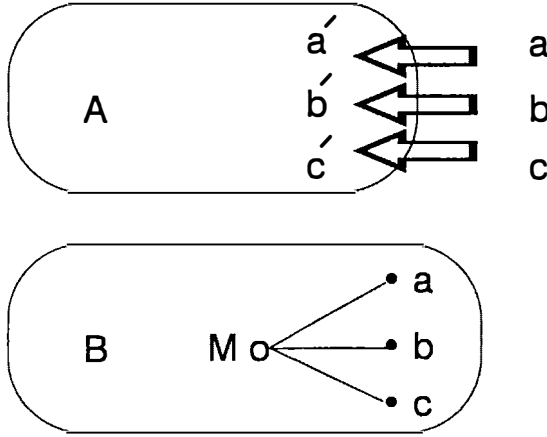
BİLGİ TEORİSİ

Bilgi fiilinde iki bilinç anlayışı

Mantık, bilimleri kurmamıza ve doğru düşünmemize yarayan değişmez kuralların bilimidir. Bundan dolayı mantıkta kesinlik, apaçıklık ve değişmezlik vardır. Aristo tarafından kuralları tespit edilmezden önce de biz aynı mantık ilkelerine göre düşünüyorduk. Bütün bilimler zaman içinde yeni keşifler ve icadlarla değişikliğe uğradığı halde, mantık bu kesinliği ve apaçıklığı yüzünden mükemmel olarak meydana gelmiş ve değişmeden kalmıştır. Ancak zamanımızda mantıkla matematik arasındaki bağıntılar, matematik bilimlerde sonsuz kavramı dolayısıyla meydana çıkan paradokslar mantık kurallarını da geliştirmeye sebep oldu.

Bilgi üzerinde düşündüğümüz zaman aynı kesinlik ve değişmezliği bulamayız. Çünkü bilmek hem çok çeşitlidir; hem de bilmeyi açıklamaya kalktığımız zaman karşımıza birçok problemler çıkar. Bunları çözme gayretinden de doktrinler doğar. Bir şeyi "bilmiyorum" dediğimiz zaman iki terim arasında bağıntı kurmaktayız: Bilen özne - bilinen nesne. Mantıkta veya dilde her yargı nitekim bir konu - yüklem bağıntısı idi. Fakat biz orada bu bağıntının değişmez kuralları ile meşguldük: Olumluluk-olumsuzluk, tikellik - tümellik gibi. Bu bağıntılar ise olayları hesa-

ba katmadan yalnız onların bağıntılarına ait şekillerden ibaretti. Oysa, bilgi deyince, özne-nesne bağıntısında olaylardan bağımsız bir kural, bir şekil tespit etmiyoruz. "Bilme" dediğimiz fiilin doğuşunu, sebebini, gerçeğe uygunluğunu, geçerliğini anlamaya çalışıyoruz. Bundan dolayı bilgi bir şekil biliminin değil, insanla âlem arasındaki bağıntıların açıklanması biliminin konusunu meydana getiriyor.



Demek ki her bilgi fiili bir özne - nesne bağıntısıdır. Fakat bu bağıntıyı iki türlü düşünebiliriz.

A şeklinde gördüğümüz gibi bilgi a, b, c uyarımlarının bizde bıraktığı a' b' c' izleri (hayalleri) ile meydana gelir. Böyle ise bilgi bize dışımızdan gelen uyarımların meydana getirdiği bir sonuçtur. B şeklinde ise bilgi bizim içinde bulunduğumuz evren hakkında edindiğimiz şeydir. Bu iki şekil arasındaki farkı anlamak için bilgi fiilinin ayrılmaz şekilde bağlı olduğu bir kavramı, bilinci önceden göz önüne almalıyız. Her iki şekilde A, B daireleri bilinci temsil eder. Fakat A'da bilgiyi meydana getiren uyarımlar henüz bilincin dışındadırlar. Onların izleri olan hayaller bilinçte bilginin başlangıcını teşkil ederler. B'de ise bilgi ile bilinç aynı şeydir. Yani "biliyorum" demek "bilinç sahibiyim" demektir. Evreni kavradığımız andan başlayarak her şey (biz ve eşya) bilincin öğeleridir ve bilince dahildir. Böyle bir görüşte bilincin içi-bilincin dışı diye bir ayırmaya imkân yoktur. Birinci görüş (A) bilgi fiilini yardımcı birtakım bilimlerin olayları ile açıklamak isteyenlerin görüşüdür. İkincisi (B) bilinç dışında bilgi fiili görmeyen ve özne - nesne bağıntısının bilincin için-

de olup bittiğini kabul eden görüştür. Bu iki görüşün sonradan empirizm ve idealizm olacağını açıklayacağız.

Bilme = (*Episteme*) insanı başka varlıklardan ayıran ana niteliktir. Bundan dolayı bilmenin ve bundan doğan problemlerin açıklanması için yapılan düşünsel çalışmalara bilgi teorisi (*epistemoloji*) denir. Bilgi teorisi çağdaş felsefe ile başlar. İlkçağ felsefesi için esas, varlık teorisi (ontoloji) idi. Onlara göre bilginin ilkelerini kontrol etmek söz konusu bile değildi. Bunun için felsefenin bu ilk şekline safdil realizm (*réalisme naïf*) diyebiliriz. Yunan filozoflarına göre:

1) Bilgi, şeylerin aslına uygundur. (*ad re*);

2) Bilgimiz balmumu ile mühür arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Yani şeylerin zihnimizdeki izleri aynen şeyler gibidir.

3) Bilgi doğrudan doğrudur; bildiğimiz şeyler doğrudan doğruya şeylerin kendisidir.

4) Şeylerde birtakım geçici görünümlere karşılık, birtakım sabit ve değişmez cevher vardır.

Bilimin amacı görünüşten ibaret oluş'un üstündeki değişmez asıl varlık'ı bulmaktır. Ortaçağ da Platon ve Aristo'nun bu görüşlerine bir şey katmadı. Bütün tartışma şu nokta üzerinde toplanıyordu: Değişmez ve tümel olan şeyler zihinde midir, yoksa gerçekte yani şeylerde midir? Bu tartışmadan iki görüş doğdu:

A— Realistlere göre: Değişmez ve tümel olan kategoriler gerçekte vardırlar.

B— Nominalistlere göre kategoriler veya cins, tür gibi tümeller yalnız isimlerden ibarettir: Ağaç bir isimdir, çünkü her ağacın ötekilerden farklı nitelikleri vardır.

C— *Conceptualist*'ler: Abélard'ın açtığı bir çığırdır ki bu bitmez tükenmez tartışmaya bir son vermek için; tümeller ne isimlerden ibarettir, ne de gerçektirler; onlar zihnimizde vardırlar dediler. Fakat ortaçağ tartışması ve onun bulduğu çözüm şekli ilkçağ felsefesini fazla aşmadı. Çünkü onlarda bir bilinç problemi yoktur. Bilginin öğeleri olan hayaller, kavramlar, fikirler ve genel fikirlerin nasıl doğduğu, köklerinin ne olduğu, gerçeğe neden dolayı uygun olduğu, bu fikirlerin gerçekliğinin (yani hakikatin) ne olduğu düşünülmemiştir.

Çağdaş felsefede bilinç problemi Descartes tarafından kondu. On-
dan önce de bu problemi Campanella düşünmeye başlamış, fakat felse-

fenin temel taşı haline getirmemişti. Bundan dolayı biz bilgi teorisine çağdaş felsefenin malı gözüyle bakmalıyız.

Kaç türlü bilgi vardır

Kaç türlü bilgi vardır? Bu soru bize uğraştığımız problemin genişliğini ve neleri içine alacağını göstermeye yarar.

Önce gündelik hayatta: Bilimsel düşünce dışında, herkesin "biliyorum!" dediği zaman anladığı şeyi görüyoruz. Buna gündelik bilgi veya sistemsiz olarak kamunun bilgisi deniyor. Gelenek ve göreneğin öğrettiği her şey bu bilgiye girer.

Bilimsel bilgi : Belirli bir konuya ait prensiplere dayanan, belirli metodlarla elde edilen ve olaylar arasında açıklamalar yaparak onları kanunlar halinde ifade eden bilgidir. Kaç türlü olay veya değişmez bağlantı tarzı varsa o kadar türlü bilimsel bilgi vardır. Aralarındaki prensip ve metod farkına rağmen hepsinde ortak taraf onların sistemli bir düşünceye dayanmaları ve genel tiplere veya kanunlara ulaşmalarıdır.

Felsefî bilgi: Bilimsel bilgilere dayanmakla beraber, onlardan birinin veya hepsinin prensipleri ve metodlarını incelemek üzere bilimlerde ortak prensipler arayan bilgidir. Bu prensipler bilimlerin alanlarını aşarak doğaüstü konulara çevrilebilir. O zaman da, Metafizik bilgi adını alır.

Fakat bu üç çeşidi aşan bilgi çeşitleri de vardır: İç varlığımız, kendi manevî varlığımızın bilincine ait bilgi, bunlardan biridir. Fakat buna değerlerden her birine ait bilgileri de katabiliriz: Değerler, sosyal veya bireysel hayatta yaşadığımız, duyduğumuz, inandığımız şeylerdir. Ancak bu suretle onları bilmiş olmayız. Diyelim ki; ahlâk ve din, insanın kendisini aşan bir varlığa (insanlığa, Tanrı'ya vb.) çevrilmesi ve onu yaşamasından doğar. Fakat ahlâkî ve dinî yaşayış hakkındaki bilgi, artık bu değerlerden ibaret değildir; onların üzerindeki düşüncedir. Meselâ ahlâk bilgisi (etik) veya din bilgisi (teoloji) artık ahlâk ve dinin yaşanmış değerleri olmayıp, bunlar üzerindeki düşüncedir.

Bu saydıklarımıza bir çeşidi daha katabiliriz: O da saydıklarımızdan hiçbirini elde edilmeyen, bilimsel deney ve akıl alanlarını aşarak çoğu tekrarı mümkün olmayan özel bir deneyim, bir iç görüş ile elde edilen

bilgidir ki, bunun kontrolü güç olduğu için öncekiler gibi genelleşmekte, fakat red de edilememektedir. Buna "gaybî bilgi" denebilir.

Bilgi teorisi bu çeşitlerden hiç birini dışarıda bırakmaz. Bilgi nedir? Nasıl doğuyor? Ne derecede geçerliği vardır? gibi soruları sordüğümüz zaman bu çeşitlerin hepsini kaplar. Verilen cevaplara göre bunlardan bazıları dışarıda kalabilir; yahut en geniş daireye kadar yayılarak ötekileri özel durumlar diye içine alabilir. Bu cevapların değeri üzerinde durmadan şimdi genel bilgi probleminin içindeki problemlerin analizine girelim.

A. Bilgi problemini bilimlerle açıklama girişimleri

Çağdaş felsefede bilgi problemlerinin derinleştirilmesini sağlayan başlıca etmen, insanla ilgili bilimlerin ilerlemesidir. Bunlar bir yandan insanın Teknik bilgide, makinede kullandığı fizik ve matematik, bir yandan da asıl insan beynini, bilincini ve bilinçlerarası ilişkileri inceleyen fizyoloji, psikoloji ve sosyolojidir. Birinciler bilgi probleminin açıklanmasında tekniği meydana getiren mekanik biliminden faydalanmaya çalışmışlar, bilgide mekaniğe indirgenemeyen bilinç bir yana bırakılırsa, bütün içeriği, mekanik biliminin hareket ve mekân kavramları ile açıklamak istemişlerdir. Şüphesiz bu açıklama kesinlik ve apaçıklık bakımından büyük bir kazanç olmuş; bundan başka, öznel nitelikleri araştırma dışında bırakmakla gerçek bilgiyi, rüyadan ve yanılsamadan ayırmışlardır. Fakat bu suretle fikirlerin ve genel fikirlerin nasıl ve nereden doğduğu konusu açıkta kalmıştır. İkciler, başlıca 17. yüzyıldanberi fizyoloji ve daha sonra psikolojinin ilerlemesiyle bilginin doğuşundaki şartları meydana çıkarmışlardır. Bu araştırmalar, görmenin bir dış hayalin gözdeki ağ tabakası üzerinde bıraktığı ters hayal ve onun beyin sinirleri ile beyin merkezlerinde ruhî hayal halini almasını meydana çıkarmış; ancak Fizyoloji beyin merkezindeki izlenim ile ruhî hayal arasındaki uçurumu dolduramamıştır. Psikoloji bilinçten hareket ederek dış uyarımların beyinde değil, *bilinçte* bıraktığı izleri, yani ruhî hayalleri ve fikirleri inceliyerek işe başladığı için daha emin bir yol açmıştır.

Fakat bilinç nedir? Buna ne fizyoloji, ne psikoloji cevap vermektedir. Bilinç, bizim kendimizi ve içinde bulunduğumuz âlemi kavramamız-

dan ibaret olan ve bilim verilerine indirilmesi imkânsız güç'tür. Bunun için Descartes felsefenin hareket noktası olarak bilinci almış ve "düşünüyorum, öyleyse varım!" önermesini bilgi teorisinin temeli yapmıştır. Psikoloji bilinci değil, ancak bilinç olaylarını inceler. Hatta bilinçaltı veya bilinçdışı olaylarını kuşatacak kadar genişlemiş olsa bile yine hareket noktası bilinçtir. Sosyolojik bilginin açıklanmasında bilinçlerarası ilişkilere dayanıyoruz. Çünkü bilgiyi dille, dilin öğeleri olan kelimeler ve anlamlarla ifade ediyoruz. Bunlar da sosyolojinin konusuna girerler. Şu kadar var ki, nasıl psikoloji, psikolojik olaylarla bilginin kendisini değil, ancak şartlarını meydana koyuyorsa, sosyoloji de sosyal olaylarla bilginin öznelere arası ilişkilerdeki şartlarını meydana koymaktadır. Hatırlamak, düşünmek, hayal kurmak, dikkat etmek, v.b.. bilginin kendisi değil, psikolojik şartlardır. Nitekim kelimelerin anlamları ve bunları hazırlayan sosyal şekiller (bünyeler), sosyal kadrolar da bilginin kendisi değil, onun sosyal şartlarıdır.

Fizyoloji ve psikolojinin bu bakımdan rolleri

Öyle ise fizyoloji ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin ilerlemesi , bilgi problemlerinin derinleştirilmesine yalnız şu bakımdan yaramıştır: Onlar bilgide fikirlerin doğuşu, gelişmesi, genel fikirlerin bilimlere temel olacak şekilde kurulmasındaki şartları meydana çıkarmışlardır. Fakat bilginin vazgeçilmez temeli olan "bilinç"i açıklamış değillerdir. Öyle ise bu bilimlerin ilerlemesine paralel olarak bilgi problemlerinin derinleştiğini söyleyebiliriz. Fakat bu bilimlerin bilgi problemlerini çözerek kendi alanlarına indirgediklerini söyleyemeyiz. Böyle olmakla beraber insan bilimleri kendi araştırmaları ile bilinç arasındaki barajı aşma iddiasından vazgeçmiş değillerdir. Laboratuvar fizyolojisi ve psikolojisi, teknik sosyoloji bu iddiada devam ederek bilinci ortadan kaldıran veya gereksiz bir varsayım haline getiren bir psikoloji veya sosyoloji olmaya çalışmaktadırlar. Bunlardan en tanınmışları Rusya'da Pavlov'un *reflexologie* dediği çığır ile, Amerika'da Watson'un *behaviorism* (Davranışçılık) çığırındır. Birincisine göre hayvanlarda (meselâ köpekte) şartlı refleks deneyleri; refleksin şartlarından biri tekrar edildiği zaman çingırak çalınır ve elektrik açılırsa bu şartlardan birinin tekrarı gerçekte aynı tükürük salgılanması refleksini doğuruyor. Pavlov şartlı refleks ile ruhsal refleks, yani hatırlama veya çağrışım olaylarını açıklayabileceğini, böylece fizyolo-

jik olaylarla bilinç olayları arasında barajın kalmadığını iddia etti. Oysa fizyolojik şartlı refleks ile hatırlama ve ruhsal hayat arasındaki nitelik farkı olduğu gibi duruyor.

Bir Amerikan psikologu olan W. B. Cannon, *The Wisdom of body* (Bedenin bilgeliği) adlı eserinde şartlı refleksin belirli bir kısmî cevap değil, bütün bedenin (ruhî faaliyete temel olmak üzere) toptan cevabı olduğunu, bunun da Pavlov şartlı refleks ile açıklanamayacağını gösterdi. Watson'a gelince, ruhî olayları uyarılara verilen cevapların karşılanmasından ibaret görmektedir. Önce en basit ruhî olay olan duyum, refleks veya haz olayları yüksek dereceden karmaşık davranışlar ve cevaplardır. Fakat cevap veren kimdir? Beyin ise, bu cevaptan (örneğin makinede ışığa veya sese karşı cevap gibi) bilincin cevabına nasıl geçiliyor? Sibernetik denen yeni bir araştırma alanı insanı çok karmaşık bir makine gibi görüyor ve insanın yaptığı bütün işlemleri ve görevleri bu tarzda hazırlanmış makine-adamlara gördürmek istiyor. Şimdiye kadar oldukça karmaşık hesap işlemlerini insan beyninden daha çabuk çözen böyle robotlar yapılmıştır. Fakat unutmamalı ki bu robotları yapan insanlardır, onları yöneten de insanlardır. Bozulduğu zaman onları tâmir eden insanlardır. Ayrıca bu makineler yalnız niceliklere ait işlemleri görüyorlar; fakat haz ve elemelerden, sempati ve kinlere kadar duygusal hayatla, iradeyle hiçbir ilişkileri yoktur. Onların bir kısım ruhî olayları görmeleri tıpkı baltanın, kazmanın, insana ait bir kısım görevleri görmeleri gibidir. Fakat ne onların, ne bu en mükemmel şekilde dahi robotların bilinçle ilişkileri yoktur. Kısaca: bilinç, bilimlerüstü, insana ve insanla âlemin ilişkisine ait ilk temel olarak duruyor. Bilimler ve genellikle bütün bilgiler ona dayanarak kuruluyor. Bilgi teorisi de bu temel üzerindeki çalışmalardan doğmaktadır.

Bilgi teorisinde gerek bilim, gerek değer bilgilerine ait bütün çeşitlerin ilkelerini, genel kavramlarını nereden aldıkları, bunların ne derecede geçerliği olduğu sorusuna cevap vermek bu bilimlerden hiç birine düşmez. Çünkü böyle olmuş olsa bu bilimlerden temel ilkeleri çözmeye iddiasında olanlar, bunun için birtakım ilkelere ve genel fikirlere dayanacaklardır. O zaman bu ilkelerin ne ile çözüleceğini o bilime sorabiliriz. Buna mantık dili ile savı kanıtsama (*pétition de principe*) derler ki , zaten kanıtlanması gereken bir şeyi kanıtlamaya temel diye kullanmadan ibaret bir kısır döngüye varır: Eğer bilgi problemlerini çözen fizik ise, fiziğin dayandığı ilkeleri çözen nedir? Yine fiziktir denemez. Çünkü fiziğin temeli olan kanunluluk, determinizm, varsayım kurmak ve tümevarım

gibi temel kavramlardan hiçbirini fizik açıklamıyor; tersine, fizik onlarla açıklanıyor. Aynı şeyi psikoloji ve sosyoloji için de söyleyebiliriz. Bir bilgi sosyolojisi yapmak, bilginin sosyal çerçevelerle, sosyal yapılarla ilişkisini göstermek, bilginin gelişmesinde sosyal gelişmenin, endüstri hayatının rolünü göstermek demektir. Fakat bunlardan da hiçbir bilgi teorisi değildir. Çünkü bilgi sosyolojisi ve genellikle sosyoloji, eğer bilgi teorisinin konusu olan genel fikirlerin doğuşunu, gerçeğe uyarlılığını, geçerliğini açıklıyorsa, yani tek kelime ile, bilgi teorisine gerek yoksa, sosyoloji dediğimiz bu bilim dalı, sosyal olayların sınıflanmasında, onlar arasındaki nedensellik bağıntılarından sosyal kanunlara yükselmede kullandığı genel kavramları nereden alıyor? Başka deyişle kendi meşruluğunu nereden çıkarıyor? İşte bilgi teorisindeki derinleşmeye yarayan şartları asıl teori ile karıştıran ve bilgiyi fizik ve psikolojik, v.b. şartlara indirgemeden ibaret olan bu hatalı yollara, onu kullanan bilimlerin adıyla *physicisme*, *psychologisme* veya *sociologisme* denir. Çağdaş felsefede insan bilimleri ile fizik bilimlerinin ilerlemesi bilgi teorisini derinleştirme bakımından ne derecede faydalı olursa olsun, "izm" ile ifade edilen bu akımlardan da o derece kaçınmak gerekir. Son yüzyılda bu tür akımlara karşı şiddetli eleştiriler yapılmış ve çağdaş felsefe bilinç fenomenlerini öz olarak inceleyen yeni bir metoda : fenomenolojiye dayanarak bu çıkmazdan korunma çarelerini bulmaya başlamıştır.

Problemler ve doktrinler

Problemler ve doktrinler: — Bilgi teorisine bir bilim olarak değil, fakat bilim gibi bakmak doğru olur. Bütün felsefe tarihinde özne-nesne bağıntısı çift kutuplu bir bilgi fiilini ifade ettiği için, yorumlamalar özneye göre, nesneye göre veya ikisi arasındaki uyuma göre, birinin ötekine indirgenmesine göre, türlü şekillerde yapılmıştır. Bu yorumlama çokluğu bilgi fiilinin tam bilim gibi kesin olarak konulmasını imkânsız kılmış, fakat onun kendine özgü birtakım kurallara bağlı olduğu için bilim gibi kurulmasına sebep olmuştur: A. Bilinçte genel fikirler deneyden doğmaktadır. B. Genel fikirler deneyden önce bilinçte doğuştan vardır. Bu tarzda birçok alternatifli cevapları olan konulara problem diyoruz. Problem koyan ve onları çözmezden önce konuluşlarını değerlendiren araştırmaya problematik denir. Bilgi teorisi tarih boyunca problematik olarak başlamış ve gelişmiştir. Bu tarzda konmuş olan problemin birçok al-

ternatifinden birine göre soruyu çözümler bilgi teorisini o yönde geliştiren araştırmalara da doktrin denir. Bilgi teorisinde ilk problematik öznel - nesnel alternatifini koyan Duns Scot (1266—1308) ile başlamıştır. (14. yüzyıl başı) Ondan sonra başka problemler ortaya çıktı ve herbirinden birçok doktrinler doğdu. Problemler tarih boyunca devamlı olarak konmuş ve pek az değişmiştir. Ancak çağlar içinde —bilgi teorisinde gördüğümüz gibi— yeni problematikler doğdu. Oysa doktrinler daha çabuk doğmakta ve kaybolmaktadır. Çünkü aynı probleme bir yüzyılda verilen cevap, başka bir yüzyılda bilimlerin gelişmesi ve yeni görüşlerin doğmasıyla değişebilir. Bundan dolayı felsefede birincisi daha temellidir ve zamana direnmektedir.

Doktrinler ise filozofların kişilikleri, dönemlerin anlamı ve ruhu ile ilgili oldukları için değişmeye elverişlidirler. Doktrinler çoğu bir alternatifi adını alırlar: Empirizm gibi. Bazen de bir filozofun adını alır: Bergsonculuk gibi. Her iki durumda da probleme bağlı tarafları ile devamlı, fakat döneme ve kişilere bağlı tarafları ile iğretidir. Bunun için de bilgi teorisinde ve genellikle felsefede "izm" ile biten akımlara karşı uyanık olmak doğrudur. Hele bu doktrinler, ideolojiler gibi öznel yorumlamalarla karşılaşır! Bugünün felsefesi bir bilim dalına bağlı olmaktan çok, bilim gibi kesin olma eğilimini gösteriyor: Descartes felsefeyi büyük bir ağaca ve bilimleri onun dallarına benzetiyordu. Böylece birbiriyle ilişki kurmadan, ayrı metodlarla ve çok defa birbirine aykırı yönlerde kurulmuş olan eski bilimler yerine aralarında metod bağılılığı olan ve aynı felsefi zihniyetten ilham alan bir bilimler bütünü kurulmasını istiyordu. Felsefeyi bilim gibi kesin olarak kurmanın ilk girişimi onda görülüyor. Ondan sonra yine doktrinler birbirleri ile çelişik yönlerde gelişmeye, hatta birbirlerini inkârı başladılar.

18. yüzyıl sonunda Kant felsefeyi bilim gibi kurma fikrinin ikinci büyük atılımını gerçekleştirmiştir. O, bilimleri aynı ağacın dalları gibi görecekte, bilimi kuran saf aklın deneyden önceki (apriori) temellerini araştırıyor; bu suretle bilimin, ahlâkın, sanatın, bu üç insanî yaratışın temellerini her an kurulup bozulan deneylerde, birbirleriyle çatışan doktrinlerde değil, onları aşan ve üç büyük insanî eserin temeli olan bilincin transandantal (yani tecrübeden önceki) şekillerinde buluyordu: Eğer bilimlerde sabit bir şey varsa, bu deneylerden veya doğadan gelmez, onlara kendi şeklini kabul ettiren, insan bilincinin değişmezliğinden gelir. Kant'ın bilgi teorisini bilim gibi kurma girişimi, bu teorinin bütün problemlerine, fakat başlıca bilginin gerçeğe uygunluğu ve geçer-

liği problemine çok iyi uygulandı. Ancak doktrinlerin aylandoğ yaprakları gibi azmasına engel olmak için yapılmış bu esaslı felsefi budama atılımı da sonsuz başarı sağlamadı. İnsan kafası daima problemlere cevap vermekten kendini alamıyordu: Hele sınırlandırılmış felsefesini antinomi dediği karşıt tez ve antitezlerle bitiren bu filozoftan, ister istemez tez veya antitez yönünde yeni doktrinler doğacaktı. Bir yandan felsefede doktrinlerin çatışmalarından ibaret kriz ilerlerken, bir yandan da filozofun asıl demek istediğine sadık kalan yorumlayıcılar, bu krizlerden tekrar Kant'a dönmek suretiyle, yani yeni-Kantcılık ile kurtulmaya çalıştılar.

Felsefeyi bilim gibi kurmak isteyenler: Bergson ve Husserl

Bu yüzyıl başındanberi ise, felsefeyi bilim gibi kurmak isteyen iki önemli filozof görüyoruz: Biri Bergson (1859–1941), öteki Husserl (1859–1938). Bergson da kendinden öncekiler gibi felsefenin doktrin kavgalarından kurtulmasını istiyordu. Ona, kendine özgü bir alanı "biling süresi"ni ve yine kendine özgü bir metodu "sezgi"yi buluyordu. Fakat filozofun felsefeye bulduğu bu bağımsız alan bir yandan da bilimlere dirsek çevirmışti. Çünkü bilimler parçalayıcı, faydacı, pratik oldukları halde, felsefe bütüncü, fayda gütmmez ve gerçeğin kendisini kavrama şevkindedir. Öyle ise felsefe ne Descartes, ne Kant gibi bilimleri aşan, fakat onları ortak bir temelde birleştiren bir üstün düşünce şekli değil, bilimlerin yapamadığını, tamamen başka yoldan yapmak iddiasında olan ayrı bir alan ve ayrı bir düşünce şekli idi. Nitekim kendisi de bu kesin metodla incelenen bilimlerden ayrı alanın yaptığı işe "metafizik" diyordu: Bu, şüphesiz klasik anlamı ile metafiziklerden çok farklı olmak üzere! Halbuki Husserl, felsefeyi kesin bir bilim gibi görmeye kalktığı zaman (*als strenge Wissenschaft*) bir metafizik yapmıyor; bütün bilimlerde ortak olan ve onların kurulabilmeleri için temel görevini görecek bir alan arıyor. Arayış o kadar Descartes'inkine benziyor ki, filozof Sorbonne'da verdiği derslerinin Fransızca metnine *Meditations Cartésiennes* (Descartesçı Düşünceler) başlığını koymuştu. Husserl'e göre felsefenin son yüzyıllardaki krizi Descartes'in bulduğu eksenden çıkması olmuştur. Fakat bu eksen artık •nun gibi bütün bilimlerin birer dal halinde bağlı olduğu gövde gibi görmemeli; bunu bilimlerden herbirinin kendine temel bulacağı bir biling betimlemesi olarak görmelidir. Biling, bilgi fiillerinin akı-

midir. Her bilgi fiili, bir hedefe yönelen kasıtlı bir fiil (*acte intentionnel*)dir. Derscartes'ın dediği gibi bilinç maddeden ayrı bir cevher değildir; âlem içinde ve âleme dönük fiiller huzmesidir. "Düşünüyorum, öyle ise varım!" dememelidir. Çünkü "düşünüyorum" diye âleminden ayrı hiçbir şey yoktur. "Düşünüyorum" dediğim zaman mutlaka bir şey düşünüyorum: Masayı, odayı, dünyayı, geçmiş zamanı, üçgenin varlığını düşünüyorum. Hiçbir hedefi tespit etmez görüldüğüm zaman dahi "düşündüğümü düşünüyorum!" (*cogito cogitatum*) demeye mecburuz. Husserl bu bilgi fiillerine bilinç fenomenleri diyor ve onlara empirik içeriklerinden ayrıca (parantez içine alınmış olarak) özler (*Wesen—essence*) gibi bakıyor. Bu özler ya bir şeyin halini (*sachverhalt*) gösteren içerikli özlerdir, yahut boş şekillerdeki içeriksiz özlerdir. Birinciler doğa ve insan bilimlerinin, ikinciler mantık ve matematik bilimlerinin temelini oluşturur. Öyle görünüyor ki Husserl, felsefenin yeni bir doktrin krizine girdiği bu devirde, onu aşmak için en büyük atılımı yapmıştır. Yirminci yüzyılda doktrin kavgalarına devam etmekten haz duyan sözde felsefeler dışında bilimlere temel olacak zemini bulmuş ondan geniş girişim görülmüyor. Bununla birlikte, ideolojilerin ihtiraslı ve körleştirici dalgası günümüz filozoflarından bir çoğunu, bu metodun birleştirici kuvvetine rağmen yine parçalamaktadır. Sartre fikirlerinin fenomenoloji metoduna dayandığını söylemesine rağmen, biraz ileri biraz geri, ideolojiye karışmadan kurtulamıyor.

20. yüzyılın yeni felsefe bunalımının, problemlerin doğurduğu doktrin kavgalarından değil, ideolojilerle hastalanan yarı felsefi doktrinlerden ileri geldiğini işaret ettikten sonra, derslerimizde felsefe tarihinin rehberliğini bir yana bırakmamak için tarihe karışmış veya yaşayan doktrinleri içine almak üzere, yüzyıllara dayanan temel problemlerden hareket edeceğiz. Bu en doğru yol olduğu için değil, Descartes, Kant, Husserl gibi büyük dört yol ağızlarını anlayabilmek için klasik problem ve doktrinlerden haberli olmanın zorunlu olmasındandır. Bu esasa dayanarak derslerimizde bilgi teorisini:

1) Önce bilim ve değerlere ait bilgideki genel fikirlerin, kategorilerin nasıl doğduğunu, köklerinin ne olduğunu, en sınırlı alternatifleri ile: bunların dış âleminden mi geldiği, bilinçte doğuştan veya a priori olarak mı bulunduğunu araştırırız.

2) "Bilgi şeylerin niteliğine uygun mudur, gerçeğin niteliği ve doğanın yasaları hakkında kesin şeyler söylememiz mümkün müdür? Yoksa bütün bilgi, gerçeğin niteliğine uygun ve kesin şeyler söylemekten âciz

midir, değil midir?" sorularına verilen cevaplar da ikinci alternatifleri meydana getirir.

3) "Bildiğimiz gerçek bir dış âlem var mıdır? Yoksa bütün bildiğimiz bilinçten mi ibarettir?" alternatifi de üçüncü alternatif olarak doğar.

4) Buna bir de günümüz felsefesinde görülen ve rolü büyüyen teori ile pratik arasında hangisinin önce geldiği; yani teorinin mi pratiği, pratiğin mi teoriyi gerektirdiği şeklinde ortaya konan alternatifi katmalı.

B. Genel fikirlerin doğuşu problemi:

Yunan'da empirizm ve rasyonalizm

Bu problemde ilk çağdanberi filozofların iki alternatiften birini seçtiklerini görüyoruz. Birincisine empiristler, ikincisine rasyonalistler denir. İkincisine başka deyişle doğuştancılar (*innéistes*) da denmektedir. Yunan filozoflarından, Leukipos, Demokrit, daha sonra Epikür birinci çığırda idiler. Demokrit'e göre âlem atomlardan ibarettir. Dış âlem gibi bilinç de, birincilerde olduğundan daha akışkan birtakım atomlardan meydana gelir. Bilgi bu filozofa göre dış âleme ait atomların bilinç atomları üzerinde bıraktığı izlerden doğar. Epikür aynı fikri daha ileri götürecek, atomlar arasındaki zorunlu bağıntıdan başka, iki zorunlu dizinin birbirini kestiği yerde tesadüf olaylarının doğduğunu ve âlemde olduğu gibi bilinçteki özgürlüğün de bu determinasyon zincirlerinin birleştiği yerde meydana geldiğini söyler.

Bu ilkel empirizmin karşısında Yunan rasyonalizminin tam ifadesi Platon'dadır. *Devlet* diyalogunda bu fikri şöyle anlatıyor (Yedinci kitap: Mağara benzetmesi): Bir mağara içinde zincire bağlı insanların bulunduğunu farzedelim. Yüzleri kapıdan gelen ışığın tersine doğru çevrilmiş olsun. Önlerinde yanan meşaleler mağaranın duvarında birtakım gölgeler meydana getirmektedir. Esirlerimiz zincirlerine bağlı kaldıkça bu gölgelere gerçek gözüyle bakacaklardır. Fakat bir gün bu esirlerden birinin zincirinden kurtularak kaçtığını düşünelim. O zaman dışarda güneşin ışığı onun gözlerini kamaştıracak ve önce hiçbir şey görmez olacaktır. Sonra bu ışığa alıştıkça gökyüzünü ve hepsinin üstünde bütün eşyayı aydınlatan güneşi görecektir. Esirimiz tekrar mağaraya dönerek arkadaşlarına, gördüklerinin hayâllerden ibaret olduğunu söylediği zaman ona aklını kaybetmiş gözüyle bakacaklardır. Oysa, mağarada esirlerin gördükleri, bu dünyadaki her an değişmekte olan geçici şeyler ve hayallerdir.

Platon bunlara ait bilgiye doksa (sanı) diyor. Gökyüzünde gördüğü güneşe ve onun açtığı ışığa ait bilgiye *sophia* (bilgelik) diyor. Bu benzetmeye uygun olarak âlem de onca iki tabakadır: Birincisi her an değişen bu görünen şeylerden ibaret duyular âlemidir; ikincisi bu âlemin üstünde, değişen ve bozulan şeylerin ilk örnekleri (*archétype*) olup asla değişmeyen ve akılla kavranan idealar âlemidir. Platon'a göre asıl bilgi değişmez varlıklar olan ideaların bilgisidir. İnsanlar, aslında o üstün âlemin bir parçası iken, sonradan bu değişmeler ve görünüşler âlemine düşmüşlerdir. Fakat mağaradan kurtulan kimse gibi onlar da, bu köklerini, yani eski yaşadıkları "altın çağı" hatırlarlar. Duyuların aldatıcı bilgisinden bu "hatırlama" ile kurtulur ve ideaların gerçek bilgisini elde ederler. İdealara ait bilgi için gözleme, deneye gerek yoktur. O bizde doğuştan vardır. Yalnız görünüş âleminin bulanık bilgisinden sıyrılarak bu doğuştan gerçek bilgiyi hatırladıkça asıl bilimi elde ederiz. Görülüyor ki Platon felsefesi Demokrit ve Epikür deneyciliğinin tam karşısındadır. İkincisine empirizm dediğimiz halde buna rasyonalizm diyoruz.

Aristo genel fikirlerin doğuşu probleminde bu iki karşıt görüşü bir dereceye kadar, uzlaştırmaktadır. Ona göre bilim bir yandan deneyden gelir, çünkü duyumlarla elde edilir; fakat bir yandan da, zihinde güç halinde (potansiyel) vardır. Filozof bu fikrini açıklamak için madde - şekil, yahut güç - fiil⁽¹⁾ dediği bir teori ileri sürüyor. Âlemde varolan şey ya madde yahut şekil halindedir. Madde kendisinde birçok imkânlar bulunan ve bunları henüz meydana çıkarmamış olan güç demektir. Şekil ise bu güçlerden birinin fiil (*acte*) halini alması, yani meydana çıkmasıdır. Ormandaki ağaç bir madde veya güç'tür. Ondan kereste yapılması bu gücün imkânlarından birinin meydana çıkmasıdır. Keresteden tahta, tahtadan mobilyanın yapılmasında aynı suretle maddeden şekle, güç'ten fiile doğru dereceli geçişleri görürüz. Varlık derecelerinde bitki ve hayvandan insana doğru yükseldikçe güç'den fiile geçişin de daha üstün görünümleri ile karşılaşırız. Hayvandaki hayvanî nefis (*anima animalis*) insan ruhunda henüz hiç açılmamış olan bir güçtür. Buradan insanın üstün ruh derecesindeki akıl meydana çıkar. Fakat akıl da önce hiç açılmamış bir güç halindedir. Ancak deney ile karşı karşıya gelen insanda bu güç fiile geçmeye başlar. Aristo buna pasif akıldan aktif akla geçiş diyor. Fakat insanda açılmamış bir yeti halindeki akıl, nasıl oluyor da

⁽¹⁾ Puissance - acte

açılarak, kazanılmış bilgi haline geliyor? Bunu sağlayan yalnız deneyin onu uyandırması değildir. Böyle olsaydı Aristo'nun bilgi anlayışı daha çok empirizm görüşüne bağlanacaktı. Fakat Platon'un üstün İdee düşüncesinin etkisini kaybetmemiş olan Aristo'ya göre pasif akıldan aktif akla geçiş için üstün bir müdahale gerekir. Bu da insandaki akıl dereceleri ile açıklanamayan ve metafizik bir ilke olan faal akıl (*intelligentia agens*)dir. O tanrısal bir müdahale ile yetenek olarak varolan şeyi fiile çıkarır, onu deneyleri alacak hale getirir. Böylece, kazanılmış akıl, yani bilgi meydana gelir. Aristo'nun bilgi teorisi ilkçağ felsefesinin imkânları içinde empirizm ile rasyonalizm arasında ikisini uzlaştıran ilk eklektizm denemesi olarak görünüyor.

Ortaçağ genel fikirler problemi

Çağdaş felsefede genel fikirlerin (mekân, zaman, nedensellik, amaçlılık, v.b. gibi) nasıl doğduğu ve köklerinin ne olduğu problemi canlandı. Bu problemin yeniden konuluğu ilkçağdakinden başlıca şu noktada ayrılıyor: Yunan felsefesinde ağırlık merkezi varlık problemi (yani metafizik) idi. Bilgi üzerindeki düşünce ancak ona tâbi olarak yer alabiliyordu. Çağdaş felsefede ise bilgi problemi ön plana geldi. Filozoflar herhangi bir metafizik düşünceden önce bilgi içeriğinin analizi ile işe başladılar. Bu da bilimin kendi temellerine eleştirel bir gözle bakmasından, bu temel fikirleri denetlemesinden, bilimlere böylece kurmaya kalkmasından ileri geliyordu. Hele metafizik konular doğrudan doğruya böyle eleştirel bir görüşe dayanıyor ve bilginin temelleri olan fikirlerin denetlenmesinden sonra bir metafiziğin mümkün olup olmadığı düşünülüyordu. Bu eleştirel görüş Galileo ile başladı Descartes ve sonrakilerde devam etti. Fakat başlıca Kant'da eleştirel felsefe adını aldı. İşte çağdaş felsefeyi ilkçağın safdil (naiv)realizminden ayıran, başlıca bu noktadır.

Yeni felsefenin hazırlığı ortaçağ skolastik üstadlarına Albertus Magnus (1193-1280), Saint Thomas'ya (1125-1274) karşı deneyci görüşü uyandıran Roger Bacon ve Occam'lı William ile başlar. Onlar skolastiğin şüphe götürmez metafizik ilkelerine karşı deneyin üstünlüğünü savundular. Din felsefesini bu deneyci görüşten çıkardılar. Ancak bu ilk empiristlerde deney kavramı içinde bilimsel ve gündelik deney yanında gaybî deney ve büyük düşüncesi de yer alıyordu. Occam (1300-1349),

skolastiğin dayandığı metafizik kavramları eleştirirken "Occam usturası" diye tanınan bir metod ileri sürdü. Ona göre, sanki bir ustura ile kazır gibi zihni bütün denetlenemez bilgilerden taramak lâzımdır. Böylece Aristo'nun "cevher" fikrinin saltanatına karşı esaslı darbe indirilmiş oluyor. Onun yerine mistik deneyime geniş ölçüde yer veriliyordu. Bu çağın empirizmi skolastik metafiziğe karşı kazandığı başarıyı denetlenmemiş deney alanında kaybettiği için tehlikeli bir yol üzerinde idi. Ancak ilk defa Galileo bilimsel düşüncenin temelini, zihne ait esaslı bir eleştiride buldu. Ona göre bilimsel bilgi ölçülebilmelidir: Her şeyi ölçmeli, ölçülemiyen şeyleri de ölçülenler yardımı ile açıklamalıdır. Sağlam bilgi yalnız bu ölçüden çıkarılacaktır. İnsan zihninde bilgiyi kurmak için , önce orada duyu verilerinin eleştirisi yapılmalıdır: Duyu verileri öznel, aldatıcıdır. Onlara dayanarak bilgi kurulamaz. İlkçağ bilgisinin yanılması, duyu verilerinin öznel niteliklerine gerçek gözüyle bakmasından ileri geliyor.

