

ERNST VON ASTER VE BİLGİ TEORİSİ

Hilmi Ziya ÜLKEN

Üniversitemizde oniki yıldan fazla felsefe, felsefe tarihi, ahlâk, hukuk felsefesi dersleri okutmuş bulunan Ernst von Aster'in bilgi teorisi üzerindeki düşüncelerinden bahsetmek istiyorum. O, Profesör arkadaşlarımla başka yazılarda belirttikleri gibi — aslında Alman yeni-kantçı felsefe geleneğine bağlı olarak yetişmiş bir filozoftur. İlk eserlerinde Hans Cornelius'un Grundlagen der Erkenntnistheorie'sinin tesiri altındaydı. Cornelius eserinin birinci kısmında bilginin muhtevasını incelerken şahsî şuurun birliğinden, onun zamanî esasından, yaşanmış tecrübe (Erlebnis) olarak hareket etmektedir. Bu zamanî varlık ona göre geçmişte *hatırlama* ve gelecekte *bekleme* suretinde görünür. Bütün bilgi muhtevamızı temelini bu iki ana kavram teşkil eder. Doğrudan doğruya verilmiş olan kendi şuurumuz dışındaki şuurların varlığı için ancak dolayısıyla, tefsir yoluyla bilgi edinebiliriz.

Von Aster ilk kitaplarından itibaren hayatının sonuna kadar bu tesiri devam ettirdi. "Âlemin isimci telâkkisi" adlı birinci eserinde nominalizm'e kadar giden idealizm temayülü daha sonraki eserlerinde "Tabiat felsefesi" nde, İstanbul Üniversitesinde neşrettiği "bilgi teorisi ve mantık" la, Atina Üniversitesinde verdiği bir konferans olan Le concept de la vérité'de gittikçe daha fazla realizme meyilli görünmektedir. Kendisi bu son konferansım genişleterek "Hakikat kavramı" adıyla Almanca bir eser yazmayı düşünüyordu. Bu kitabı tamamlayıp tamamlamadığını bilmiyorum. Yalnız yine Üniversitemizde vermiş olduğu "Ahlâk" a dair derslerini Türkçe ve Almanca kitap halinde hazırladığını kendisinden duymuştum. Felsefe tarihine ait notlariyle beraber bu kitabın neşredilmesini bekleyebiliriz.

Profesör memleketimize geldiği zaman İstanbul Edebiyat Fakültesinde felsefe derslerini Wiener Kreis'e mensup Hans Reichenbach okutmakta idi. Atina Üniversitesinde verildiğini söylediğim konfe-

ransın aynı von Aster Fakültemizin felsefe seminerinde de okumuştur. Bu konferansı filosofun fikirlerine verdiği istikametle beraber bu yeni-positivist mektep karşısındaki davranışını belirtmesi bakımından da dikkate değer. Hayatının büyük bir kısmını felsefe tarihi araştırmalarına vermiş olan filosofun son yıllarda tekrar sistematik felsefeye dönmesi yalnız öğretim ihtiyaçlarından ileri gelmiyordu. Aynı zamanda onun modern iki felsefe cereyanına, *logistique* cereyanı ile *phenomenologie*'ye karşı vaziyet alarak fikirlerini yeniden düzenlemek arzusundan doğuyordu.

Von Aster'e göre bilgi teorisinin en esaslı problemi hakikat problemi. Doğru ve yanlış bizim önermelere verdiğimiz sıfatlardır. "Doğru" bir önerme nedir? Bu soruya cevap vermek için başlıca iki metod ileri sürülmüştür: 1) Mantıkî ispat, 2) Ampirik doğrultma (verification). İspat hakikatı bulmaya değil, doğru vasfını bir önermeden ötekine nakletmeye yarar. Fakat bazıları bu neticeden kaçınmaya çalışıyorlar: Bir önerme eğer bazı mantıkî kaidelere göre bazı axiomlardan çıkmışsa doğrudur diyorlar. Axiom'lara gelince, onlar da mantıkî hesabın ne doğru, ne yanlış olan kaideleridir. Onlar sırf *itibarlar* (convention) dan ibarettir. Ancak von Aster'e göre böyle bir tarif saçmadır. Eğer axiom'lar ve hesap kaideleri sırf itibardan ibaret iseler, onları keyfî olarak seçiyoruz demektir. Acaba neden bazı axiomları seçiyoruz ve onları sabit kaide diye kabul ediyoruz? Çünkü biz onların doğruluğuna kaniiz. Şu halde *doğru* mefhumunu tekrar benimsemek zorundayız. Yalnız burada sırf formel değil, aynı zamanda objektif bir hakikat kavramını düşünmeliyiz.