Descartes'da rasyonalizm

Bir adım ileride Descartes'in *Metod üzerinde konuşma*'sı bu yolu tamamladı. Descartes'e göre üç türlü fikrimiz vardır:

- 1) İlineksel fikirler
- 2) Yapma fikirler
- 3) Doğuştan fikirler

İlineksel fikirler gözlem ve deney ile elde ettiğimiz az veya çok doğrulara pratik ilkelere bağladığımız fikirlerdir. Bu türlü fikirler matematik bir ölçüye tabi oldukları zaman doğruluk kazanırlar. Bunlar bazen bilimimizin içeriğini oluştururlar. Yapma fikirler bireysel ve özel izlenimleri birleştirmek suretiyle hayalgücümüzün serbestçe kurduğu fikirlerdir: Altındağ, Billur Köşk, Anka Kuşu, v.b. gibi ilkel düşüncede başlayan ve sonra sanatçının hayalini besleyen fikirler bunlardır. Doğarken bizimle beraber gelen ve hiçbir deneye ve denetime gerek kalmadan sahip olduğumuz fikirler ise, doğuştan fikirlerdir. Bunlar, zihnimizin açık ve aydınlık olarak hiçbir kanıta gerek kalmadan doğrudan doğruya kendisinde kavradığı hakikatlerdir: Tanrı fikri, matematik aksiyomlar gibi. Descartes'a göre doğuştan fikirlerin iki şekli vardır: Bir kısmı Tanrı'ya ait olan fikirler, diğeri matematiksel sezgidir. Bunun dışındaki bütün bilgimiz duyularla kavranmış niteliklerden ibarettir. Duyular bize

yalnız başına apaçık ve aydınlık bilimi veremezler. Çünkü şeylerden aldığımız duyulur nitelikler: Renk, koku, ses, katılık, yumuşaklık, v.b. şeylerin görünüşleridir. Bu nitelikleri kaldırırsak dış dünya ortadan kalkar. Çünkü duyulur nitelikler uyanıklık halinde olduğu gibi uyku halinde de vardır. Onlarla kavradığımız şeylerin rüya hayallerinden farkı yoktur ve gerçekliklerini iddia edemeyiz. Duyulur niteliklere ait analiz, Descartes'i ilineksel fikirlerle bilimi kuramayacağı sonucuna, yahut böyle bir bilginin şüpheli olduğuna götürüyor. Bu analizde ileri giderek, duyulardan elde edilmiş bir gerçek bilgisinin doğruluğundan şüphe etmeliyim. Böylece âlemin varlığını isbat edecek hiçbir temele sahip değilim.

Fakat Descartes, "madem ki her şeyden şüphe ediyorum, öyleyse düşünüyorum; madem ki düşünüyorum, öyleyse varım" diyor (*cogito ergo sum*). Bilginin temelsizliğini gördükten sonra, düşüncenin, yani bilincin bilgiye temel olacağını göstermek suretiyle bilgiyi sağlam bir esasa dayandırma imkânını buluyor. Varlığın esası olan düşünce, hiçbir araç kullanmadan doğrudan doğruya kavradığım bilgidir. Onun varlığından şüphe edemem. Fikirlerimizin kökü kendimizde, ilk sezgi ile kavradığımız düşünce olunca, o doğuştan vardır. Düşüncesiz hiçbir zamanımızın olmaması gerekir. Bundan dolayı insan sürekli düşünceden ibarettir: Uyku kesintilerinde de düşünce devam ediyor. Bütün başka bilgilerimi kendisine dayandıracağım bu ilk apaçık, aydınlık ve basit bilgiye, değişmezliğinden dolayı öncesiz hakikatlar diyor. Bu filozofa göre ruh, başka bir şeyin varlığına gerek duymadan var olduğu için bir cevherdir. Fakat düşünce aracı ile ben, duyu nitelikleri ile kavradığım bulanık dış âlemde farklı; yine bir cevher olan dış âlemi de kavrarım. Ruh cevherinin iki sıfatı, düşünce ile irade olduğu gibi, madde cevherinin iki sıfatı da uzam ve hareket (*mouvement*)dir. Duyu niteliklerinden sıyrılış ve tamamen objektif olarak, dış âlemi bu iki sıfata (*attribut*) göre kurarım.

Descartes'ı maddeci bir filozof olan Gassendi eleştirdi: Maddeyi düşünce aracı ile kurmaya kalkmış olmakla suçladı. "Eğer düşünüyorsam, bu benim varolduğumdan dolayıdır. Olmayan bir şey düşünemez. Öyle ise varlık düşünceden önce gelir!" Düşünen ben de bir varlık ve bir maddeyim" dedi. Gassendi (1592-1655), Descartes'ın aksine olarak "Varım, öyle ise düşünüyorum!" sonucunu çıkardı. Bunun sebebi iki filozofun varlık ve cevher anlayışları arasındaki farktır. Gassendi varlık veya cevher deyince mutlaka maddî bir şey arıyor. Oysa Descartes'a göre maddî olmayan bir cevher vardır: Ruh! Filozof maddî olan cevherle

maddi olmayan cevher (yani ruh) arasındaki bağıntıda, ikincisine öncelik veriyor. Çünkü doğrudan doğruya, aydınlık, apaçık ve yanılmaz olarak bildiğim yalnız odur. Ondan başlayarak ve ona dayanarak duyuların aldatıcılığından kurtulabilirim ve dış dünyayı onun gibi duyusal niteliği olmayan sağlam bir temele dayandırabilirim. Modern felsefenin kurucusu böylece akılcılık için ilkçağ fizoloğlarından daha sağlam bir temel buluyor. Bu temele dayanarak matematik hakikatlerle asıl gerçeğin bilimlere olan mekanik, astronomi ve ondan sonraki bilimleri kuruyor.

Locke'da empirizm

Aynı yüzyılda Descartes'in karşısında, onun kanıtlarını eleştirerek başlayan modern empirizmin kurucusu John Locke'u (1632-1704) görüyoruz. *İnsan zihni hakkında denemeler* adlı büyük kitabında Locke, bütün fikirlerimizin dış dünyadan geldiğini iddia etmektedir. Ona göre zihin boş bir levha (*tabula rasa*)dır. Orada doğuştan getirdiğim hiçbir fikir, hiçbir kavram yoktur. Bilimleri kurmaya yarayan genel fikirler ve ilkeler gibi, bütün fikirler ve hayaller de dıştan gelmiştir ve deneyden çıkarılmıştır. Boş levha olan zihnin iki gücü vardır.⁽²⁾

1) Duyum

2) Yansıtma

Duyumlarla dıştan aldığım izleri, hayalleri yansıtma (teemmül) ile birleştirerek bilimi oluştururum. Yansıtma, duyularla kavranmış nitelikler arasında özden ve dış dünyada var olan bağıntıları meydana çıkarır. Böylece yansıtma gücü, zihnin karışık olarak aldığı şeyler içinden, onların doğada bağlı bulunduğu dış bağıntıları keşfetmekten ibarettir. İnsan zihninde doğanın yasalarını, doğadaki zorunlu bağıntıları keşfedecek apaçık ve aydınlık sezgiler yoktur: Duyumları birleştirerek bu bağlantıları yansıma ile bulur çıkarır.

Bizde dış dünyaya ait bilgimizi veren iki türlü nitelik vardır:

Birinci nitelikler: Bunlar şeylerin esasına ait olan nesnel niteliklerdir.

İkinci nitelikler: Bunlar beş duyu ile kavradığım ve Descartes'in dediği gibi öznel niteliklerdir. Dış dünya hakkındaki bilgiyi ikincilere değil,

⁽²⁾ Fizikte ışınların bir yüzeyde yansması gibi, bilinç de hayalleri yansıtır.

birincilere dayanarak kurarım. Fakat öznel olan ikinci nitelikleri doğrudan doğruya elde ettiğim halde, nesnel olan birinci nitelikleri onlar aracı ile elde ederim. İkinci nitelikler katılık, yumuşaklık, sıcaklık, renk, v.b. gibidir. Birinci nitelikler mekân, hareket, direnç, içine işlenmezlik v.b. gibidir ki bunlar bize dış dünyanın değişmez esaslarını verirler. İkinci niteliklerden birinci nitelikleri, sonuçlama ile çıkarırım. Onlar doğrudan doğruya elde edilemezler ise de bilgimin nesnel temelini oluştururlar. Locke'a göre düşünce, duyular ve hayaller arasındaki yansımalar devam ettikçe vardır. Uyku sırasında düşünce kesintiye uğrar. Çünkü o, düşünceyi Descartes gibi cevher saymaz. Locke de akılcı filozof gibi, sırf birinci niteliklere ait sonuçlama yolundan dış dünyanın varlığı gibi Tanrı'nın varlığını da kabul eder.

Bu iki karşıt felsefe çağdaş düşünceyi uzlaştırmaz iki yola ayırmıştır. Ancak Leibniz, onların tartışmalarında (Aristo'nun ilkçağda yaptığından az çok farklı olarak) şöyle bir uzlaştırmacılık ile çıkmaktadır: Her iki felsefe arasında ortak özellikler vardır:

1) Onlar bilginin, dış dünyada, biz var olmasak da zaten var olacak olan zorunlu bağıntıları kabul etmektedir.

2) Her iki felsefe doktrini de bilimin bu nesnel ve zorunlu bağıntıları bilmekten ibaret olduğunu, bilgimizle dünya arasında uygunluk olduğunu söylemektedirler. Fakat iki doktrin arasında bazı esaslı farklar da görüyor:

a- Doğuştan fikirler veya akılcılık doktrinine göre şeylerin zorunlulukları karşısında bir de aklımın zorunlulukları vardır. Bu iki zorunluluğun uyumundan bilim doğmaktadır. Başka deyişle akıl, olayların çeşitlilik ve çokluk halindeki görünüşü arkasındaki matematiksel ve zorunlu varlığı, zihinde doğrudan doğruya kavradığı matematik sezgi ile araçsız ve apaçık olarak kavrama gücündedir. Empirizm veya boş levha doktrinine göre ise tek bir zorunluluk vardır: O da doğanın, şeylerin zorunluluğudur. Zihinde buna benzer hiçbir doğuştan fikir ve matematik sezgi yoktur. Şeyleri önce karışık olarak alan zihin, sonra yansıma ve sonuçlama ile onun gerçek bağıntılarını ve zorunluluklarını meydana çıkarır.

b- Descartes'ın akılcılığına göre ruh devamlı düşünce halinde uyanır. Uyku halinde de düşünce kesintiye uğramaz. Locke'a göre ise, madem ki ruhumuz öznel olan duyu niteliklerinden, bunlar üzerindeki yansımadan ibarettir. Öyle ise, bunların kesintiye uğradığı uyku halinde ruh ve düşünce de kesintiye uğrar.

Leibniz’de uzlaştırmacı görüş

Alman filozofu Leibniz (1646-1716), uzlaşmaz görünen bu iki doktrini Aristo felsefesinden faydalananarak uzlaştırmaya çalıştı ve ilkçağdan beri sürüp giden genel fikirlerin nereden geldiği problemini ilk defa çözebildi. Leibniz *İnsan zihni hakkında yeni denemeler* adlı kitabında bu iki akımı temsil eden iki kişiye tartışma yaptırıyor ve bu diyalog sonunda sentezci bir kanaata varıyor. Ona göre insanlar doğarken bilimimizin temeli olacak birtakım fikirlerle geliyorlar. Fakat bu fikirler deneyin uyandırdığı duyumlarla doğrulanmadıkça kullanılması imkânsız olarak bilinçdışında kalıyorlar. Vahşide, çocukta, delide ve budalalarda da bilinçdışı halde doğuştan fikirler vardır. Bunlar ancak deney tarafından uyandırılır ve bilince çıkarılabilirse bilimin temeli olan genel fikirler halini alırlar. Leibniz’i böyle düşünmeye götüren, Aristo felsefesindeki güç ve fiil teorisi idi. Görmüştük ki, Aristo’ya göre her şey bir bir madde ve şekilden veya bir güç ve fiilden ibarettir. Bu cansız şeylerden insana kadar bütün varlıklar maddeden şekle, güçten fiile geçiş halindedir. Leibniz, Aristo’nun bu eski metafizik görüşünü bilgi teorisine ait bir görüş haline getirdi: Doğuştan fikirler önce güç halinde iken sonra fiil haline geçerler. Fakat bu geçiş kendiliğinden olmaz. Bunun için onları fiile geçiren bir müdahaleye, deneye gerek vardır. O, güç halindeki doğuştan fikirlerle "Bilinçsiz" diyor ve deney ile bunların "Bilinçli" hale geçtiklerini söylüyor. Bu suretle ilk defa felsefe tartışmaları yoluyla — sonradan psikolojide büyük rol oynayacak olan — Bilinçsiz (ya da bilinçdışı) kavramını getiriyor.

Bu analiz gösteriyor ki Leibniz’e göre akılcılık gibi deneycilik de doğrudur. Yalnız bilginin doğuşunda onların karşılıklı rollerini ve birbirlerini tamamladıklarını görmek gerekir. Zihin, bilinçsiz olarak devamlı düşünce halindedir. Böyle anlaşılınca düşüncenin kesintisi yoktur. Fakat deneyin müdahalesi olmadıkça doğuştan fikirler bilince çıkamaz. Öyle ise bilginin doğuşunu açıklamada empirizmin de haklı olduğu bir yön vardır. Descartes düşüncüyü kesintisiz görmekle uykuda, delide, çocukta, ilkel insanda düşüncenin bilimsel düşünceden farksız olduğunu söylemek istiyordu ki, bunun savunulmasına imkân yoktur. Fakat Bilinçdışı kavramına başvurunca bütün bu hallerde henüz fiile çıkmamış, potansiyel bir doğuştan fikrin varlığı kabul edilebilir. Böyle olmasaydı matematik sezgilerin ve öncesiz hakikatlerin varlığı nasıl açıklanırdı?

Leibniz'e göre bilinçdışından bilinçliliğe geçiş, ince algı (*aperception*) iledir. Örneğin uzaktan bir orman görürüz. Bizde bu ormanın algısı vardır. Fakat onu oluşturan yapraklardan her birini ayrı ayrı göremeyiz. Bir dalgaanın sesini işitiriz. Fakat su damlalarından her birini algılayamayız.

Leibniz doğuştan fikirleri iki ilkeye indiriyor: Çelişmezlik (*non-contradiction*) ve yeter sebep (*raison suffisante*) ilkeleri. Birincisi salt mantıksal ilişkilere aittir. İkincisi bir akıl ilkesi olmakla beraber olaylar arasındaki nedensellik bağlantısını ve determinizmi açıklar. Bu suretle Leibniz akılcılıktan deneyceliğe geçmek üzere kurduğu ilkelerde de iki doktrini uzlaştırmaktadır.

Akla ait olan ilkeler dışında bütün fikirlerimiz onlar yardımıyla meydana gelen empirik (deneyden gelen) kavramlardır. Leibniz de Locke gibi, bir bilgi analiziyle şeylerde indirgenemez özellikler buluyor ve bunları tek bir duyu ile elde edilenlerle, birkaç duyu ile elde edilenler diye ikiye ayırıyor. Tek bir duyunun, örneğin dokunma duyusunun uyandırdığı izlenimler içinde indirgenemez bir özellik vardır ki, bu da katılık'tır. Görmeye aldığımız temel özellik süredir. Bütün duyuların ortak olarak elde ettikleri: dayanma, yer kaplama, içine işlenmezlik temel özellikleridir. Descartes'in ikiye indirdiği, cisimlerin temel özelliklerini Leibniz beşe çıkarmış oluyor. Bunların da incelenmesinden zaman, mekân, cevher, kavramlarını elde ediyor. Zaman kavramı süreden, mekân kavramı yer kaplamadan, cevher kavramı da diğer üçünden çıkmaktadır.

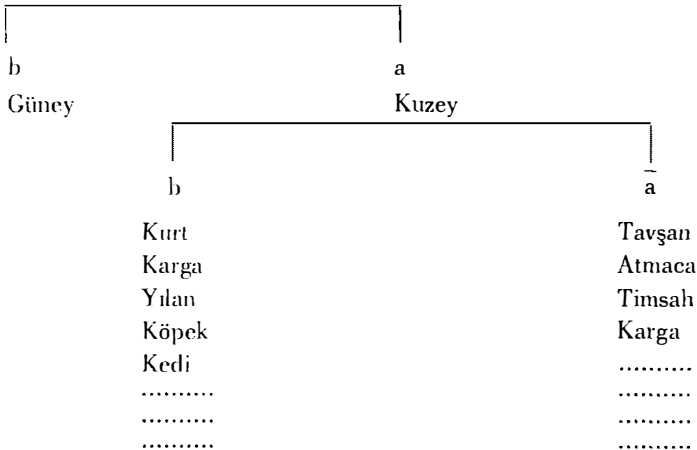
Durkheim'da uzlaştırmacı görüş

Uzlaştırma felsefesi (eklektizm) terimini en çok benimseyen Fransız filozofu Victor Cousin (1792-1862) olmuştur. O, *Doğruya, güzele ve iyiye dair* adlı eserinde İngiliz deneyci felsefesi ile Alman romantik filozoflarının akılcılığını uzlaştırmaktadır. Fakat 20.yüzyılda Fransız sosyologu Emile Durkheim (1858-1917), sosyoloji araştırmalarına dayanarak deneycilikle akılcılığı, yeni bir açıdan uzlaştırmaktadır. O *Dinsel hayatın başlangıç şekilleri* adlı kitabının giriş kısmını buna ayırmıştır. Ona göre, bilim, olayları ve şeyleri bazı kategorilere indirgemek üzere kurulur. Bu kategorileri biz doğuşumuzdan önce hazır buluruz. Bireysel hayatımızda onları kurmaya çalışmayız. Ancak kategoriler bize organizmamızdan değil, eğitim yoluyla önceki kuşaklardan geçer. Yani bu kategoriler deney

yapmamızdan önce vardır ve bir anlamda "doğuştan"dır. Çünkü biz doğmadan önce onlar hazırdir ve deneyimize onlar sayesinde bilimsel bir şekil verebiliriz. Fakat kategoriler kolektif tasarımın ifadesidirler. Çünkü toplum zaten kolektif tasarımlar, inançlar ve eylemler demektir. Kolektif tasarım demek, falan ve filan bireyler tarafından düşünülmüş, icad edilmiş olmayıp, toplum içinde ortak olarak yaşanan heyecanların, duyguların ifadesi demektir. Aynı zamanda ve aynı suretle duyulan ortak heyecanları aynı sembollerle ifade eden insanlar bunun sonucu olarak kolektif tasarımların sembolü olan değerlere sahip olmuşlardır. Bu değerlerin başında coşkunluk halindeki bir toplumun bütün bireylerinde elektrik akımı gibi yaygın ve yayılıcı olan, onun gibi şiddetli ve çarpıcı gücü bulunan bir hal gelir ki, ilkel toplumlar bunu Mana, Wakan, Wakanda kelimeleri ile işaret etmişlerdir. Bu, toplumlarda ilk tasarımlar, ruh ve kutsallık tasarımlarıdır.

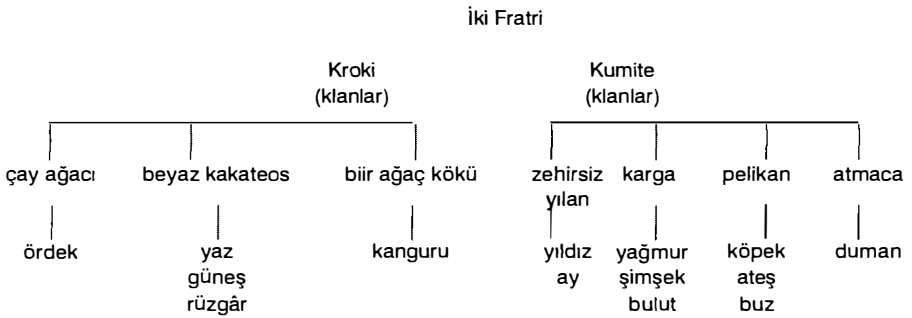
Toplumlar geliştikçe çok hücreli ve tabakalı şekiller almış ve bu karmaşık (kompleks) toplumlarda kutsal şeyler ve olaylar da kök topluma göre bir takım sınıflara ayrılmıştır. Dinsel hayatın insanlarda doğurduğu ilk sınıflama fikri, şeyleri kutsal ve kutsal dışı diye ayırmaktır. Ondan sonra bir kabilenin ayrıldığı fratri ve her fratri'nin ayrıldığı klanlara göre kutsal şeylerin ayrılması, sınıflama fikrini zenginleştirir. Diyelim ki -A kabilesi iki (a b) fratrilerine, onlar da ayrıca iki (a b) klanlarına ayrılıyor. Aynı kökten gelen bu klanlar birbirlerinin kutsal eşyasına saygı gösterdiği için kabilede kutsal eşya ve olaylar tam bir sınıflama halini alır.

Burada $\bar{a}$ b klanlarının kutsal saydıkları hayvanlar veya bitkilerden birkaç örnek verelim:



Böyle bir kabile-fratri-klan sisteminde kutsal eşyanın bu tarzda sınıflanması o toplumda, eşyayı ve olayları sınıflama yeteneğini doğurur. Oysa bütün insan bilimi, olayları ve şeyleri sınıflamakla işe başlar. Demek ki toplum hayatı bilimin doğuşu için esasslı bir kategoriye hazırlar. - Kutsal şeyler ve olaylar bu başlangıç toplumlarında tabiata geliş güzel serpilmiş değildir. Kabile-Fratri-Klan sisteminin yerleşme tarzına göre kutsal şeyler de belirli yerlere yerleşir. 4 veya 8 yöne göre sıralandığı gibi, tabakalaşmış bir toplumda yukarı-aşağı düşüncesinin sonucu olarak, kutsal şeyler de, göğe ait olanlar ve yer altına ait olanlar diye de ayrılır. Bu tarzda karmaşık bir toplumda kutsal şeylerin yerleşme düzeni, yer-yüzü yönleri - gök-yeraltı yönleri olmak üzere geometrik bir şekil alır. Buradan ilkel toplumlarda mekân düşüncesi doğar. Nitekim yine onlarda yönlere göre klanların ayrılışı, kutsal sayı fikrini doğurur. En sonra sebep fikri de bu başlangıç toplumların dinsel inançlarından doğmaktadır. İlkellerdeki Mana, kutsal güç, aynı zamanda yaptırıcı güç ve sebeptir. Mana olayları etkileyen çarpıcı kuvvettir. Büyü, onun aracılığıyla olayları etkilemeden ibarettir. Kısaca; ilkelin gözünde o mistik bir nedensellik fikrinin başlangıcıdır ki, bilim sonradan bu fikri doğa olaylarının açıklanmasında kullanmıştır.

Totemci topluluklarda kozmolojik sistem çok belirgindir. Fison'a göre, her kabilenin fratri si evrenin bir kısmını temsil eder. Mont-Gambier kabilesinin evren sınıflaması şöyledir:



Matthews ve Howitt'in gözlemleri bu sınıflama görüşünü güçlendirdi. Durkheim ve Mauss, *Année sociologique* (cilt 6)'de Avustralya yerlilerine ait tam sınıflama verdiler. Durkheim'in teorisine göre ilkelerin evren sınıflaması onların dinsel tasarımlarının sonucu ve ifadesidir. Her ne kadar, son zamanlarda Claude Levi-Strauss bu sınıflamaların ilkellerdeki dünya görüşünün, kendi deneylerinden doğmuş bir evren yapısı olduğunu iddia etmekte ise de, bilgi teorisi bakımından esasta aynı görüşe bağlanmaktadır. (Claude Levi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Yaban düşüncesi, 1962, Plon).

Durkheim böylece cins, tür, mekân, zaman, nedensellik, sayı gibi tümel kavramların ne suretle toplumsal hayattan doğduğunu açıklamaya çalışıyor. Bütün bu kategorilerin kökü eğer toplumsa, bireyin dışında demektir. Toplum bireyi kuşatan iki çevreden biridir; bireye göre dış dünyadır. Bundan dolayı, eğer bütün kategoriler toplumdan geliyorsa dış dünyadan geliyor demektir. Böylece: sosyolojik açıklamada deneycilik ve akılcılık veya doğuştancılık görüşleri uzlaştırılmış oluyor. Tümel fikirlerimizin kökü toplumdur. Bundan dolayı onlar bizim dışımızdan ve deneyden geliyorlar demektir. Fakat bir defa oluştuktan sonra, eğitim yoluyla yeni kuşaklara geçtiği için, her kuşak o fikirleri hazırlanmış olarak bulur. Bu bakımdan da onlar doğuştandırlar ve akla ait (rasyo-nel)dirler.

Lévy-Brühl'de bilgi teorisi

Bununla beraber Fransız sosyolojisi bu görüşte birleşmiş değildir, L. Lévy-Bruhl (1857-1939)'e göre ilkel insanın zihniyeti, mantıktan önceki bir zihniyettir. İlkelin düşüncesinde bizim mantığımızın temeli olan gelişmezlik ve özdeşlik ilkeleri değil, Sofistlerin paradoks olarak ileri sürdükleri gibi mantık dışı bir "katılma" (*participation*) yasası hüküm sürer. İlkele göre bir şey aynı zamanda hem kendisi, hem kendisinden başkası olabilir. Bir ilkel kabilede kutsallık cevherindeki "katılma" (işti-rak) sayesinde bir insan aynı zamanda hem papağan, hem buğday, hem kendisidir. Onu böyle düşünmeye yönelten, Mana'nın bütün Klan'a, onun kutsal eşyasına, doğaya yaygın olduğu hakkındaki inancından do-layı, bu şeyler arasında cevher birliği (*consubstantialité*) olduğunu kabul etmesidir. Böyle olunca aynı cevherden olanlar aynı şeylerdir: Ayrı isim-ler ve şekilleri olduğu halde aynı zamanda aynı şeyi ifade ederler. Görü-liyor ki birinci sosyolog ilkelerde bizim mantığımızın köklerinin hazır olduğunu söylediği halde, ikincisi ilkelerin düşüncesinin mantığa karşı kapalı, mantıktan önceki bir "düşünce" olduğu kanaatındadır.

Fakat her iki şekilde de alsak, sosyolojik açıklama bilgi teorisini ay-dınlatamaz. Çünkü aradığımız şey, bilimin kolektif bir faaliyet eseri olup olmadığı, bilginin doğuşunda sosyal (dinî, hukukî, iktisadî) şartların ne derecede rol oynadığı değildir. Ancak bilgiyi zorunlu ve tümel bir ilkeye dayandırabilmek için, onun tatminle, fayda ile ilgisiz ve özneler-üstü şe-killere sahip olması gerekir. Goblot'nun, sosyal şekillerin gittikçe nesnel-leştiğini, zihnileştiğini göstermeye çalışmasına rağmen diyebiliriz ki on-

lar daima bilimimizin pratik ve faydacı şekilleri olarak kalırlar. Bundan dolayı sosyolojik bilgi görüşü tam bir bilgi teorisi olmaktan uzaktır, onun rolü bilginin kuruluşundaki sosyal şartları göstermeden ibarettir.⁽³⁾

C. Genel fikirlerin gerçeğe uygunluğu problemi

Bilgi teorisinin ikinci problemi genel fikirlerin gerçeğe uygun olup olmadığı sorusundan doğmaktadır. Genel fikirler doğuştan var olsun veya deneyden gelsin, acaba onlarla kurduğumuz bilim dış dünyayı olduğu gibi ifade gücünde midir? Yoksa bu fikirlerle kurduğumuz kavramlar dünyası gerçekten farklı mıdır? Başka deyişle bilginiz gerçeğe uygun ve kesin bir bilgi midir? Yoksa bildiklerimiz gerçeği ifade gücünde değil midir? Gerçeği olduğu gibi bilmemiz imkânsız mıdır? Problemin bu iki şıkkı, ilkçağdanberi, felsefecileri meşgul etmiştir. Birincisine göre cevap verenlerin doktrinine dogmatizm ikincisine göre cevap verenlerin doktrinine şüphecilik denir.

İlkçağda dogmatikler

İlkçağda klasik felsefe, yani Platon ve Aristo'nun felsefeleri ile onları izleyenlerin görüşü dogmatizmdir. Platon duyulara ait bilgi (doxa) ile akla ait bilgi (sophia)yi ayırır. İçinde yaşadığımız oluş halindeki dünyadan duyulara ait bilgiyi elde ederiz. Değişmeyen varlıkları, yani ideaları ise akla ait bilgi ile elde ederiz. Eski deyişle birincisine "mahsus âlem", ikincisine "ma'kul âlem" diyor. "Ma'kul âlem"deki idealar, içinde yaşadığımız dünyanın ilk örnekleridir. Bu suretle biz akılla kavranan dünyayı görmekle duyulara ait dünyadaki şeylerin evrensel niteliklerini görmüş oluruz. Şu halde Platon'a göre duyularım ile değişen şeylere, akılla kavradığım dünyada da o şeylerin ilk örneğine, tiplerine ait upuygun bir bilgi sahibiyim.

Aristo da aynı suretle bilginizin şeylere uygunluğundan bahseder: (*adequatio rei*). Çünkü Aristo'ya göre duyulardan ayrı bir akıl dünyası yoktur: Madem ki bütün evrensel bilgilerim şeylerden alınmıştır, zaten

⁽³⁾ Durkheim da zaten *Sociologie et pragmatisme* adlı kitabında bunu belirtiyor.

şeylerde var olan tümellerin ifadesidir. O halde ben şeyleri "oldukları gibi" bilebilirim. Yalnız bu uygunluk teorisi Platon'da olduğu gibi salt akılcı bir "uygunluk" görüşünü değil, sonradan Locke'un kabul edeceği gibi, empirist bir uygunluğu gerektirir. Fakat her iki felsefe de esasta, yani dogmatizm görüşünde birleşirler. Ortaçağda, daha önce gördüğümüz realist, nominalist ve *conceptualist* (kavramcı) üç akım böyle bir "uygunluk" meselesinden doğmuştur: Birincilere göre fikirlerle gerçek arasında tam bir uygunluk vardır. İkincilere göre aslâ uygunluk yoktur. Üçüncülere göre ancak tasarımda uygunluk vardır.

İlkçağda Sokrat'la başlayan klasik dönemden önce doğmuş birçok felsefe akımları da, aralarındaki esaslı farklara rağmen bir noktada birleşirler: Bu da hepsinin realist olmasıdır. Bunu, zamanımızdaki realizm-den ayırmak için safdil (naiv) realizm demiştik. Çünkü onlar bir bilgi eleştirisinden geçirmeden, gerçek hakkındaki metafizik görüşlerini kesin olarak savunmaktadırlar. İlk defa bu safdil realizme (veya bu ilk dogmatizme) karşı tepki Sofist denen felsefecilerde uyandı. Sofistler birbiriyle çelişen bu görüşlerden şu sonucu çıkarıyorlar: Öyle ise hakikat kanıtlanamaz. Aynı kanıtlarla bir şeyin varlığı da, yokluğu da ileri sürülebilir. Öyle ise tek bir hakikat değil, insanlar kadar çok, ayrı görüşler vardır. Hiçbir şey kanıtlanamayınca, yapılacak şey insanları belagat (rhétorique) ile ikna etmektir: Böylece sofistler çelişik görüşlerin çıkmazında güzel sözler ve dilin analizi ile kanıtlama yerine ikna yolunu açıyorlar. Dogmatizmin metafiziğine karşı bir dil felsefesi yapıyorlar. Sofistlerin yıkıcı sayılan görüşü Sokrat'ın ahlâk felsefesi ile durdurulmuştur.

İlkçağda şüpheciler

Ancak ilkçağın asıl şüphecileri Pyrrhon (M. Ö. 360-270)'la başlayan ve sonradan Sextus Empiricus'un ve Œtídemus'un geliştirdikleri Septiklerdir. Bunlar mantığa karşı bir tür diyalektik kullanarak kanıtlamanın imkânsızlığını ileri sürecek yerde bilginin ilk kaynağı olan duyumların eleştirisi ile işe başlarlar: Duyularımız aldatıcıdır. Çünkü bir şey bize yakından büyük, uzaktan küçük görünür. Bir cisim su içinde kırılmış gibi görünür. Görme duyusunda olduğu gibi, işitme, dokunma, koku alma duyularında bu yanılmalar daha da artar. Eğer duyularımız yanılmalarla dolu ise, onlarla kavradığımız şeylerin doğrusunu yanlışın-

dan ayırmaya imkân kalmaz. Oysa fikirlere ve kavramlara ait bilgiler duyulara dayanmaktadır. Öyle ise onlar da yanılmaya elverişlidir. Kısaca genel fikirlere çıktığımız zaman bilimlerin temeli olan bilginin aynı yanılmalar içinde olduğunu söylemek gerekir. Şüphecilik dogmatizme karşı en şiddetli tepki olmuştur. Roma'da Karneades (M. Ö. 215-129) bu görüşü olasıcılık şekline soktu. Biz olayları nedensellik bağı ile inceleyerek aralarında genel bağıntılar buluyoruz. Fakat hiçbir olay zinciri kesin değildir. Çünkü birçok olay zincirleri birbirleriyle karşılaşılarak "rastlantı"ları meydana getirir. Rastlantısal olaylar hakkındaki bilgimiz ise kesin değil sadece olasılıklıdır. Öyle ise hiçbir şey hakkında kesin bilgimiz yoktur.

Ortaçağda İslâm filozoflarından İbn-i Heysem görme fiziğine ait deneyleri sonunda, şüpheciliğe ulaştı. Hristiyan filozoflarından Occam'lı William ve Roger Bacon deneyciliği şüpheciliğe kadar götürdüler. Fakat onlar aklın kesin bilgisi (yani dogmatik metafizik) yerine, bilimsel bilgi yerine büyüyü ve gaybî bilgileri koyan bir çıkmaza girdiler ve felsefeyi de, bilimi de kısırlaştırdılar.

Uygunluk problemi modern felsefede (17.yüzyıldanberi) daha canlı bir şekil aldı. Çünkü gerek dogmatizm, gerek şüphecilik bilimsel bilgiyi çıkmaza götürecek yerde onun gelişmesi için büyük atılımlar yaptılar.

Descartes ve dogmatizm

Descartes'a göre uygunluk, aklın şeylerden tamamen bağımsız sezgisi ile, sonradan şeylerden alınmış bilgi arasındaki uyumdan ibarettir. Bu da sezgi ile doğrudan doğruya kavradığımız matematik hakikatin, doğayı ve şeyleri tam uygun ifade etmesi demektir. Buna düşünce ile varlığın uygunluğu diyebiliriz. Bu da, önceki bölümde gördüğümüz gibi, Saint Anselme'in varlık kanıtından doğmuştur. Şu kadar ki Tanrı'nın doğru sözlülüğü ölçütüne dayanarak açıklanmakta idi. Tanrı düşünce ile varlık arasında devamlı olarak bir uyum kurmaktadır. Fakat bunun için de Tanrı'nın bu uygunluğu düzenlemek için eşyaya her an müdahale etmesi, yani devamlı bir yaratışın var olması gerekir. Tanrısal ölçüt bilginin yanılmazlığını ve doğruluğunu sağlıyorsa, yanılmalar ve yanlış algılar nasıl açıklanacaktır? Descartes bunun için ruhun düşünceden başka ikinci sıfatı olan iradeye başvuruyor. Düşünce yalnız akıl yürütme zinciri

yapabildiği halde karar vermekten acizdir. Ancak irade karar verebilir. Oysa yargı demek, fikir zincirini durdurarak karar vermek demektir. Her yargıda irade fiilinin yeri vardır. Yanılmalar düşünceden değil, iradeden ileri gelir. Çünkü karar fikirlerin doğru akışını bozabilir. Descartes iradeyi işe karıştırmakla, felsefesinin temelindeki uygunluktan uzaklaşmış oluyor. Schopenhauer'e göre, tam tersine, gerçeği asıl kavrayan güç iradedir.

Descartes'in *Meditations, objections et réponses* (Düşünceler, itirazlar ve cevaplar) adlı kitabı dış dünyadan şüpheye, yanımlara ait kanıtlarla başlıyor. Yanılmalarımızı incelerken önce duyulara ait yanımları görüyor. Fakat akıl yürütmelerimiz de bizi yanıltabilir. Ancak Tanrı'nın varlığı bütün hakikatlerin güvencesidir. Tanrı bilimsel ve pratik hakikatleri korur. Bütün kararsızlarımız bu hakikatle meşrulaşır. Fakat en faydalı güvence, dış dünyanın bilgisine ait olanıdır. Bizi yargılarımızda bir şeytan aldatabilirse de sonsuz ve yetkin varlık olan Tanrı bizi bu tehlikeden korur. Çünkü Tanrı bizi yanıltamaz ve sonlu, yanılabılır varlığımız Tanrı'nın sonsuzluk ve yanılmazlık ölçütünde sarsılmaz hakikati bulur.

Bizde —irademiz dolayısıyla— sonsuz bir arzu vardır. Fakat bizde sonsuz akıl ve sonsuzca bilme gücü yoktur. İrademizin sonsuzluğundan dolayı arzumuz kolayca yanımlara doğru gidebilir. Bu durumda irademiz iyiye karşı olabilir. Apaçıklığın (évidence) yolunu bırakabilir. Ancak, Descartes'a göre Tanrı'nın rahmeti ve bağışlayıcılığı sınırsızdır. O da irademizin yanlış adımlarından düşüncemizi kurtarabilir.⁽⁴⁾

Cartésien'lerin türlü yorumlamaları

Descartes sistemindeki bu tutarsızlık, ancak onun çığırını devam ettiren *cartésien*'ler tarafından düzeltilmiş ve tamamlanmıştır. Descartes'in ilk büyük izleyicisi olan Malebranche (1638-1715) irade sorununda insanın iradesini mistikler gibi gölge olarak anlamış ve iradenin insan ruhundaki rolünü en aza indirmiştir. Bu girişim, Descartes sisteminin ruhuyla çatışma halindeki bu pragmatizm (eylem felsefesi) izinin kaybolmasını sağlamıştır. Fakat bu alanda en önemli adımı atarak düşünce ile

⁽⁴⁾ *L'Ordre et la connexion des choses sont identiques à l'ordre et la connexion des idées.*

varlığın tam uygunluğunu gösteren filozof, Spinoza'dır. (1632-1677) Spinoza'ya göre düşünce ile varlık arasında tıpatıp uygunluk vardır. Çünkü "şeylerin düzeni ve bağlantısı, fikirlerin düzen ve bağlantısının aynıdır." Filozof bu yargıya Descartes felsefesinin esasında bir değişiklik yaparak varıyor: Modern felsefenin kurucusuna göre ruh ve beden yahut düşünce ve varlık iki ayrı cevherdir. Spinoza'ya göre ise onlar tek ve sonsuz cevher olan Tanrı'nın iki sıfatıdır. Cevherin bir sıfatında değişiklik olduğu zaman aynı cevherin öteki sıfatında da bir değişiklik olur. Bu değişikliklerden birincisi, ikincisinin veya ikincisi birincisinin nedeni değildir. Çünkü onlar aynı cevherin sıfatları olduğu için, birindeki değişme ötekiindeki değişmeye paraleldir. Bildiklerimizin gerçeğe tam uygunluğu bundan ileri gelir.

Fakat bu açıklamanın savunulabilmesi için Tanrı'yla doğanın aynı olduğunu, başka deyişle yaratıcı olması bakımından Tanrı, yaratılmış olması bakımından doğa dediğimiz sonsuz varlığın kabul edilmesi gerekir. Oysa biz dünyada çokluk ve değişiklik gördüğümüz gibi, dünyayla Tanrı arasında da öz - nitelik farkı görüyoruz. Hem bilginin gerçeğe uygunluğunu, yani sarsılmaz bir temele dayanmasını sağlamak, hem de dünyaların çokluğu ve Tanrı ile dünyanın ayrılığını göz önüne almak için bu açıklama yetmeyecektir. İşte burada, yine Descartes felsefesinin temel fikirlerinden ayrılmaksızın bilgi ile varlık arasında uygunluğu Leibniz yeni bir tarzda açıkladı. Ona göre dünyanın esası ruhî (*spirituel*) olan sonsuz sayıda Monadlardır. Madde, bitki, hayvan ve insan gibi varlık dereceleri arasındaki farklar Monadların biraraya getiriliş tarzından ileri gelmektedir. Fakat bilinç sahibi olan insandaki bilgi ile bilinçsiz olan bütün varlıklar arasında uygunluk her ne kadar yine Descartes'ın dediği gibi onlar arasında paralellik olmasından ise de, Leibniz bunun için ne bu filozofun her an doğa olaylarına müdahale eden "devamlı yaratış" varsayımına, ne de Spinoza'nın tek cevher fikrine başvurur. Çünkü doğanın değişmez düzeni bir devamlı müdahale ile açıklanamayacağı gibi, Tanrı ile doğanın aynı görülmesi de ahlâkın temeli olan günahı ve sorumluluğu, doğada var olan eksikliği ve ıztrabı açıklamayı imkânsız kılar. Leibniz'e göre bilgi ile varlığın uygunluğu, ruhla dünya arasında Tanrı tarafından öncesizlikte kurulmuş bir uyum olmasındandır. O, bu paralelligi öyle iki çalar saate benzetiyor ki, onlar öncesizlikte yaratıcı tarafından kurulmuş olsunlar: Böylece ne zaman biri çalarsa, ötekinin nedeni veya sonucu olmaksızın, öteki de çalsın. Öncel uyum (*harmonie préétablie*) fikri hem ruhla beden, düşünce ile varlık arasındaki paralelligi açıklıyor;

hem de öncekilerin felsefelerinde görülen bunalımdan kurtuluyor. Tanrı bir yandan öncesizlikte uyumu kurduğu için artık doğa düzeninden, bilginin nesnelere tam uygunluğundan şüphe etmeye yer kalmaz; bir yandan da doğanın eksikliği, insanın yanılması, ızdırabı, ahlâkî hata gibi varlığa ait kusurları görmeyen Spinoza felsefesinin ideal mükemmellik çıkarmasına düşülmüş olmaz. Kısaca bütün şekilleriyle *Cartésien* felsefe bilimin kesinliğine temel olacak bir dogmatik akılcılık ile uygunluk problemine cevap vermektedir.

Çağdaş felsefede şüphecilik: D. Hume

Genel fikirler şeklindeki bilginin gerçeğe uygun olup olmadığı problemine verilen ikinci cevap, birincinin tam karşısı olan şüphecilik doktrininin cevabıdır. Modern felsefede şüphecilik, ilkçağ şüpheciliğinden çok farklı ve tamamen bilginin analiz ve eleştirisine ve bilime temel arama hedefine çevrilmiş olan bir görüştür. Bu görüşün tanınmış temsilcisi de İngiliz filozofu David Hume'dur. (1711-1776) 18. yüzyılda iki karşıt felsefe hüküm sürüyordu: Biri Leibniz'in dogmatizmi, öteki Hume'in şüpheciliği. Birincisi bilimin temeli olan fikirleri, nedensellik ve determinizmi mutlak ve sarsılmaz ilkeler olarak kabul ediyor; ikincisi bu fikirlerin nasıl doğduğunu ararken bunların kökünü doğada veya sarsılmaz akıl ilkelerinde değil, ruhun alışkanlıklarında buluyor, bundan dolayı da onların sarsılmazlığından şüphe ediyordu.

Hume bilinç verilerinde iki şeyi ayırarak işe başlıyor:

- 1) Soyut ilişkiler (*relations*);
- 2) Olgu konuları (*matter of facts*)

Birincisi geometrinin şekilleri gibi yalnız soyut ilişkilerden ibarettir: Doğayla ilişkisi yoktur. Hume bunları bilginin ilerlemesinde rol oynamadıkları için bir yana bırakıyor. İkincisi ise onca asıl felsefenin konusunu oluşturur. Biz "olgu konuları" arasında nedensellik bağlantısı kurarak onları yasalar şeklinde ifade ederiz. Doğada determinizm olduğu hakkındaki kanaatımız, bu nedensellik bağlantısının değişmezliğine inanmamızdan ileri gelir.

Birinciler gerçekten ilişkisi olmaksızın sırf soyut olarak kesin oldukları halde, ikinciler gerçeğe aittirler. Bu gerçeği ifade ederler. Fakat kesinlikten yoksundurlar. Onların hakikati ne kadar apaçık olursa olsun, bu

apaçıklık birincilerle aynı nitelikte değildir. "Güneş yarın doğmayacaktır." şeklindeki bir önerme, "güneş doğacaktır." şeklindeki yargıdan daha az kavranabilir değildir ve çelişmeyi gerektirmez. Biz onun yanlışlığını boş yere kanıtlamaya çalışırız. Eğer o kanıtlama (burhan) yoluyla yanlış olmuş olsaydı, çelişmeyi gerektirirdi; zihin de onu ayrıca tasarlamazdı. Hafızamızı dolduran hayal-hatıralar ve duyuların getirdikleri bir yana bırakılırsa, gerçek bir varlık ve bir olgu konusu kesinliğini veren bu apaçıklığın ne olduğunu aramak gerekecektir. Hume'a göre felsefenin bu kısmı hem eskiler, hem yeniler tarafından pek az incelenmiştir.

Bir olgu konusuna ait bütün akılyürütmelerin neden-sonuç bağıntısına dayandığını görüyoruz. Yalnız bu bağıntı, hafızamızın ve duyularımızın tanıklığını aşar. Bir insana görmediği bir olgunun gerçekliğine niçin "inanç"ı kattığını sorunuz. Arkadaşının niçin taşrada, meselâ Tokat'ta olduğuna inanıyor. O, size bir neden gösterecek, bu neden de yine başka bir olgu olacaktır: Çünkü ondan bir mektup almıştır, yahut onun daha önce verdiği sözleri veya kararları biliyor. Sözgelişi, boş bir adada bir saat veya başka bir araç bulan kimse, bu adada eskiden veya az önce insanların bulunduğu sonucunu çıkaracaktır. Olgulara ait olan bütün akılyürütmeleriniz aynı niteliktedir. Şimdiki olgu ile, onunla ilişki kurduğumuz olgu arasında bir bağlantı olduğunu kabul ediyoruz. Eğer birini ötekine bağlayan hiçbir şey yoksa, bu ilişki tamamen geçici olacaktır. Karanlıkta heceli sesler ve anlamlı kelimeler işitiyoruz. Bu demektir ki orada bir kimsenin bulunduğunu kesin olarak biliyoruz. Niçin? Çünkü bu gürültüler, fısıltılar hiç değilse insan tabiatının ve organizmasının eseridir. Aynı yapıdaki bütün akılyürütmeleri analiz edersek, onların nedensellik bağıntısı üzerine dayandığını ve bu ilişkinin yakın veya uzak, doğrudan doğruya veya araçlı olduğunu görürüz. Böylece kendi olgulara ait kesinlik yargımızın kaynağı olan bir apaçıklığın niteliğini anlamak için, herşeyden önce neden-sonuç ilişkisine ait bilgiyi nasıl kazandığımızı aramalıyız.

Hume, istisnasız olarak, olgular hakkındaki bilginin hiçbir durumda deneyden önce, sırf zihinde yapılmış akılyürütmelerle kazanılmadığını söylüyor. O yalnızca deneyden gelir. Devamlı bir bağlantı içinde bize özel konuları gösterir. Bir kimseye bir konu gösteriniz: Bunun doğal nedeni ve ondaki özellikler ne olursa olsun, eğer bu konu onun için tamamen yeni ise, duyu niteliklerini incelemek suretiyle hiçbir nedenini, hiçbir sonucunu keşfedemeyecektir.

Hume'da tümevarım ve açıklanması

Neden-sonuç ilişkisi iki türlü düşünülebilir:

Biri geçici ve rastlansal: Burada A, B'nin nedenidir dediğimiz zaman bu ilişki bir daha tekrarlanmayacak tek bir olay olarak görülmüştür. Bizi şimdi yüksek sesle biri çağırmış olsa onun kim olduğunu anlamak için bakarız. Fakat bu çağırmak ve bakmak olayları arasında hiçbir devamlılık yoktur.

İkincisi devamlı ve zorunlu olan neden - sonuç ilişkisidir. Bunu her ne zaman A olursa mutlaka ondan B sonucu çıkar şeklinde ifade ederiz. Doğa olaylarında zorunluluktan ve determinizmden söz ettiğimiz zaman bizi ilgilendiren, ikinci ilişkidir.

Fakat geçici veya devamlı, rastlantısal veya zorunlu dediğimiz bu ilişkileri nasıl saptıyoruz? Her şeyden önce burada neden ile sonuç arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi görülüyor. $A \rightarrow B$ diyoruz; fakat $B \rightarrow A$ demiyoruz. Demek ki her neden - sonuç ilişkisi bir art ardalık'a indirilebilir. Olaylar arasında art arda gelenlerden "daima birbiri arkasından" gelenlere neden-sonuç diyoruz.

Hume'a göre bütün neden - sonuç ilişkileri psikolojik çağrışımlara indirgenebilir. Newton'un, genel çekim yasası ile doğanın bütün ilişkilerini ifade ettiği gibi, Hume da, bu çağrışım yasaları ile de ruhun bütün ilişkilerini göstereceğini iddia ediyor. Onca olaylar arasında: 1) Zaman-adaşlık, 2) Benzemek, 3) Karşıtlık 4) Nedensellik olmak üzere dört türlü çağrışım bağıntısı vardır. İki şeyi aynı zamanda veya yanyana olduğu için, birbirine benzediği için, birbirinin karşıtı olduğu için ve en sonra da biri ötekinin nedeni olduğu için hatırlarız. Doğa yasalarını ifade etmemize, doğa olayları arasında zorunluluk olduğunu iddia etmemize imkân veren, bu sonuncu hatırlamadır. Hume'a göre deneyle saptadığımız doğa olayları arasında zorunlu bağıntı olduğunu söyleme hakkını, biz ancak birbiri ardından gelen olgular arasında tekrarlanma varsa kendimizde bulabiliriz. A olayı daima B olayından sonra geliyor diyebilmek için ölçü, bu tekrarı deneyle kontrol etmektir. Fakat aslında bu tekrar ruhumuzun bir alışkanlığından ibarettir. Biz A'dan sonra daima B'yi görmeye "alıştığımız" için, birinciye ikincinin nedeni diye kabul ediyoruz. Fakat bunun tamamen tersi de düşünülebilir. Alışkanlıklarımız ruhumuza aittir ve bizde meydana gelir ve başka bir zamanda da kaybolabilirler. O zaman neden diye kabul ettiğimiz şeye artık neden gözüyle

bakamayız. Güneş daima doğudan doğar ve batıdan batar yargısının akılsal bir kesinliği değil, yalnızca deneysel apaçıklığı vardır. Günün birinde bunun tersinin de olabileceği düşünülebilir. Şimdiye kadarki deneylerimizden alışkanlıklarımız bize bu yargıyı verdirdiği için onu şaşmaz surette doğru diye kabul ediyoruz. Oysa bir zaman için doğru kabul ettiğimiz bir nedensellik ilişkisi, alışkanlıklarımızın değişmesiyle yerini başka bir ilişkiye bırakabilir.

Hume bu suretle doğa yasalarının indî (*arbitraire*) olduklarını söylemek istemiyor. Ancak onları saptamak için başvurduğumuz tümevarım metodunun, tekrardan, alışkanlıktan ve bu tekrarlanan olguların "daima böyle olacağına" inancımızdan doğduğunu göstermek istiyor. Aksi halde yaptığımız deneylerin sayısı sınırlı olduğu gibi insanlığın ömrü de sonsuz sayıda deney yapmaya elverişli değildir. Oysa her tümevarım, sınırlı sayıda deneyden, sonsuzca geçerliği olan, yani "her zaman böyle olacağı" hakkında yargı çıkarıyor. Bu yargıyı, dogmatiklerin iddia ettiği gibi aklın değişmez ilkeleri ile varlık arasında tam bir uygunluk olduğu kanaatin-den çıkaramayız. Görülüyor ki Hume felsefenin en az işlenmiş bir konusuna, tümevarıma ait analizleri ile dogmatizme en büyük darbeyi indirmiş oldu.

Kant: Dogmatizm ve skeptisizm çıkmanın çözülmesi

18. yüzyılda dogmatizm ve skeptisizm iki karşıt kutup halini almıştı. Düşünceyi bu iki alternatifin çıkmazından kurtaran Kant oldu (1724-1804). Bilginin varlığa uygunluğu, yani hakikat probleminde her ikisini aşan yeni bir görüş getirdi ki bu da kriticizm veya başka bir adla rölativizmdir. Kant meslek hayatının ilk döneminde tamamen dogmatizme bağlı kaldı. O zaman üstadı Leibniz'in felsefesini Almanya'da devam ettiren Wolf idi. Ancak 45 yaşında Kant'ın kafasında büyük bir değişme oldu. Kendi ifadesi ile "Hume beni dogmatizmin uykusundan uyandırdı" diyor. Fakat bu uyanış onu şüphecilğe sürükleyecek yerde dogmatizm ve skeptisizm gelişmesini aşan yeni bir felsefe meydana getirmesine sebep oldu ki, şu suretle özetlenebilir: Kant'ın, *Saf aklın eleştirisi* adlı kitabına göre bilginin zorunlu şartı bilinçte duyular derecesindeki algılamaya gücüdür. Onun uyarımı ile bilinçte mekân ve zaman sıralarına göre

sıralanan, karmakarışık kalmayan duyumlar düzeni kurulur. Kant'ın bu-
raya kadar fikri henüz Hume'dan kesin olarak ayrılmaz. Fakat o daha
ileri gider ve duyumların bilinçte yalnız duyarlığa ait algılama gücünün
şekilleri ile yani mekân ve zamanla değil, zihnin birleştirici, sentez yapı-
cı faaliyetleri ile düzenlendiğini gösterir. Böylece zihnin sentez yapıcı
gücü ile duyumluluk da mekân ve zaman apriori şekillerinin kavradıkları
zihin kategorilerine yükselir. Bu şeyler zihnin faaliyetinin kanunları ile
düzenli bir silsile halinde "nedensellik bağlantısı" ve düzenli bir zaman-
daşlık içinde "karşılıklı etki bağlantısı" olmak üzere toplanırlar. Bilincin
(veya öznenin) tanıma gücü duyumların ham maddelerinden bir "şeyler
sistemi", bir "tabiat sistemi" kurar. Bütün bu faaliyetin ancak insanın
algılamasında, deneyde var olduğu kabul edilir. Fakat insan ruhu (veya
insanî deney) dışındaki "asıl varlık" (*chose en soi*) Kant'a göre bilinemez
olarak kalır. Orası bilinçteki bilinen fenomenlerin dışında kalan biline-
mez (*noumène*) âlemdir.

Kant, bilincin içindekilerde (*contenu*) iki yan buluyor:

1) Deneyle dış dünyadan gelen; *a posteriori* olan yani deneyden
sonra elde edilen deney verileri.

2) Deneyle elde edilmiş olmayıp bilinçte deneyden önce var olan ve
deneyin yapılmasını mümkün kılan, apriori olan, deneyin bilince ait
şartları. Bilincin aposteriori öğeleri bilginin "madde"sini oluşturur. Bi-
lincin apriori öğeleri bu maddeye bir "şekil" verir. Eğer bilinç bu apri-
ori şekillere sahip olmasaydı duyumlar anlamsız birer karışıklık olarak
kalacak ve bundan dolayı doğa biliminin esasını meydana getiren deneyi
oluşturamayacaklardı. Bunun için denebilir ki apriori şekiller, deney ta-
rafından yaratılmamış olan, (ki Hume'a göre bunlar yalnızca duyumlarla
deneyden gelirler) tam tersine deneyden önce bilinçte var olan ve dene-
yin ideal şartını meydana getiren temellerdir. Bu apriori şekiller duyarlık
derecesinde mekân ve zamandır. Mekân ve zaman deneyi kavrayan sez-
gi (*Anschauung*)lerdir; duyarlığın şekilleridir. Zihnin sentezleri ise artık
duyarlıktan yükselmiş ve duyu ile ilişkisi kesilmiş olan kavramlar olarak
görünürler: Nedensellik bağı, cevher ve ilinekler arasındaki bağ, v.b..
gibi. Onlar düşüncenin apriori şekilleridir. Kant onlara "zihnin kategori-
leri" diyor ve mantıktaki on iki yargı şekline karşılık olmak üzere on iki
kategori gösteriyor. Mantık, yargıları nicelik, nitelik, görelilik ve kiplikteki
farklar bakımından sınıflar. Niceliklerine göre yargılar: Tekil, tikel ve tü-
meldir. Niteliklerine göre: Olumlu, olumsuz, belirsizdir. Görelikleri ba-

kımından: Kategorik, varsayımlı, ayırıcıdır. Kipliklerine göre: Koşullu, bildirimli ve kesindir. Bu yargı şekillerinden herbiri ancak, zihnin onlara karşılık olan kategorileri sayesinde mümkündür. Bundan dolayı kategoriler şöyle bir sıraya göre sıralanabilir:

- 1) Nicelik: Birlik, çokluk, bütünlük;
- 2) Nitelik: Gerçeklik, olumsuzluk, sınırlama;
- 3) Görelilik: Ait olma (cevher veya ilinek), nedensellik, ortaklık⁽⁵⁾ (karşılıklı etki);
- 4) Kiplik: İmkân - imkânsızlık, var olmak - var olmamak; zorunluluk⁽⁶⁾ - zorunsuzluk.

Her yargının nicelik, nitelik, görelilik ve kipliğe ait şekilleri vardır. Bundan dolayı her yargının içeriğinde dört kategori gerçekleşmektedir. Böylece örneğin "kar beyazdır" yargısının kuruluşunda şu dört kategorinin yeri vardır. Bütünlük, gerçeklik, ait olma (beyazlık kara aittir), var olmak. Kategoriler, dış dünyadan alınmış deneylere değil, onları mümkün kılan bilince, yani ideal varlık alanına aittir. Onlar bir yargının ve bundan dolayı bilimsel bilgi sisteminin varlığı için zorunlu olduklarından, Kant onları yargının ideal ve transandantal (yani tecrübeyi aşan) öğeleri sayar. Kant'dan önce gelenler ve genellikle formel mantık ideal şekiller arasına yalnız analitik şekilleri ve başlıca özdeşlik ve gelişmezlik ilkelerini koydukları halde, Kant'a göre bu kategoriler sentetik şekilleri meydana getirirler. Yani zihin onlar yardımı ile yeni bir şey bulmakta, kendi formuna deneyin dış dünyadan getirdiği madde'yi katarak bilgiyi meydana getirmektedir. Bunun için Kant yeni bir mantık bölümünün, "transandantal mantık" denen bölümün kurucusu sayılabilir. Bu mantık, bilginin sentetik mantıksal formlarının bilimidir.

Kant'da analitik yargılar, sentetik yargılar

Bu esasa göre Kant yargıları ikiye ayırıyor:

- 1) Analitik yargılar ki, bilgimize deneyden yeni bir şey katmazlar.

⁽⁵⁾ Ortaklık = katılma.

⁽⁶⁾ Zorunluluk = Zaruret.

Bunlar geometrinin aksiyomlarından teoremlerin çıkarılması veya cebirin denklemleri gibi zihinde soyut olarak işlerler ve onlara deneyden hiçbir şey getirmezler.

2) Sentetik yargılar ki, deneyden aldıklarımızla bilgimizi ilerletirler. Kant felsefesi, Hume'da olduğu gibi yalnız bunlara dayanır. Fakat sentetik yargılar da: *a posteriori* sentetik yargı ile *apriori* sentetik yargı olarak ikiye ayrılmaktadır. Birinciler yalnız deney verileri olarak kalırlar. (Fakat duyarlık derecesinde dahi olsa "*apriori* formlar" olarak mekân ve zaman sezgilerinden geçmedikçe bilgi kurulamadığı için Kant sistemine göre tam *aposteriori* sentetik yargı mümkün değildir). Kant bunları ancak duyarlık derecesinde yani bilimi doğuracak surette zihin kategorilerine yükselmemiş "sentetik yargılar" sayıyor. İkinciler yani *apriori* sentetik yargılar asıl bilimimizin esasını oluştururlar. Bunlar deney ile *apriori* zihin kategorilerinin birleşmesinden doğarlar: Yağmur yağıyor veya burada bardak var yargısı ilk dereceden sentetik yargı olduğu halde; bütün cisimler boşlukta aynı hızla düşerler veya cisimler kitleleri ile düz, mesafenin karesiyle tersine orantılı olarak birbirlerini çekerler yargıları *apriori* sentetik yargılardır. Bilim bunlara dayanır. Kant'a göre matematik yargılarımızın büyük bir kısmı da aynı zümreye girer, meselâ, $5 + 7 = 12$ hükmü Kant'a göre analitik değil, sentetik *apriori* bir yargıdır. Çünkü burada 5 ve 7 sayılarını birleştirerek yeni bir sonuca varıyoruz.

Kant'ın bilgi teorisi ideal form'lara dayanan bir deney teorisidir. Başka deyişle Kant'a göre deney asla saf tecrübe, yani ideal şartlar olmadan yapılan deney olamaz. Sırf *a posteriori* verilerin toplamından ibaret kalmaz. O daima duyarlık, zihin ve akıl derecelerinde bilincin kurduğu bina olacaktır. İnsan ruhu doğayı tanımaya elverişlidir; çünkü onu kendisi inşâ ediyor. Doğa ruhumuzun yapısı ve sentezidir. Fakat bundan dolayı Kant'ın görüşünü doğayı ve deneyi en aza indiren bir ideal kurma görüşü saymak da doğru değildir. İnsan ruhu deneyden duyumları alır, onları kendi faaliyeti ile düzene koyar. Kendi *apriori* şeklini onlara katmak suretiyle bilgiyi meydana getirir. Doğa bir kendinde şey (*chose en soi*) değildir, sadece fenomendir. Bilginin içeriği olan doğada insan, bilginin yaratıcısı değil, sadece mimarıdır.

Kant, felsefesine daima şu sorularla başlar: Bir saf bilim mümkün müdür? Bir metafizik mümkün müdür?, v.b. Yaptığı araştırma ancak ideal formlara göre bilimin mümkün olduğunu, metafizik sorular ise bil-

ğinin imkân şartları dışında "bilinemez" olan asıl şey'e ait olduğu için mümkün olmadığını gösterir. Bundan dolayı Kant'ın felsefesine, bilginin apriori bilinç formlarına "göre" doğru olduğunu söylediği için görecilik; bilimde saf aklın, ahlâkta pratik aklın eleştirisini yaptığı için eleştiricilik denir. Kant dogmatizmin gerçeği tamamen bilme gücünde olan kesin ve sarsılmaz akıl ölçütü yerine ideal ve deneyden önce varolan (transandantal) a priori bilinç ölçütünü koyuyor. Eğer bilгимizde değişmezlik varsa, bu gerçeği değişmez olarak bilen ve gerçeğe tam uygun akıldan gelmez; çünkü akıl sınırlıdır ve yalnız kendi formlarının bilebildiğini bilir. Şeylerin aslını bilemez. Bununla beraber bilgi yine de değişmelere tâbi ve temelsiz değildir. Çünkü insanlık durdukça insan bilincinin a priori şekilleri de sabit kalacak ve bilginin bu suretle görece (*relatif*) olmakla beraber sabit bir temeli olacaktır.

Kant felsefesinin yorumlanış şekilleri

Kant felsefesi, kendisinden sonra iki türlü yorumlandı:

1) Öznel görecilik şeklinde. Bu yorumlama Kant'ı psikolojik açıklamalara ve bireyciliğe kadar götürdü.

2) Mantıksal transandantal yorumlama. Bu ikinci şekilde anlaşılan Kant felsefesi, bilim teorisinin gelişmesine hizmet etti. Platon idealizmini yenileştirdi. Bir yandan da varlık ve düşüncenin özdeşliği hakkındaki yorumlamalarla Kant'ın bir kenara bıraktığı numeni tekrar felsefe alanına sokan Alman romantikleri bu felsefede yeni bir çıkış açtılar. Fichte, Schelling ve Hegel felsefeleri halini aldılar.

Öznel görecilik fikri İskoçya Okulu denen felsefede akıl ile imanın alanlarını tamamen ayırarak akli (Kant gibi) sınırlayıcı güç diye anladı. Buna karşılık sonsuz ve sınırsız iman alanına koydu. Fakat daha ileri giden bir kısım Kantçılar aklın sınırlayıcı gücünden dolayı, bilgiyi varsayımlardan; zihnin yapıntılarından ibaret saymağa kadar vardılar. Bunlar gerçek hakkındaki düşüncelerimizin "sanki varmış gibi" kabul edilen varsayımlara dayandığını iddia ettiler. Bu görüşün başlıca temsilcisi Vaihinger'dir. Kant felsefesini bu yönde yorumlayanlar aşırı bireyci ve öznelci görüşe kapıldılar.

Mantıksal transandantal yorumlama başlıca Marbourg Okulu denen yeni Kantçılar tarafından savunuldu. Bunlara göre numen, bilginin ulaş-

mak istediği ve aslâ tam ulaşamadığı idealdir. Bundan dolayı onu deney alanı dışında kalan gizemli bir güç gibi görmemelidir. Bilim devamlı bir ilerleme halindedir ve aklın rolü bu ilerlemede deneye rehber olmaktır.

Görecilik fikri Auguste Comte'da (1798-1857) pozitivism şeklini aldı: Biz olaylar arasında yalnız zamandaşlık, ardardalık bağıntıları görebiliriz ve onları bu bağıntılara göre inceleyerek bilimleri meydana getiririz. Bilgimiz nesnel olarak sınırlı olduğu için pozitiftir. Sınırsız ve sonsuz ise belirsiz, negatif kavramlardır; onlarla doğayı bilmeye imkân yoktur. Bilimler arasındaki farklar olaylarının basitlik ve karmaşıklık farkından ibarettir. Böylece Auguste Comte'un pozitivismi felsefenin rolünü bir bilimler sınıflaması yapmaya indiriyor. Bilgi teorisi aslında bir bilim teorisidir. Onun dışında ayrı bir ahlâk teorisi ve metafizik olamaz.

Herbert Spencer (1820-1903) göreciliği agnostisizm haline getirdi: "Asıl şey" bilinemez olunca, onunla ilgilenmenin anlamı yoktur. Felsefe bütün metafizik düşüncelerden vazgeçmelidir. Kant bilim alanında metafiziğin imkânsızlığını gösterdiği halde, vicdanın "mutlak emir" (kategorik imperatif)inde numen'in şartsızlığını gördüğü için, bir "ahlâk metafiziği", hatta sanat alanında bir doğa metafiziği düşünmüştü. Spencer'in "bilinemezlik" teorisi (agnostisizm) bütün bu düşünceleri boş sayarak felsefe dışında bıraktı. Bundan dolayı o da bir çeşit rölativizm sayılmalıdır. Kant'ın dogmatizm - şüphecilik çatışmasına karşı getirdiği çözüm şekli ne kadar büyük olursa olsun, felsefesi kısa zamanda birçok dallara ayrıldı ve eski doktrin bunalımlarını ortadan kaldırırken, eskisinden daha çok ve çatışkan doktrinlerin doğmasına sebep olduğu için, yeni bir bunalım dönemi açtı. Bu fikir anarşisi başlıca 1880-1900 yılları arasında kendini göstermiştir. Kant - Hegel sistemciliğine karşı türlü tepkiler doğdu.

Kant'a karşı tepkiler

1) Kant felsefesinin romantizm yönünde doruğu sayılan Hegel'e karşı doğan tepkiler ki bunlar öznel varlığın "inanç"ından doğan Kierkegaard'ın dinsel tepkisidir.

2) Kant'ın rölativizmine ve Hegel'in aşırı akılcılığına karşı irade felsefesini savunan Schopenhauer'in ve onu izleyen Nietzsche'in tepkisidir.

3) Kant'ın sistemciliğini son sınırına kadar götüren ve dünyayı rasyonel bir sistem içinde açıklayan Hegel felsefesine karşı, kapalı sisteme hücumu, Pratik'in, pratik faydanın teoriye üstünlüğü, teoriyi meydana getirdiği temel fıkırdan hareket eden pragmatizmin tepkisidir. Birincisi din felsefesi iken, sonradan yayılarak türlü şekillerde egzistansiyalizm (varoluşculuk) halini aldı. İkincisi Nietzsche'den başlayarak varoluş felsefesiyle birleşti. Üçüncüsü deney felsefesi olarak başlıca Amerika'da yayıldı.

Son yüzyıl bu karşıt ve çatışkan görüşlerin mücadelesiyle doludur. Yeni bunalımın kaynağı, Kant'ın dogmatizm - skeptisizm çatışmasını ortadan kaldırmak için analitik yargıları konu dışında bırakması veya çok önemsiz sayması idi. Bu küçümsemenin daha Hume'da başlamış olduğunu görmüştük. Oysa Kant, hem analitik saydığı geometri yargılarının bilgimize deneyden bir şey katmadığını söylüyor, hem de aritmetiğe ait verdiği örneklerle bir kısım matematik önermeleri sentetik sayıyordu. Kant'ı bu konuda bu derece kesin harekete yönelten önündeki iki rehber: Euklides geometrisinin deneyden bağımsız olarak analitik değişmezliği, ve Newton fiziğinin deneysel sarsılmazlık ve kesinlik örneği olması idi. Oysa son yüzyılda bu iki rehber hakkındaki görüşler hayli sarsıldı:

A— Sembolik mantıkçılar 1900 tarihlerinden beri matematik bilimlerle mantığı birleştirmeye kalktılar. Bu alanda eskiden Leibniz'in başladığı çabaları ilerlettiler. Böylece içeriksiz kesinliği olan lojiko-matematik hakikatin doğa hakkındaki araştırmalarımıza elverişli bir zarf olduğunu gösterdiler.

B— Euklides geometrisinin biricik olmadığı, başka türlü postülatlara dayanan tamamen başka geometrilerin kurulabileceği görüldü. Bu suretle Kant'ın Euklides geometrisine göre tasarladığı homojen, sonsuz ve üç boyutlu mekân tasarımının imkânsızlığı anlaşıldı. Dört boyutlu mekân, eğriler mekânı, *topologique* mekân, v.b. bunlardandı. Kant felsefesini sarsan başlıca bilim değişmelerinden biri bu idi. (Buna sosyal bilimler alanında, insan zihninin değiştiği hakkındaki görüşleri katabiliriz).

C— En sonra Einstein fiziği, Newton fiziğinin verdiği mekân ve zamanın değişmezliği hakkındaki görüşü sarstı. Mekân ve zaman iki ayrı sezgi olacak yerde, bu yeni görüşte "mekân-zaman süreklisi" tek bir sezgi olarak alınıyordu. Ayrıca Einstein kendi mekân-zaman süreklisi halindeki evrenini, Minkowski'nin dört boyutlu geometrisi ile birleştirdi-

ği için yeni geometriler saymaca ve soyut olmaktan çıkıyor; onlardan her biri bir gerçek derecesini ifade ediyordu. Başka deyişle Einstein teorisinde mekân-zaman, Kant'da olduğu gibi zihnin boş bir formu, şeyleri içine almağa yarayan bir kalıp değil; gerçek varlıktır; yani evren, mekân-zaman süreklisidir. Euklides geometrisinin olduğu gibi Minkowski ve Riemann geometrilerinin de fizik gerçeklikleri vardır.

Kant'a karşı yeni bilim felsefesi

Yeni bilim alanındaki bu değişimler karşısında Kant felsefesinin, olduğu gibi ayakta kalmasına imkân yoktu. Kant'ın ahlâk metafiziği, sanat felsefesi alanlarındaki görüşlerini bir yana bırakacak olursak "bilim teorisi"ndeki görüşü bu değişmelere direnemedi. Onun yerini iki görüş aldı: Biri Bertrand Russell ile başlayan ve bir çokları tarafından geliştirilen "bilimsel felsefe" ve "sembolik mantık" görüşüdür. İkincisi Edmund Husserl'in yine bu yüzyıl başında ortaya attığı ve türlü yönlerde yorumlanmaya uğramış olan fenomenoloji görüşüdür.

Bilimsel felsefe Kant ve Hegel görüşlerinin aksine olarak analitik yargılara dayanan felsefedir ve temelini lojiko-matematik bilimler oluşturur. Bu, akılcı dogmatizmi bir yana bırakmak şartıyla, Leibniz felsefesine dönüş demektir. Leibniz aklî hakikatlerle (yani aynılık, çelişmezlik, yeter sebep ilkeleriyle) deneysel hakikatin, doğal zorunluluklara ait bilginin çözülebileceğini iddia ediyordu. Oysa yeni bilimsel felsefe bu iki hakikati kesin olarak ayırmaktadır. Ona göre lojiko-matematik hakikat, doğayla bağıntısı olmayan, içeriksiz, salt soyut semboller arasındaki tutarlık hakikatidir. Doğa hakkındaki bilgimiz ise gerçeğe ait saptamalardan⁽⁷⁾ ibarettir. Birincisi içeriksiz fakat kesin, ikincisi içerikli fakat kesinlikten yoksundur. Bu felsefe başıca Viyana Ekolü tarafından geliştirildi ve "Mantıkçı empirizm" adını aldı (Schlick, Carnap, Frank, Reichenbach. v.b.) Ancak bir yanda boş şekillerin kesin hakikati, bir yanda içeriğin buhanık hakikati, bilgiyi ilerletmeğe elverişli olmadığı için mantık çalışmaları imdada yetişti. Birinci bölümde gördüğümüz çok değerli

⁽⁷⁾ Buna Viyana okulu filozofları *énoncés protocolaires* (tesbit beyanları) diyorlar. Şu beyaz, burada bir elektrik akımı var gibi.

mantıklar, olasılık mantığı bu iki ayrı dünyayı birleştirmeye çalıştı. Uygunluk probleminin bugünkü çözüm yollarından biri budur.

D. Dış dünyanın varlığı problemi

Bilgi teorisinin üçüncü esaslı problemi dış dünyanın varlığı meselesidir. Filozofları, hele modern felsefecileri derinden uğraştıran bu soru, ortak duyu için düşünölmeye değmeyen bir sorudur. Halktan birine "Dış dünya gerçek olarak var mıdır?" diye sorsanız şaka etmediğinizden emin olmak için yüzünüze bakar. Sonra ısrar ettiğini ve onu şaşırtmak için sormadığınızı anlayınca "Buna şüphe mi var? İşte masayı görüyorum. Kalem elimde tutuyorum. Kendimi bildiğim gibi onların da var olduğunu biliyorum" der. Fakat felsefe için soru bu kadar basit değildir; ve bu sorunun konulması birçok önemli sonuçlar doğurmaktadır.

İlkçağ filozofları böyle bir soruyu akıllarından geçirmemişlerdi. Çünkü onların psikolojik bilgisi çok zayıftı. Görme algısını, gözden çıkan bir ışının görölen şey üzerine gitmesi ile açıklıyorlardı. Ayrıca onlarda bilgi teorisi problemleri bütün olarak doğmuş değildi: Yani felsefî bir araştırmaya girmek için önce bilginin içeriğini analiz ve eleştiriden geçirmek gerektiğini düşünmüyorlardı. Bundan dolayı ilkçağ felsefelerine özeleştiriden geçmemiş oldukları için naiv realizm denebilir. Ancak şüphelerde algıların aldatıcı olabileceği hakkındaki düşünce, bilgi analizine doğru bir adım sayılabilir. Nitekim ortaçağda İbn-i Heysem görme algısının fizik ve psikolojik analizini yapmak suretiyle şüpheciliğe ulaşmıştı.⁽⁸⁾ Ancak orada hiç biri için yine "dış dünya" problemi konmuş değildir. Gazalî *El-Munkiz min-ed-dalâl* adlı eserinde rüya ile uyanıklık arasındaki farkı inceler ve dünya algılarının ebedî hayata göre bir tür rüya olabileceğini söylerken "dış dünya" sorusuna doğru bir adım atmış sayılabilir. Dinî düşüncede ve başlıca sufilerin görüşünde (farktan toplama, çokluktan birliğe gidildiği zaman) dünyanın bir tür rüya gibi görülmesi de buna katılmalıdır. Ancak sufiler toplamdan tekrar farka dönünce (*el cem'i ma'al-fark* = birlikle beraber farklılık) dünya artık aldatıcı gölge, "yalan dünya" olmaktan çıkar ve birliğin görünüşlerinden (tecelliyat) bi-

⁽⁸⁾ İbn-i Heysem de bu şüphecî tavrını aşarak yeni bir tarzda Farabî dogmatizmine döndü.

ri olur. Özetle, ortaçağ düşüncesinde Plotinos felsefesine benzeyen ve teorik olarak ondan esinlenmiş "gölge dünya" fikri dış dünya problemi'nin başlangıcı sayılamaz.

Böyle bir problemin başlayabilmesi için —dediğimiz gibi— ı ışık fiziğinin, görme fizyolojisinin, psikolojinin hayli ilerlemiş olması; ayrıca bilgi teorisinin istediği bilgi analizi ve eleştirisinin felsefede esaslı rol oynaması gerekir. Bu da ancak Galileo'nun modern bilimi temellendirirken "şeylerin görünüşü" hakkındaki eleştirileri ile ve basit ortak duyu verilerine dayanarak bilimin kurulamayacağını göstermesi ile başlamıştı. Campanella ve Descartes'ın "kesin olarak bildiğimiz yalnız doğrudan doğruya bilinen kendi bilincimiz hakkındaki bilgidir; bütün başka bilgiler duyu araçları ile ve dolayısıyla elde edildiği için onlar hakkında kendimiz gibi kesin bilgiye sahip değiliz" demeleri dış dünya problemine kapı açtı. Artık modern felsefede şu soru kaçınılmaz olarak meydana çıkmaktadır: Dış dünya gerçek olarak var mıdır, yok mudur? Probleme birinci şekilde cevap verenler —şüphesiz bilgi eleştirisinden geçmek üzere— realizm doktrinini, ikinci şekilde cevap verenler idealizm doktrinini meydana getirmişlerdir. Bazı felsefelerde realist cevap ile idealist cevap, düşüncenin iki evresi olduğu için onları kesin olarak bu doktrinlerden birine mal etmek kabil değildir. Ancak metod ve kolaylık bakımından önce dış dünyanın varlığını kabul edenleri, sonra yadsıyanları gözden geçirelim:

Realizm

Çağdaş felsefede ne ilkçağ, ne ortaçağ anlamında realist felsefe bulmak hemen hemen kabil değildir. Ortaçağlılar realizm deyince tümellerin gerçekten var olduklarını anlıyorlardı. Nitekim İbn-i Rüşd, Auguste Comte'dan çok önce birey olarak insanların ruhlarını değil, tümel olan insanlığı (ve insanlık ruhunu) gerçek sayıyordu. Platon'a göre idealar duyular üstü gerçek varlıklardır. Bundan dolayı, idea teorisini kurmuş olmasına rağmen onun felsefesine, modern anlamı ile, idealizm değil realizm demek gerekir.

17. yüzyılda Spinoza, realizmin başlıca temsilcisi olarak gösterilebilir. Çünkü Mutlak sonsuz cevher olan Tanrı, bildiğimiz düşünce ve varlık sıfatlarıyla gerçek varlıktır. "Onun sonsuz sıfatları varsa da biz onlardan yalnız ikisini biliyoruz" demek, bilmediğimiz sıfatların da dedüktif

(tümdengelimsel) akily r tme ile var olduklarını kabul etmek demektir. Spinoza, evren ve insan hakkındaki bütün bilgileri bu ilk ve kesin hakikatten geometrik kanıtlama yoluyla (*more geometrico*) tanımlardan aksiyomlara, onlardan teoremlere ve kanıtlara geçmek üzere çıkarmaktadır. Her ne kadar deneyin hiçbir yeri olmadığını söylemiyorsa da, böyle bir kanıtlamadan deneye gerek kalmadan ilk sonsuz cevherin varlığından bütün doğa ve insan olayları kanıtlanmaktadır.

Ona tam karşıt yolu tutmuş olun John Locke, boş bir levha diye g rd  i bilinçte duyumlar yoluyla derece derece genel fikirlere kadar bilginin nasıl kurulduğunu anlatırken, deneyden çıkmayan fikirleri, örneğin cevher fikrini, anlamsız bir isimden ibaret sayıyor. Vaktiyle Occam usturası denen metodla ortaçağ   phecilerinin yaptıkları gibi, karşılığında bir gerçek olmayan "isim"leri tarıyor. Fakat metafiziğe karşı bu şiddetli hücum Locke felsefesinin realist olmasına engel olmuyor. Çünkü, bir yansıma (*r flexion* = teemmül) yoluyla, ikinci niteliklerden birinci nitelikleri çıkartıyor. Oysa birinci nitelikler (yani mekân, hareket, direnç. v.b.) ikinci nitelikler gibi öznel değildirler; şeylerin özellikleridir. Öyle ise gerçek bir dünya vardır. Aynı düşüncede yükselerek, Locke Tanrı'nın varlığını kanıtlıyor. Görülüyor ki, Spinoza'nın tam karşıt yönde bir düşünce  ı ır  a masına rağmen bu filozof da realisttir.

İngiliz filozoflarından Hobbes da (1588-1679), Spinoza gibi dedüktif (tümdengelimsel) düşünceyi kullanmakla beraber, onun tanrısal cevheri yerine, yalnız madde ve hareketten ibaret madde ilkesine dayanmakta ve aynı düşünce yolu ile ilk maddeden canlıların, ruhî varlıklarının insanın açıklamasına geçmektedir. Bu bakımdan onu da realist felsefeler arasında saymamız gerekir. Hobbes her ne kadar sonradan kısmen Locke'un yaptığı gibi –cevher, ilinek, amaçlılık, v.b. gibi– ortaçağ felsefesinden kalma metafizik fikirleri taramakta ve bundan dolayı nominalist sayılmakta ise de; bu onun maddeden ibaret bir dünyanın gerçekliğini önceden kabul etmesine, yani tam anlamı ile realist olmasına engel olmamaktadır. (Böyle düşünen bir filozofa sorulabilir: Biz maddî olayları görüyor ve saptıyoruz. Fakat madde, onların çıktığını kabul ettiğimiz bir "cevher"dir. Bu bakımdan başka metafizik fikirlere karşı yaptığı eleştiriyi aynı şekilde maddî cevhere de uygulamalı değil mi idi?)