Eskidenberi hakikat, uygunluk (accord) diye tarif edilmektedir. Bu uygunluk a) ya bir önermenin bir objeye uygunluğudur, b) yahut bir önermenin başka önermelere uygunluğudur. Bu iki görüş bütün felsefe tarihinde tartışma halinde sürüp gitmiştir. Yakın zamanlarda Carnap ve Neurath gibi yeni pozitivistler bu ikinci görüşü inceleyerek protokoler önermeler dedikleri bir fikri ileri sürmektedirler. Bunlar bir gözlem dolayısıyla bir gözleyici tarafından bildirilmiş veya yazılmış olan önermelerdir ki gözleyicinin adına bağlıdır, ve ancak iğreti olarak bazı kayıtlarla *doğru* oldukları kabul edilir [1]. Protokoler önermelere dayanarak umumî önermelere çıkabiliriz. Her önermenin

[1] Meselâ "bu beyaz", "bu ağırlık". "şu kalemin rengi", v. s. gibi ismî beyanlardır.

hakikati diğer önermelerle olan mantıkî tutarlığından ibarettir. Şu halde doğru olan tek bir önerme değil, ilim diliyle formüllemiş olan bütün önermelerin mantıkî sistemidir. İğreti olarak doğru diye kabul edilmiş bir protokoler önerme başka protokoler önermelerin çoğunluğuyla uzilaştırılmadığı meydana çıkınca, *yanlış* olabilir. O zaman onu yanlış diye sistemden çıkarabiliriz.

Von Astore göre bu teori değersiz değildir. Meselâ mutlak olarak reddedilemeyen, apaçık hükümler kabul etmiyor. Yahut doğrudan doğruya bir olguyu tesbit etmeyen hiçbir hükmün kayıtsızca apaçık (bedihî) olmadığını söylüyor. Bu teori, “doğrudan doğruya verilmişler” in tavsifine dayanan bütün felsefelerin aleyhindedir. Fakat, buna karşılık, teori'nin mühim kusurları vardır: 1) Cözlem ile gözleyicinin tasviri arasındaki bağlantıyı bir sebeplik münasebeti gibi görmek için kendini zorluyor. Biz protokoler önermenin görülen şeye ait doğru bir kopya olduğu için “doğru” olduğunu söylemeyiz; daha çok onun başka önermelerle uzlaşmış olup olmadığına bakarız. 2) “Doğru” hükümlerimiz, yahut bu hükümlerimizin bütün sistemi bize hareketlerimizde temel vazifesini görür. Halbuki Carnap bize doğru önermelerin pratik hayatımızı niçin idare ettikleri sorusuna cevap vermiyor. Her doğru hükmün *gelecek* le bir münasebeti vardır. Etrafına tesir eden varlıklar olmamız bakımından onların bizim için ehemmiyetleri vardır. Teorik sahada aldanmak pratik sahada da yanılmak demektir. Vakta yeni - positivizm bu münasebeti farkediyor; hattâ bir dereceye kadar pragmatizme yaklaşıyor, fakat bu yetmez.