Descartes felsefenin etkisi ile do mu  olan 17. yüzyılın mekanik materyalizmi ile (d'Holbach, La Mettrie, v.b.) 19. yüzyılın biyoloji ve paleontoloji bilimlerinin gelişmesine dayanarak do mu  olan evrimci

materyalizmi (Karl Vogt, L. Büchner, E. Haeckel, v.b.) de aynı suretle realist sayılmalıdır. Yalnız bu sonuncular Kant'ın eleştirel felsefesinden geçtikten sonra bu sonuca vardıkları için, onları diğer realistlerle aynı gerçeğe koyamayız.

İskoçya ekolü (Fidéisme)

18. yüzyılda en belirgin realist felsefe, İskoçya Ekolü diye de tanınan ortak duyu (*common sense*) filozoflarının görüşüdür (Dugald Stewart, Hamilton, Thomas Reid, v.b.).⁽⁹⁾ Bunlara göre algılarımızla kavradığımız dünya gerçek dünyadır. Bu bakımdan ortak duyu bizi aldatmaz. Algı bozuklukları (*illusion*) ve yanılsamalar (*hallucination*) bir kenara bırakıldıktan sonra —ki iyi bir gözlemci bunlardan kurtulabilir— herkesin varlığını kabul ettiği gerçek dünyayla karşılaşırız. Bu dünya hakkında edindiğimiz bilgi birtakım yargılara (önermelere) dayanır. Her yargı sınırlıdır ve sınırlayıcıdır. Öyle ise biz aklımızla yalnız sınırlı olan şeyleri bilebiliriz. Sınırsız ve sonsuzu bilemeyiz ve düşünemeyiz. Ancak bizim akıl dışında başka bir yetimiz vardır ki onunla sınırsız ve sonsuzu kabul etmekteyiz: Bu da imandır. İskoçya filozofları gerek akıl, gerek iman yolundan dış dünyanın ve sonsuz varlığın gerçekliğini kabul etmektedirler. (Şu noktayı işaret edelim ki İskoçya felsefesinin realizmi, daha önce doğmuş olan aşırı idealizm felsefelerine karşı tepki olarak doğmuştur. Fakat biz metod bakımından önce realist felsefeleri gördüğümüz için bu tepkiyi doğuran fikir akımlarını ikinci kısma bırakıyoruz.)

İngiliz yeni realizmi

Aynı suretle idealizme karşı tepki halinde doğan en yeni akım da 20. yüzyıl başında İngiliz yeni realizmi diye adlandırılan felsefedir. Yeni realizm ilkin M.G. Moore tarafından ifade edildi. O, her şeyden önce idealizme reddiye yazarak işe başladı. Ona göre çağdaş idealistler önermelerin hem analitik, hem sentetik olduğunu söylüyorlar. Bundan dolayı

⁽⁹⁾ Bu felsefe *fidéisme* (imancılık) diye tanınmaktadır.

da belirgin bir gelişme içindedirler. Bir ilke aynı zamanda hem analitik, hem sentetik olamaz. Fakat Moore yalnız diyalektik tartışma ile yetinmiyor. Bilginin analizine de giriyor; psikoloji yardımı ile duyumu analiz ediyor. Orada biri bütün duyumlarda ortak olan "bilinç", öteki de onları ayıran "nesne" olarak iki öge ayırıyor. Örneğin, mavi ve yeşil farklıdır; fakat bilinç ikisinde de aynıdır. Nesne bilinçte bir an hazır olabilir, başka bir an hazır olmayabilir. Bilinçle mavi ve yeşili, yahut herhangi bir nesneyi aynı saymak imkânsızdır. İdealizmin yaptığı gibi bunları birleştirmek bir olgu hatası, aynı zamanda bir çelişmedir. Eğer mavi bilinci varsa, var olan bilinç midir, mavi midir? Yahut aynı zamanda her ikisi midir? Bu alternatifler karıştırılamaz ve "mavi vardır" yargısının "mavi ve bilinç vardır" yargısı ile aynı olduğu söylenemez.

Moore'un idealizme yaptığı şiddetli hücum birçok İngiliz yeni realisti tarafından tamamlandı. Bunların başında "bilimsel felsefe"nin kuru-cusu Bertrand Russell (1872-1970) gelir. O, hem sembolik mantık incelemeleriyle hem psikolojik analizlerle realizmi savundu. Yeni İngiliz felsefesinin tanınmış metafizikçileri olan Alexander ile Whitehead de yeni realisttirler. Alexander'e göre felsefe bilimlerin uyguladığı metodu derinleştirmekten başka bir şey yapmaz. Onlardan ancak, daha genel olan konusuyla ayrılır. Felsefe bütün bilimleri kuşatan gerçekliğin en geniş görünümünü göz önüne alır. Bilimler gerçeğe uğraştıkları ve ister istemez realist oldukları için felsefe de realisttir. Felsefenin hareket noktası insan bilinci veya ruhu değildir. Bütün genişliği ile ele alınan dünyadır. İnsana ve ruha ait incelemeler ancak buradan başlayarak yapılabilir. Alexander, felsefesinin modelini zamanın egemen fizik görüşü olan Einstein teorisinden alıyor. Onun mekân-zaman süreklisini realist bir metafizik haline getiriyor. Çünkü Einstein'a (1879-1955) göre mekân ve zaman birbirlerine göre var olan tek bir eksen oluştururlar. Yahut başka deyişle, zaman mekânın dördüncü boyutudur. Bu anlamda hareketli ve değişme halinde olan evren yalnız bir "mekân-zaman süreklisi" (*Continuum de l'espace-temps*) suretinde tasavvur edilebilir. Bu yeni fiziğe dayanan Alexander'in evreni bir "an-nokta"dır. Yani dünyanın her noktası aynı zamanda evrenin değişen bir an'ıdır.

İdealizm: Descartes ve Leibniz’de

Dış dünyanın var olup olmadığı sorusunun ikinci alternatifi idealizm doktrindir. Çağdaş felsefeyi bilgi teorisi (epistemoloji) bakımından ayırdeden en önemli doktrinler de bu ikinci cevaptan doğmuştur. Bunun sebebi yeni felsefenin ilk ve orta çağ biliminin sakat taraflarından kurtulmak, bilimin gelişmesine sağlam bir temel bulmak için gösterilen çabadır. Rönesans daha 16. yüzyılda astronomi, optik (ışık bilimi), mekanik ve anatomi ile eski çağları çok aşmış bulunuyordu. Yeni bilimlerdeki büyük ilerleme yalnız gözlem araçlarının mükemmelleşmesinden (teleskop, spektroskop, v.b.) değil, aynı zamanda, hatta daha fazla, araştırmanın dayandığı ilkelerin sıkı bir eleştirmeden geçirilmiş olmasından ileri geliyordu. Bu da bir yandan cins-tür denen sabit şekillerin birbirini içermesinden ibaret kıyasın kanıtlaması, yani statik mantık yerine doğa olayları arasında görev (*fonction*) ve değişken bağıntısı arayan ve bu yolla doğa yasalarını bulmağa çalışan dinamik bir mantığın konması ile; öte yandan gözlemcinin öznel koşullarını inceleyerek bunların sağlam bir bilgi araştırmasına elverişli olup olmadığını kontrol ile mümkündü. 16. ve 17. yüzyıllarda bilimsel araştırmalar hızla ilerlerken bilim adamları filozof gibi bu kontrol ve eleştirme işleriyle uğraşmışlar; filozoflar da bu bakımdan bilim adamlarına yardımcı olmuşlardır. Kepler, Copernic, Galileo (1564-1642), Leonardo (1452-1519) araştırmacı oldukları kadar filozof gibi de çalıştılar. Nicolas de Cusa, (1401-1464) Giordano Bruno, (1548-1600) Campanella, onlara meslekten filozoflar olarak yardım ettiler. Bütün bu çalışmalar bilgi içeriğinin analizi, doğru algıyı bozan sapınçların ortadan kaldırılması, kötü bir eğitimin ve alışkanlıkların yüklediği yanılma sebeplerinin meydana çıkarılması, gözlemci veya akılyürütücüye hareket noktası olacak en sağlam ve red edilemez ilk temelin, ilk olgu (*arché*)nun keşfedilerek bütün bilimsel çalışmaların bu ilk olguya dayandırılması üzerinde toplanıyordu.

Daha rönesansta, henüz "bilgi teorisi" adı konmamış olduğu bir zamanda da hazırlıklar başlamış bulunuyordu. Böyle olmasa başka türlü ilkçağ bilimini ölçüsüzce aşan yeni dünya sistemi kurulamazdı. Kısaca: filozoflar ve bilim adamları karşılıklı birbirini tamamlayarak yeni bilimi meydana getirdiler. Bu çetin analiz ve eleştirmelerle, matematik düşüncüyü kurabilmek için eski bilimin bütün yıpranmış taraflarını ayıkladılar. İlkçağ, tümel kavramlar arasında bir kaplam-içlem bağıntısını miras bırakmıştı. Bu kavramların daima en doğru oldukları belli değildir. Onlar

sadece ortak duyudan "doğru" diye alınmışlar ve aralarındaki kaplam-iclem bağıntısı ile genelleştirmeler yapılması imkânını vermişlerdi. Bütün kanıtlamalar da "ortak duyu"ya (veya başka deyişle "halk sanısı"na) dayanıyordu. Cevher, amaç, sınıf, v.b. gibi Aristo otoritesinin yerleştirmiş olduğu ve 16. yüzyıla kadar tartışmasız hüküm sürmüş olan soyut kavramlar bunlardandı. Bilgi içeriğinin analizi, bilincin "doğrudan doğruya veri" olarak ele alınması, o zamana kadar filozofların düşünmedikleri yeni bir görüşü, idealizmi doğurdu. Bu felsefî idealizmi, Platon'un tam anlamı ile realist olan idea teorisinden, sosyal hayatta üstün bir amaca yönelmekten ibaret olan ülkücülük (sosyal idealizm)ten tamamen ayırmak gerekir.

Felsefî idealizmin ilk şekli Descartes'da görüyoruz. Duyu niteliklerinin gerçek bilgiyi sağlamak bakımından yetersiz olduğunu göstermek için filozof, onlarla edinilen bilgide, rüyayı uyanıklık halinden ayırmaya imkân olmadığını söylüyor. Buradan, bütün bildiklerimizden şüpheye varıyor. Fakat oradan, varlığından şüphe edemeyeceğim ve kesin olarak bildiğim bir şeyin, bilincin varlığına ulaşıyor: "Mademki şüphe ediyorum. demek ki, düşünüyorum, madem ki düşünüyorum, öyle ise varım" diyor. Descartes'ın ulaştığı bu ilk, doğrudan doğruya elde edilen ve şüphe götürmez hakikat, bilincin hakikati, felsefesinin temeli oluyor. Buraya kadar henüz dış dünyanın varlığına ait hiçbir sonuçlama yapmış değildir. Yani Descartes, kendi felsefesinin birinci aşamasında idealisttir. Eğer Tanrı ölçütü ile bilincin şüphe götürmez hakikati ve dış dünya arasında bağlantı kurmamış olsaydı bu felsefe idealist olarak kalırdı. Tanrının mükemmellik sıfatı ile kanıtlanması (yani ontolojik kanıt) özü bakımından filozofun idealizmini güçlendirir. Çünkü bu kanıt "ben mükemmel bir varlık tasarlıyorum; yokluğun tasarımı imkânsıdır; öyle ise o mükemmel varlık vardır" şeklinde ifade edilirken tamamen bilince ait kalmaktadır. Mükemmel varlık tasarımı, gerçeğe değil, bilince aittir. Yokluğun düşünülmesinin imkânsız olması da bir yandan mantığa, bir yandan bilince aittir. Öyle ise kanıt dış dünyaya değil, bilince ait olduğu için Descartes idealizmini desteklemektedir. Ancak filozof bu idealizmden, bilinç dışında, "madde" diye başka bir cevherin olduğu ve bu cevherin yer kaplama (*étendue*=uzam) ve hareketten ibaret iki sıfatının bulunduğunu postülat olarak koymak suretiyle kurtulmaktadır. Öyle ise filozofun, temelinde idealist olan felsefesi varsayımsal olarak realist bir felsefe halini almıştır.

Descartes'dan sonra Leibniz'de aynı idealizmin gelişmiş bir şeklini görüyoruz. O Descartes'ın postülat olarak koyduğu dış dünya görüşüne düşmeden, daha tutarlı ve ilkelerine sadık bir idealizme ulaşmaktadır. Leibniz'e göre evren sonsuz sayıda *monad*'lardan ibarettir. Onlardan her biri, kendi bilincimiz gibi içine kapalı, manevî birer dünyadır. Madem ki doğrudan doğruya ve apaçık olarak yalnız bilincimizi biliyoruz; öyle ise benzetme yoluyla (*analogie*) var olan her şeyi de ancak bilincimiz gibi düşünebiliriz. Demokrit'in çıkmazına düşmemek için, bilincimizi, bilmediğimiz maddî atomlar gibi varsayarak iki katlı hataya düşecek yerde, evreni biricik kesin olarak bildiğimiz bilince benzetme yoluyla düşünmek elbette daha doğrudur. Leibniz, *Monadologie* adlı eserinde, *monad*'ların "dış dünyaya pencereleri olmadığını, kendi başlarına birer dünya olduklarını, kendi kendilerini algıladıklarını, istihaları olduğunu ve başka bir dünyaya ihtiyaçları olmadığını" söylerken, Descartes'ın insan bilincine ait idealizmini bütün evrene yaymaktadır. O, bu suretle *monad*'lar arasındaki "öncel uyum" varsayımıyla, onlarla doğal olayları açıklamaya ve felsefesini doğa bilimlerine temel yapmağa çalışmaktadır. Filozofu oldukça hayalî görünen böyle bir varsayım kurmağa yönelten, Descartes felsefesinin başlangıcında ilk ve apaçık bilgi olarak kabul edilen bilinçten hareket etmekten vazgeçmemesi, bunu felsefenin en sağlam temeli sayması, fakat oradan dış dünyaya, yani evrene geçerken, maddeyi postülat olarak koymanın sakıncılarını görmesidir. Kısaca Leibniz idealizmi, sonuçlarına kadar götürülmüş olan bir Descartes idealizmidir.

Berkeley idealizmi

Çağdaş felsefede idealizme başka bir yoldan, bilgi içeriğinin analizi yolundan ulaşan, İngiliz filozofu Berkeley'dir. (1685-1753) Bir yandan Locke empirizminin metoduna uygun olarak bilgi içeriğinin analizini yapan, bir yandan da Descartes'ın madde cevherine ait postülatına hücum eden Berkeley, buradan dış dünyanın yadsınması ve sübjektif idealizm denen teorisini çıkarmıştır. Berkeley'e göre şeylerin niteliklerinden her biri kendi başına ayrı bir gerçekte var olmayıp bir çokları aynı konuda birleşmektedir. Fakat bilinçte, her niteliği ötekilerinden ayıran inceleme gücü vardır. Böylece soyut fikirler kurulur. Görme duyusu ile renkli, yer

kaplayan, hareketli bir konu kavrandığı zaman, bilinç bu karışık fikri basit öğelerine ayrıştırarak, onlardan uzam (yer kaplama), renk ve hareket dediğimiz soyut fikirleri oluşturur. Fakat bu demek değildir ki , renk ve hareket uzamsız olarak mümkündür. Yalnız bilinç, kendi soyutlama gücüyle renk fikrini hareketsiz, hareket fikrini uzamsız oluşturabilir demektir. Bilinç bu soyutlamalarla, en soyut olan mekân fikrine kadar ulaşır. Bu ne yüzey, ne katı, ne şekil, ne de büyüklüktür. Bunların hepsinden sıyrılmış olan bir fikirdir. Renk için de aynı şeyi söyleyebiliriz: O ne kırmızı, ne mavi, ne beyaz, ne herhangi bir renktir. O hepsinden sıyrılmış soyut olarak "renk"tir. Oysa gerçekte, bu soyut şeyler mevcut değildir. Bunu, "insanlık" soyut fikrine uygulayalım: O ne beyaz, ne siyah, ne uzun, ne kısadır. Sadece bu niteliklerden sıyrılmış olan soyut "insan"dır. Fakat gerçekte böyle bir soyut insan yoktur. Berkeley bu eleştirileri yaparak, genel fikirlerin gerçek varlıkları olmadığını, sırf "isim"lerden ibaret oldukları sonucunu çıkarıyor.

Eğer bilinçte gerçek olan, yalnız somut duyular ve hayaller ise, dünya hakkındaki bilgimiz de onlara dayanıyor demektir. Locke'un ikinci niteliklere ait analizine dayanan filozof, bunların sübjektif olduklarını söylüyor. Fakat acaba Locke'un veya Descartes'ın dış dünyayı kurmak için temel diye aldıkları mekân ve hareket fikirleri objektif mi, yani bilinçten bağımsız mıdır? Berkeley'e göre biz mekân algısını iki duyumu birleştirmek suretiyle elde ediyoruz: Bunlar da dokunma ve görme duyularına ait olan duyumlardır. Elimizi cismin etrafından dolaştırarak onun bir yer kapladığı sonucunu çıkarıyoruz. Bu iki duyumu birleştirmek üzere, filân cisim bir yer kaplıyor, yani bir "mekân"ı var diyoruz. Oysa gerek görme, gerek dokunma duyusuyla elde edilen bilgi, Locke'un gösterdiği gibi, bize ikinci nitelikleri verirler. Yani bunlarla elde ettiğimiz bilgi sübjektiftir. Sübjektif bilgilerin sentezi yoluyla elde edilen mekân bilgisi de, öyle ise, sübjektiftir. Böylece Berkeley, yukarıda gördüklerimizden farklı bir yoldan, empirizmin bilgi analizi yolundan, sübjektif idealizme ulaşmaktadır. Berkeley'e göre "var olmak, algılanmış olmaktır" (Esse est percipii). Algılarımız dışında varlık yoktur. Her şey bilinçten ibarettir. Fakat rahip Berkeley, evrenin mutlak bilinç olan Tanrı'nın algısından ibaret olduğunu söyleyerek, buradan metafiziğe geçmekte ise de, sübjektif idealizm aslında bilgiyi bireysel bilinçlere hapsedmektedir.

Kant idealizmi

İdealizme daha sağlam bir şekil veren Kant'dır. Çünkü karteziyen felsefede idealizm, dünyanın gerçekliğine ulaşmak için hareket noktası olduğu gibi, Berkeley'de idealizm, bilgiyi sübjektif bilince hapsedtiği için çıkmaza girmiştir. Kant bilginin apriori şekillerinin insanlık bilincine ait olduğunu söylediği için transandantal idealizmi kurdu. Bilgi idealdir; çünkü özneye değil, transandantal bilince aittir demekle bilimin evrenselliğini de sağlamış oluyordu. Fakat, Kant idealizmi, bilginin bilince ait apriori şekillerle deneyin verdiği maddenin birleşmesinden doğduğunu söylediği için, idealist, bir yandan da deneyci ve realist idi. Böylece, kendinden önceki idealizm görüşlerini aşan; bir anlamda idealizm ile realizm arasında uzlaşma sağlayan bir felsefe kurmuş oldu. Fakat Kant, "asıl şey"i bilinemez saydığı ve insan zihninin numen'e ulaşamayacağını söylediği için, onun realizmi ancak olumsuz bir rol oynadı: Bildiğimiz dış dünya, bilincin yoğunlaşarak kendine malettiği fenomenler (başka deyişle "görünüşler")⁽¹⁰⁾ dünyasıdır. Asıl gerçek, bilinç için kavranamadan kalacaktır. Böyle olunca, Kant'ın idealizmle realizmi uzlaştırması söz konusu olamaz. Hatta onda "asıl varlık" negatif kavram olarak tamamen bilgi ve düşünce dışında kalmaktadır. Kant'dan sonra gelenler bu gerçeği fark ettiler.

Romantik felsefenin idealizmi

Fichte, felsefesinde numen kavramını ortadan kaldırdı. Berkeley idealizmine aktif bir şekil verdi: Onca ruh faaliyetidir. Bu faaliyet darbe ile iki bilinci birden doğurur: Ben bilinci ve Ben-değil bilinci. Birincisi iç, ikincisi dış dünyayı; birincisi tasarımları, ikincisi bizim doğa dediğimiz şeyi meydana getirir. Mutlak ruhun faaliyeti dışında, ayrıca ulaşılmaz varlık olan numen yoktur. Fichte, Kant felsefesini basitleştirdi. Fakat aktif ruh görüşüyle önemli bir yenilik getirdiyse de, Berkeley'in sübjektif idealizmine döndü. Schelling ruh ile doğa arasındaki özdeşlikten hareket etti. Ona göre aslında ruh ve doğa, iki ayrı dünya değildir. Onlar belirsiz bir bütünlük içindedirler. Fakat bu mutlak varlığın gelişme-

⁽¹⁰⁾ *Erscheinungen*.

siyle ruh doğadan ayrılmağa başlamış; insan zihni doğa ve toplum hakkında (mantık, metafizik, ahlâk, v.b. de olduğu gibi) aracılı (*médiat*) bilgiler kurmuştur. Çünkü mitolojinin bize hatırlattığı aslî birliği unutmış; doğa ile arasındaki ayrılık büyüdükçe, onu anlamak için soyut kavramların aracılığına başvurmuş ve mutlak varlığın özünü kavramak gücünü kaybetmişti. İnsan zihni ancak estetik bir sezgi ile tekrar ruh ve doğa bütünlüğünü kavrayabilir. Bu estetik kavrayış mutlak varlığın aslî birliğine dönüş demektir. Schelling'in idealizmi, Kant'ı daha geniş yorumladı ve Fichte'nin yarım bıraktığı yolu tamamladı.

Fakat Hegel bu yolu yetersiz buldu. Schelling'in "estetik sezgi" görüşünü bulanıklık ile suçladı. Mutlak ruhun oluşunu veya gelişmesini anlamak için bu oluşu anlamaya yarayacak özel bir mantık gerektiğini iddia etti. Onca bu mantık Diyalektik'dir ve mutlak ruhun oluşu, Aristot'un statik mantığı ile değil, ancak bu yeni dinamik mantıkla anlaşılabilir. Mutlak Ruh için ne vardır demek doğrudur, ne de yoktur demek. Çünkü varlık ve yokluk iki soyut kavramdırlar; gerçek değildirler. Diyalektik, varlıkla yokluğun sentezi olan oluşu kavrayan zihin aracıdır; ve bu araç Mutlak Ruhun Oluşunu ifadeye en elverişli olan araçtır. Çünkü bu da onun gibi hareketlidir ve gelişme halindedir. Hegel'e göre Mutlak Ruh somut ve evrensel. O böylece matematiğin soyut ve genel kavramlarından veya doğanın yalnızca somut olan şeylerinden ayrılır. Onlar gerçekliklerini somut-evrensel olan Mutlak Ruh'tan alırlar. Bu temel düşünceden hareket eden Hegel, tabiat ve toplumu da içine alan bir Ruh (Geist) felsefesi ile idealizmi tamamlıyor. Bunun için Fichte'nin görüşüne sübjektif idealizm, Schelling'inkine objektif idealizm denildiği gibi, Hegel'in görüşüne de "Mutlak idealizm" denmektedir.

Bütün şekilleriyle bu düşünce akımları Romantik felsefe adını alıyor. Çünkü düşünce onlarda kavramlar dünyasına dalmış; gerçekte, deneye ilişkileri gevşemiştir. Bu aşırı akıma karşı tepki halinde, Kant idealizmini psikolojik açıdan yorumlayanlar çıktı. Bunlar tekrar duyuların analizine giriştiler ve bilimin temeli olan genel fikirlerin varsayımlardan, "sanki varmış gibi" (*als ob*) kabul edilmiş postülatlardan ibaret olduğunu iddia ettiler. Böylece idealizm, Romantizme tepki halinde doğan bu ikinci şekilde yapıncılık (*fictionisme*) halini aldı. Böyle anlaşılan idealizm, aşırı bir sübjektivizm ve bireyciliğe ulaşarak çıkmaza girdi.

E. Realizmi ve idealizmi uzlaştırma denemeleri: Schopenhauer, Nietzsche

Realizm ile idealizmin çatışan iki doktrin halinde savaşları 17. yüzyıldanberi sürüp gitmektedir. Fakat insan zihni bu savaştan kurtulmak için çare aramaktan geri kalmamıştır. Bu çare, ya onlardan birini seçmek ve ötekini reddetmektir ki, bu da savaş devanı ettirmekten başka bir şey değildir. Yahut realizm ve idealizmin aynı derecede rolü olan bir üçüncü görüşü bulmaktır ki, buna akılcılık ile deneycilik arasında yapıldığı gibi basit bir uzlaşma ile ulaşılamaz. Çünkü, dış dünya gerçek olarak varsa, dış dünyanın fikirlerimizden ibaret olduğunu söyleyen idealizm yanlış olacak; dış dünya gerçek olarak yoksa, gerçeğin fikirlerimizde indirgenemeyeceğini söyleyen realizm yanlış olacaktır. Kant'ın bu iki karşıt görüşü "fenomen" ve "numen" alanlarını ayırmak suretiyle uzlaştırması da işi halletmiş değildir. Çünkü "noumen" alanı bilinemez olarak kaldıkça, varlığı ile yokluğu eşittir. Başka deyişle, o gerçek dünya değildir; gerçek olan dünya yalnız apriori bilinç formları ile kavradığımız, yani ideal olan "fenomenler" alanıdır.

Burada çağdaş felsefe, her iki doktrini aşan yeni bir problem ortaya koydu: Bu da teori ile pratik'in birbirlerine göre rolleri problemidir. Bunu şöyle ifade edebiliriz: Teori mi pratik'i gerektiriyor; yoksa tersine, pratik mi teoriyi gerektiriyor? Eski felsefe için böyle bir problem söz konusu değildi. Çünkü, kuruluşundanberi felsefe "akıl"ın (logos) üstünlüğü postülatına dayanıyordu. Yunan felsefesi Sokrat'dan önce de, sonra da, bu üstünlüğe dayanmakta idi. Dünyaya düzen veren "Varlığın aklı" (*Nous*) olduğu gibi, insan bilgisine de düzen veren "insan aklı"dır. Ortaçağ bu bakımdan Yunanlılara sadık kaldı. Yeniçağın yaptığı devrim ne kadar büyük olursa olsun, düşüncenin üstünlüğü bakımından gelenekçi görüşten ayrılmadı. Yeni felsefede gelenekten büsbütün ayrılan bir görüş; teorinin pratik'i değil, pratik'in teoriyi gerektirdiği şeklinde ifade edilen pragmatizmin görüşü oldu. Fakat bu görüş piramidi tersine oturtmak gibi bir fantezi ve kelime oyunu olarak değil; felsefenin alanını genişleterek, ona şimdiye kadar bilgi teorisi alanında konmuş olan problemleri içine alacak daha geniş bir ufuk bularak meydana gelmiştir. Bu da: Akıl'dan daha güçlü olan İrade'nin, bilgiyi de içine almak üzere on-

dan çok geniş olan Değerlerin söz konusu olmasıyla başlamıştır.⁽¹¹⁾

Filozof soyut olarak Bilgi ile değil, insanın bütün yaratıcı gücünün meydana getirdiği Değerle uğraşmalıdır. Felsefenin konusu bilgiyi ve inancı içine alan kültür yaratışı olmalıdır. Felsefede bu değişme Schopenhauer'in (1788-1860) İrade felsefesiyle başladı. Fakat asıl Nietzsche'nin kültür felsefesi ve değer teorisi ile tam şeklini aldı. Schopenhauer gösterdi ki, insan dünyayı – Kant'ın dediği gibi – önce "tasarım" halinde kavıyor. Böyle anlaşılan dünya, fikirlerimizden başka bir şey değildir. Fakat bizde tasarımlarımızı aşan bir güc var: İrade! Onunla dünyayı etkiliyorum. Kolumu kaldırmayı düşünmemle, kolumu "kaldırmam" arasında pek büyük fark var. İkincide tasarımı aşıyorum. Hiçbir düşünce işlemiyle elde edilemeyecek bir alana giriyorum, yani "bir şey yapıyorum". Bu yapma gücü bende olduğu gibi bütün gerçeklik derecelerinde: Hayvanlarda, bitkilerde, maddî şeylerde, doğanın kendisinde de var. Öyle ise yapma gücü, aklı ve aklın tasarımlarını aşan bir güçtür ve asıl gerçek odur.

Fakat "tasarım halinde dünya" ile "irade halinde dünya" ayrı ayrı kalıyorlar. Schopenhauer, idealizm ile realizmi bir sentez içinde değil, alanlarını ayırmak suretiyle uzlaştırıyor. Oysa Nietzsche'nin (1844-1900) kültür yaratışı felsefesinde, idealizm ve realizm daha sıkı bağlarla bağlıdır, iç içe geçmiştir: Kültür yani değerler yaratıcısı olan Üst-insan, süründen ibaret olan insanlara⁽¹²⁾ kendi yarattığı yeni değerler levhasını kabul ettirir. Eski değerler, sürünün değerleri olur. Öyle ise bütün değerler Üst-insanın kabul ettirdiği yapıntılardan (*fiction*) ibarettir. Böyle anlaşılınca yaratılmış kültür (bütün değerleri ile beraber) yalnız fikir ve tasarım olarak vardır. Fakat öte yandan değer yaratma gücü, "Kudret İradesi" hayatın eseri olduğu için gerçek ve varlık olarak vardır. Aynı felsefe, bundan dolayı, bir bakımdan idealist, bir bakımdan realisttir.

Pragmatizm

İdealizm ile realizm arasında bundan daha açık bir kaynaşma, William James'in pragmatizminde görülür. James'e göre gerçek ne sonsuz,

⁽¹¹⁾ *Über-Mensch, Surhomme.*

⁽¹²⁾ Nietzsche bunlara *philistin* (bayağı kafalı adam) diyor.

ne de sonludur. Ancak belirsiz olarak açılan bir kumaş gibidir ve pek çok görünümüleri ve çeşitleri vardır. Belirsiz gerçeği tek bir ilkeyle açıklamak mümkün değildir. Çünkü onun enerjisi, madde, bitki, hayvan, insan olarak görünen ve bu sayılı gerçeğin çeşitlerine sığdırılamayan daha bir çok görünümüleri vardır. Biz bu belirsiz ve çok çeşitli gerçeği rasyonal bir sisteme sıkıştıramayız. Ondan yalnız sınırsız deneylerimizle haber alırız. Öyle ise James'e göre felsefenin hareket noktası bir "kökten tecrübecilik" (*empirisme radical*)'dir. Onun hiç anlaşılamadığı felsefeler, kapalı sistem kuranları, başlıca Hegel felsefesidir. Bir başka bakımdan, gerçeğin çeşitliliğinden dolayı ona çokçuluk denebilir. Fakat deneycilik ve çokçuluk, James felsefesinin yalnız 'realist' yanını açıklar. Bundan ibaret kalsaydı, onun daha önceki veya kendi çağındaki bir çok realistlerden farkı kalmazdı. James'i onlardan ayıran karakter, asıl bundan sonra belirsiz gerçek kumaşı nasıl kullandığımız konusuna verdiği cevapta meydana çıkar.

Bir top kumaşı açtığımız zaman, eğer o her açılışında başka renklerle görünüyorsa, anlamamıza imkân kalmaz. O zaman ne soyut tümdengelim kuralları işe yarar; ne de deney alanımıza giren olaylardan, henüz daha girmemiş olanlara ait tümevarımsal bir yargı çıkarabiliriz. Burada kaldıkça, filozofun yargısı belirsizlikten ibarettir. Oysa, insan bilimi kuralları her iki metodu kullanıyor: matematik ölçülerle gerçeği hesaplıyoruz. Tümevarım metoduyla doğa yasaları hakkında bilgi ediniyoruz. Bunun sebebi James'e göre, belirsiz gerçeklere ait deneyimizi pratik faydayla sınırlamamızdır. Gerçeğe bakışımızı bulanıklıktan kurtaran, onu "yasalar" halinde ifade eden bu sınırlamadır. James buna, teorisinin pratik tarafından meydana getirilmesi diyor. Doğası yasaları doğrudur; çünkü pratik faydamıza cevap veriyorlar. İhtiyaçlarımızı tatmin ediyorlar. Matematik kuralları doğrudur; çünkü pratik ihtiyaçlarımızdan doğmuşlardır. Bizim bilimsel bilgiyle olduğu gibi, bütün değerlerle ilişkimiz de "inanma" ilişkisidir. Nietzsche gibi o da, bilgi teorisini içine alan bir değerler teorisi kuruyor. Bütün değerlere inançla bağlı olduğumuz, onları inanmak iradesi ile meydana getirdiğimiz gibi, bilimsel bilgiye de öyle bağlıyız ve onu öyle meydana getiririz. Fakat bu inanç, eski felsefedeki hareketsiz bir ruh hali olan inanma değildir. O, "inanma iradesi"dir.^(1.3) Çünkü herhangi bir şeye inancımız, ona inanmak istememiz-

^(1.3) *Volonté de croire*. James'in bir eserinin de adıdır.

den, onun bizim belirsiz bütün gerçeklerle olan ilginizi, bu ilginin görünüşü olan ihtiyaçlarımızı tatmin etmesindendir. Bu geniş anlayışa göre bilimsel inancımızla dinî inancımız arasında ancak çeşit⁽¹⁴⁾ farkı vardır, öz farkı yoktur. Hepsinde egemen olan bir gerçek görünümüyle aramızdaki pratik fayda münasebeti, onun ihtiyaçlarımızı tatmin etmesidir. "Dinsel deneyimin çeşitleri" bizi gerçeğin yakalanamaz türlü karanlık görünümüleriyle ilişkiye getirir; bu bakımdan bize en geniş manevî tatmini verir, bundan dolayı inanırız. Görülüyor ki W. James'in felsefesi realizm ile idealizmin iç içe geçmiş başka bir şeklidir.

Bununla beraber pragmatizm, klasik felsefenin dikkatle uyduğu bir esası bozarak bu sonuçlara varmıştır: O da, felsefeyi (bilgi veya değerler teorisini) bilimlere temel olacak güçte bir teori haline getirecek yerde; biyolojiye, psikolojiye ve başka doğa bilimlerinin verilerine dayanarak felsefi açıklama yapmasıdır. Böyle bir girişimin, savı kanıtsamaya (*pétition de principe*) vardığı için düşünceyi çıkmaza soktuğunu daha önce görmüştük. Pragmatizm "iş" in, *praxis* 'in bütün teorik görüşlere yalnız üstün olmakla kalmayıp, onları meydana getirdiğini söylemekle, bilimsel ve genel olarak tüm değerleri teknikten, araçtan (*instrument*) çıkarmağa kalkıyor. Bundan dolayı bu felsefenin bazı yandaşları *instrumentalisme* deyimini bile kullanıyorlar. Bilgiyi ve değerleri pratik faydadan çıkarmak için zoolojik kanıtlara başvuruyorlar: Hayvanların kendi çevrelerini meydana getirdiklerini, doğadan seçtikleri öğelerle "yuva" larını, yani kendi "evren" lerini kurduklarını, insanların da aynı suretle gerçekten alınmış öğelerle, pratik faydaya göre kendi "evren" ini yarattığını iddia ediyorlar. Felsefeyi bu şekle sokunca, onun bilimlere temel olma görevi ortadan kalkar; doğa bilimlerinin verileri ile de aynı sonuca varılabilir. Fakat bilimlerin gerek metod, gerek ilke bakımından temellendirilmesi söz konusu olunca, yeniden felsefe kurma zorunluluğu karşısında kalırız.

Fenomenolojide realizm ve idealizm

Bu yüzyıl başlarındanberi realizm-idealizm bunalımından felsefeyi kurtarmak isteyen; başka deyişle, doğuşundan beri bu bunalımı ortadan kaldırmak işini kolaştıran yeni bir felsefe akımı vardır. Bu da Franz

⁽¹⁴⁾ *Varitétés de l'expérience religieuse* de James'in başka bir eserinin adıdır.

Brentano ile Edmund Husserl tarafından temelleri atılmış olan Fenomenoloji akımıdır. Bu artık öncekiler gibi bir doktrin değil, doktrin çatışmalarını aşarak felsefeyi bilim gibi kurmak isteyen⁽¹⁵⁾ Descartes ve Kant'ın 17. ve 18. yüzyılda yapmış oldukları girişimlere benzer bir harekettir. Husserl'e göre bütün güçlük, bilincin doğa karşısında ayrı bir cevher gibi ele alınmasından geliyor. Descartes felsefesinin hareket noktası olan bilinç, "düşünce" değil "düşünüyorum" (*cogito*) idi. Düşünüyorum demek, bir şeyi düşünüyorum demektir. Kendi başına "düşünce" yoktur; mutlaka "bir şeyin düşüncesi" vardır. Her bilinç fiili düşünülen, algılanan, hatırlanan, v.b. "bir şey"e aittir. Hiç bir konu olmadığını varsaysak bile, düşündüğümüzü düşünürüz (*cogito cogitatum*). Öyle ise biz dünya - içinde - varız. Dünyadan ayrı, "ondan bağımsız, bilinç diye bir varlık değiliz." Bilincimiz, dünya içinde var olmamızdandır. Burada filozof her bilinç fiiline kendi deyiimiyle bir kasıtlı fiil (*acte intentionnel*) diyor. Her kasıtlı fiil de mutlaka kavrayan bir özne ile kavranan nesneyi aynı zamanda gerektirir. Öyle ise fikir ve gerçek ayrılamazlar. Dünyada var olmanın iki görünümüdürler. Fenomenoloji bilimlere temel olmak iddiasındadır. Çünkü ne genetik ve doğal açıklamalara, ne tarihî anlamalara başvurur. Onun metodu yalnızca kasıtlı⁽¹⁶⁾ fiillerden ibaret olan ilk olguların "betimlenmesi"dir. Bundan dolayı bilim gibi kesin olarak anlaşılan ve bütün bilimsel açıklamalardan önce gelen bir felsefeye, *idéo-réalisme* demek doğru olur.⁽¹⁷⁾

Bilgi teorisinin bibliyografyası

Berkeley: *A New theory of vision*, etc. 1938.

Descartes, R. : *Discours de la méthode* (Türk. çev. M. Karasan).

Descartes, R.: *Méditations, objections et réponses*.

Descartes, R.: *Traité sur les passions* (Türk. çev. M. Karasan, basılmamış).

⁽¹⁵⁾ Edmund Husserl, *Philosophie comme la science exacte*.

⁽¹⁶⁾ Kasd (intention) kelimesine uygun olarak "kasdli" yazılacaksa da, Türkçe imlâ sözlüğüne uyularak "kastlı" yazıyoruz.

⁽¹⁷⁾ Vaki Husserl bu tariften kaçınır; hele son eseri olan *Introduction à la phénoménologie*'de "égologie" deyimini kullanarak idealizm çıkmasına girmişse de, bu metodu kullananlardan birçoğu *idéo-réalist* kalmaktadır.

Eucken, Rudolph: *Les Grands courants de la pensée contemporaine*, 1911, Félix Alcan.

Hilmi Ziya: *Metafizik*, 1928, Fevzi Lütüf Basımevi (Eski harflerle).

Hobbes: *Léviathan*, trad. par Anthony, 1921, M. Giard.

Höfding, Harald: *Histoire de la philosophie moderne*, 2 vols.

Hume, David: *Traité de la nature humaine*, 1962, trad. de A. Le-roy, Aubier.

Hume, David: *Essais sur l'entendement humain*, trad. de Maxime David, 1912, Félix Alcan.

Kant, E.: *Critique de la raison pure*, trad. de Barni édit, Flammarion.

Locke, J.: *Essai sur l'entendement humain*, trad. de Coste, chez Bousset.

Leibniz: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

Rivaud, Albert: *Histoire de la philosophie*, vol 2^{ème} et 3^{ème}, P.U.F.

Spinoza: *Ethique* (Türk. çev. H. Z. Ülken).

Schopenhauer, Arthur: *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. de Burdeau, 1913. F. Alcan.

Nietzsche, Frédéric: *Volonté de puissance*, trad. de H. Albert, 1918. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de G. Bianquis, 1954, Aubier.

Ülken, H. Z., *Bilgi ve değer*; William James: *Pragmatisme*, trad. de Le Brun, 1911, Flammarion.

William James: *Philosophie de l'expérience*, 1912, Flammarion.

William James: *Variétés de l'expérience religieuse*.

William James: *Volonté de croire*, Flammarion.

III

VARLIK TEORİSİ

Eski adıyla "metafizik", bugün daha çok kullanılan adıyla "ontoloji", genel felsefenin üçüncü bölümünü oluşturur. Her ne kadar klasik genel felsefe içinde ahlâk ve estetik de yer almakta ise de, bugün her ikisi de, bilgi teorisini aşan değerler teorisinin birer dalı halinde incelenmektedir. Aristo'nun felsefe sınıflamasında bilmeye karşılık olarak mantık (*organon*), fizik ve metafizik; eyleme (*agir*) karşılık olarak ahlâk, ev iktisadı ve siyaset; yapmaya (yaratmaya) karşılık olarak Poetik ve Rhetorik (yani yazı sanatı ve dil sanatı) sırayla yer alıyordu. Bu sınıflama, bazı değişmeler ve kısaltmalarla, klasik felsefede devam etti. Fransız liselerinin felsefe kitaplarında bugüne kadar mantık, metafizik, ahlâk okutulmakta idi. (Psikolojiyi bir bakımdan bilim, bir bakımdan felsefe dalı saymak üzere). Yeni felsefe bu klasik çerçeveden oldukça ayrılmıştır. Varlık teorisi (ontoloji) deyince "metafizik"ten çok farklı bir felsefe disiplini anlaşılmaktadır.

İlk Aristocular bu kelimeyi, sonrakilerin kullandığı gibi değil, fizik konusundaki sekiz kitabından sonra yazılmış anlamında kullanmışlar ve filozofun "ilk felsefe" dediği yazılarını, kitaplarının düzenlenmesinde fizik kitaplarından sonraya koydukları için metafizik demişlerdi. Fakat

sonradan bu kelime fizik ötesi konularla uğraşan bilgi anlamına geldi. Bunun için de İslâm filozofları Aristo'nun yazılarını A'dan Z'ye kadar harflere göre bölümlere ayırdığı için *Kitab-al-huruf* diye çevirdiler. Yahut bu bilgiye sonra aldığı anlamı ile "Mâ ba'd-ed-tabî'a" dediler.

Aristo'dan hemen bu yüzyıl başına kadar metafizik, bilimlerin ilkelere içine alan geniş anlamı ile varlığın ilkelerinin bilimi sayıldı. Aristo'nun tanımına uyularak "varlık olması bakımından varlığın bilimi" denildi. Böyle olunca da varlığa ait en genel tümel kavramlar onun konusunu meydana getirdi. Aristo'ya göre bunlar cevher ve ilinekler (yani dokuz kategori) olmak üzere on tümel kategoridir. Yine varlığa ait olması bakımından neden, amaç, başlangıç, madde-şekil, güç-fil, v.b. kavramlarıdır ki, bu kavramlar eski metafizik anlayışında, soyut ve genel olarak bütün varlıkları kuşatır, açıklar. Kısaca: eski felsefede Metafizik bütün somut varlıkları içine alan en soyut ve en tümel varlığa ait ilkeler sayılırdı. Bunlara, metafiziğin anladığı "madde" veya "güç" kavramlarını aşan ve yine soyut ve genel olan "nefs" (*âme*) ve "ruh" (*esprit*) kavramlarını; metafizik konusu doğa üstü olduğu için ilâhiyat teoloji kavramlarını da katmalıydı. Başka deyişle klasik felsefedeki metafizik görüşü, ister istemez teoloji problemlerine cevap vermekte ve onları kendi ilkelerine göre çözmeğe çalışmakta idi. İslâm dünyasında bu yolu tutanlara filozof kelâmcılar deniyor: Fahreddin Razî, Seyfeddin Amidî, v.b. gibi. Fakat Aristo metafiziği ilkeleri ile din konularının çözölemeyeceğini iddia eden ve metafizik ile kelâm arasında sınır çizen kelâmcılar da vardı: Gazalî gibi. Biz burada çağdaş felsefedeki varlık teorisi üzerinde duracağımız ve onunla klasik felsefedeki metafizik anlayışının farklarını belirteceğimiz için bu konuya girmeyeceğiz.

Klasik metafizik başlıca şu soyut problemlerle uğraşmıştır:

- 1) Cevher ve ilinek problemi;
- 2) Amaçlılık ve mekanizm problemi;
- 3) Ruh ve madde problemi;
- 4) Aşkınlık ve içkinlik problemi;
- 5) Sonsuzluk ve sonluluk problemi;
- 6) Birlik ve çöklük problemi.

Bilim verilerini ve bilimsel açıklamaları aşarak, varlığın özüne ait sayılan bu problemleri çözme çabası, insan kafasını felsefeden önce ve fel-

sefi düşünce içinde binlerce yıl uğraştırmıştır. Biz burada onlardan yalnız ilk üçü üzerinde duracağız.

A. Cevher ve ilinek problemi

Cevher ve İlinek Problemi: Aristo "cevher"i metafiziğin temel kavramı sayıyor ve ona, her şeyin kendisine dayandığı temel, altta duran şey (*hiypokaimenon*) veya "öz" (*ousia*) diyor. İlinekleri de cevhere katılan ve şeylerdeki değişiklikleri meydana getiren nitelikler sayıyor. Fakat metafiziğin kurucusundaki bu kesin tanıma rağmen, cevher-ilinek karşıt kavramları düşünce tarihinde başlı başına bir problem meydana getirmiştir: Şeylerin değişik niteliklerden, görünüşlerden ibaret ilinelere indirilemeyen bir "cevher"i var mıdır? Yoksa bütün şeyler ve olaylar (yani dünya) ilineklerden mi ibarettir? Problemin konuluşundaki bu iki alternatif, burada hiç değilse iki doktrinin doğmasına sebep olmuştur: Bir yanda cevhercilik (*substantialisme*), öte yanda olaycılık (*phénoménalisme*).

İlkçağda cevhercilik

Platon ideadan, ideal cevheri kastediyordu. İdealar yetkinlik halinde varlıklar, cevherlerdir. Madde cevher olmadığı gibi, negatif bir varlık, hatta *non-être*'dir.⁽¹⁾ İdealar değişikliğe uğramazlar. Şekilden şekile geçmezler. Sabit ve tektirler. Şeylerde çokluk, değişiklik ve oluş, o sabit ve bir olan İdeadan çıkmıştır, yine ona döner. Dünyadaki bütün şeylerin ve eylemlerin ilk örnekleri (*prototype*) bu idealardır. Güzellik ideası, doğruluk ideası gibi. Fakat ayrıca somut şeylerin de ilk-örnek olan İdeaları vardır. Hatta Platon her bireyin, her somut varlığın değişmez örneği olan bir ideası olduğunu kabule kadar varır. Ancak bu ideaları tümel idealara tabi kılar. Bundan dolayı idealar arasında ortaklık (*participation*) vardır. Çünkü Platon'a göre iyilik hem ideadır, hem Bir'dir, hem Varlıktır. Şu halde o Bir ile Varlık'ı idealar âleminin doruğuna koyuyor. Ona göre bütün dünya, iyilik amacıyla yetkinlik kazanıyor.

⁽¹⁾ Fransızcada "yokluk" (*néant*) ile var-olmamak" (*non-être*) ayrıldığı gibi Arapçada da birincisi "adem" ikincisi "lâ-vücut" kelimeleriyle ayrılır.

Eflatun'dan önce iki fikir çıkışı vardı: Biri fizyologlar veya İyonyalılar, öteki Parmenidesciler veya Elealılar. İyonyalılara göre bütün şeylerin ortak bir aslı vardır: Madde, ruh ve hayat bu ortak asıldan gelmiştir ve değişiklik halindedir. Değiştikçe türlü şeyler ve dünyalar buradan meydana çıkar. Bu filozoflardan bir kısmı dünyanın esası olarak "ateş"i, bir kısmı "hava"yı, bir kısmı "su"yu kabul ederler. Fakat onların ateş veya hava deyince anladıkları, bizim duyularla kavradığımız basit maddî cisim değil, canlılık ve ruhluluk nitelikleri de kendisinde potansiyel halinde bulunan bu "cevher"dir. Hepsinde ortak fikir, bu tek cevherin şekil değiştirmeleriyle şeylerdeki çeşitliliğin meydana geldiğidir. Bundan dolayı onların cevherciliğine *hylozoïsme*, yani canlı ve ruhlulu olan madde teorisi denmektedir. Elealılar ise varlık deyince, her türlü değişme, hareket ve oluş üstünde bir değişmezlik ve sabitlik anlamaktadırlar. Birincilere göre değişmelerle şekilden şekile giren bir cevher olduğu halde, ikincilere göre değişme görünüşten ibarettir ve cevher bütün değişmeler üstündeki sabit esastır.

Platon bu iki görüşü birleştirdi: Ona göre akılla kavranan (intelligible) idealar dünyasında değişmez ezeli cevherler vardır. Duyularla kavranan (*sensible*) oluş dünyasında ise değişmeye ve bozulmaya elverişli şeyler vardır. Cevher, asıl hakikat olduğu halde, duyulan şeyler görünüşlerden ibarettir.

Yeniçağda cevhercilik

Ortaçağda cevheri realistler kabul, nominalistler inkâr ediyorlardı. Çağdaş felsefede Descartes önce "metodlu şüphe"yi kullanarak ortak duyunun "madde"sini inkârla işe başladı; sonra bilimi sağlam bir temel üzerine yeniden kurabilmek için eskilerin görüşündeki "cevher" kavramını yerine iki maddî özelliği (*propriété*) koydu ki, bunlar yer kaplama veya uzam ve hareketdir. ⁽²⁾ Dış dünyaya temel olan madde fikri, eskilerin kaba cevheri yerine ölçülebilen iki dış niteliğe dayanmaktadır. Descartes, geometri ve mekanikle ölçülemeyen her şeyi inkâr ettiği halde, Leibniz, güç ilkesine dayanarak cevheri yeniden kurmağa çalıştı. Bu işte matematiğin gelişmesi ve sonsuz küçük hesabı da kendisine yardım etti.

Dünyada sonsuz küçük birtakım bölünmez kuvvetler halinde cevherlerin bulunduğunu iddia etti ve bu cevherlere *monad* adını verdi.

⁽²⁾ Descartes bunlardan başka bir de bölünürlükten söz ediyor.

Bundan dolayı kendi cevher teorisine *monadologie* dedi. Monad'lar bir yandan Demokrit'in atomlarına benziyordu; bir yandan bütün cevherlik nitelikleri olduğu için Aristo'nun cevherine benziyordu. Fakat ikisinden de ayrılan bir yönleri vardı. O da her monade'ın, eskilerin "küçük âlem" (*microcosmos*) görüşünde olduğu gibi, kendi başlarına bütün dünyayı tasarlamaları ve temsil etmeleri idi. Bundan başka monade'lar ne Aristo'nun cevheri gibi bütün şeylerde ayrı ayrı görünüşler alan bir esas, ne de atom gibi donmuş bir madde idiler. Monade'lar maddede, ruhta, hayatta, her şeyde bulunan dinamik ilkeler idi. Böylece ilkçağın sabit, değişmez ve hareketsiz cevheri yerine modern felsefede etkin, dinamik bir cevherin, başka anlamda gerçeklik fikrinin doğduğunu görüyoruz. Fakat çağdaş felsefede cevher fikrine en yaygın anlamını veren Spinoza olmuştur. O, kısmen eski felsefeye döndü. Descartes'in dış dünyaya ait ölçülebilen nitelikleri yerine tek ve sonsuz varlık olmak üzere cevher fikrini koydu. Berkeley'in tam aksine, dış ve iç dünyaları, cevherin birer görünüşü olarak kabul etti. Cevher, asıl şey (*chose en soi*)dir; var olmak için başka bir şeyin varlığına muhtaç olmayan şeydir. Sıfat (*attribut*), varlığı başka bir şeyin varlığına dayanan ve kendi başına var olmayan şeydir. Spinoza bunlara "kiplik"i kattı. Madde ve ruh cevherin sıfatlarıdır. Madde ve ruh sıfatlarındaki değişmeler de onun "kiplik"leridir.

İlk ve orta çağlarda ilinekçilik

Eski ve yeni çağlardaki cevhercilik doktrininin tam karşısında fenomenicilik veya ilinekçilik (*accidentalisme*) doktrini yer almaktadır. İlkçağda cevhercilik karşısına ancak sofistler ve şüpheciler çıkabilmiştir. Çünkü bütün felsefeler, türlü tarzlarda cevherden hareket etmekte idiler. Her şeyin devamlı değişmeden ibaret olduğunu söyleyen Heraklit bile, ateşi ilke olarak koyduğu için ona bir çeşit cevherlik niteliği vermektedir. Fakat ortaçağda İslâm kelâmcıları arasında cevhere karşı ilineği ilke olarak koyanlar görülüyor. İbn-i Külâb, Neccâr, Hişâm atomu arazlar toplamı sayarlar ve Arapçada atom karşılığı "cevher-i ferd" denilmesine rağmen, onun cevherliğini inkâr ederler. Cevheri inkâr edenlere göre zamanda her an (*instant*) bir ilineğin yaratılışı demektir. Böyle düşünenler için nicelik (azlık, çokluk, hacım, sayı) cevher olmadığı gibi ilinekte

değildir. Bu matematik kavramların yalnız zihinde tasarımsal gerçeklikleri vardır. Dış dünyada gerçeklikleri yoktur. Zaman da kavramsaldır; psikolojik zaman yoktur. Ancak "cevher-i ferd" gibi "zaman-ı ferd" vardır ki, bu, bölünemeyen an demektir ve ilinekten ibarettir. Demokrit atomculuğunun aksine olarak İslâm atomcuları, "cevher-i ferd"lerin meydana gelmiş ve yok olacak şeyler olduğunu, yani başlangıçları ve sonları bulunduğunu kabul ederler. Onlara göre atom bir yer kapladığı için meydana gelmiştir ve yok olacaktır. Çünkü yer kaplayan şey hareket ve hareketsizlik halinde olmaya elverişlidir. Hareket ve hareketsizlik ise, bir halden başka hale geçmek demektir. Bu da onun meydana gelmiş olduğunu, yani ilinek olduğunu kanıtlar. Böyle düşünen kelâmcılar cevherlerin meydana gelmiş (hâdis) olduğunu, ilineklerin meydana gelmiş olmasıyla kanıtlarlar. İlinek demek değişme demektir; her değişen şey ise "hâdis"dir. İlinekler cevherin şartıdırlar. Cevherin devamı ancak ilineklerin devamına bağlıdır. Her ne kadar cevher, öz ise de, bütün ilinekleri kaldırırsak cevher kalmaz. Öyle ise meydana gelen ve kaybolacak ilinelere bağlı olarak, cevherin de meydana gelmesi ve kaybolması gerekir. Bu kelâmcılara göre cevherin devamı, ancak ona her an etki yapan bir etkileyene bağlıdır ki, bu devam ettirme haline "tefyiz" (feyiz verme) diyorlar. İlinekler toplamı olan cevherin devamını sağlayan bir dıştan etki (müdahale) âlemin devamlı bir yaratış halinde olduğunu gösterir. Kelâmcıların bu görüşü çağdaş felsefede ruh ve madde cevherlerinin devamını sağlamak için Descartes'ın ileri süreceği sürekli yaratış görüşünün kaynağı değil midir?⁽³⁾

Çağdaş felsefede cevher fikrine karşı çıkışlar

Cevherciliğe karşı asıl hücumlar çağdaş felsefede başlamıştır. Occam'lı William, felsefeyi temelsiz saydığı soyut metafizik kavramlardan kurtarmak için "Occam usturası" diye tanınan bir metodla belirli bir gerçeğe karşılık olmayan bütün soyut ve boş kavramları zihinden tarıyor. Bu tarama işi eski metafiziğin birçok kavramları gibi, başlıca cevher kavramına çevrilmiştir. Aynı metodu kullanan Locke "cevher"i boş bir kelime sayıyor ve ona dayanan metafizik felsefelere karşı yalnız bilgi verilerinin

⁽³⁾ Bu konuyu daha önceki bölümde gördük.

analizini yapan epistemolojiyi koyuyor. Berkeley bu eleştiriye devam ediyor. Eski metafiziğin dayanağı olan dış dünyanın varlığını reddederken, ona karşı yalnız fikirlerden ibaret olan bilincin varlığını ileri sürüyor. Fakat orada da, öncekilere yaptığı gibi genel fikirlerin soyut kavramlardan ve "kelime"lerden başka bir şey olmadığını söylediği için, dış dünyada olduğu gibi iç dünyada da tam cevherci sayılamaz. (Çünkü onun idealizmini spiritüalizm ile karıştırmamalıdır). David Hume bu hücumda daha ileri gidiyor: İç dünyanın, yani bilincin de birbirine türlü çağrışımlarla bağlanan hayallerden ibaret olduğunu söyleyerek Berkeley'in dış dünyaya yaptığı hücumu iç dünyaya da yayıyor. Mutlak olarak her türlü cevheri reddediyor. Dünyada ruhun izlenimlerinden, fenomenlerden, başka bir şey olmadığını söylediği için tam fenomenalizme varıyor.

Negatif kavram olarak cevher fikri

Kant, cevher fikrini negatif bir şekilde ele almaktadır. Ona göre cevher, duyarlılığımızın şekillerine ve zihnimizin kategorilerine girmeyen, yani fenomenler dışında kalan "asıl şey" demektir. Öyle ise insan zihninin kuruluşu bakımından asıl şey (veya numen) kavranamaz, bilinemez. Zihnimiz yalnız fenomenleri, yani görünüşleri (*Erscheinungen*) bilebilir. Bu düşünce tarzından ilerleyen Hamilton "mutlak"ı tamamen inkâr ettiği gibi Auguste Comte da, niteliği gereğince mutlak'ı negatif kavram saydı. Bu suretle eski metafiziğin "asıl şey" ve "mutlak" dediği şey yeni felsefede terkedildi. Ancak, yine Kant'ın felsefesini başka bir yönde devam ettiren romantik felsefe, yeniden mutlak araştırmasına kalktı. Schelling zihin ve akılyürütme yolu ile Ruh=Doğa özdeşliğini anlamanın mümkün olmadığını ileri sürdüğü zaman, söz konusu olan Ruh=Doğa, artık doğa bilginlerinin söz ettikleri fenomenler ve görünüşlerden ibaret olan doğa ve ruh olayları değildir. Bütün derinliği ve mutlaklığı ile ruh ve doğa birliğinin asıl özüdür. Bu filozofa göre böyle bir kavrayış, bilginin deneyleri ve algısı ile değil, sanatçının doğrudan doğruya mutlakı kavrayan estetik sezgisiyle (*Anschauung*) mümkün olabilir. Sanatçı (şair, ressam, kompozitör) ruh ve doğa bütünlüğünü öğelerine ayırmaz, parçalamaz, onu içinden yaşayarak sezer ve bu sezgi varlığını ta içine sokulmayı sağlar.

Kısaca: Cevhercilik doktrini eski metafiziğin başlıca dayanaklarından biriydi. Cevher fikrine karşı çağdaş felsefenin şiddetli hücumları bu dayanağı temelinden sarsmış, klasik metafiziğin en sağlam direklerinden

biri yıkılmıştı. Bugün yine "cevher" fikrini savunanlar varsa da ,bunlar ancak eski felsefeyi yeni Tomascılık (*néo-thomisme*) şeklinde devam ettiren ortaçağcı bazı filozoflardır.⁽⁴⁾

B. Amaçlılık ve mekanizm problemi

İçinde bulunduğumuz dünya ileride gerçekleşecek bir amacı gerçekleştirmek üzere meydana gelen olaylardan mı ibarettir, yoksa yalnızca birbirine kör bir şekilde, öncekinin sonrakini gerektirmesi şeklinde mekanik bir nedensellikte mi bağlıdır? Probleme verilecek hiç değilse iki cevaptan birincisi amaçlılık ikincisi mekanizm veya kör zorunluluk doktrinini doğurur. İlkçağdanberi her iki doktrin de ateşli taraflılar bulmuş ve çatışmışlardır. Amaççı görüşü savunanlar doğayı organik bir bütün gibi görmektedirler. Mekanizmi savunanlar ise böyle bir bütünlüğü reddetmektedirler.

Aristo'da ve stoacılarda amaçlılık

Amaç fikrini açıkça Aristo ileri sürdü ve bunu "organik" kavramı ile birlikte kullandı. Kelimenin kök anlamı Yunancada araca ait (*instrumental*) demektir. (Çünkü *organon* yani araç kelimesinden gelir). Bir amaca göre düzenlenmiş olan insan bedeninin bütününden söz edildiği zaman kullanılır. Doğa da böyle bir bütün gibi anlaşılınca, ona "organik" gözüyle bakılabilir ve orada da amaç söz konusu olur. Aristo kendi nedenler teorisini kurabilmek için doğayı yaratılmış bir sanat eseri gibi düşünüyor. Sanatçı bir heykel yaparken kaç türlü etken işe karışır?

1) Önce heykelin işlendiği madde: Mermer veya alçı. Bu heykelin yapılmasında "madde-sebebe"tir.

2) Sanatçının taşı verdiği şekil: "Şekil-sebebe"tir.

3) Sanatçının heykeli yaparken gördüğü sanat işlemi: Bu, "hareket-sebebe"tir.

⁽⁴⁾ Fransa'da başlıca Etienne Gilson, Ch. Maurras, Belçika'da de Vries gibi.

4) Bir de sanatçının kafasında yapmak istediği heykelin fikri önceden hazırdır. Heykel, bu fikrin gerçekleşmesidir. Bu da "amaç-sebep"tir.

Aristo sanat eseri gibi doğada da bu dört sebebin rol oynadığı kanısındadır. Bunlardan madde ve şekil sebepleri doğanın içindedir, hareket ve amaç sebepleri ona katılmıştır. Tanrıyı ham maddeden bir eser meydana getiren sanatçı gibi "yapıcı" (*Demiurgos*) sayan Aristo, doğadaki olayların yalnız madde ve şekil sebepleri ile değil, aynı zamanda ona dışından katılan ve yapıcının eseri olmasını sağlayan hareket ve amaç sebepleri ile gerçekleştiğini söyler. Aristo'nun anladığı amaçlılık, artık bir organizmanın parçaları ile bütünü arasındaki ilişki gibi değildir. Çünkü onun savunduğu amaç, olayların dışındadır, önceden konmuştur ve olaylar bu amacı gerçekleştiren araç görevini görürler. Böyle anlaşılan amaçlılığa "dış amaçlılık" denir ki, asıl metafiziğin konusu olan budur. Bir neden-sonuç zincirinde nedenler sonuçlardan önce geldiği halde, bir amaç-arac zincirinde amaçlar araçlardan önce gelirler. Ne var ki bu öncelik yalnız tasarımdadır. Çünkü fiilde, önce olan amaca, sonradan varılacaktır. Bir de organizmanın parçaları ile bütünü arasındaki ilişkide görülen amaçlılık vardır. Bu, söz gelişi, kan dolaşımı veya sindirim görevlerinin araç, yaşamının (yani organik bütünün devamının) amaç olmasından ibaret olan amaçlılıktır. Buna, birinciden farklı olarak "iç amaçlılık" denir. İlkçağda evreni organik bir bütün gibi gören Stoa felsefesinin anladığı amaçlılık budur. Bu ikinci anlamdaki amaçlılık Aristo'da da vardır; ve yalnız evrende değil, ahlâk, aile ve devlet işlerinde de söz konusu oluyor.

Yeniçağda amaçlılık

Amaççı evren görüşü (teoloji) ortaçağ felsefesinde devam etti. Farabî (870-951). İbn Sina (980-1037) amaç-sebebi kabul ettikleri gibi Saint Thomas (1225-1274)'da da bu kavram esash rol oynar. Evrenin kuruluşunda bir amaç vardır düşüncesi, canlı ve bilinçli varlıklardan herbirinin kuruluşunda bir amacın bulunduğu şeklinde yaygınlaşmıştır. Buffon (1707-1780), "doğa tarihi" dediği canlılara ait bilgilerde her canlının belirli bir amaca göre yaratılmış olduğunu iddia edecek kadar ileri vardı. Evrenin amacı düşünüldüğü gibi, ahlâkî hayatın amacı da "mutluluk" veya "erdem" şeklinde düşünülmüş; devletin amacının, yönettiği insanları mutlu ve erdemli kılmak olduğu kabul edilmiştir. Amaçlı düşüncenin uy-

gulanmasındaki bu aşırı şekiller gerçek toplumu veya gerçek devlet şekillerini inceleyecek yerde, ideal bir amacı gerçekleştirme görevini almış olan toplum veya devleti incelediği için, daha Farabî'nin *Erdemli sitenin halkı üzerinde düşünceler* adlı eserinden başlayarak Thomas Morus ve Campanella'ya varıncaya kadar birçok ideal amaçlara göre tasarlanmış "hayalî devlet" (ütopya) şekillerinin düşünülmesine sebep oldu.

İlkçağda mekanizm

Amaççılığa karşı tepki yine ilkçağda Demokrit (M.Ö. 5. yüzyıl) atomculuğu ile başladı. Bu filozofa göre evren sonsuz sayıda atomlardan ibarettir. Bütün doğa olayları atomların birbirini itmesinden meydana gelen gerekli ve belirli sebepler zincirine bağlıdır. Hiçbir şey rastgele (tesadüfî) değildir. Her şey daha önceki bir olay tarafından meydana getirilmiştir. Demokrit'in determinist evren görüşü aynı zamanda mekaniktir. Çünkü atomlar sonsuz küçük maddî öğelerdir ve onların birbirini itmesinden meydana gelen olaylar zinciri de maddî hareketlerden ibarettir. Mekanik, zaten makinaların icadı ile ilgili bir kavramdır. Aristo, nitekim bu mekanik kelimesini "makina" anlamında kullanır. Fakat Aristo felsefesinde organik ve amaçlılık kavramlarının üstünlüğü, "mekanik" kavramını, sonuçlarına kadar götürmesini engellemiştir. Ayrıca Demokrit'de de "hareket" kendi başına ele alınmamış, maddî öğelerin birbirine çarpmaları ile açıklanmıştır. Onun çığırını devam ettiren Epikür (M.Ö. 341-270) neden-sonuç zincirlerinin birbirlerini kestikleri yerde "rastgele" olayların meydana geldiğini kabul ettiği için Demokrit'in kesin determinizmi, olasılık fikriyle gevşemiş bulunuyordu.

Descartes'da mekanizm

Ancak, çağdaş felsefede Descartes, Mekanizm kavramını bütün genişliği ile ele aldı. Biz maddeyi yalnız uzam ve hareket sıfatları ile tanıdığımız için, maddî dünya hakkındaki bilgimiz de uzam bilimi olan ge-

ometri⁽⁵⁾ ile hareket bilimi olan mekanik'e dayanacaktır. Descartes'a göre ruh cevherinden başka her şeyin bu iki maddî sığata indirilmesi gerekir. Öyle ise doğada bütün olaylar mekanik ile açıklanabilir ve açıklanacaktır. Bu yeni teoriyi kimyager filozof Robert Boyle (1627-1691), mümkün olan bütün alanlara uygulamak üzere doğanın evrensel mekanizm ile açıklanacağını iddia etti. Sonraki dönemler bu terimi bazen daha geniş, bazen daha dar anlamlarda kullandılar. Örneğin, Descartes felsefesinden esinlenmiş olan 17. yüzyıl materyalistleri, onu insanla ilgili olaylara da yayarak genişlettiler. La Mettrie (1709-1751) insanı, bir "makina-adam" olarak gördü. 19. yüzyılda bile bazı psikologlar ruhsal olayları mekanizm ile açıklamakta ısrar ettiler. Jacques Loeb *Hayatın mekanik kavranışı* (*La Conception mécanique de la vie*) adlı kitabında biyolojiyi bu açıdan temellendirmek istedi.

Amaççılığın eleştirisi

Mekanizm doktrini yalnız doğa ve insan olaylarını mekanik görüşle açıklamakla kalmıyor, şiddetli eleştirilerle amaççı görüşe de hücum ediyordu. Descartes'a göre doğada amaç-neden düşünülemez. Çünkü doğayı anlamak için uzam ve hareketten başka hiç bir dayanağımız yoktur. Canlı varlıklar mekanik nedenlere bağlıdır. Fakat amaççılığa karşı daha şiddetli eleştiriyi Spinoza yapmıştır. Ona göre tek ve sonsuz cevher olan Tanrı'da amaç-neden'den söz etmek saçmadır. Çünkü böyle bir düşünce en yetkin varlık olan Tanrı'yı eksik görmek demektir. Bir amaç göre hareket etmek, bir eğilime bağlı olmaktır. Oysa eğilim, yalnız eksik olan, kendini tamamlamak isteyen varlıklarda, insanlarda söz konusu olabilir. Tanrı'da amaç-neden olmayınca, onun "yaratılmış doğa" (*natura naturata*) görünümünde de amaç-neden olamaz. Spinoza mutlak determinizmin sonucu olarak amaççılığı reddettiği halde, Kant amaç nedenin düşünülemez olmasından hareket ederek onu reddetmektedir. Çünkü insan zihin fenomenlerini yalnız mekân ve zaman formlarına göre kavrama gücündedir. Yani onlar arasında yan yanalık veya art ardalık

⁽⁵⁾ Descartes eski geometri yerine koordinatları icat ederek geometri ile cebir'i birleştirdi. Yani bu metodla bir denklemin karşılığı olan eğri veya bir eğri'nin karşılığı olan denklemi göstererek analitik geometriyi kurdu. Oradan türevlerin tamamısını bulmakla gök cisimlerinin hareketlerini ölçtü.

ilişkileri kurabilir. Bundan dolayı da olayları "nedensellik" kategorisi içinde düşünür: Neden önce-sonuç sonra gelir. Yani onlar, bir zaman sırasına göre düşünülürler. Oysa biz sonra olacak olan şeyi (amaç) önce olanın (araç) gerçekleştircisi sayıyoruz. Bu ise zihnimizin kuruluşuna aykırıdır. Bununla birlikte Kant, *Saf aklın eleştirisi* adlı kitabında⁽⁶⁾ dış amaçlılığın düşünülemez olduğunu söylediği halde *Yargı gücünün eleştirisi*⁽⁷⁾ adlı kitabında doğayı organik bir bütün olarak gördüğümüz zaman orada bir iç amaçlılığın düşünülebileceğini kabul ediyor. Nitekim aynı kitapta sanatçının eserinde de böyle bir iç amaçlılığın söz konusu olduğu kanısına varıyor. Kısaca: Kant bilimi kuran akıl alanında amaçlılığın düşünülemez olduğunu söylerken, sanat görüşünde ve onun gibi anlaşılan organik doğa görüşünde bir iç amaçlılıktan söz ediyor. Kant'dan sonraki bazı filozoflara "evrensel mekanizm" görüşünün güçlü eleştirilerine rağmen tekrar sınırlı bir anlamda amaççılığa dönmek cesaretini veren de bu olmuştur.

Leibniz amaççılığı

Öte yandan 17. yüzyılda Spinoza mekanizmi kuvvetle savunurken, yine Descartes felsefesine bağlı olan Leibniz amaççılığı başka bir tarzda savunmaktadır. Spinoza'ya göre yaratılmış olması bakımından doğa, mutlak cevherin bir görünüşü olduğu için tam bir yetkinliğe sahip bulunduğu halde, Leibniz'e göre doğa kusurlar ve eksikliklerle doludur. Bu yüzden orada fizik olarak eksiklik, çirkinlik, ahlâk olarak kusur ve hata, metafizik bakımından yanılmalar vardır. Böyle anlaşılan doğada mutlak determinizm değil, zorunsuzluk (*contingence*) egemendir. Fakat Monad'ların Monad'ı ve biricik tam ve yetkin varlık olan Tanrı, bütün bu eksik ve kusurlu varlıkların son hedefi, tamlaşmak ve yetkinleşmek için amacıdır. Leibniz'e göre amaçlılık, sonsuz varlık olan Tanrı için değil, bu ideale yükselecek sonlu ve kusurlu varlıklar için düşünülmelidir. Filozof, *Théodicée*'sinde tanrısal dünyaya yükselmeden ibaret olan bu amaçlı düşünce (*téléologie*) ile Spinoza'nın sonsuz cevher olan Tanrı'da amaçlılığı gereksiz bırakan *Etik*'ine cevap veriyor.

⁽⁶⁾ *Kritik der reinen Vernunft*

⁽⁷⁾ *Kritik der Urteilskraft*.

Fakat hemen işaret edelim ki, çağdaş felsefeye bilgi analizi yolundan girenler cevher fikrine olduğu gibi amaçlılık fikrine de hücum etmişler; bunu da eski metafiziğin anlamsız kelimelerinden biri olarak görmüşlerdir. Bu eleştiriler artık amaççılık ve mekanizm doktrinlerinin, her ikisi de metafizik karakterdeki karşılıklı tartışmalarından farklıdır. Bunlara bilgi teorisinin öncüleri olan İngiliz filozofları başlamış, Kant daha geniş ölçüde devam etmiş olup yeni Kantçılarca aynı konu üzerinde çalışılmaktadır. Klasik doktrinlerin şiddetli eleştirisini yapan Bergson, her ikisini "hayat atılımı" (*élan vital*) görüşüyle aşmakta ise de, "hayat"ı cevher, amaç, ruh veya madde gibi genel ve soyut ilkeler şeklinde koyduğu için, —eleştirilerindeki bütün kuvvete rağmen— metafizik çerçevesini aşmamıştır. Zaten kendisi de bir bilim gibi düşünülen metafizik" görüşünü benimsemektedir.

C. Ruh ve madde problemi

Fizik ve psikoloji verilerini aşan evrensel bir açıklama tarzı olması bakımından, "evrenin esası ruh mudur, madde midir?" diye bir problem de klasik felsefenin metafizik soruları arasında yer almaktadır. İlkçağda bu soruya iki alternatiften birine göre cevap vermeden önce ruh ve madde, hatta canlı varlık birbirinden ayrılmamış olarak düşünülmekte idi. Thales'in suyu, Anaximenes'in havayı, Heraklit'in ateşi ilk olgu (*arché*) diye görmeleri bizim bu cisimlere verdiğimiz anlamdan büsbütün farklı idi. Yukarıda sözü geçtiği gibi bu ilk olguyu aynı zamanda hem maddî, hem canlı, hem ruhlı diye kabul ettikleri için onlara *hylozoïste* deniyordu. (*hylé*=madde, *zoon*=canlı). Fakat sonraki yüzyıllarda evrenin ilk ilkesi olan *Nous* (akıl)dan söz etmelerine rağmen doğa açıklamalarında maddeyi, canlıyı, ruhlı varlığı ayırmağa başladılar. Bir yanda maddeyi insana benzer niteliklerden gittikçe sıyrarak sırf madde halinde gören bir doktrin, öte yanda insanı felsefenin hareket noktası diye aldıktan sonra ruhsal varlık üzerinde direnen bir doktrin doğdu. Fakat ilkçağın kaba maddecileri sırf ruhçularından daha önce meydana çıkmışlardır. Bunun sebebi:

1) Doğaya ait araştırmaların insana ait araştırmalardan önce başlaması.

2) Auguste Comte'un (1798-1857) iddiasının aksine olarak soyut metafizik konulara karşı ilginin, ortak duyuya dayanan felsefî ilgiden daha geç ve daha güç uyanmasıdır.

3) Buna bir de Orpheus söylencesi gibi Yunan söylencelerinin felsefî ilgiyi uyandırmada rol oynadığını katmalıdır: Oldukça erken başlayan Pythagoras'ın matematik felsefesi, aynı zamanda Orpheus söylencesinden esinlenen bir ruh felsefesi idi.

İlkçağda materyalizm

İlkçağda materyalizm Demokrit'in atomculuğu ile başlar. Ona göre duyularla kavradığımız algılanabilen cisimde ulaşılan bir son nokta vardır. Bu nokta artık parçalara ayrılamaz. Küçüklük bakımından en son sınıra ulaşmıştır. Bütün cisimlerin bileşimine giren ve onları meydana getiren bu ilk öğeye atom denir. O asla yalnız başına ayrıca var olmamıştır ve olamaz. Çünkü ilk birim olması bakımından başka bir ögenin tamamlayıcı bir parçasıdır. Sonra başka atomlar da onları tamamlamak üzere yan yana, dereceler halinde art arda birbirlerine katılırlar. Bütün bu atomlar kendi başlarına var olamayacakları için, başkalarıyla birleşmek üzere cisimleri meydana getirirler. İlk cisimlerin indirgenemez basitlikleri vardır. Ve bu indirgenemez parçacıkların bir cinsten ve sıkıca birbirine uyan bütünlüğünü oluştururlar. Bundan dolayı eğer küçüklük bakımından sınır yoksa, en küçük cisimlerin bile sonsuz sayıda parçacıklardan kurulmuş olması gerekir. Çünkü her yarımın bir yarısı olacak, onun da bir yarısı olacak ve bu sonsuzca böyle gidecektir. O zaman en küçük öge ile, şeylerin hepsini içine alan bütün arasında ne fark kalacaktır? Bunu belirlemek mümkün değildir. Çünkü evrenin bütünlüğünün ne kadar büyük bir sonlu uzamı olsa, en küçük cisimlerin dahi yine sonlu parçalardan kurulmuş olması gerekecektir. Sağduyu bunu olumlamadığı ve düşüncenin buna inanmasını kabul etmediği için, artık parçalara bölünebilir olmayan ve küçüklüğün limitine ulaşan birtakım katı cisimler vardır demek zorundayız. Madem ki onlar vardır; öyle ise onları kuran öğelerin de aynı suretle katı ve değişmez olduğunu olumlamak gerekecektir. Eğer bütün şeylerin yaratıcısında, her şeyi sonsuz küçük öğelere bölmek alışkanlığı varsa, bu yaratıcı doğa onu bir daha bireştiremeyecektir. Çünkü

bu sonsuz küçüklerin artık daha küçük parçaları olmadığı için, onların maddelere ait nitelikleri olmayacaktır. Onların nitelikleri ancak öğelerin birleşmesini sağlayan türlü bitişmeler, yoğunluklar, darbeler, karşılaşmalar ve hareketlerdir.

Lucretius'da atomculuk

Demokrit'in eserleri yok olduğu için onun doktrinini Roma'da savunmuş olan Lucretius, (M.Ö. 98-55) *De Rerum natura* (Doğanın özü) adlı eserinde doktrininin esas fikirlerini anlatıyor. Burada Heraklit'in ateş hakkında doktrinini reddeden filozof atomlar için şöyle düşünüyor: Onlar, kokusuz, renksiz en küçük öğelerdir. Cisimlerin nitelikleri atomların türlü oranlarda birleşmelerinden meydana gelir. Ancak onların kendilerine özgü şekilleri vardır: Bazıları yuvarlak, bazıları yassı, bir kısmı sivri ve dikenli, bir kısmı yumuşaktırlar. Cisimlerin dokunma duyumuzda farklı etkiler yapması onları kuran atomların bu farklarından ileri gelir. Atomlar arasında boşluklar vardır. Bu boşluklar atomların hareket etmesini, yer değiştirmesini ve birbirini itmesini sağlar. Evrende türlü yoğunlukta gerçeklikler atomların bileşim oranları arasındaki farklardan ileri gelir. İnsan atomlardan meydana geldiği gibi, insan ruhu da ötekilerinden daha ince ve akıcı atomlardan kurulmuştur. Bu doktrine göre bilgi, maddî atomların ruh atomları üzerinde bıraktığı izlerden doğar. Dünyada sonsuz sayıda atomlar vardır. Onların başlangıcı ve sonu yoktur, değişmezler. Yalnız yer değiştirirler, hareket ederler ve cisimlerin yoğunluk farklarını, onların doğma ve dağılmalarını meydana getirirler. Atomların birbirleriyle ilişkisi zorunlu ve gerekli ilişkidir.

Atomculuğun İyonya filozoflarına üstün yönü, maddenin çok ince bir analizden geçirilmiş olması ve maddesel gerçekliğin ilk defa soyut olarak ele alınmasıdır. Ayrıca cisimlerdeki niteliklerin atomlara ait bileşim farklarından ileri geldiğini söylemeleri de büyük bir adım sayılmalıdır. Fakat atomculuk, bu sonsuz küçük öğeleri salt diyalektik yoldan cisimlerin sonsuzca bölünemeyeceği hakkındaki düşünce ile elde etmiştir. Onlar 19. yüzyıl fizik ve kimyasının ulaştığı deneysel araştırma ile tamamen ilgisiz bulunuyorlardı. Bundan dolayı da onlar atomlarını oldukça

safdil bir görüşle betimlemektedirler. Bilgiyi açıklamak için maddesel atomlarla ruh atomlarının ilişkisinden söz ettikleri zaman aynı safdillik görülüyor. (Ancak bu noktada 20. yüzyılın Ernst Mach (1838-1919) ve B. Russell (1872-1970) gibi filozoflarının da buna benzer varsayımlar ileri sürdüklerini unutmamalı.)

Ortaçağda İslâm materyalistleri Dehriyûn diye tanınan akımdır. Gerek bunlar, gerek birçok bakımlardan onlara benzeyen batınîleri tam materyalist saymak doğru değildir. Çünkü batınîlere göre madde, mekân, zaman, ruh diye öncesiz ilkeler kabul edilmesi, yani madde yaratılmamış gibi tasarlanmış olmakla beraber madde dışında da ilkelerin ileri sürülmesi bu çığırdan olanlara tam anlamı ile materyalist denemiyeceğini gösterir. Hele bazılarının yaptıkları gibi İslâm "Vücûdiyûn"u (panteistler) ile materyalistleri birbirine karıştırmaları çok ağır felsefî bir yanıldır. Böyle düşünmek Spinoza'ya materyalist demek kadar gülünç olur.