Carnap'da hakikat, protokoler önermelerden çoğunun ve ondan çıkan bazı umumî önermelerin *mantıkî tutarlığı* demektir. Bu önermelerin hareketlerimizi başarı ile idare etmeleri kaba zoologik bir hâdisedir ki filozofları ve mantıkçıları ilgilendirmez. Bu felsefe bir yandan tecrübe, öte yandan mantıkî tutarlığı göz önüne alan çift karakteri ile oldukça geniş bir görüş ileri sürmüş bulunuyor. Fakat bu iki zıd fikri uzlaştırmak için tecrübe ile önermeler arasındaki bağlantıyı inkâra, ve doğru bilgi ile hareketlerimiz (action) arasındaki münasebeti anlamaktan vazgeçmeye razı olmak şartıyla! Bu görüş daha ileri giderek hareketlerimizi önermelere karşı yaptığımız basit reaksiyonlar gibi görmekte ve onları ilerde behaviorist bir psikoloji ile aydınlatmayı ummaktadır. Filozof bu cereyana karşı en sonra şu itirazı ileri sürüyor: Mantıkî hesap kaideleri ona göre bir dilin syntax kaideleri haline geliyor; bunlar ise sırf “itibarlar” dau ibarettir.

Von Aster yeni - positivizm'e ait tenkitlerinden sonra, hakikat probleminde kendi görüşünü izah ediyor. Bir önermeyi ampirik olarak doğru çıkarmak ne demektir? Biri bana "yağmur yağıyor" diyor, bunun doğru olup olmadığını öğrenmek istiyorum. Pencereden bakıyorum: Göğü, bulutları, kaldırımın ayna gibi parladığını, açık şemsiyeleri görüyorum; ve "evet doğru, yağıyor" diyorum. Burada doğru çıkarmanın mânası nedir? "Evet, yağmur yağıyor" dediğim zaman bir şeyler *bekliyorum*: bu su damlaları, bulutlar, şemsiyeler, yahut hava râsıtlarında yağmurun yağdığının okunması, v.s.. dir. Bir önermenin doğru çıkarılması daima bir *beklemenin* doğrultulmasıdır. Eğer beklediğimden inkisara uğrarsam bunun mânası önerme yanılmış demektir. Doğru veya yanlış çıkanlar daima bu *beklemeler*'dir.

Her önerme görülen veya işitilen bir işarettir. Bu işaret daima olacak olan bir şeyi, beklenen *gelecek* bir şeyi gösterir. Burada önerme tıpkı yoldan geçmeyi işaret eden kırmızı veya yeşil ışık gibidir. O da bu işareti anlayana bir şeyler bekletir. Anlama işareti beklemelerin olduğunu gösterir. İşaretin mânaları bn beklemelerden başka bir şey değildir.

Bekleme nedir? İşte Cornelius'denberi bir felsefe cereyanının üzerinde durduğu ana kavram. Bunun köklerini — istersek — Augustinus'a kadar götürebiliriz. Bu ortaçağ filozofu için de geçmiş hatırlamalarımız ve gelecek beklemelerimizden ibaret değil midir? Ve böylece psikolojik zaman *hal*'de toplanmıyor mu? Von Aster'e göre burada üç sebebi ayırabiliriz: 1) Bir binanın cephesine bakarız. Bu cephe bize bir obje olarak görünür. 2) Dün gördüğüm bu cepheyi *şimdi* hatırlarım. Burada obje değil, onun image'ı, hatırası vardır. Bir image bir tasavvurdur ve sembollerle ifade edilir. Fakat iki türlü sembol vardır. Birisi temsil edilen şeyi gösteren sembol; öteki bunun yerine konan sun'î semboller, yâni işaretler veya kelimeler.. Fakat tabiî semboller olmasaydı sun'î semboller de olamazdı. Nitekim tabiî semboller yâni image'ı geçmişe koyma gücü olmasaydı "geçmiş" kelimesinin hiç bir mânası olmazdı. Geçmiş bir şeyi hatırlamadan geçmişin ne olduğunu bilemeyiz. Gelecek için de mesele aynıdır. Yalnız burada hâtırâ veya geçmişin image'ı yerine "bekleme", yâni geleceği tahmin etme imkânını veren bir image konmuştur. 3) Binanın cephesini ararken, onu hayal gücümle tasarlarım. Gelecek anda meydana çıkacak olan şeyi, tasarladığımı *beklerim*. Bu bekleme gerçekleşir. Ve bu gerçekleşme tasarladığımla idrak ettiğim arasında bir *uyuşma*'dır. Burada

hakikatın en eski tarifini tekrar buluyoruz: “Fikirle objesi arasındaki uyuşma”. Şu farkla ki bu artık *zamani* ve dinamik bir uyuşmadır.