17. ve 18. yüzyılda materyalizm

Materyalizm Batı felsefesinde ancak 17. yüzyılda Gassendi (1592-1655) ile meydana çıkmıştır. Ona göre madde bütün başka gerçekliklerin kaynağıdır ve indirgenemez ilk gerçekliktir. Fakat o madde deyince atomcuların duyularla kavranması mümkün olmayan soyut ilk maddesel öğelerini değil, bütün nitelikleri ile maddeyi ve cisimleri anlar. Gassendi hayatı ve ruhu madde ile açıklar. Fakat bu ilk gerçek dışında Tanrının varlığını kabul eder, onu sonraki materyalistlerden ayıran başlıca nitelik budur.

Yine o yüzyılda Descartes'ın mekanizm teorisinin etkisi ile doğan daha geniş bir materyalizm çığırı vardır ki başlıca düşünürleri Cabanis (1757-1808), d'Holbach (1723-1789), Helvetius (1715-1771), La Mettrie'dir. Bu filozoflar Descartes'ın madde hakkındaki görüşünü tamamen benimserler, ortak duyunun kaba maddesi yerine uzam ve hareket sıfatları ile tanınan geometri ve mekanik bilimleri ile incelenen maddeyi kabul ederler. Fakat Descartes felsefesinin ruh cevherine ve Tanrı'ya ait kısımlarını almazlar. Onun canlı varlıkları mekanizm ile açıklama girişiminden faydalanarak bütün canlıları ve insanı, hatta insanın ruhsal hayatını aynı ilkeye dayanarak açıklamaya çalışırlar. Çağdaş fel-

sefe kurucusunun sisteminde yaptıkları bir organ kesme işlemi ile onu sakat hale getirirler. Fakat kendi ilkelerine göre Descartes felsefesinin ruh-beden paralelliği varsayımına ve Tanrı'nın doğru sözlülüğüne başvurmaya mecbur olması yüzünden düştüğü çelişmelerden kurtuldukları ve bu felsefeyi sonuçlarına kadar götürdükleri düşüncesindedirler. Materyalizmin bu şekli, mekanizmin felsefedeki başarısı ve dayanma gücü ölçüsünde yaşamıştır.

19. yüzyılda materyalizm ve enerjetizm

Ancak 19. yüzyıl ikinci yarısında materyalizm, doğa bilimlerindeki yeni araştırmalardan, başlıca biyoloji, embriyoloji ve paleontolojinin gelişmesinden, evrim teorilerinin yayılmasından faydalanarak yeni bir şekilde meydana çıkmıştır. Bu yeni materyalizmin temsilcileri Karl Vogt (1817-1895), Ludwig Büchner (1824-1899), Moleschott (1822-1893), Ernest Haeckel (1894-1919) gibi Alman filozoflarıdır. Büchner'e göre madde ve kuvvet ayrılmaz bir bütündür ve kuvvet maddenin evrimini meydana getirir. Filozofu böyle düşünmeye götüren, fizikte enerji araştırmalarının gelişmesidir. Fakat ondan daha açık olarak Ostwald (1853-1932) maddenin enerji kaybetmesi olayından faydalanarak, enerji birikmesiyle de maddenin meydana geldiği varsayımını çıkarıyor. Başka deyişle maddenin kökünde enerjiyi buluyor. Enerjetizm denen bu görüşü esas bakımından materyalizmden ayırmak doğru değildir. E. Haeckel ise, *Evrenin bilmeceleri* adlı eserinde biyolojinin yeni dallarındaki verilere dayanmak üzere maddenin evrimini inceliyor. Ona göre maddeden canlı varlığa doğru evrim iki yoldan incelenmelidir: Biri hayvan veya insanın hayatı boyunca olan küçük evrim ki, buna ontojenez diyor. İkincisi maddeden canlı türlerine geçişi ve bu türlerin yeryüzünde geçirdiği milyonlarca yıllık evrimi ki, buna da filoenez diyor. Haeckel'e göre iki evrim arasında paralellik vardır. Birinin verileri ötekini destekler. Böylece jeolojiden paleontolojiye, fiziko-kimya'dan biyoloji ve başlıca embriyolojiye doğru yükseldikçe maddenin geçirdiği şekil değiştirmeleri ve yeni gerçeklere doğru nasıl yükseldiği görülür.

Diyalektik materyalizm

Materyalizmin bu akımla az çok çağdaş ve 19. yüzyıl ortalarında doğan ikinci bir şekli teorik olmaktan ziyade pratik, toplumla ilgili bir görüş olarak doğan tarihi materyalizm veya başka adıyla diyalektik materyalizmdir. Bu çığırı açan Karl Marx (1818-1883) ve Engels (1820-1895), 19. yüzyıl İngiliz endüstrisini incelemek suretiyle sermayenin birikmesi üzerine araştırmalara başladılar. Birincisi daha çok iktisatçı, ikincisi daha çok filozof olan bu iki düşünür sosyal bir dönem üzerindeki derinleşmelerinden çıkan sonuçları bütün dönemlere ve uygarlıklara yayabilmek için kendilerine bir metod aradılar ve bunu Hegel'in diyalektik felsefesinde bulduklarına inandılar. Ancak, kendi deyişleri ile, Hegel'in idealist olan felsefesini tersine çevirerek (onlar buna "doğru oturttarak" diyorlar.) maddeci diyalektik haline koydular. Bu metoda göre tarihi açıklamaya kalkarken, zamanlarındaki diyalektikçi olmayan bazı materyalist filozoflara da şiddetle hücum ettiler ki bunlar Dühring (1833-1921) ve Feuerbach (1804-1872)tır. Diyalektik metodunun doğuşundan, tarih boyunca geçirdiği değişikliklerden ve modern mantık içindeki yerinin ne derecede tutarlı olduğundan bu derslerin birinci bölümünde bahsettiğim için burada o konuya dönmüyorum. Yalnız bir noktayı işaret edeyim: Diyalektik materyalizm çelişkilerin sentezi ile tarih devirlerindeki evrim ve devrimlerin açıklanabileceğini iddia etmektedir. Önce bu noktada diyalektik materyalistler arasında hemen hiçbir uzlaşma olmamıştır. Daha geçen yüzyılda bu çığırın iki kurucusu arasında bazı farklar olduğu gibi sonradan Bernstein, Kautsky (1854-1938), Jaurés (1859-1914) v.b. yorumlayıcılarla Rosa Luxembourg (1870-1919) ve 1917'den sonra Lenin'in (1870-1924), Troçki'nin yorumlamaları arasında birbiriyle gelişecek derecede farklar vardır. Bu çığırda yetişenlerin ortak niteliği kendinden öncekilerin "diyalektik"i anlamadığını, bundan dolayı da fikri çıkmaza götürdüğünü iddia etmeleridir. Bugün de J. P. Sartre (1905) gibi bir varoluşçu filozof da bir yandan bu çığıra yanaşmakta, fakat bir yandan da *Diyalektik aklın eleştirisi* adlı eserinde Engels'i eleştirirken yaptığı gibi bu görüşü bir organ ameliyatından geçirerek bir tarafını tamamen reddetmektedir. Bu çığır doğal 130-140 yıl olmuştur. Bu düşünürler çelişkilerin senteziyle tarih dönemlerini açıklamak isterken, bazı dönemlerin genel açıklamalarına göre bir sapış halinde olduğunu, çatışmaların daima sentezi doğurmadığını,

iki tarafı yıpratmış, hatta yok ettiğini, bazı duraklamaların ve kısırlaşmaların bu tarzda anlaşılmadığını görmüyorlar.

Pitagoras'da ruhculuk

Bu doktrinin karşısında spiritualizmin ilk çağdanberi doğduğunu, geliştiğini, her devirde yeni verilere dayanarak yeni şekillerde meydana çıktığını görüyoruz. Ruh fikri yarı söylencelere bağlı olan Pitagoras'da başlıyor. Sayıların, olayların ilişkisini anlama bakımından büyük görevini meydana çıkaran ve dünyayı sayılar düzenine göre açıklayan bu filozofun aynı zamanda Orpheus söylencesinden esinlenen bir ruh görüşü vardı. Ruhlar ona göre ölümden sonra başka bedenlere girmek üzere devam ederler. Bu düşünce ruhların ölmezliği fikrinin başlangıcı olup Doğu uygarlıklarına özgü olan "kalıp değiştirme" (*métampsychose* = tenâsuh) inancına bağlıdır. Ancak Hint dinlerinde gördüğümüz ruhların bu dünyada acı çekmek için başka yaratıkların bedenlerine girmesi, bedenden bedene göç etmesi (*transmigration*) inancından oldukça farklıdır. Matematik düşüncenin başlangıcı olduğu gibi, güneşi gezegenlerin merkezi sayan astronomik görüşün (*heliocentrisme*) de başlangıcı olan Pitagoras'da ruhların bedenden bedene geçmesi inancı ilkel düşüncenin kalıntısı gibi görülemez. Bu daha ziyade ruhlar arasında ortaklık olduğu ve bunun da evrensel ruhun türlü şekillerde meydana çıktığı inancından doğmuş görünmektedir.

Platon'da ruhculuk

İlkin Platon ruhu maddeden büsbütün ayrı cevher olarak anladı. Ona göre ruh "ten kafesinde mahpus can kuşu" gibi anlaşılmalıdır. Onun aslı üstün dünyada, İdealardadır. İnsan ilk kök ile ilişkisini ancak, bu dünyaya düşmeden ve bedenle birleşmeden önceki halini hatırlayarak meydana koyar. Platon *Devlet* diyalogunun yedinci kitabında mağara benzetmesi dediği bir benzetme ile ruhun üstün dünyadan ayrıldıktan sonra beden zincirleri içindeki durumunu, bu zincirlerden kurtuluşunu ve hazırlama ile aslı halini nasıl yeniden yaşadığını anlatıyor. *Timaios* adlı diyalogunda da dünyanın doğuşundan ve ruhun bu dünyaya düş-

mesinden söz ederken hatırlamalarla meydana çıkarılan bu ilk hale insanlığın "Alın çağı" diyor. Aynı fikri çağdaş felsefede Schelling *Mitoloji felsefesi* adlı kitabında canlandıracak, ancak Platon'dan oldukça farklı bir anlamda ruh ile doğanın aynılığında gördüğü Mutlak felsefesi haline koyacaktır. Platon belki de Pitagoras'dan esinlenerek ruhların bedenden bedene geçmesi inancına da bağlanıyor ve zaman ezeli dönüş (*éternel retour*) halinde kendi kendisini tekrar eden bir çark olduğu için ruhların da bu tekrarda yeniden yeryüzüne dönecekleri sonucunu çıkarıyordu. Platon'a göre ruh, aslında "dünyanın ruhu" (nefs-ül-âlem = *l'âme du monde*) idi. Böyle anlaşılan ruh, ancak sonradan İbn Rüşd ve Hegel'de görüleceği gibi "evrensel ruh"tur. O, göksel dinlerde (Hristiyanlık, İslâmlık) olduğu gibi bir kişinin ruhu olarak yaratıldıktan sonra yeryüzüne düşecek yerde (Zelle-i-âdem), bu evrensel ruhun her madde içinde mahpus kalmak üzere dünyaya (yani duyular âlemine) düşmesi ve daima oradan kurtulma ve aslına dönmesi "şevk"i içindedir. İşte metafizik felsefenin anladığı gibi maddeden ayrı ve ondan kurtulma çabası içindeki ruh fikrinin kökü budur.

Aristo'da ruhculuk

Aristo'nun ruh anlayışı oldukça farklıdır. Metafiziğinde "bireysel cevher" fikrini temel olarak koyan bu filozof ruh sorusunda da bireysel ruh görüşünü savunmaktadır. Ruh ile maddenin bağıntısı, form ile maddenin bağıntısı gibidir. Bu iki varlık birleşerek cevheri meydana getirir. Ruh maddenin şekli veya gücün (kuvvenin) fiilidir, beden bir çeşit madde olduğuna göre, ruh bedenin şekli demektir. Bu şekil yalnız *figure* anlamına gelmez; beden unsurları arasındaki uyuşma ve uyum anlamına gelir. Fakat böyle anlaşıncı ruhun maddeyle beraber dağılıp gitmesi gerekir. Oysa Aristo'ya göre henüz hiçbir şekil almamış olan ilk madde var olduğu gibi, hiçbir maddeye muhtaç olmayan salt biçim de vardır. Bu salt biçimler veya salt fiiller maddeye muhtaç olmayan ruhlardır. Aristo da burada üstün dünyanın ruhlarını ve Tanrı'yı açıklamakla beraber bu dünyaya ait ruhlar da Platon'cu görüşten ayrılıyor. Diyalektik yerine gözleme ve kanıtlamaya dayanan filozof ruh görüşünü metafizik bir psikoloji ile tamamlıyor. Ona göre madde dışında evrensel bir ruh (*esprit*) değil, ancak gözlemlerle tespit ettiğimiz nefisler (*les âmes*) söz konusudur. Nefis, içinde bulunduğu maddeyi hareket ettirici ilkedir. Yalnız

canlı maddeden yayılarak meydana çıkar. Bitkide, bitkinin nefsi, hayvanda hayvanın nefsi, insanda akıllı nefs olur. Her derecede öncekinden daha üstün yeni yetiler kazanır. Örneğin bitkide yalnız beslenme gücü ile çoğalma gücü olduğu halde, hayvanda bunlara hareket ve algı güçleri katılır. İnsanda bütün bu güçlerle birlikte bilici güc ile işleyici güc onu önceki varlıklardan ayırır. İnsanın bilici gücü de pasif ve aktif iki bilme gücüne ayrılır. Birincisinde yalnız izlenimleri alır; ikincisinde onları bileştirir ve üstün dünyaya çevrilir. Dünyaya ait eylemlerden kurtularak salt formlardan ibaret üstün dünyayı, yani evrenselleri seyretme gücü haline gelir.

Aristo ve Platon ruh anlayışlarının ilk ifadesinde çok ayrıldıkları halde, sonuçlarda yine de birleşmektedirler. Platon gibi Aristo'ya göre de salt form olan ve bütün var olanların salt fiili olan Tanrı tümel ruhtur. Her ikisinde de idea veya salt form bizim üzerimizde (yani dünya işleminde) etkili değildir. Tanrı maddeyi bilir, onu bütün olarak seyrederek ve bilir. Bunun için Tanrı'nın her şeyi bilme gücü (*omniscience*) buradan gelir. Platon'da da, Aristo'da da insan nefsinin üstün gücü eylem (*action*) değil, seyretme (*contemplation*)dir. İnsan ne kadar dünyaya ait eylemlerden ayrılır; ne kadar seyir gücünü kullanırsa bilgisi o kadar tamdır. Köleler işle uğraştıkları için onlarda yalnız eylem nefsi gelişmiştir. Bunun için asıl bilim ve felsefe ile uğraşmak hür sitelilere özgüdür.

Plotinos'da ruhculuk

Ancak ilkçağ sonunda Plotinos'un (205-270) ruh görüşü Aristo ve Platon'dan esinlenmiş olmakla beraber, bir bakımdan onlardan ayrıldı. Her iki Yunan filozofunda aşkın dünya ile duyuşal dünya ayrı kaldıkları halde Plotinos'da onlar birleşir. Bu birleşme, Aristo'yu Platon'la tamamlamak için İskenderiyeli filozofun düşünsel çabasından doğsa gerektir. Bu noktada Plotinos, Platon diyalogları arasındaki tutarsızlığı da ortadan kaldırmaya çalışır. Bir yanda akılla kavranır dünyayla, duyulur dünyayı ayıran gençlik ve orta yaş diyalogları; ötede bu iki dünyayı birleştirmeye yönelen yaşlılık diyalogları! Bu çelişmeyi çok iyi farkedenden Plotinos, Platon'u kendi eserleri içinde sistemleştirmek ve onu Aristo'nun Fiil-Güç teorisi ile uzlaştırmak için büyük çaba gösterir. Gerçi Aristo bile, bütün tabakalı dünya görüşüne rağmen ilk madde ile son fiil arasında Tanrı'nın şeylere hareketi vermesi bakımından bağıllık görmüyor mu? Burada açılacak bir adım kalıyor. O da Tanrı'yla dünya, ruhla madde arasın-

claki ayrılığı ortadan kaldırmak, Plotinos bunu da Platon'un "dünyanın Ruhı" fikrini anlattığı *Timaios* diyalogunda, filozofun kozmogonisinde buluyor. Böylece dünya, Tanrıdan ayrı olacak yerde ondan çıkıyor. Her şey, bir olan varlıktan çıkmaktadır. Ruha gelince, o da gnostiklerin sandıkları gibi maddenin düşmanı ve onunla savaşan bir güç değil, maddenin içinde öyle bir konuktur ki, oturduğu konağa güzellik verir, onu onarır ve ayrılması da düşmanlıkla değil, çıkmış olduğu ilk köke tek ve mutlak varlığın ruhuna dönmek içindir.

Ortaçağda Aristo'nun Nefs teorisi Meşşâ⁽⁸⁾ diye tanınan İslâm filozofları tarafından –kısmen Plotinos'un fikirleriyle uzlaştırılmak üzere– benimsendi. Platon'un fikri birincisi kadar iyi tanınmadı. Fakat o da Avesta doktrini ile az çok karışmış olarak İsrâkî filozoflarında ve bu çıkışı kuran Şehabeddin Sühreverdî Maktul (1153-1191)'ün eserlerinde yaşadı. Sufiler ve başlıca Vücûdîler denen İbn Arabî (1164-1240)'nin izinden gidenler Plotinos'un fikrine dayanarak onu İslâm inancı içinde geliştirdiler.

Yunan filozoflarında ruh maddeden ayrı olarak düşünülmüş ise de, başlıca zihin yetisi üzerinde durulmuştur. Çünkü o yapıcı değil, bilici, bir güç gibi anlaşılmıştı. Oysa yeni Platonculuk da denen Plotinos felsefesinde ruh bedenden ayrılmakla beraber, salt zihinden ibaret değildir. Onun aslına dönüşü vecd ve cezbe (*extase*) gibi duygusal hayata, "zühd" ve "yalnızlaşma" (itikaf) gibi eylemsel hayata aittir. İlk Birliğe dönmek isteyen insan, ruhunu özel bir eğitimden geçirecektir ki, bu da dünyadan vazgeçme egzersizinden ibaret olup zühd ile kazanılır. Ancak ruhun ilk Birlikten tekrar dünyaya dönmesi (yani Birlikten çokluğa geçmesi) bu eğitimin aşılacak ikinci konağıdır. Burada Sufî artık yalnızlıkta kazandığı birlikle buluşma halinden tekrar çokluğa, dünyaya ve topluma dönmektedir. Ortaçağ düşüncesine Platon ve Aristo'dan ziyade Plotinoscu düşünce egemen oldu. Eski Yunan'ın seyredici (*contemplative*) "akıl"ı yerine Hristiyanlık ve İslâmlığın cezbeli ruhunu getirdi.

⁽⁸⁾ Aristocılara *péripatéticien* denir ki "yürütenler" anlamında meşşâîlerin karşılığı ise de İslâm meşşâîleri Aristo ile Platon'u uzlaştırırlar.

* Buna pasif haller (edilgiler) demek daha doğrudur.

Descartes'da düalist ruhculuk

Çağdaş felsefe her iki adımı da aştı. Ruh fikri Descartes'dan başlayarak, ruhla beden ilişkisi şeklinde bir psikoloji problemi halini aldı. Metafizik temelini kaybetmemek üzere sonraki psikoloji araştırmalarına başlangıç oldu. Filozof *Tutkular** kitabında ruhla beden ilişkisini inceledi. Madde: uzam ve hareket, ruh da: düşünce ve irade sıfatları ile görünen birer cevherdir. Cevher olmaları bakımından dıştan bir etki almazlar. Ne ruhun beden, ne beden ruh üzerinde etkisi vardır. Böyle olmakla beraber ruh ve beden olayları arasında yine de ilişki görülüyor. Çünkü —önce de söylediğimiz gibi— Descartes ruhla beden arasında Tanrı'nın kürdüğü bir paralellik olduğunu kabul eder. Bu iki cevher o tarzda düzenlenmiştir ki ne zaman ruhta bir değişiklik olsa, ona paralel olarak bedende de bir değişiklik olur. Fakat Descartes'in izinden giden filozoflarca türlü şekillerde yorumlanmış olan bu paralellik varsayımı ruh ve madde ilişkisini tam aydınlatamadığı gibi, onların büsbütün ayrı iki cevher gibi düşünülmesi de, felsefe ve bilim alanında, problemi çözülmüş güçlükler içinde bırakıyordu.

İlkçağda ruh-beden ilişkisi

Bunun için, ilkçağdan beri ruh - beden ilişkisine ve ruhun özüne dair ileri sürülen metafizik fikirleri görelim:

I. Aristo'ya göre ruh, biçim (form) türündendir. Başka deyişle, beden formudur. Ancak, bu biçim (*figür*), dış görünüş anlamındaki biçim değildir. Varlığın en yüksek derecesinde maddesiz biçim (suret)lere ulaşıldığı için, üstün ruhlar da maddeden ayrı formlar (müfarakât)dır. Cevher daima madde ile şekilden meydana geldiği için, bu görüşte Ruh'a tam cevher denemez. Ancak maddesinden ayrılmış formlar ve akılların (ukul-i müfaraka) cevherliğinden söz edilebilir.

İbn Sina'da ruh - beden ilişkisi

II. Ortaçağda İbn Sina, Ruh'un cevherliği fikrinde, onu Form sayan Aristo'yu aşmaktadır. İbn Sina'ya göre Ruh, manevî bir cevherdir ve bedenden ayrıdır. Bu problemi çözmek için ergin yaşta yaratılmış oldu-

ğumuzu, dış dünyayı görmediğimizi, boşlukta bulunduğumuzu farzedelim. Organlarımız birbirine değmemiş, yani hiç bir duyum almamış olsunlar. Böyle bir kimse, yine de var olduğunu kabul edecek, fakat organlarının, duysal ruhunun varlığını kabul etmeyecektir. Onun bu sırada ellerinden birini tasarımılaması da mümkündür. Ancak bunun kendisine ait olduğunu düşünemeyecektir. Bunun için, bu kimse organları olduğunu bilmeksizin kendi kendisini bilebilecektir.⁽⁹⁾ Ayrıca, canının (nefsinin) bedeninden farklı olduğunu da görecektir.

İbn Sina'nın bu "uçucu insan" (insan-ı tâir) benzetmesi, eserlerinin Latince çevirileri ile Hristiyan ortaçağında da biliniyordu. —Ruh bir cevher midir? diye soruyor. Buna iki türlü cevap verilebilir: 1) Ruh bir cevherdir, 2) Ruh bir ilinedir. Ruhun cevher olduğunu söylemek için, onun ilinek olmadığını kanıtlamak, bunun için de insanın karmaşık varlığında ruhun bir ve aynı olduğunu göstermek gerekir. İbn Sina'ya göre soru, ruhun daha önce başka şekilde var olan bir bedenle mi birleştiği, yoksa şekil verdiği bir maddeyle mi birleştiği sorusudur. Asıl güçlük şuradadır: Ruh bir bedenin ruhu mudur? Beden bir ruhun bedeni midir? Yani ruh cevher midir, ilinek midir? Cevabı şöyledir: Ruh bedene varlık veriyor, bunun için onun ilineği değildir. Onun yetkinliği (*entelechia*) olduğu için, var kılan şeydir. Öyle ise, ruhu almadan önce bedenin beden olarak var olduğunu varsaymak çelişiktir. O bir bedene girecek yerde onu meydana getirir, bundan dolayı cevherdir. Ruh bedeni bırakınca, beden ceset olur. Ruh bedenden ayrılınca canlılar türünden çıkar. Ruhla onun can verdiği öğeler arasında başka orta şekiller vardır. Böylece ruh, insanda aşağı nefslerin bağlı olduğu asıl cevherdir. —Fakat ne biçim bir cevherdir? Şekil kattığı maddeden ayrılmayan maddî bir form mudur? Gerçi maddeye kazılı ve ondan ayrılmayan formlar vardır. İnsan ruhunun bir beden şekli olmadığının kanıtı, onun maddî nefsi değil akılla kavranan (ma'kul) şekilleri alma yetisinde olmasıdır.

Akılla kavranan şekiller ise bir bedende devam edemez. Akılla kavrananın bölünür bir cisimde olduğunu varsaymak, ma'kullerin de bölünebilir olması ve uzam (yer kaplama) gibi özellikleri bulunması demektir ki yalnız geometri figürleri ve sayıların böyle şekilleri olabilir ve bölünebilirler, ma'kulün ise böyle şekli olamaz ve bölünemez.

⁽⁹⁾ Campanella ve Descartes'ın bilinç görüşlerinin öncüsü olarak görünüyor.

İbn Sina bunu kanıtlamak için psikolojik deneyden kanıtlar veriyor: 1) Nefs kendini algıladığı halde, bedenini bir araçla algılar: a- nefis kendini bir araçla bilseydi, kendini onun yardımı ile bilecekti, oysa kendini doğrudan doğruya biliyor ve bilgiyi biliyor.⁽¹⁰⁾ Öyle ise kendi hakkında bilgisi her türlü beden organından bağımsızdır. b- Akıldan başka bütün yetiler kendilerini bilemezler: duyum kendini duymaz. Yalnız akıl kendi kendisini düşünür. c- Bir araç kullanan bütün yetiler çalışmaları uzadıkça yıpranır ve yorulurlar. Ruh ise en yüksek bilgilere ulaştıkça çalışması kolaylaşır. Yoruluyorsa, bu kullandığı aletlerin yorulmasındandır. Beden yaşlanınca organlar zayıflar. Oysa ma'kulleri kavrama yetisi asıl yaşlandıktan sonra artar. 2) Ruh bir şekil değilse ve bir beden aracını kullanmazsa, bedene ihtiyacı nedendir? İbn Sina burada Ruh'la beden ilişkisini, ruhun bedene ihtiyacı olduğu, çünkü ancak bedenle bireysel ruh halini aldığını söyleyerek cevaplandırıyor ki, bu kanıt felsefe tarihinde "bireyleşme ilkesi" (mebde'-üt taşahhus) diye tanınmaktadır. İbn Sina'daki ruhun cevherliği fikri Descartes'a, bütün kartezyenlere kadar gelmiş ve düşünce tarihinde derin iz bırakmıştır. Fakat onun ruhla beden ilişkisine ait kanıtları doyurucu değildir. Bireysel ruh bir bedene muhtaç ise, bedenden ayrılınca bireysel ruh olmaktan çıkar mı? Bedensiz ruhun özü nasıl devam eder? Filozof bunlara bazen ruhun bedensiz devam ettiği, bazen kelâmcılara uygun olarak tekrar bedenle birleşeceği tarzında cevap verdiği için bu noktada düşüncesi bulanıktır.⁽¹¹⁾

Descartes'da ruh - beden ilişkisi

III. Descartes, metodlu şüphe yolundan doğrudan doğruya ve kesin olarak bildiğimiz ilk bilginin ben bilinci olduğunu söyleyerek ruhun cevherliği fikrine varıyor. Ruhu ve bedeni iki ayrı cevher sayıyor. İbn Sina'dan farklı olarak, karşıt nitelikleri olan bu iki cevher arasında "canlılık" diye başka bir araç-varlık görmüyor. insanda herşey ya ruhtur, ya bedendir yani maddedir. Bütün canlılar gibi insan da yaşama görevleri-

⁽¹⁰⁾ Spinoza bu kanıtı kullanacaktır.

⁽¹¹⁾ Yazarm *İslâm felsefesi tarihi*, c. I Ed. F. Y. 1957'ye bakın.

ni "hayvanî makineler"⁽¹²⁾ dediği damarlardan geçen bir maddî akımla yapar. *Le Monde* (Dünya) adlı kitabında hayvanî makinelerin insanları nasıl hareket ettirdiğini şöyle anlatıyor: "Bütün insanlar bir ruh ve bedenden oluşmuşlardır. Bunun için ruhu ayrı, bedeni ayrı betimlemeliyim, ve bize benzeyen bu insanları meydana getirmek üzere bu iki yapının nasıl uzlaştığı ve birleştiğini göstermeliyim. Sindirim, damarların işlemesi, beslenme, organların gelişip büyümesi, solunum, uyku ve uyanış, ışık, koku, tat, ısı ve başka niteliklerin dış duyu organlarıyla alınmaları, genel duyumda iz bırakmaları, bu izlerin beyne gitmesi, iştah, tutkuların iç hareketleri, bunca işlemleri yapan bütün organların dış hareketleri gibi görevleri bu hayvanî makinelerin yaptığını düşünün. Bu görevlerin tıpkı bir saat veya otomatın hareketleri gibi yalnız organların işleyişine bağlı olduğunu da göz önüne alın. Bundan dolayı ne başka duyusal ve bitkisel nefsi, ne de başka bir hayat ilkesini düşünmeye gerek var."

Descartes, yine *Traité sur les passions* (Tutkular üzerine inceleme) adlı kitabında da bu hayvanî makinelerin beden hareketlerini nasıl yaptığını şöyle anlatıyor: "Bu hayvanî *esprit*'ler beynin girintilerine sokuldukça, oradan organlara geçerler. Onlarda kasların biçimini değiştirme ve böylece bütün organları kımıldatma gücü vardır. Krallarımızın bahçelerindeki geçmelerde kaynaktan çıkan suyun kuvvetinin bir çok makineleri kımıldatmaya, hatta bazı âletleri oynatmaya, borulardan geçen suyun onlara bazı sözler bile söyletmeğe yettiğini görmüşsünüzdür. Gerçekten hayvanî *esprit*'ler bu âletleri kımıldatma bakımından suya benzetilebilir." Filozof bu benzetmede çok ileri giderek her şeyin ya ruh ya madde olmasından, canlılığa ait bütün işlemleri maddî cevhere bağlayarak iki cevherci (*dualiste*) bir görüşe ulaşıyor. İbn Sina'nın ruh-beden ilişkisine ait açıklamasında baş vurduğu "hayvanî nefis"i ortadan kaldırıyor. Ancak ona göre ruhla beden arasında hiç bir etki olmaksızın yine de paralellik (örneğin iradeyle davranış, heyecanla ifade arasında bağlantı) vardır. Aralarında karşılıklı etki olmayan iki cevherin paralelliği, Tanrı'nın her an onları yeniden düzenlediği düşünülmeden nasıl açıklanabilir? Bilim alanında paralellik varsayımı, ancak bedene ait değişmelerin, bizi, ruhtaki değişimleri doğurduğu şeklinde psiko-fizyolojik, yahut da her iki tarafın karşılıklı etki yaptığı şeklinde psiko-somatik tıp yo-

⁽¹²⁾ Descartes buna "*esprits animaux*" diyor ve bu maddî akımı kasdediyor. Yanlış anlaşılması için burada "hayvanî makine" ve "akım" kelimelerini kullandık.

ruhlamalarına götürebilir. Herhalde beden değişimleri ile ruh değişimleri arasında bağlantı o kadar kendini gösteriyor ki, metafizik varsayımı bırakarak, bu ilişkiyi ruh - beden bütünlüğü halinde görmemek güçtür. Biricik savunulabilir paralellik güç halinde olanıdır. Düşünce ile beyin merkezleri arasındaki ilişki bunun açık bir örneğidir.⁽¹³⁾ Bir çok deneyler, konuşma, yazma, anlama, v.b. düşünce fiilleri ile beyin merkezleri arasında ilişki olduğunu göstermiştir. Bu ilişki yalnız bu merkezler zedelenildiği zaman ruh yetilerinin bozulmasında meydana çıkıyor. Fakat bu güç halinde paralellik de bazı limitler içinde kabul edilebilir: Savaşlarda beyni zedelenen bazı hastaların bu merkezlere karşılık olan ruhsal işlevleri kaybettikten sonra, yeni alışkanlıklarla bu yetileri kazandıkları görülmüştür. Demek ki, beyin merkezleri ile düşünme ve konuşma işlevleri arasındaki ilişki, ikincilerin birincilere göre gölge/olay (*épiphénomène*) olmadığını, ruhsal işlevler işledikçe onlara karşılık olan organları da tamir ettiğini gösteriyor.

Objektif spiritüalizm

IV. Descartes'ın düalizmi veya sübjektif ruhculuğunun bilim alanında yorumlanmasından doğan başka bir Ruh görüşü objektif spiritüalizmdir. Leibniz, dünyanın monadlardan ibaret olduğunu söylerken aynı zamanda dünyayı sonsuz sayıda ruhsal varlıkların meydana getirdiğini, böylece objektif olarak dünyanın esasının ruhsal (spiritüel) olduğunu söylemiş oluyordu. Filozof bu teori ile ruh - beden paralelliği varsayımının güçlüğünden kurtulmak, atomculuğun çıkmazına düşmemek istiyordu. Dünya mekanik yasalarına bağımlı ise de (ki çağdaş bilimde önemli rolü olan Leibniz bunu inkâr edemezdi) bu mekanik yasalar, dinamik ilkelere dayanmaktadır. Çünkü maddenin temel nitelikleri yalnız uzam ve hareket değil, içine sokulunamazlık ve dirençtir. Direnç ise ancak direnen bir kuvvete bağlıdır. Öyle ise maddenin indirgenmez bir niteliği kuvvettir. Leibniz aynı yüzyılda Boskowicz ile birlikte maddenin temelini kuvvet saymak üzere mekanizmi dinamizm temeline oturtmakta idi. Fakat Leibniz, *cartésien* felsefenin en zayıf tarafını, ruh-madde ilişkisini çözebilmek için felsefesini bu ikilikten kurtarmağa çalıştı: Dünyanın esasının ruhsal cevherler olan sonsuz sayıda monadlar olduğunu iddia etti.

⁽¹³⁾ Ruyer, *La Conscience et le corps*, PUF, 1937.

Ona göre: "Monadlar bir anda başlar ve bir anda biterler. Yaratışla başlar, yokoluşla sona ererler. Oysa oluşum eseri olan bütün şeyler öğelerin birleşmesiyle başlar, dağılmasıyla sona erer. Monadların dışarıya penceleleri yoktur, kendi başlarına birer âlemdirler. Monadların değişimleri iç ilkelerinden gelir, hiç bir dış neden onları etkileyemez."⁽¹⁴⁾

Leibniz'in objektif ve çoğulcu ruhçuluk görüşü *cartésien*'lerin açıklamadıkları noktaları açıklamak, bu felsefeyi kendi ilkelerine tam uygun hale getirmek ihtiyacından doğmuştur.

Fakat kendisi de yeni çıkmazların doğmasını önleyememiştir: 1) Dünyanın temeli olan monadlara hiç bir yoldan girilemediği için, onları ancak insan ruhuna benzeterek (analoji ile) anlayabiliriz. 2) Fakat dünyanın birbirine kapalı monadlardan ibaret olması pek gevşek bir varsayım ile kabul edilebilir. 3) Monadlar hem kapalı dünyalardır, hem de aralarında Tanrı'nın öncesi olmayan bir zamanda kurmuş olduğu bir uyum vardır demek, paralellik varsayımını başka bir tarzda canlandırmaktır. Her halde atomlardan kaçan filozof onlardan daha güç anlaşılır bir fan-teziye kapılmış görünüyor.

Mach ve Russell'a göre spiritüalizm

V. Ernest Mach *Bilgi ve yanılma* adlı eserinde⁽¹⁵⁾ maddeyi oluşturan ilk öğelerle, bilinci oluşturan ilk öğelerin, aynı kökten, duyuların sentezinden çıktığını, söylerken maddecilik ve ruhçuluktan kurtulacak yerde "duyular kompleksi" fikriyle yeni bir sübjektif idealizme girdiği gibi, Bertrand Russell de *Analyse de l'esprit* adlı eserinde⁽¹⁶⁾ maddecilik ve ruhçuluğun yaygın şekillerine hücum ettikten sonra şöyle bir sonuca varıyor: "Deney dünyamızı meydana getiren cevher bence ne ruhtan, ne maddeden kurulmuştur, her ikisinden daha ilkel bir şeyden meydana gelmiştir. Ruh ve madde oluşumlardır. Onları yapan cevher ise her ikisinin arasında ve üstünde aranmalıdır." Russell burada ruhsal olayların bir objeye yönelmeden ibaret olduklarını söylerken fenomenoloji görü-

⁽¹⁴⁾ Leibniz, *Monadologie*

⁽¹⁵⁾ Ernest Mach, *Connaissance et erreur* (Bu eserin Fransızca çevirisinin ilk kısmı S. E. Siyavişgil tarafından Türkçeye çevrilmiştir.)

⁽¹⁶⁾ B. Russell, *Analyse de l'esprit*, trad. par Lefebvre, 1926, Payot.

şüne yaklaşıyorsa da, sonra onu eleştiriyor. "Düşüncesiz obje olamazsa da objesiz düşünce olabilir" diyor. "Fikirlerin objelere bağlanması" "inanç"a dayanan bir olgudur diyor. Hayalgücü ile kafanızda inanca bağlı olmadan bir çok fikri uyandırabilirsiniz. Bu fikirlerin objesi olmayacaktır. Ancak belirsiz bir imajla ona ait bir objeye inanırsanız burada fikirle obje arasında bağ kurabilirsiniz." Russell'in objektif algıyı inanca dayandırması bilgi ile değerleri karıştırmasından ileri geliyor. "Ruhsal olaylar bazı davranışları anlamak için kullandığımız saymaca yapıntılardır. Hakikat ne materyalizmde ne spiritüalizmde dir. Amerikan realistlerinin "tarafsız" dedikleri (*neutre*) ilk öğelerdedir ki, ruh da madde de onların oluşumundan meydana gelir" diyen Russel tehlikeden korunmak için hiç bir yasanın işlemediği bir alanda dolaşmaktadır. Ne Mach'ın "duyumlar kompleksi", ne Russell'in madde ve ruh olmayan bu "tarafsız alan" görüşü doyurucu görünüyor. Bu bilim filozofları Madde ve Ruh metafiziğinden kaçarken, iki dünyanın arasında savunulması büsbütün güç, barışsever bir silahsızlanma metafiziğine kapılmışlardır.

Romantik felsefede spiritüalizm

VI. Romantik felsefe ruhçuluğa büsbütün başka yönden ulaştı. Schelling'de Doğayla Ruh'un başlangıçtaki aynılığı fikri (kendisinden hem Ruh hem Doğanın çıkacakları) Mutlak Varlığın kökünde bir "Mitoloji Felsefesi" olarak geliştiği için Hegel'in hücumuna uğradı. Hegel'e göre ne Ruh ne Doğa olan ve ikisini belirsiz olarak kuşatan ilk varlığı bırakarak, felsefenin temeli olan kavramların incelenmesinden işe girmelidir. Bu da onu yeni bir mantık kurmağa götürdü. Diyalektik her an değişmekte olan dünyanın, tez-antitez-sentez halindeki "an"larını incelemeyi sağlar. Böyle bir inceleme, soyut kavram olan Varlık ile, yine soyut kavram olan Yokluk yerine, onların sentezinde evrensel somut kavram olan Oluş'u koymaya götürür. Her şey oluş halindedir ve oluş halindeki dünya Evrensel Ruh'tur. Hegel objektif ruh olarak görünen oluşu sosyal kurumlarda, Mutlak Ruh'u da devlette görüyor. Fakat Hegel'in devlet teorisi, Bismark Almanyası'nın demokrasi dünyasına karşı aldığı olumsuz tavrın sonucu olarak Prusya monarşisinin devletini açıklamaktadır. Hegel'in sanat felsefesi de, sistemin gerektirdiği sürekli yeni sentez fikrine rağmen, ilkçağ klasisizmi, modern romantizm ve onların sentezi olan sembolizm ile kapanmaktadır. Hegel'in mutlak ruhçuluğu siyasî alanda

antidemokratik olduğu gibi, sosyal kurumlar alanında da insan bilimlerini sınırlamaktadır. Nitekim 19. yüzyılda Schopenhauer, Nietzsche felsefeleri, Kierkegaard, B. Russell, W. James dünyayı bir diyalektik mantık cenderesine sığdırmak isteyen bu kapalı sisteme (bu *panlogisme*'e) ayrı açılardan hücum etmişlerdir.

Mutlak spiritüalizm

VII. Mutlak ruhçuluk (*spiritualisme absolu*) fikri yaşadıkları sırada pek tanınmamış olan Maine de Biran (1766-1824) ile onun psikolojik çalışmalarını bir Ruh metafiziğı haline koyan Ravaisson (1813-1900) tarafından ileri sürülmüştür. Birincisi Bergerac'da doğmuş, orada belediye başkanlığı ve uzun bir süre milletvekilliğı yapmış, Leipzig Üniversitesi'nin açtığı "Ruhun esası nedir?" sorusuna verdiği cevapta birincilik ödülü kazandığı halde yayın hayatına girmemiş ve yayınlanamamış pek çok eser bırakmıştır. Filozofun eserleri ancak 1918'den beri Fransız Akademisi'nin kararı ile Tisserand tarafından yayınlanmağı başladı ki, şimdiye kadar çıkanları otuz cildi bulmuştur. Maine de Biran, Hume'un ve Condillac'ın (1715-1780) görüşlerine tam karşıt bir psikolojinin temellerini kurmağı çalıştı. Ona göre bilincin ilk olgusu iç duyu (*sens intime*)dur ve oradan başlayarak bütün bilinç olayları çaba dan meydana gelir. Filozof Hume'un aksine olarak ruhsal atomlar olan duyular ve hayallerden değil, çabadan, yani ruhun dinamizminden işe başlar. Ve yine onun aksine olarak alışmanın mekanik tekrarlarıyla çağrışımları, üstün ruhsal yetileri açıklamaya çalışacak yerde, ruhsal dinamizmin alçılması, maddeye yaklaşmasından alışkanlıkların doğduğunu iddia eder. Bu yeni "alışma" görüşü Ravaisson'da Mutlak Ruh metafiziğı halini aldı. Ömrü boyunca müze muhafızı ve kütüphaneci olan bu filozof da basın dünyasına az eser bıraktı. Fikrini *Habitude* (Alışkanlık) adlı küçük bir kitapta özetledi. Ona göre alışkanlıklar insan ruhunun maddeye en yakın, en aşağı derecesi oldukları gibi, doğanın alışmaları da onun mekanizmlerini, yasalarını meydana getirmektedir. Dünya bütün olarak Ruh'tan ibarettir ki, doğa yasaları dediğimiz tekrarlar onun alışmalarıdır. Filozof, Aristo felsefesini de ayrı bir inceleme ile bu açıdan ele aldı. Emile Boutroux (1845-1921) Ravaisson'un mutlak ruhçuluğunu bilim

kültürü ile zenginleştirdi. *Doğa yasalarının zorunsuzluğu*⁽¹⁷⁾ adlı en tanınmış eserinde matematik ilkelerden ruhsal gerçekliğe kadar derece derece zorunluluğun azaldığını söylerken, doğa olaylarını kendi açtıkları yataklarda akan akımların değişebilir zorunluluğu gibi anladı ve bu görüşle Ravaisson geleneğini devam ettirdi.

Bergson'da spiritüalizm ve vitalizm

VIII. Eskilerinden farklı yeni bir ruh görüşü (Fransız spiritüalist felsefi geleneğine bağlı olmak üzere) bu yüzyıl başında Henri Bergson tarafından ileri sürüldü. 19. yüzyılın kesin determinizmine karşı Ruh alanında *indétérministe* ve aşırı zihinciliğine karşı *anti-intellectualiste* bir felsefenin savunucusu olan Bergson bu yüzyıl ilk yarısının en tanınmış filozofudur. Bilinci bir hayaller ağı gibi gören psikoloji yerine William James'den daha ileri giderek, dinamik bir bilinç görüşünü koydu. Bergson *Yaratıcı evrim*⁽¹⁸⁾ adlı eserinde canlı türlerinin içten bir itilişle, "hayat atılımı" ile geliştikleri temel fikrine dayanarak canlıların mekanik hiç bir evrime bağlı olmadıklarını, biri eklemlilerde (böcekler), öteki omurgalılarda (başlıca insanda) üstün şeklini alan, birincisi içgüdü ikincisi zekâ denen güçleri meydana getirerek yaşama kuvveti kazanan başlıca iki dala ayrıldığını gösterdi. İçgüdü hedefine şaşmaz olarak gider, fakat kör bir güçtür. Zekâ deneme ve yanılmalarla gittikçe düzelerek gelişir. Zekânın esaslı rolü çevresini kendi faydasına kullanabilmek için parçalara bölmek, nicelleştirmektir. Zekâ, maddenin nicelik vasıflarına uyarak ondan faydalanmasını bilir, yani pragmatik bir yetidir. Hayat gibi bilincin kendisi ise, nitelikten, değişmeler içindeki oluştan ibarettir ve bu özelliğiyle maddenin tam karşıtıdır. Bütün anları birbirine bağlı olan, parçalanamayan bu değişmeler içindeki devama Bergson kendine vergi bir terimle "süre" diyor. Zekâ başlıca maddeden faydalanmaya, hatta madde olmayı (hayatı ve ruhu) madde gibi parçalara ayırarak, bozarak açıklamaya çalıştığı için hayatı ve ruhu zekâ ile anlamak mümkün değildir. Hume ve Taine'den beri filozof psikologların yanılmaları onu maddeyi inceler gibi öğelere ayırmalarından, niceleştirmelerinden gelmektedir.

⁽¹⁷⁾ E. Boutroux, *Contingence des lois de la nature* (Bu kitabın yazarı Türkçeye çevirmiştir.)

⁽¹⁸⁾ H. Bergson, *Evolution créatrice* (Mustafa Şekip Tunç Türkçeye çevirmiştir.)

Buna karşı Bergson, insanda kökleri içgüdü'nün yanılmaz gücünden gelen ve zihnin ince bir yetisi olan sezgi bulunduğunu ve ruhun niteliksel süresini yalnız sezgi ile kavramanın mümkün olduğunu söylüyor. Bu, Schelling'in sanat sezgisine benzeyen, hayat ve ruh gerçeğini oluş halinde kavrayan bir güctür. Fakat artık burada filozof determinist görüşü bırakarak hayat atılımını, ruh oluşunu bir sanatçı sezgisi ile hür olarak kavrayan bir görüşü, zihinciliğe ve determinizme karşı bir görüşü savunmaktadır.

Bergson *Madde ve hafıza*⁽¹⁹⁾ adlı eserinde yeni ruh görüşünü daha iyi açıkladı. Bunun için, dinamik ruhun en belirli görünüşü olan hafıza ile maddenin ilişkisini inceledi. Eskiden beri paralelizm varsayımına bağlı olan psiko-fizyoloji hafıza ile beyin arasında sıkı bir ilişki görür; hatta birincisini ikinsinin fonksiyonu sayardı. Psikologlara bu cesareti veren, hafıza ve konuşma hastalıklarında beyin merkezleri denen yerlerin zedelenmiş olması idi. İlk defa Pierre-Marie böyle bir paralellikten şüphe etti. Fakat Bergson kendi dinamik hafıza görüşüne dayanarak böyle bir ilişki görüşünün çok zayıf temellere dayandığını gösterdi. Onca hafıza bir hayaller ağı olmadığı gibi beynin bir fonksiyonu da değildir. Beyin, hafızanın (genellikle ruhun) yalnızca aletidir. İkisi arasındaki bağlantı, yalnız bir çerçeve ile levha ilişkisinden başka bir şey değildir. Hafıza geçmişten şimdiye, yaşanan gerçeğe doğru gergin dinamik bir güçtür. Onun uyanıklığı yaşayış yönünden ileri gelir. Hayaller hafızanın akışı üzerinde gerçekte temas noktalarıdır, hafızanın bütününden ayrı varlıklar değildir. Mutlak unutma yoktur, yaşayış yönü ile ilgisi olmayan hayaller bilinçaltında, yeni bir gerilme anında meydana çıkmak üzere beklemektedir. Bergson'a göre ruhla beden arasında paralellik olmak şöyle dursun, ruh bedeni aşar, onunla ölçülemez. Beden yalnız ona alet görevini görür. Çağrışımıcı, ögeci, mekanik hafıza görüşlerine karşı çıkışlarında, beyin merkezleri ile konuşma bozukluğu arasında daima başarılı olmayan ilişkilere çevrilmiş eleştirilerinde Bergson büyük bir yenilik getirmiştir. Şu kadar ki *Madde ve hafıza*'da verdiği benzetişler de gösteriyor ki, bu görüş ruhun kendi aleti olan beyinle ilişkisini ortadan kaldıracak kadar ileri gitmektedir. Yeni görüşün doğurduğu buhran, ruh ve beden zıtlığını nitelik ve nicelik zıtlığına indirgemesinden, sonradan hayat ger-

⁽¹⁹⁾ H. Bergson, *Matière et mémoire* (Filozofun bu eseri Türkçeye çevrilmemiştir.)

çekliğini bütün varlığa yaydığı halde köklerinde, Fransız felsefe geleneği gibi ikici (*dualiste*) kalmasından gelmektedir.

Ruh-beden bütünlüğü

IX. Ancak Gestalt psikolojisi ve yeni araştırmalar Bergson'un eleştirilerindeki doğru yanlarla birlikte, ruhla beden arasında iki ayrı cevherin ilişkisini değil, bir bütünün iki görünümünü görmeğe doğru ilerlemektedir. Bu alandaki çalışmalar Hering, Rignano, Bleuler, Jung, Klages, v.b. larına, ayrıca Wertheimer, Koffka, Levine, Köhler ve daha başka Gestalt psikologlarına aittir. Gestalt psikologları ruhu mozaik gibi parçaların yanyana gelmesi şeklinde anlayan eski çağrışımçı görüşe karşı en güçlü eleştiriyi yapmışlardır. Fakat Köhler'in yanılması, mekanik düzenle dinamik düzen arasında zıtlık kurması ve yalnız dinamik görüşe bağlanmasındadır.⁽²⁰⁾ Beyinde belirli ruhsal görevlere karşılık merkezler değilse de bölgeler vardır. Ancak herhangi bir sarsıntı (diyelim savaş zedelenmeleri) ile bozulan bu bölgeler yeni alışkanlıklarla baştan kurulabiliyor. Organizma kendini onarabiliyor, ruhsal fonksiyonlar da eskisi gibi işlemeye başlıyor, Birinci Dünya Savaşı sonunda askerî hastanelerde yapılan bir çok deneyler, yeni alışkanlıklarla merkezler veya bölgelerin onarıldığını ve eski ruhsal fonksiyonların yeniden işlediğini gösterdi. Bütün gözlemler Bergson'un çağrışımçı ve öğeci psikoloji görüşüne yaptığı eleştiriler ne kadar güçlü olursa olsun, ruh-beden bütünlüğünü ortadan kaldıran yeni bir metafizik ruh görüşü hesabına kullanılamaz.

⁽²⁰⁾ Ruyer. *La Conscience et le corps*

IV

ONTOLOJİ

Zamanımızda Metafiziğin yerini almakta olan Ontoloji varlık bilimi demektir. Gerçi Aristo da Metafizik'i "Varlık olması bakımından Varlık bilimi" diye tanımlamıştı. Fakat orada anlaşılan "varlık" (*On*) soyut ve genel bir kavramdı. Nitekim Metafizik kelimesi etimolojik anlamı ile değil, felsefe tarihindeki kullanılış şekli ile "Fizik ötesi" veya "Doğa ötesi", yani doğa bilimlerini açıklayamadığı ilkeler ve konuların bilimi demektir. Bu yüzden Metafizik daima bilimleri aşan konularla uğraşmıştır. Bu da onun bilimlerin bilimi, İlk Felsefe, Öncel Felsefe (*Philosophia Perennis*), Doğaüstü Bilgisi (Maba'd-et Tabia) gibi anlaşılmasına sebep olmuştur. Metafizik'in böyle anlaşılması hem onun üstünlük iddiası, hem de bilimsel metodlar üzerine kurulmaktaki yetersizliği yüzünden, ona karşı güvenin azalması sonucunu doğurmuştur.

Metafiziğe ilk hücumlar

I. Metafiziğe hücumlar daha ortaçağda başlar. İslâm'da kelâmcılardan, Batı'da dinbilimcilerden büyük bir bölümü metafizik düşünceyi dinî inançlara aykırı görmüşlerdir. Gazalî, din bilgilerini tehlikeye düşü-

renler arasında metafizikçileri (ilâhiyun) de sayıyor. Bunun başlıca sebebi Yunan felsefesinde maddenin zamanda öncesiz olduğu fikri ile İslâmîyet'te dünyanın yaratılmış olduğu inancının (*créationisme*) uyuşmazlığı idi. Ayrıca şüpheciler, doğa filozofları (tabiiyun), İbn Haldun gibi tarih filozofları da metafiziğe karşıdılar. Aynı uyuşmazlık Hristiyan ortaçağında Saint Thomas ve Albert le Grand'ın Aristoculuğuna karşı empirizmi ve şüpheciliği savunan Roger Bacon, v.b. da görülür. "Occam usturası" diye tanınan eleştirici görüşün metafizik kavramları zihinden kazımak için ilk adımı nasıl atmış olduklarını daha önceki bölümlerde görmüştük.

Çağdaş felsefe de metafiziğe hücumlar

II. Çağdaş felsefede metafizik kavramlarını bilgi analizi içinde inceleyen dal epistemolojidir. Francis Bacon, *Idola*'lar teorisinde bilimin kurulmasını engelleyen ve eski bilim ve felsefenin kalıntısı olan kavramlardan kurtulmak için büyük çaba gösterdi. *Idola theatri* dediği "put"lar eski felsefelerin kalıntısı olarak zihni bulandıran ve sağlam temellere dayalı bilimin kurulmasına engel olanlardır. Hobbes'a göre insanda algılamak ve hesaplamak diye iki esaslı işlem vardır. Zihnin yetileri yalnız bunlardır. Akılyürütmek hesaplamak, kavramları katmak ve çıkarmaktır. Bu iki yeti insan ve hayvanda ortaktır; yalnız dil, insanın bu işlemleri daha etkin kullanmasını sağlar. Gelenekçi felsefenin genel kavramları içi boş kelimelerden başka şeyler değildirler. Onların gerçekte hiç bir karşılıkları yoktur.

Skolastiğin genel kavramlarından sıyrılmada Galile ve Descartes'ı okuması bu tarama işinde Hobbes'a yardımcılık etmiştir. Locke bu bakımdan onu aştı: Ona göre doğuştan fikir yoktur. Bütün genel fikirler zihnin yansıma gücü ile meydana gelmiştir. Duyumlarımız ve yansımalarımız bizi metafiziğe götüremez. Biz ancak karşılaştırmalarla kollektif cevher fikrini kurarız. Kitabının üçüncü cildini "Kelimeler"e ayırmış olan Locke, orada metafiziğin konusu varlık, varoluş, cevher gibi kelimelerin hiç bir gerçek karşılığı olmadığını söylüyor. İnsan kelimelere büyük önem veriyor. Oysa kelimeler elverişsizdir, yalancıdır. Kelime kalabalığı (*verbalisme*) filozofların yanılgıları ve saçmalıklarının başlıca kaynağıdır. Locke'un metafizik kavramlara karşı eleştirilerine Berkeley

ve Hume devam ettiler. Fakat ona en kesin şeklini kritik felsefesiyle Kant vermiştir.

III. Bununla birlikte skolastikten gelen amaççılık, hayvansal nefis, v.b. gibi kavramlara ait eleştirileri de çağdaş felsefede *cartésien*'ler yaptılar. Descartes'ın kendisi bulanık "hayat" fikrini kaldırdığı gibi, Spinoza amaç ve amaççılık (*finalisme*) fikirlerine hücum etti. Ancak bu eleştiriler henüz belirli şeklini almış değildi.

Yeni mantıkçıların metafiziğe hücumu

IV. Metafiziğe ve başlıca rasyonalizme yapılan bir kısım hücumlar da pozitivistlerden ve yeni mantıkçılardan gelmektedir. Mach'a göre "nedensellik" fikri ilkelerin "mana" inancının kalıntısıdır. Bilimde bu kavrama ihtiyacımız yoktur. Onun yerine doğa yasalarını fonksiyon-değişken bağıntıları ile gösteriyoruz. Viyana çevresi (*Wiener Kreis*) filozofları denen pozitivistler ve mantıkçılar (ki *empirisme logistique* adını benimsiyorlar) eski felsefenin bir çok kavramlarını yanlış değil anlamdan boş sayıyorlar. Yani onlara göre böyle kavramların karşılığı olan hiç bir anlam veya gerçek yoktur. Evrenin amacı, evrende düzen ve uyum, nedensellik, v.b. gibi kavramlar onlara göre "anlamdan boş" turlar.⁽¹⁾ Ortaçağdan Hegel'e kadar kullanılmış olup bir çok sistemlerin dayanağı olan ontolojik kanıt bize gerçeğe ait hiçbir şey göstermez. Çünkü bu kanıt düşüncede konulmuş olan bir öncülden düşüncedeki bir sonucu, yani "kemal" (yetkinlik) sıfatından varlığı çıkarmaktadır. Filozoflar bu kanıtla boş yere varlık için yargılar vermeye kalkmışlardır.⁽²⁾

Ontoloji'nin metafiziği eleştirmesi (Lavelle)

V. Metafiziğe karşı son hücumlar doğrudan doğruya ontolojiden gelenlerdir. Bu noktaya girmeden önce, ontolojiyi gelenekçi felsefeden çıkaranlar üzerinde duralım. Burada dikkate değer düşünür, yeni Fransız

⁽¹⁾ Moritz Schlick, *Sur le fondement de la connaissance*, 1935.

⁽²⁾ Louis Rougier, *Paralogismes du rationalisme*, 1920, Félix Alcan

filozoflarından Louis Lavelle'dir.⁽³⁾ Ona göre ontoloji temel kavramların eski felsefeden alır, ancak onları yeniden inceler. Lavelle'e göre ontolojinin üç temel kavramı vardır: Varlık, Varoluş, Gerçeklik. bu kavramlar birbirlerine bağlıdır ve birini düşünmeden ötekileri anlayamayız. Varlık içtenlik ve bütünlüktür. O her türlü özne-nesne ikiliğinden önce hazırdır. Bütün güçler (imkânlar) oradan çıkar. Varoluş varlığın fiil halini alması, meydana çıkması, insanın evren karşısında varlığa çıkmasıdır. Gerçeklik, gerçekleşmiş olan şeyler, verilerdir. Bu üç kavram birbirine bağlıdır, aynı şeyin üç yönüdür. Lavelle böylece yeni felsefe de ontolojistler, egzistansiyalistler ve realistler denen üç görüşü iç içe koyuyor. Ayrıca bunları klasik felsefenin varlık kavramına bağlıyor. Mantıksal bir analizle varlık kavramının olumlamadan çıktığını, ancak ne konu ne yüklemde bunu bulamadığımız için ikisini bağlayan köşakta (*copule*) olacağını söylüyor. Çünkü önermede varlığı gösteren *copule*, yani "dır" fiilidir. Burada, "kâğıt beyazdır" gibi önermeler yerine "yağmur yağıyor" gibi önermelerin olduğu şeklindeki itiraza da, bunların yine kapalı olarak "dır" yani varlığı gösterdiğini işaret ediyor. Lavelle her ne kadar varlığın somutluğu üzerinde ısrar ediyorsa da, bu yargı çok zayıf kalıyor. Hatta Aristo'nun varlık aşamalarında açıkladığı bitki, hayvan, insan varlıklarına göre de somutluktan çok uzaktır. Oadaki yenilik, insandan sonra değer ve ideal varlık kavramlarını gözönüne almasıdır.

Ontolojiye fenomenolojik giriş

VI. Gerçi varlık, varoluş ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi düşünmek haksız değildir. Fakat onların birbirine dayanak olmalarından çok, farklarını belirtmek gerekir. Bunun için de yeni felsefe varlık kavramının doğmasını hazırlayan öz (*Wesen*) kavramını ve bunun fenomenolojik belirlemesini herşeyden önce ele almalıdır. Varlık bir dogma veya varsayım olmadığına göre onu nasıl kavryoruz? Bilimler bize varlıkları değil gerçeklerin verilerini vermektedir. Metodları da bu verilerin "daha basite indirgeme" yolu ile açıklanmasıdır. Fenomenolojik metod ise bizi indirgenemez özlerle karşılaştırıyor. Burada her türlü açıklamadan önce

⁽³⁾ Louis Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, P.U.F. 1947.

kırmızı, üçgen, v.b. dediğimiz bu özleri betimliyoruz. Bunlar "kırmızı" da olduğu gibi dolu özler, "üçgen" de olduğu gibi boş özlerdir. Birinciler gerçek varlıklar, ikinciler ideal varlıklardır. Böyle anlaşılan maddî varlıklar, gerçek, içerikli varlıklardır. Oysa metafizikçilerin madde'si belirli nitelikleri olan, şu gerçekleştirmelere elverişli maddeler değil, genel ve soyut olarak "madde"dir. Genel kavramlar üzerindeki düşünce ise bize ne gerçek ne ideal varlık için hiçbir bilgi vermemektedir. Bergson'un hayat metafiziği de, biyolojik verilere dayanarak kurulmasına rağmen, genel bir kavram üzerinde düşünmekten kurtulamamıştır. Çünkü onun "Hayat" dediği somut nitelikleriyle betimlenmiş olan canlı varlıklar değil, bütün canlılara yaygın olan genel bir kavramdır. Bu noktada Lavelle'in *concrétité* (somutluk) dediği nitelik varlık için esas ise de kendisi bu somutluğun neler olduğunu göstermiş değildir. Oysa ontolojinin konusu genel kavramlar değil varlıklardır. Kelimelere ve genel kavramlara dayanan metafizikler kolayca bütün varlık derecelerine yayılmaya, genelleştirilmeye, tekelci doktrinler halini almağa elverişlidirler. Madde metafiziği genel "madde" kavramını bütün varlık alanlarına yayması yüzünden her şeyi madde ile açıklamaya kalkar. Hayat metafiziği de canlı varlıklara (bitkiye, hayvana) ait somut nitelikler yerine "hayat" diye yaygın, içeriği belirsiz, sınırları çizilmemiş genel kavramı haksız yere bütün varlıklara yaymak üzere kozmosu bu belirsiz ilke ile açıklayan bir doktrin olmaktadır. Aynı şeyi ruh metafizikleri içinde söylemeliyiz. "Ruh" da hayat ve madde gibi soyut, içeriği belirsiz bir kavramdır. Ne belirli bir varlık alanını gösterir, ne de açık-seçik olarak tanımlanabilir. Bu alanda ileri sürülen düşünceler soyut spekülasyondan, yahut fanteziden ibaret kalır. Bu eleştirilerden sonra ontolojinin konusunu belirleyebiliriz. (Eski metafizik araştırmaların bugün de işe yarayan tarafları olması, onlardan her birinin bütün olarak doğru diye saklanması gerektirmez).

Ontoloji açısından varlık dereceleri

1) Fenomenolojik öz betimlemeleriyle elde ettiğimiz gerçek varlık alanlarını insana varıncaya kadar şöyle sıralayabiliriz: Maddî varlık: Bu çeşitli maddeler ve enerjileri, onların ortak niteliklerini içine alır. Temel nitelikleri süredurum ve mekanizmdir.

2) Bitki: Canlı varlığın bu ilk derecesi toprağa dalmış ve göğe doğru yükselmiş canlı türleridir. Yakın çevreye tam bağlılık ve çoğalma onun

ilk nitelikleridir. Canlının bir çok fonksiyonları uyuşuk halde onda vardır. Bitkide canlılığın kendine özgü derecesi onun toprağa kök salmasında ve kuvvetle yerleşmesinde görülür ki, bu niteliğin pek zayıfını başka canlılar (hayvan ve insan) güçlülük kazanır.

3) Hayvan derecesinde canlı varlık bireyliğin hızlı artışı ve sinir sisteminin doğuşu ile ayrılır. Hareket ve algı ona üstünlük verir. Ancak o da yakın çevre (*Umwelt*) içinde ve ona bağlıdır. Bitki ile hayvan arasında algılar ve deniz pelteleri gibi canlılar vardır. Bunlar her iki varlık arasında ortak nitelikler gösterirler. Hayvanda hareket ve algı ile birlikte direnme ve savaşma güçleri ve içgüdü dediğimiz türleşmiş tepkiler yapılmadan ibaret biyolojik güçler doğmuştur.

4) İnsan, yeni embriyoloji araştırmalarına göre eksik doğmuş (*foetal*) ve kendini doğduktan sonraki çabalarıyla tamamlayan bir türdür. Cinsinde tekliği bakımından hayvan türlerinden ayrılır. Hayvan gibi yakın çevre içinde kendini bırakacağına, ona karşı direnir ve kendi "dünya"sını yaratır. Bundan dolayı ona birey değil, kişi demelidir. Max Scheler'in deyişi ile onda çevreyi ve kendini nesneleştirme gücü vardır. Bunun için de ona "manevî varlık" diyor.⁽¹⁾ İnsanın "dünya"sı, kendi yarattığı bir değerler dünyası veya kültürdür.

5) İnsanın "dünya"sı olmakla beraber, değerler onu aşan varlıklardır. Burada derece derece gerçek varlıklardan yükselerek "İdeal varlıklar" alanına giriyoruz. Aralarında öz farkı olmakla birlikte sanat, ahlâk, din ideal varlıklar olduğu gibi matematik ve mantık da ideal varlıklardır. Şu farkla ki, birinciler insanı aşkın varlık ile temasa getirdikleri halde, ikinciler düşünce değerinin gerçekdışı özlerini teşkil ederler ve yalnız değerlerin değil, bütün varlıkların anlaşılmasını sağlarlar. Bundan dolayı da matematik ve mantık dediğimiz gerçekdışı varlığı uygulamadan, bütün varlıkları açıklamadan önce, akıldan-önce bir öz vardır. Bu öz onları mantığa dayanarak açıklamaya çalışan eski metafiziklerin imkânsızlığını gösterir. Ne var ki, onlar gerçekdışı varlık olan matematik ve mantıkla açıklandıkça bilimlerin konuları halini alırlar. Dünyaya ve varlıklara bakan insana gelince, o üstün bir varlık derecesinin fiil halini alması, dışta var olması (*ex-istence*)dir. Egzistansiyalistler varlığın yalnız bu görünümüne bakmaktadırlar. Fakat şunu da katalım ki, kendi geçmişinde veya dünyada gerçekleşen bu varoluş aynı zamanda özne-nesne ilişkisini

⁽¹⁾ M. Scheler, *İnsan ve kâinattaki yeri* (çev. T. Mengüsoğlu), 1949.

meydana getirir, verileri kavrar. Böyle anlaşılan bir bilgi, artık felsefenin hareket noktası değil, ontolojinin bir kısmıdır. Başka deyişle o bir bilgi ontolojisi. Nitekim mantık ve matematik de felsefenin başlangıcı değil, ontolojinin bir kısmıdır.

Bu kitabın hacmi bu konuların incelenmesine elverişli olmadığı için onların yalnız özetini veriyoruz.

Felsefe hangi temele dayanmalıdır

Genel felsefe bölümlerinden hangisi bütün felsefeye temel olmak gücündedir? Bu kitapta incelediğimiz üç bölümden her birinin felsefi düşünceye ve bundan dolayı bilimlere temel olmak iddiasında bulunduğunu, bugün de bir dereceye kadar sürüp gittiğini görüyoruz. Öyle ise onların bu bakımdan ne gibi kanıtlara dayandığını, bu konuda ne derecede haklı olduğunu veya olmadığını gözden geçirmeliyiz.

Mantığa dayalı felsefe

Felsefenin temel bilgisi olarak ilkin mantık ortaya çıkmıştır.⁽⁵⁾ Mantık kuralları, düşüncenin değişmez kuralları olduğu için, bu iddia pek yersiz görünmüyor. Eğer felsefi düşünceye değişmez ve kesin bir temel arıyorsak, bunu mantıktan başka nerede bulabiliriz? Böyle düşünen klasik felsefe, Aristo'dan beri felsefe problemlerini mantığa dayandırmakta idi. Aynı düşünce ile bilimlerin metodlarını mantıktan alacaklardır. Fakat dogmatik akılcılığın bu görüşü, şüphecilerin hücumuna uğradığı kadar, empiristler de mantık kurallarının bütün genel kavramlar gibi değişmez olmadığını gösterdiler. David Hume, olgulara ait bilginin hayaller arasındaki çarışım ve alışkanlıktan geldiğini gösterirken, soyut bağıntıları (geometri ve cebir bağıntıları) bunun dışında bıraktı. Bunlar kesin işler de bilginize yeni bir şey katmamaktadırlar. Kant'a göre bütün bilimler tarih boyunca geliştiği halde, mantık ilk kurulduğu sınırların içinde

⁽⁵⁾ Safdıl metafizik daha eski ise mitolojik düşünce ile karışık olduğu için, ondan başlanıyoruz.

değişmez kalmıştır. Fakat bu onun erdemi değildir, bilgimize yeni bir şey katmayışı sırf analitik oluşundan ileri gelmektedir.

Mantık eğer dogmatik akılcılığın düşündüğü gibi felsefeye ve bilimlere temel olamıyorsa, bundan dolayı onun hiçbir şey olduğunu söylemek sağma olur. Olgulara ait hakikatle zihne ait hakikati ayırmak üzere Leibniz'den beri Sembolik Mantık hareketi bu yanlış görüşü önlemiştir denebilir. Mantığın bu ikinci anlaşılışı, aynı derecede zihne ait olan matematik bilimlerle onun birleşmesine, lojiko-matematik bilimler diye doğa bilimleri üstünde formel bir bilgi alanının düşünülmesine sebep oldu. Bu görüşte olanlarca, mantık ve matematik bilimler yalnız semboller arasında tutarlılık, çelişmezlik ve sonuçluluk aradıkları halde, doğa ve insan bilimleri olgularla semboller arasında bir empirik sonuçluluk aramaktadırlar. Fakat iki ayrı düşünce tarzının, iki hakikatin olması insan bilgisini Kant'ın bulduğu sentezden yoksun bırakmaya, bir çeşit boşanmaya götürmez mi? Böyle düşünenler buna Hayır! diye cevap verirler. Çünkü onlara göre birinci hakikat kesin fakat içeriksiz, ikinci hakikat kesinlikten yoksun fakat içeriklidir. Birincisi bilginin "form"unu, ikincisi "içerik"ini vermektedir. Bu düşünce tarzına mantıkçı empirizm deniyor. Viyana çevresi (*Wiener Kreis*) diye tanınan felsefe hareketi bunların başında gelir. Ancak onlar da bu form ve içerik ayrılığının sıkıntısını duymamış değillerdir. Sembolik mantık araştırmaları üç temel ilkedен birisinden vazgeçmek üzere yeni mantıkların kurulabileceğini gösterdiği zamandan beri (1925), Aristo ve Kant'ın değişmez saydıkları doğa bilgisinin gelişmesi gibi değil, sembolik sistemler olarak nasıl türlü şekiller aldığı anlaşıldı. Bu yeni mantık görüşü iki değerli, çok değerli mantıklar, olasılık mantığı gibi şekillerinden her birinde doğanın belirli bir derecesini ifade gücü gösterdiği kabul edildi. Öyle ise, mantık yeniden, fakat eskisinden çok farklı bir tarzda, felsefî düşüncenin ve bilimlerin temeli gibi görülebilecekti.

Bu görüş ne derecede başarılıdır? Yeni mantıklar, gerçeğe uyup uymadığı düşünülmezsizin, bizim icat ettiğimiz sembolik sistemler oldukları için onların şişman veya zayıf, uzun veya kısa insanlara uygun olabilen hazır elbiseler gibi bakabiliriz. A sisteminin a olgu dünyasına, B sisteminin b olgu dünyasına uygun olması sonradan görülen bir sonuçtur. Çünkü bunlar arasında, karşılığında hiç bir olgu dünyası olmayan sembolik bir sistem de olabilir. Öyle ise nasıl olur da lojiko-matematik sem-

bolizmin olgu hakikatine temel olacağını söyleyebiliriz? Bu tıpkı bir dama oyuncusunun kurduğu türlü stratejilerin, gerçeğin temeli olduğunu söylemek kadar uzaktır. Olasılık iki değerli (doğru-yanlış) mantığın genelleştirilmesinden doğabileceği gibi, iki değerli mantık kurallarından birinden (üçüncü terimin yokluğu, veya çelişmezlikten) vazgeçilerek de elde edilebilir. Birinci halde onu klasik mantık temeline oturtuyoruz. İkinci durumda ise, belirsizlik hallerini içine alan bir sembolizm kuruyoruz. Birincide klasik mantık sınırından çıkmadığımız için ya doğru ya da yanlış alternatifi arasında olasılık dereceleri belirsizliği, akıldışını kavrayamayacaktır. İkincide "belirsizlik" in üçüncü terim diye alınması halini, akıldışı'na göre kurulmuş bir mantık saymak imkânsız olacaktır. Çünkü, doğru-yanlış dışında, veya olasılıklar skalası dışında bir "belirsizlik" mantığı demek, mantık kavramını tamamen belirsiz bir hale koymak demek değil midir?

Epistemolojiye dayalı felsefe

Mantık kurallarının dayandığı soyut kavramların kökleri deneyde olduğu ve deneyin somut hayalleri içerik bakımından yoksullaştıkça boş kelimelerden ibaret kavramların meydana geldiği bilgi teorisinin analizleri ile gösterildiği zamandan beri, Epistemoloji felsefenin temeli olmak iddiasındadır. Artık bilimlerin temeli mantıkta değil, bilgi teorisinde aranmaktadır. İlk olgu özne - nesne ilişkisi ve öznenin nesneyi gerektirme gücü olunca, felsefede ağırlık merkezi bilinç problemi olmuştur. Bu, Descartes'ın metod olarak kullandığından çok geniş, bilimin değişmezliğini ve tümelliğini sağlayan bir bilinç görüşüdür. Kant'dan başlayan bu görüş felsefede türlü şekillerde yorumlandı: fakat o bireysel özne, transdantal bilinç, v.b. olarak daima bilinçtir. Kant'ın açtığı yeni ufuk o kadar çeşitli yönlerde gelişti ki, kurucusunun felsefeye değişmez temel gibi bakmasına rağmen, birbiriyle uzlaşmaz yeni doktrinler çatışmasına kapı açtı.

(Fichte) Sübjektif idealizm = (Schelling) Objektif idealizm

(Cornelius) Görecilik = (Hegel) Mutlakçılık

(Aug. Comte) Pozitivizm = (Spencer) Agnostisizm

(Leibniz) Optimizm = (Schopenhauer) Pessimizm

(Stirner) Sübjektif fertcilik = Kollektif ruhculuk (*Volksgeist* görüşü), v.b.

18. yüzyıl ortalarından beri batı felsefesi, epistemolojinin doğurduğu bu yeni doktrin kavgaları içine girmiş bulunuyor. Her doktrin biricik çıkar yolun kendisinde olduğunu iddia ederken, karşısındaki doktrini yok sayıyor.

Epistemolojik görüşün getirdiği en büyük kazanç, felsefeyi soyut kavramların ve boş kelimelerin egemenliğinden kurtarması olmuştur. Bu kazançlardan biri de soyut mantıksal düşüncenin gerçeği daima ifade edemeyeceğini göstermesidir. Nitekim epistemolojik felsefe içinde söze başlayan her filozof bir bilgi analizi ile zihni boş ve anlamsız kelimelerden taramak, bilincin ilk öğelerine kadar inerek bilgiyi bu temizlenmiş temele oturtmak istiyor. Mantıksal düşüncenin temelini metafizikte veya psikolojik analizde değil, bilgi formunun apriori zorunluluğunda arıyor. Yalnız bu noktada epistemolojik analiz sonuna kadar gidince birbirinden çok farklı sonuçlara ulaşıyor:

A - Metafizik veya formel mantık yerine transandantal bir mantık kurmaya kalkıyor;

B - Ya da mantığın bütün formalizmini bilinci fonksiyonlarına indirerek buradan psikolojik, sosyolojik bilgi analizi sınırına dayanıyor. Her iki durumda da epistemolojik görüş "Mantık"ın ilk olgu ve temel olamayacağını onu transandantal bilince bağlayarak, ya da onu bilincin ilk fonksiyonlarına indirgeyerek felsefenin konusunu duyum komplekslerinde (Ernest Mach) veya tarafsız bir alanda ne özne ne nesne olan ilk olguların kompleksinde (Bertrand Russell) görececek kadar daraltıyor.

Eğer epistemolojik felsefe anlayışı yalnız mantık ve metafizik dogmatizmlerinin soyut kavramlarına ait bir tarama işlemi olarak kalabilseydi, düşünce tarihinde önemli bir ilerleme meydana getirmiş olurdu. Fakat bu görüşün orada kalamadığını, bir yandan bireysel öznelcilik (*fictio-nisme* teorisi), bir yandan mantık ve matematik kavramlarının sonuna kadar taranmasında olduğu üzere (Wittgenstein) matematik sayı, cümle, sonsuz, v. b. kavramlarını bile anlamdan boş sayacak kadar ileri giderek Russell gibi felsefe tarihine dudak bükenleri bile hayrete düşürecek bir bilinci boşluğunda kalanlar göstermektedir. 20. yüzyılın ilk dörtte biri epistemolojik felsefe görüşünün doğurduğu kriz ve buradan çıkan sayısız doktrinlerin çatışması ile dolu geçmiştir. Bu durumda felsefeyi ve bilimi bu temel üzerine kurmaktan söz edilemeyeceği açıktır.

Metafizığe dayalı felsefe

Metafizik temel, felsefenin aradığı ilk olguyu vermeye öncelerden daha elverişli midir? Buna birdenbire ne evet, ne hayır diye cevap verilebilir. Çünkü, metafizik bir felsefe arayışı Aristo zamanından beri vardır; bütün hücumlara ve eleştirilere rağmen bugün de devam etmektedir. Onun her çağda meydana çıkışı farklı şekillerde olmuştur.

İlkçağda Aristo'nun dogmatik felsefesi mantıkla metafiziği aynı zamanda temel olarak almakta idi. Kategoriler zihnin olduğu kadar varlığın da ilkeleridir. Dört sebep teorisi hem Fizik hem Metafizik'te anlatılmaktadır. Zihin kuralları varlığa uygulanır; zihinle varlık arasında tam bir uyarlık vardır. Öyle ise mantık İlk Felsefenin temeli olduğu kadar, İlk Felsefe (yani Metafizik) de bütün felsefenin, yani bilimler sisteminin temelidir.⁽⁶⁾ Varlık olması bakımından Varlık bilimi diye tanımlanan bu metafizik anlayışı felsefeyi en genel, en soyut kavramlara dayandırmaktadır. Ortaçağda da bu görüş hüküm sürdü. Fakat bir bakıma bu görüş skolastiğin tohumlarını taşımaktadır. Çünkü ne mantığın kıyas metodu, ne metafiziğin en genel ve soyut olan varlık fikri bize gerçek varlıklardan bir şeyi kanıtlar. Eğer Aristo zamanında somut varlıklara ait bilimler kurulmaya başlanmışsa, bu, onun metodundan bağımsız olarak meydana gelmiş ve skolastik metafizik ve mantık bu bilimlerde hiç bir ilerleme sağlamamıştır.⁽⁷⁾ Felsefe yalnız soyut kavramlar dünyasında dolaşmayı sağladığı gibi, bu kavramlar keyfi olarak konuldukça, hatta metafizik birbirinden çelişik şekiller almıştır. Kıyas, yanlış öncüllerden doğru bir akıl yürütme ile sonuçlar çıkarabilir. Bu yanlış öncüller sırf ortak duyu tarafından ileri sürülmüş olabilir ve hiç bir sağlam temele dayanmayabilir: dünyanın sonsuzluğu, dünyada bir amacın bulunduğu, ruhun maddeden yahut nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğu, hatta genel olarak cevher fikri, nedensellik fikri, v.b. bu soyut kavramlardandır. Meşşailer, İsrakiler, Hristiyan Aristocuları, Saint Thomas, v.b. gibi filozoflar soyut kavramları birbirinden çok farklı şekillerde koydular: Farabî bir kitabın-

⁽⁶⁾ Aristo'da bilimler ansiklopedik olarak anlatılmış olup vakaa bir "sistem" yoktur. Bu ancak bu yüzyılda Hamelin'in Hegelci felsefe açısından Aristo'yu yorumlanmasıyla doğmuştur: (Hamelin, *Le Système d'Aristote*)

⁽⁷⁾ Ne Euklides geometrisi, ne Galenos tıbbı, hatta ne Heron ve Archimedes fiziği Aristo'nun silojizm (eski terimle kıyas, yeni terimle tasım) ine dayanarak kurulmuş degillerdir.

da (*Medinet ül-fazıla*) ruhun bedenden ayrı olarak devam ettiğini kabûl eder. Başka bir kitabında (*Siyaset ül-medeniyye*) ruhların ancak evrensel ruha karışarak devam edeceğini söyler. İbn Rüşd bu evrensel ruhun insanlık ruhu olduğuna açıklık kazandırır. Sühreverdî, ruhun Nur olarak devam ettiğini ve Nurların Nuru Allaha ulaşacağını söyler. Bu çatışan görüşler felsefe tarihini hoşuna uğraştırmış olan soyut kavramları temel diye almaktan ileri geliyor. Epistemolojik felsefe anlamsız kelimeler olarak gördüğü soyut kavramları taramak üzere, skolastik metafiziğin zararlarından korunmayı sağlamıştır.

Bununla birlikte, metafizik düşünce felsefe alanından hemen çekilmiş değildir. Kant, bir saf metafizik mümkün müdür? sorusuna bilginin apriori biling formlarına bağlı, yani göreceli olduğunu söylerken, saf akıl alanında metafiziğin imkânsızlığını gösteriyor. Transandantal aklın da-ima çatışkan hükümlere (antinomilere) ulaştığı için, bu alternatiflerden hiçbirine doğru veya yanlış diyemeyeceğimiz sonucuna varıyor: Dünya sonludur - dünya sonsuzdur; cisimler sonsuzca bölünemez - cisimler sonsuzca bölünebilir; dünyanın bir amacı vardır - dünyanın bir amacı yoktur v.b. antinomilerinde hiç bir kesin yargıya varamayız. Böyle olunca, saf akıl alanında metafizik mümkün değildir. Fakat Pratik Saf Akıl alanında mümkündür. Çünkü orada şartlı yargılar değil, vicdanın mutlak kategorik emirleriyle karşılaşırız. Vicdan'da fenomenler alanını aşarak doğrudan doğruya Numen alanına giriyoruz. Öyle ise bir Ahlâk Metafiziği mümkündür. Kant ayrıca sanatçının organik dünya görüşünde de "amacı kendi içinde" (*autotélique*) bir faaliyet buluyor ki, bu da sanatın Metafiziği olacaktır.