Biz her an şursuz olarak birçok şeyler beklemekteyiz. Bunlar da bir kısmı şuurda meydana çıkar. Beklenmedik bir şey karşına çıkınca yanıldığımızı anlarız. Doğru diye kabul edilen her işaret her önerme bizde ihtiyaç olmaksızın, hattâ şuurumuzda onları tasarlamaya vakit kalmaksızın, hareketlerimizi doğrudan doğruya idare eden çok miktarda “beklemeler” i uyandırır. Fakat düşündükçe beklediğimizi daima bilebilir ve tahmin edebiliriz. Beklemelerimiz hareketlerimizi idare eder; çünkü her bekleme bir harekete bağlıdır. Meselâ dışarı çıkmak istediğim zaman, ıslanmamak için havanın açık olmasını beklerim. Harekete geçen varlıklar olmamız bakımından, biz beklemelerimizle hedefimiz olan âlem arasında bulunuruz. Bildiğimiz âlem, daima bizim gibi hareket ve tahmin halinde bulunan varlıkları kuşatan gerçek bir âlemdir. Bilmek, tahmin etmek, hareketlerimizi idare eden bir tahminler sistemi kurmak, “doğru bir sistem” kurmak aynı şeylerdir.

Biz gördüğümüz, dokunduğumuz bütün şeyleri tanıyoruz. Eşyayı tanımak iki şeye delâlet eder: ona bir ad vermek ve onu muayyen bir tarzda kullanmaya hazırlanmak. Esasında bunlar aynı şeydir. Şeylere verdiğimiz ad, ondan beklediğim işi gösterir. Hiçbir kelime doğrudan doğruya verilmiş değildir. Bir objeye bağlı olan her kelime, doğru veya yanlış bir hükmü içine alır; yâni hareketlerimiz ve bu hareketlerin başarıları sırasında o ya doğru ya yanlış çıkar.

Beklemelerimiz hükümlerimizi ya doğru, ya yanlış çıkarır. Yâni işaret edilen beklemeler doğrulttukları için, biz onlara *doğru* deriz. Bununla beraber tek bir önermeye bağlı olan beklemelerin sayısı — hiç değilse tatbikatta — daima sonsuzdur. Bundan dolayı “doğru önerme” sözü daima iğretidir. Her hüküm Reichenbach’ın tâbiriyle — bir nevi kumardaki gibi — “koyuş” (setsung), bir tehlikeye giriştir. Bu kelime de gösterir ki hükmetmekle hareket etmek aynı şeydir. Çünkü hüküm hareketlerimizi idare eden beklemelerimizi işaretidir. Hareket ederken beklemelerimin çıkacağı veya çıkmıyacağını görürüm. Bundan dolayı tecrübe, hükme doğru veya doğru değil gözüyle bakmama imkân verir.

Doğru veya yanlış demek için bir önermeniu doğrultulabilir ve yanlışlatulabilir olması lâzımdır. Belki de bu “doğrultma” şimdi tatbik edilemez, Fakat onun mümkün ve hayal edilebilir olması yeter.

Her hükme karşılık bir takım hareketler, yahut tecrübeyle doğrultabileceğimiz bir metod bulunmalıdır. Bir önermenin “mâna” smdan bahsediyoruz. Her önermenin bir mânası olmasını istiyoruz. Bir önermenin mânasını anlamak, kabul etmek üzere düşündüğümüz şeydir. Positivist teori, mâna meselesine cevap vermek için bir önermenin doğru çıkarılması metodu üzerinde durmak lâzım geldiğini söylemede haklıdır.