Kant'ın akıl, duygu, arzu yetilerine karşılık Bilim, Ahlâk, Sanat alanlarını ayıran bu bölmeli felsefesi, bir yanda metafiziği reddederken başka bir yanda onu yeniden kurmakta idi. Kant'dan sonrakiler onun metafizikten vazgeçme fikri üzerinde durdular: Pozitivizm (Comte), evrim felsefesi (Spencer), yeni-kantcılık (Cassirer, v.b.) böyledir. Hatta Georg Simmel gibi rölativist filozoflar Kant'ın Ahlâk Metafiziği görüşünü Saf Aklın Kritiği açısından incelediler ve Vicdanın Mutlak Emri olan Ödev'i sosyal tabaklara, zümrelere göre değişen türlü ödevlerde gördüler. Ancak Kant'ın Saf Akıl eleştirisindeki görüşünü aşma gücü gösteren Schopenhauer, metafiziğe yeni bir alan buldu: İrade. Eğer zihin alanında metafizik mümkün değilse, İrade alanında mümkündür. Bu yeni me-

tafizik görüşü canlı varlıkların evrimine bağlı ve daha kolay tutunabilir görünüyordu.

Buna benzer bir başka metafizik girişimi de Bergson'a aittir. O, zekânın maddeyi parçalara ayırıcı gücü yerine sezginin hayat atılımını, süreyi bütünlüğü ile kavrayıcı gücünde metafiziğin temelini buluyor. Onca metafizik artık soyut kavramlar yüzünden düşülen doktrinlerin savaş meydanı olmaktan çıkıyor; hayatın orijinal ve yaratıcı hareketini kavrayan bir tür bilim oluyor.⁽⁸⁾

Şu da var ki, bütün bu yeni metafizik girişimleri de genel ve soyut kavramlara dayanma sakıncasından kurtulmuş değildir. Ne Schopenhauer'in İrade'si, ne Nietzsche'nin Kudret İsteği, ne Fouillée'nin Kuvvet - Fikir'i, ne Bergson'un Hayat Atılımı somut bir varlık alanını gösteriyorlar. Onların dinamik olma erdemleri, soyut ve genel olma sakıncalarını ortadan kaldırmıyor. İrade bütün dünyaya yaygın belirsiz bir kavramdır. Ötekiler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Eskiden olduğu gibi yine doktrinler bazen bir filozof adına, bazen bir mesleğe bağlı "izm"leri devam ettirmektedir. Vitalizm, voluntarizm, bergsonizm, enerjetizm, materyalizm v.b. gibi. Epistemolojik felsefenin doğurduğu doktrin kavgalarından daha derin, daha bunalımlı yeni doktrin kavgaları eski metafiziklerde olduğu gibi yeni metafiziklerde de egemen görünüyor. İşte bunun için felsefeyi somut, sınırlı varlıklar, onların birbirine indirgenemez hiyerarşisini inceleyen ontoloji diye tanımlıyoruz.

Felsefi tavırlar tipolojisi

Eğer felsefe, birbirinden akıldışı uçurumlarla ayrılan somut varlıkların bilgisi, yani ontoloji ise, o halde Felsefe tarihini dolduran ve mantık, epistemoloji, metafizik görüşlerinden birinin baskısından doğmuş olan Doktrinler ne ifade ediyorlar? İster anlamlı ister anlamsız diyelim, doktrinler 2500 yıl içinde her çağda doğmuşlar, hüküm sürmüşler, sonuçsuz olarak çarpışmışlar,⁽⁹⁾ yerlerine yenileri çıkmak üzere bir süre sonra

⁽⁸⁾ M. Şekip Tunç, Bergson'un *İlim olarak metafizik* makalesini çevirdi ve *Edebiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayınladı.

⁽⁹⁾ Doktrinlerin çarpışması şüphesiz daima sonuçsuz olmuştur. Felsefi düşüncenin ilerlemesi, bazı yanlış yollardan kurtulma bu çatışmalarla mümkün olmuştur. Aslında yeni bir şey getinmeyen doktrin yoktur. Ancak, çarpışmaların devamı onların tek ecepheliliklerindendir.

kaybolmuşlardır. Nitekim bugün de yeni doktrinler doğmasını önleyemiyorlar. Bunlar ya olağanüstü büyüklük ifadeleriyle, ya da pratik ihtiyaçlara cevap vermeleriyle ideolojiler gibi, mezhepler gibi doğmuşlar ve döğüşmüşlerdir.

Felsefe ve bilimde doktrin kavgalarının sonuçsuzluğunu gördükten sonra onların devamını nasıl açıklayabiliriz? Doktrinler, aslında, sosyal - ruhsal tavırlarımızın ifadesidirler. Türlü durumlarda olaylara karşı türlü tavırlar alınız. Bugün filan durumda aldığımız tavrı, yarın başka bir durumda almayabiliriz. Hatta öyle durumlar olur ki birinci tavrı tamamen bırakarak başka bir tavrı almamızı gerektirir. Sözelgeşi olaylar bizi başariya götürdüğü ve gelecekte emin olduğumuz zaman tavrımız iyimserdir. O zaman iyimserlik tavrını benimsemişsinizdir. Başka türlü olaylar bizi ümitsizliğe götürdüğü vakit de tavrımız kötümserdir, yani kötümserlik tavrını benimsemiş oluruz. Öyle ise optimizm ve pesimizm iki sabit doktrin değil, iki tavidir.⁽¹⁰⁾ Araştırmamızda bize daima deneyler rehberlik ettiği ve bu yoldan yeni keşiflere ulaştığımız zaman deneyci tavrı alınız. Fakat deneyin kısırlaşması karşısında dedüktif akıl yürütülmelerle akılcı tavrı alırız. Demek empirizm ve rasyonalizm iki doktrin olmazdan önce, iki tavidir. Hatta onları uzlaştıran eklektizm de bir tavidir. Birikmiş bilgimizde aklın yanılmazlığına güvendiğimiz zaman dogmatizm, yeni buluşlar eski ilkelerimizin kesinliğinden bizi şüpheye götürdüğü zaman skeptisizm birer tavrı olur. Yaşama gücünün ve zorunlu ihtiyaçların bizi şiddetle ittiği vakit materyalist, üstün değerlere yükselme gücünü kendimizde bulduğumuz vakit spiritualist oluruz. Başka insanlara bağlanmanın güderimizi sınırlayacağına inandığımız, üstümüzde zümre, toplum, cemaat gibi bir sınırlayıcıyı görmek istemediğimiz vakit liberalist, birbirimize şiddetli dayanışma bağlarıyla bağlanmayı, birlik olmayı istediğimiz vakit toplumcu oluruz. Genel kavramların kutsallığına, hayatımızda önemli bir rol oynadığına inandığımız zaman ortaçağ anlayışıyla realist, bugünkü toplum anlayışı ile gelenekçi; onların kelimelerden ibaret olduğunu görecektik kadar eski kavramlara güvenimiz kaybolduğu zaman ise ortaçağ felsefesi terimiyle nominalist, yahut bugünkü toplum anlayışıyla ilerici (*radicaliste*) oluruz.

⁽¹⁰⁾ İlkçağda Heraklit pesimizmi Demokrit optimizmi, yeni çağda ise Leibniz optimizmi, Schopenhauer pesimizmi temsil etmektedir. Voltaire *Candide* adlı eserinde Leibniz'in bu görüşü ile alay etmektedir. Tamamış bir ressamın tablosu biri gülen biri ağlayan iki adamın resminde Heraklit ve Demokrit'i tasvir etmiştir.

Görülüyor ki, doktrinler sabit, değişmez fikir sistemleri değil, görüş açılarıdır; ve bizim sosyal - ruhsal tavrımıza göre değişirler. Bundan dolayı William James felsefenin konusunu, pratik faydaya ve tatmin ihtiyacına bağlamak üzere, pragmatizm sayarken, doktrinleri pratik ihtiyaca göre seçme iradesine sahip olduğumuz tavırlar gibi görmekte idi. Fakat James böyle görmekte haklı değildi. Çünkü onun bu dikotomik tavırlar yerine koyduğu da yine bir doktrin, yani pragmatizm idi. Nitekim onun karşısına hemen karşıtı olan antipragmatizm veya faydagütmezlik konabilir. James gibi doktrinleri alternatifler haline koyduktan sonra pratik ihtiyacımıza göre bizde onlardan birine "inanma iradesi" olduğunu söyleyecek yerde — çünkü bu seçme doktrinlerden her hangi bir tavra bağlanma demektir — felsefenin asıl konusunun somut ve hiyerarşili varlıklar olduğunu, doktrinlerin ise durumlar karşısındaki tavırlardan başka bir şey olmadıklarını söylemek daha doğrudur.

Böyle düşünmek doktrinlerin değerini düşürmek değil, onların insan bilgisindeki yerini belirtmek demektir. Onları sonu gelmez savaş sahnesi olmaktan çıkararak insanlık hayatında oynamış oldukları ve oynayabilecekleri rolü belirtmek demektir. Böyle anlaşılınca doktrinlerin bir tipolojisini yapmak gerekir. Bu bir doktrinler psikolojisi, sosyolojisi, bir karakteroloji olmayacaktır. Çünkü böyle yapılsa idi, doktrinlerin insan ruhunun şu veya bu yetisine ve yararlığına göre alması gereken sabit şekli betinlenmiş olurduk. Oysa durumlar karşısında aldığımız tavırlarda az çok özgürlüğümüz vardır. Bu bizim ihtiyaca göre seçmemiz olmadığı gibi, katlaşmış karakterlerimize göre mutlaka tutmak zorunda olduğumuz yol da değildir. Sözgelisi, içe dönük olduğumuz için filan doktrini, köylü veya şehirli olduğumuz için filan doktrini seçtiğimiz anlamına gelmez. Melankoliklerin daha kötümser, coşku halindekilerin iyimser tavrı olmasını, doktrin tavırlarından ayırmalıdır. Çünkü bunlar biyolojik ve sosyal kaderlerine bağlı oldukları için böyledirler. Oysa çağlarda, devirlerde, hatta bir devrin belli bir döneminde yeni durumlar meydana çıkarak dencyci iken akılcı, dogmatik iken şüpheci, veya her ikisini uzlaştıracı bir tavrı almanızı gerektirebilir. Bu durumlarda her ne kadar alternatifsiz, belirli bir gerekliliğe bağlanıyorsa da onun karşısında belirli bir dereceden karar verme özgürlüğü insana aittir. Bunlara Jaspers'in deyişiyle limit-durum diyebiliriz. Büyük bir sosyal değişme, ölüm korkusu, panik, büyük coşma, şiddetli acı ve şiddetli sevinç, büyük başarı ümidi gibi. Bu durumlar bir çağ değişmesinde, yeni bir teknik ve değer sistemine girişte daha çok kendini gösterir. Coşku halinden yeis haline

geçiş, tam kendine güvenmeden şüphe durumuna geçiş, taşkın inançtan inançsızlığa geçiş gibi. Bu durumlar yeni bir tavır almayı gerektirir ki, sistemli kafalarda doktrin şeklinde kristalleşir. Duygusal hayatı üstün ruhlarda sanatça bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) olur. Devir değişmelerinde filozof ve bilim adamlarının doktrinleri, sanatçıların yeni dünya görüşünü sezgi ile ifade etmeleri buradan doğar. Bir doktrinler Tipolojisi mümkündür. Fakat bu kaskatı bir kalıp değil, değişmelere göre yeni şekiller ve yeni kristalleşmeler alabilen, belirli bir devrin durağan şartları üstünde, devirler arası dinamik şartları hesaba katan dinamik bir tipoloji olacaktır.

Ontoloji'nin bibliyografyası:

Aristote, *Métaphysique*, trad. par Tricot

Bergson, H., *Evolution créatrice* (Türk. çev. Şekip Tunç)

Cornelius, *Erkenntnisslehre*

Gonseth et Raymond, *La Nature des problèmes en logique*

Gökberk, M., *Felsefe tarihi*

Hahn, H., *Logique-mathématique et connaissance de la réalité*

Hamelin, O., *Eléments principaux de la représentation*

Hamelin, O., *Le Système d'Aristote*

Hartmann, N., *Zur grundlegung der Ontologie*

Hartman, N., *Teleologisches Denken*

İbn Rüşd, *Kitab mâ ba'd üt-tabia*

İbn Sina, *Kitab ül-işarat ve't-tenbihat*

Jaspers, K., *Les Grands philosophes*, trad. par Jeanne Hersch

Kant, E., *Critique de la raison pure*, trad. par Tremesaygues et Picaud

Kant, E., *Critique de la raison pratique*, trad. par Gibelin

Kant, E., *Critique de jugement*, trad. par Gibelin

Lavelle, L., *Traité des valeurs*

Le Senne, *Caractérologie*

Le Senne et Tatarkiewicz, *Le Problème en axiologie*

Mach, E., *La Connaissance et l'Erreur*, trad. par Marcel Dufour

Pacotte, J., *La Logique et l'empirisme intégral*

Polin, *Evolution des valeurs*

Polin, *Compréhension des valeurs*

Plotin, *Ennéades*, trad. par E. Bréhier

Russell, B., *Analyse de l'esprit*, trad. par M. Lefevbre

Schlick, M., *Sur le fondement de la connaissance*

Schopenhauer, A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. par Burdeau

Ülken, H.Z., *İslâm felsefesi tarihi*, 1957, C. 1.

Ülken, H.Z., *Varlık ve oluş*, 1968

Weber, *Felsefe tarihi*, Türk. çev. Vehbi Eralp

William James, *Volonté de croire*, Flammarion

William James, *Le Pragmatisme*

Zeller, *Histoire de la philosophie Grecque*, trad. en français

Descartes ve Hobbes'tan parçalar

Descartes, *Metod üzerine konuşma*
(Çev. Mehmet Karasan, 1947)

Hiçbir bedenim olmadığını, ne bulunduğum bir dünya, ne de bir yer olduğunu farz edebildiğim halde, bundan dolayı kendimin var olmadığını farz edemiyeceğimi; tersine, başka şeylerin doğruluğundan şüphe etmemden kendimin var olduğum sonucunun açık ve seğik olarak çıktığını düşünmekten kesilseydim tasarladığım bütün şeyler doğru olsa bile, var olduğuna inanmak için elde bir sebep yoktur. Buradan da anladım ki, ben bütün tabiatı düşünmekten ibaret (*cogitare*) ve var olmak için hiç bir yere muhtağ olmayan, maddî hiç bir şeye bağli olmayan bir öziim. Öyle ise bu Ben, yani ruh tamamiyle farklıdır, hatta bilinmesi bedeni bilmekten daha kolaydır.

Descartes, *Metafizik düşünceler*
(Çev. Mehmet Karasan, 2. baskı, 1962)

Epey zaman var ki, çok yanlış kanaatleri doğru diye kabul ettiğimin, hiç de sağlam olmayan prensipler üzerine kurduğum şeylerin pek şüpheli ve kesinsiz olabileceklerini farkına varmış bulunuyorum. Eğer bi-

limlere sağlam bir temel kurmak isteniyorsa, bu zamana kadar edindiğimi kanaatlerden ayrılarak, herşeye yeni baştan başlamağa teşebbüs etmek gerekiyordu. Şimdiye kadar en şüphe götürmez şeyleri duyular yolu ile öğrendim. Halbuki duyuların bazen aldatıcı olduğunu kendim tecrübe ettim. (*Meditations*, 1). Bununla beraber herşeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğuna ve onun tarafından yaratıldığımıza kanaatim vardır. Sonsuz ve yetkin bir varlık aldanmaz ve aldatmaz. Fakat kötü Cinin aldatmak için bütün marifetini kullanabileceğini düşünebilirim.

Descartes, *Méditations, objections et réponses*,
(3me Méd. édit. Garnier, 1924).

Tanrı adıyla sonsuz, ezeli ve ebedî, değişmez, bağımsız, tam bilgiye sahip, tam güce sahip olan, beni ve var olan herşeyi yaratmış bulunan Varlığı anlıyorum. Bu söylediklerimden şu sonuc çıkar ki, Allah vardır; zira ben bir cevher olmam bakımından bende sonsuz bir cevher fikri vardır. Halbuki, bana hakikaten sonsuz bir cevher tarafından konulmuş olmasaydı, sonlu varlık olmam bakımından sonsuz bir cevher fikrine sahip olamazdım. Ayrıca ben, sonsuzu hakiki bir fikir gibi tasavvur edecek yerde, yalnızca sonlunun olumsuzluğu (*négation*) gibi tasavvur etmemeliyim: sükûnu hareketin, karanlığı ışığın olumsuzluğu şeklinde tasavvur etmiyeceğim gibi: Çünkü tam tersine, sonsuz cevherde sonlu cevherden daha çok gerçeklik görüyordum. Ve buradan başlayarak, önce sonludan üstün sonsuz kavramı vardır; yani "ben" kavramından üstün Allah kavramı gelir. Çünkü eğer bende, benden daha yetkin bir varlık fikri olmasaydı, kendi kusurlarını sonsuzla karşılaştırmaksızın, şüphe etmesi ve arzu etmesi nasıl mümkün olurdu? (s. 101).

Allahın beni aldatması mümkün değildir. Çünkü aldatma ve hile eksiklikten gelir. Aldatma zaaf ve kötülüğe aittir, bu ise Allah'da var olamaz. Sonra tecrübemle biliyorum ki bende bir hükümverme, doğruyu ve yanlış ayırma gücü vardır ki ben bunu Allah'dan aldım. O beni aldatmayacağı için (*véracité divine*), bu gücü gereği gibi kullanacağım tarzda bana vermiştir. Ancak bende iki güç vardır: zihin ve irade. Ne Allah'dan aldığım irade gücü yanımlarımın sebebidir, çünkü o geniştir ve yetkindir; ne de zihin (anlama) gücü yanımlarımın sebebidir, çünkü Allah'ın verdiği bu güçle düşünüyorum. Öyle ise yanımlarım nereden

geliyor? İrade, zihinden daha geniş olduğu için, ben onu aynı hudutlar içinde kullanmıyorum; anlamadığım şeyleri istiyorum ve yapıyorum. Bu şeylere karşı ilgisiz olduğum halde, irade kolaylıkla beni şaşırtıyor. Doğru yerine yanlış, iyi yerine kötüyü seçiyor. Yanılmam ve günah işlemem buradan ileri geliyor (*Méditations*, 5).

Hobbes, *Léviathan*, trad. frag. par R. Anthony, vol. 1,
De l'Homme, Marcel Giard, 1921

Âlemde isimlerden başka hiç bir şey evrensel değildir. Çünkü isimlendirilen şeylerin hepsi ferdî ve tikel (*singulier*)dir. Bir çok şeylere birden, evrensel tek bir isim verildiği görülüyor. Bunun sebebi bir nitelikte veya başka bir arazda benzeyiştir. Bir has isim zihinde tek bir şey uyardığı halde, evrensel isimler bir çok şeylerden herhangi bir şeyi hatırlatırlar. Evrensel isimler az veya çok geniş olabilirler. İnsan ve akıllı isimleri aynı genişliktedir. (s. 35-36).

Aritmetik yanılmaz bir sanat olduğu gibi, akıl daima doğru akıl değildir. Ne tek bir kişinin aklı, ne de çok sayıda kimselerin akılları kesinlik gösterir (s. 51).

Aklın hedefi isimlerle kurulan ilk tanımlardan ve anlamlardan (*signification*) çıkarılabilen uzak sonuçları keşfetmek değildir. Fakat bu ilk tanımlardan başlayarak bir sonuçtan başka bir sonucu çıkarmaktır. Genel anlamlı kelimelerle akılyürütüldüğü, yanlış ve genel sonuca ulaşıldığı zaman buna başlıca yanlışma (*erreur*) denir. Fakat yanlışmalar eğer gerçeğe ilişkisi olmayan sırf genel kavramlar üzerinde dolaşıyorsa bu "saçma" (*absurde*) olur. Biri bana yuvarlak bir dörtgenden, maddî olmayan cevherden, hür bir süjeden, hür iradede bahsettiği zaman, ben onun yanlış olduğunu değil, sözlerinin hiç bir anlamı olmadığını, yani saçma olduğunu söylerim. (s. 52-54)

Dinin tabîi sebebi, gelecek zaman için duyulan huzursuzluktur. Bütün insanlar, hatta en basiretli bile Promete'ye benzer bir durumdadırlar. Promete'ye tam manasiyle basiretli insanın temsilcisi gibi bakılabilir. İnsanlar görünmeyen şeylerin kudretinden korkarlar. Bu devamlı korku insanda sebeplerin bilinmemesi ile birlikte meydana gelir. Böyle anlaşılınca tek, ezeli, sonsuz ve gücüne son olmayan bir Tanrı kabul etmek, insanların tabîi cisimlerin sebeplerini bilme arzusundan ileri gelir.

Akılyürütme ile yakın sebebe, oradan daha uzak sebeplere yükselen kimse böylece (payen filozofların da düşündükleri gibi) Birinci, İlk kımlatıcı (*Premier moteur*) yani Allah'ın, her şeyin ilk ve ezelî sebebi olduğunu düşünür (s. 170-171).

(Bundan anlaşılır ki, Hobbes, Descartes'ın aksine olarak sonsuzdan sonluyu çıkaracak yerde, sonludan sonsuz kavramını çıkarmaktadır.)

ÖZEL ADLAR DİZİNİ

A

Abélard: 22, 67
Albertus Magnus: 78, 156
Alexander: 108
Amidî, Seyfettin: 122
Anaximenes: 133
Archimedes: 61, 165
Aristarkhos: 61
Aristo: 12, 16, 20, 21, 23, 25,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 37, 40, 50, 51, 65,
67, 77, 78, 79, 82, 83, 88,
89, 110, 114, 121, 122,
123, 124, 125, 128, 229,

130, 140, 141, 142, 143,
150, 155, 161, 162, 165

B

Bacon, F: 27, 28, 156
Bacon, Roger: 78, 90, 156
Bell, E. T : 51
Bergson: 15, 74, 133, 150,
151, 152, 167
Berkley: 111, 112, 113, 125,
126, 127, 156
Bernard, Claude: 28, 29
Bernstein: 138
Biran, Maine de: 149, 150

Bleuler: 152
Boskowicz: 147
Boutroux, Emile: 150
Boyle, Robert: 131
Brentano: 119
Brochard, Victor: 57
Brouwer: 44
Bruno, Giordano: 109
Buffon: 129
Büchner, L.: 107, 137

C

Cabanis: 136
Campanella: 68, 105, 109, 130, 143
Cannon, W. B.: 71
Carnap: 44
Cassirer: 163
Comte, Auguste: 101, 105, 127, 133, 163, 166,
Condillac: 150
Copernic: 61, 109
Cornelius: 166
Cousin, Victor: 84
Cusa, Nicolas de: 109
Cuvier: 43

D

Delevsky: 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64
Demokrit: 21, 76, 77, 111, 124, 125, 130, 134, 135, 168

Descartes: 35, 43, 58, 67, 70, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 92, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 119, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 136, 142, 143, 145, 146, 156, 163, 173, 174, 176

Diogenè: 34
D'Holbach: 107, 136
Duns Scot: 73
Durkheim: E: 84, 86, 87, 88
Dürring: 138

E

Einstein: 58 58, 62, 103, 108
Engels: 56, 57, 137
Epikür: 76, 77, 130
Esîrüddin Ebherî: 33
Eudoxos: 61
Euklides: 20, 47, 51, 52, 102, 103, 165

F

Fahreddin Râzi: 122
Farabî: 104, 129, 165
Feuerbach: 138
Fevrier-Destouches, Paulette: 51, 53, 54
Fichte: 36, 100, 113, 114, 163
Fison: 86
Fouillée: 167
Foulquier, Paul: 62
Frank, Philip: 46

G

Galenos: 165
Galileo: 35, 78, 79, 105, 109,
156
Gassendi: 80, 136
Gauss: 51
Gazali: 104, 122, 152
Gilson, Etienne: 128
Goblot: 87
Gonseth: 47

H

Haeckel, E: 107, 137
Hamelin: 165
Hamilton: 57, 107, 127
Hegel: 13, 36, 37, 38, 39, 42,
43, 45, 46, 50, 56, 57, 58,
100, 101, 102, 103, 114,
117, 137, 138, 139, 149,
157, 163
Heisenberg: 53, 58
Helmoltz: 62
Helvetius: 136
Heraklit: 12, 13, 14, 17, 37,
38, 43, 125, 133, 135, 168
Hering: 152
Heron: 20, 165
Heyting: 44, 50, 51, 52
Hişam: 125
Hobbes, Th.: 35, 156, 175,
176
Howitt: 86
Hume, D.: 44, 93, 94, 95, 96,
97, 99, 102, 127, 150, 151,
157, 161

Husserl, E.: 20, 74, 75, 119

İ

İbn-i Arabî: 142
İbn-i Haldun: 156
İbn-i Heysem: 90, 104
İbn-i Külâb: 125
İbn-i Rüşd: 105, 139
İbn-i Sina: 129, 143, 144, 145,
146

J

James, William: 116, 117, 118,
149, 151, 152, 169
Jasinowski, Bugomil: 56, 58, 59
Jaurès: 138
Johnson: 50, 51
Jung: 152

K

Kant: 16, 35, 36, 43, 44, 51,
73, 74, 75, 78, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103,
113, 114, 115, 116, 119,
127, 131, 132, 133, 157,
161, 162, 166
Karasan, Mehmet: 173
Karneades: 90
Kautsky: 138
Kepler: 109
Kierkegaard: 102, 149
Klages: 152
Koffka: 152
Köhler: 152

L

La Mettrie: 107, 131, 136
Langevin, Paul: 58
Lavelle, Louis: 157, 158, 159
Leibniz: 35, 82, 83, 84, 92, 93,
96, 102, 103, 109, 111,
124, 132, 147, 162, 163
Lenin: 138
Leonardo: 109
Leukipos: 76
Levine: 152
Lévi-Bruhl:
Lévi-Straus, Claude: 87
Lobatschewsky: 51
Locke, John: 81, 82, 84, 89,
106, 111, 112, 126, 156
Loeb, Jacques: 131
Lukaziewicz: 44, 48, 51, 52
Lukretius: 135
Luxembourg, Rosa: 138

M

Mach, Ernst: 135, 148, 157,
164
Malebranche: 92
Marx, Karl: 39, 42, 43, 56, 137
Mattheus: 86
Mengüşoğlu: 160
Maurras, Ch.: 128
Mill, Stuart: 28, 29
Minkowski: 51, 103
Moleschott: 137
Moore, M. G.: 108

Morus, Thomas: 130

N

Neccar: 125
Newton: 59, 102, 103
Nietzsche: 101, 102, 115, 116,
117, 149, 167

O

Occam'lı William: 78, 90, 126
Ötiedemus: 89
Ostwald: 137

P

Pappus: 61
Parmenides: 12, 176, 43
Pavlov: 70, 71
Pierre-Marie: 152
Platon: 13, 14, 15, 16, 17, 18,
19, 20, 21, 22, 29, 30, 34,
35, 36, 43, 67, 76, 77, 88,
89, 100, 105, 110, 123,
124, 139, 140, 141, 142
Plotinos: 30, 31, 105, 141, 142
Post: 44, 48
Proclus: 9, 20
Protagoras: 12
Ptolemaios: 61
Pyrrhon: 89
Pythagoras: 17, 134, 138, 139

R

Ravaisson: 149, 150

Reichenbach, H.: 41, 44, 45,
48, 52, 54

Reid, Thomas: 107

Renouvier: 16, 57

Riemann: 51, 62, 103

Rignano: 152

Rougier, Louis: 157

Ruyer: 146, 153

Russel, B.: 12, 13, 108, 135,
148, 149, 164

S

Saint Anselme: 90

Saint Thomas: 78, 129, 156,
165

Sarton, Georges: 60

Sartre, J. P.: 75, 138

Scheler: 160

Schlick, Moritz: 157

Schelling: 20, 36, 38, 39, 100,
113, 114, 127, 139, 149,
163

Schopenhauer: 101, 102, 115,
116, 149, 163, 166, 167,
168

Sextus Empiricus: 89

Simmel, Georg: 166

Siyavuşgil, S. Esat: 148

Sokrat: 12, 13, 14, 16, 18, 21,
25, 26, 40, 89, 115

Spencer, H.: 101, 163, 166

Spinoza: 35, 92, 93, 105, 106,
125, 131, 132, 136, 144

Stewart, Dugald: 107

Stirner: 164

Ş

Şehabeddin Sühreverdi: 142

T

Taine, H.: 151

Thales: 133

Tarski: 44, 51

Theon: 20

Théophraste: 26

Trendelenburg: 29

Troçki: 138

Tunç, Mustafa Şekip: 151, 167

V

Vaihinger: 101

Vogt, Karl: 107, 137

Von Mises: 41

Voltaire: 168

Vries, de: 128

W

Watson: 70

Wertheimer: 152

Whitehead: 108

Wittgenstein: 164

Wolf: 96

Z

Zenon: 12, 13, 30, 31, 56, 57

İÇİNDEKİLER

Sunuş	5
Önsöz	9

I - Mantık

<i>A. Platon'dan önceki diyalektik denemeleri</i>	11
<i>B. Platon'da diyalektiğin başlaması</i>	13
Platon'un yaşlılık diyaloglarında diyalektik	16
Belirsiz Dyade fikri	19
<i>C. Aristo mantığı</i>	21
Aristo'da ruhi yetiler ve mantık görevleri	23
Birinci analitikler ve kanıtlama	25
Aristo'da ve sonrakilerde tümevarımcı metod	27
Kategoriler	29
Kategoriler arasında bağıntılar	31
Beş tümel kavram: Tanım ve sınıflama	33

<i>D. Diyalektik'in gelişmesi</i>	34
Fichte ve Schelling'de diyalektik	36
Hegel'de diyalektik: Türlü ifade tarzları	37
Sezgici mantık ve olasılık mantığı	39
Yeni Diyalektik'in eleştirisi	42
Kiplik ve olasılık	44
<i>E. Olasılık mantığı ve diyalektik</i>	45
Olasılık mantığı ile diyalektik arasında bağıntı görenler	45
Değerler skalası ve çeşitli mantıkların uygulama alanları	47
Tümevarım, olasılık ve kiplik mantıkları	49
Klasik mantık kurallarının zayıflamasından doğan yeni mantık deneyleri	50
Yeni mantığın yeni bilimde uygulama alanları	52
Reichenbach'ın Quanta mantığı	54
Mantığın iki görünümü	55
Bugünkü bilimde diyalektik ve eleştirisi	56
Bilimde diyalektiğin başarısızlığı	59
 II - Bilgi teorisi	
Bilgi fiilinde iki bilinç anlayışı	65
Kaç türlü bilgi vardır	68
<i>A. Bilgi problemini bilimlerle açıklama girişimleri</i>	69
Fizyoloji ve psikolojinin bu bakımdan rolleri	70
Problemler ve doktrinler	72
Felsefeyi bilim gibi kurmak isteyenler: Bergson ve Husserl	74
<i>B. Genel fikirlerin doğuşu problemi: Yunan'da empirizm ve rasyonalizm</i>	76
Ortaçağ genel fikirler problemi	78
Descartes'da rasyonalizm	79

İçindekiler

Locke’da empirizm	81
Leibniz’de uzlaştırmacı görüş	83
Durkheim’da uzlaştırmacı görüş	84
Lévy-Brühl’de bilgi teorisi	87
<i>C. Genel fikirlerin gerçeğe uygunluğu problemi</i>	<i>88</i>
İlkçağda Dogmatikler	88
İlkçağda şüpheçiler	89
Descartes ve dogmatizm	90
Cartésien’lerin türlü yorumlamaları	91
Çağdaş felsefede şüphecilik: D.Hume	93
Hume’da tümevarım ve açıklanması	95
Kant: Dogmatizm ve skeptisizm çıkmazının çözülmesi	96
Kant’da analitik yargılar, sentetik yargılar	99
Kant felsefesinin yorumlanış şekilleri	100
Kant’a karşı tepkiler	102
Kant’a karşı yeni bilim felsefesi	103
<i>D. Dış Dünyanın varlığı problemi</i>	<i>104</i>
Realizm	105
İskoçya ekolü (fidéisme)	107
İngiliz yeni realizmi	107
İdealizm: Descartes ve Leibniz’de	109
Berkeley idealizmi	111
Kant idealizmi	113
Romantik felsefenin idealizmi	113
<i>E. Realizmi ve idealizmi uzlaştırma denemeleri Schopenhauer - Nietzsche</i>	<i>115</i>
Pragmatizm	116
Fenomenolojide realizm ve idealizm	118

III - Varlık teorisi

<i>A. Cevher ve ilinekk problemi</i>	123
İlkçağda cevhercilik	123
Yeniçağda cevhercilik	124
İlk ve ortaçağlarda ilinekkilik	125
Çağdaş felsefede cevher fikrine karşı	126
Negatif kavram olan cevher fikri	127
<i>B. Amaçlılık ve mekanizm problemi</i>	128
Aristo'da ve stoalılarda amaçlılık	128
Yeniçağda amaçlılık	129
İlkçağda mekanizm	130
Descartes'da mekanizm	130
Amaçlılığın eleştirisi	131
Leibniz amaçlılığı	132
<i>C. Ruh ve madde problemi</i>	133
İlkçağda materyalizm	134
Lukretius'da atomculuk	135
17. 18. yüzyılda materyalizm	136
19. yüzyılda materyalizm ve enerjetizm	137
Diyalektik materyalizm	137
Pitagoras'da ruhculuk	138
Platon'da ruhculuk	139
Aristo'da ruhculuk	140
Plotinos'da ruhculuk	141
Descartes'da düalist ruhculuk	142
İlkçağda ruh-beden ilişkisi	143
İbn Sina'da ruh-beden ilişkisi	143
Descartes'da ruh-beden ilişkisi	145
Objektif spiritüalizm	147
E. Mach ve B. Russell'e göre spiritüalizm	148

İçindekiler

Romantik felsefede spiritüalizm	149
Mutlak spiritüalizm	149
Bergson'da spiritüalizm ve vitalizm	150
Ruh ve beden bütünlüğü	152

IV. Ontoloji

<i>A. Metafizik'e ilk hücumlar</i>	155
Çağdaş felsefede metafiziğe hücumlar	156
Yeni mantıkçıların metafiziğe hücumu	157
Ontolojinin metafiziği eleştirmesi (Lavelle)	157
Ontolojiye fenomenolojik giriş	158
Ontoloji açısından varlık dereceleri	159
Felsefe hangi temele dayanmalıdır	161
Mantığa dayalı felsefe	161
Epistemolojiye dayalı felsefe	163
Metafiziğe dayalı felsefe	165
Felsefi tavırlar tipolojisi	167

YAPITLARI

- 1) İctimâiyat hakkında iptidai mâlmat, 1924
- 2) Umumî ruhiyat, 1928
- 3) Felsefe dersleri; bilgi ve vücud nazariyeleri, 1928
- 4) Aşk ahlâkı, 1931, 1953, 1971, 1983, 1999
- 5) Felsefe yıllığı, 1931
- 6) Umûmî ictimâiyat, 1931
- 7) Türk tefekkür tarihi (iki cilt), 1933
- 8) İnsânî vatanperverlik, 1933
- 9) Telifçiliğin tenâkuzları, 1933
- 10) Yeni ilmî zihniyet (Gaston Bachelard'dan çeviri), 1934
- 11) İlim ve Felsefe, 1934, 1935
- 12) Felsefe yıllığı, 1935
- 13) Türk filozofları antolojisi, 1935
- 14) Uyanış devirlerinde tercümenin rolü, 1935
- 15) Türk mistisizmini tetkike giriş, 1935
- 16) Metafizik (Aristo'dan çeviri), 1935
- 17) Yirimininci asır filozofları, 1936
- 18) İliyet meselesi ve diyalektik, 1938
- 19) Fârâbi (Kıvâmettin Burslan'la birlikte), 1940
- 20) İctimâî doktrinler tarihi, 1940
- 21) İbn-i Haldun (Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu'yla birlikte), 1941

- 22) Posta yolu (roman), 1941
- 23) Rüzgâr gibi geçti (M. Michell'den çeviri) 1941, 1942, 1944
- 24) Şeytanla konuşmalar, 1942
- 25) Mantık tarihi, 1942
- 26) Lojik prensipleri ve muâsır tenkit (Arnold Reymond'dan çeviri), 1942
- 27) Ziya Gökalp, 1942
- 28) Dinî sosyoloji, 1943
- 29) Resim ve cemiyet, 1943
- 30) Emil (J. J. Rousseau'dan çeviri (A. R. Ülgeñer ve S. Güney'le birilikte), 1943
- 31) Yarım adam (roman), 1943
- 32) İctimâî üstyapı olarak hukuk tetkiklerine giriş, 1943
- 33) Sosyoloji, 1943
- 34) Yahudi meselesi, 1944
- 35) Milletlerin uyanışı, 1945
- 36) İslâm düşüncesi, 1946, 1996
- 37) Ahlâk, 1946
- 38) Sosyolojiye giriş, 1947
- 39) İslâm medeniyetinde tercümeler ve tesirler, 1947
- 40) Tabiat kanunlarının zorunsuzluğu (Emile Boutroux'dan çeviri, 1947)
- 41) Millet ve tarih şuuru, 1948
- 42) İslâm sanatı, 1948
- 43) Şerh-i rubâiyât-ı Melûl, 1951
- 44) Tarihi maddeciliğe reddiye, 1951
- 45) Fârâbi tetkikleri, 1951
- 46) La Pensée de l'İslâm,
- 47) İslâm düşüncesine giriş, 1954
- 48) Sosyolojinin problemleri, 1955
- 49) Dünyada ve Türkiye'de sosyoloji öğretimi ve araştırmaları, 1956
- 50) Verâset ve cemiyet, 1957
- 51) İslâm felsefesi tarihi, 1957
- 52) Felsefeye giriş - I, 1957, 1963
- 53) Felsefeye giriş - II, 1958

- 54) Siyasi partiler ve sosyalizm, 1963
- 55) Bilgi ve değer, 1956, 1964
- 56) Etika (Spinoza'dan çeviri), 1946, 1965, 1985
- 57) Değerler, kültür ve sanat, 1965
- 58) Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, 1966, 1979, 1992, 1994, 1998, 1999
- 59) Eğitim felsefesi, 1967
- 60) Humanisme des cultures, 1967
- 61) İslam felsefesi, kaynakları ve tesirleri, 1967, 1975, 1982, 1992, 1998
- 62) Varlık ve oluş, 1968
- 63) İdealizmin çıkmazları, 1969
- 64) Sosyoloji sözlüğü, 1969
- 65) İlim felsefesi - I, 1971, 1981
- 66) Toplum yapısı ve soyagekme, 1971
- 67) Genel felsefe dersleri, 1972

” Felsefe ve bilimde doktrin kavgalarının sonuçsuzluğunu gördükten sonra onların devamını nasıl açıklayabiliriz? Doktrinler, aslında, sosyal - ruhsal tavırlarımızın ifadesidirler. Türlü durumlarda olaylara karşı türlü tavırlar alırız. Bugün filan durumda aldığımız tavrı, yarın başka bir durumda almayabiliriz. Hatta öyle durumlar olur ki birinci tavrı tamamen bırakarak başka bir tavrı almamızı gerektirir. Sözgeleşî olaylar bizi başarıya götürdüğü ve gelecekten emin olduğumuz zaman tavrımız iyimserdir. O zaman iyimserlik tavrını benimsemişizdir. Başka türlü olaylar bizi ümitsizliğe götürdüğü vakit de tavrımız kötümserdir, yani kötümserlik tavrını benimsemiş oluruz. Öyle ise optimizm ve pesimizm iki sabit doktrin değil, iki tavidir. Araştırmamızda bize daima deneyler rehberlik ettiğı ve bu yoldan yeni keşiflere ulaştığımız zaman deneyci tavrı alırız. Fakat deneyin kısırlaşması karşısında dedüktif akıl yürütölmelerle akılcı tavrı alırız. Demek empirizm ve rasyonalizm iki doktrin olmazdan önce, iki tavidir. Hatta onları uzlaştıran eklektizm de bir tavidir. Birikmiş bilgimizde aklın yanılmazlığına güvendiğimiz zaman dogmatizm, yeni buluşlar eski ilkelerimizin kesinliğinden bizi şüpheye götürdüğü zaman skeptisizm birer tavrı olur. Yaşama güclerinin ve zorunlu ihtiyaçların bizi şiddetle ittiğı vakit materyalist, üstün değerlere yükselme gücünü kendimizde bulduğumuz vakit spiritualist oluruz. Başka insanlara bağlanmanın gücümüzü sınırlayacağına inandığımız, üstümüzde zümre, toplum, cemaat gibi bir sınırlayıcıyı görmek istemediğimiz vakit liberalist, birbirimize şiddetli dayanışma bağlariyle bağlanmayı, birlik olmayı istediğimiz vakit toplumcu oluruz. Genel kavramların kutsallığına, hayatımızda önemli bir rol oynadığına inandığımız zaman ortaçağ anlayışıyle realist, bugünkü toplum anlayışı ile gelenekçi; onların kelimelerden ibaret olduğunu görecekt kadar eski kavramlara güvenimiz kaybaldığı zaman ise ortaçağ felsefesi terimiyle nominalist, yahut bugünkü toplum anlayışıyle ilerici (*radicaliste*) oluruz. ”