Bir objeye belirli bir uzunluk, ısı, kütle veriyorum. Bunlar, bazı kaidelere göre ölçerek, hesap ederek bazı metodları tatbik suretiyle bulduğumuz *sayı*’lardır. Bu sayıyı bulmak için — şüphesiz — birçok metodlar vardır. Fakat bunların hepsi aynı neticeye, yâni bu sayıya varır. Bazıları bir objenin ısını doğrudan doğruya ölçmenin imkânsız olduğunu ve onu *dolayısıyla* yapabileceğimizi, bu objenin böyle bir ısıya sahip olduğu hükmünün mânadan mahrum olmaması için bu imkânın kâfi geleceğini söyleyerek positivist tezi tenkit ettiler. Bu doğrudur, fakat vasıtalı metod da nihayet bir metoddur. Dahası var: Birbirinden tamamen ayrı olan vasıtalı ve vasıtasız metodlar yoktur; her metod az çok vasıtalı ve vasıtasızdır.

Bundan sonra von Aster doğrultma meselesinden daha umumî bir probleme, istikrayı tamamlayan hipotez sorusuna geçiyor. Ona göre Stuart Mili mantığının en büyük kusuru bu soruya lâzım gelen ehemmiyeti vermemiş olmasıdır. Bir beklemenin meydana çıkması daima tek bir beklemenin gerçekleşmesidir. Tek bir beklemenin çıkışı ise asla bir önermenin tam doğrultulması değildir. Çünkü biliyoruz ki her önerme yalnızca iğreti olarak doğrudur. O hayatımıza verdiğimiz seçilmiş bir istikamettir. Bununla beraber her önerme “doğru” olabilir. Yani ona karşılık olan beklemlerden biri yanlış çıktığı zaman bile doğru diye kabul edilirler. Bu beklemlerden biri yanlış çıkarılmış olsa bile yanlış olabilirler. Fakat bütün bu beklemlerin yerine daha karmaşık olan başka beklemlerin geçmesi, yani daha karmaşık bir sistemin düzenlenmesi lâzım gelir. Doğru diye kabul edilen bir önermeye ait beklemenin her yanlış çıkması, ayrıca doğrultmaya muhtaç olan bir izah ister. Bu fikri sonuna kadar götürmek için diyebiliriz ki: tek bir önerme kendi başına ne doğru, ne yanlıştır. O, içinde bulunduğu bütün sisteme göre doğru veya yanlış olabilir. Bütün sistem ya doğru, ya yanlıştır. Fakat bu hakikat (doğruluk) sisteme bağlı olan kehanet (prediction) ların doğrultmasından ibarettir. Bu kehanetlerden ayrılınca bilgimizin, teorimizin “doğru” veya “yan-

hş” olan bir muhtevası yoktur. Kendilerinden aynı kehanet çıkan iki teori şekil bakımından ayrılmazlar. Fakat bu şekil tamamen değersiz değildir. Âlem hakkındaki bilgimize mantikî bir sistem şekli vermeye çalışırız. Yâni mümkün olduğu kadar çok kehanet ve az önerme ile ve mümkün olduğu kadar az kelime ile ifadeye gayret ederiz. Önergeler halinde formüllediğimiz bilgimizi, deduktif bir sistem şekline koymak, pratik hayat için değeri olan bir zihin ekonomisi işidir.

Bir önergeler sistemini beyan etmek için onun temelinde axiom’lar lâzımdır. Bu axiomlar ne fitrî fikirler veya apriori hükümlerdir, ne de convention’lardır. Onlar aslında axiom derecesine yükselmiş olan empirik önergelerdir. Eğer bir tecrübe bu axiom’ları nakzederse, bunun yalnızca görünüşteki bir çelişiklik olarak izah edilmesi lâzımdır, ve bu mümkündür. Bunun için de bizim yardımcı hipotez’lere ihtiyacımız vardır. Şu şartla ki bu hipotezler’de ayrıca doğrultulmuş olmalıdırlar. Fakat onları o tarzda seçmelidir ki, bu doğrultma prensip bakımından değil fiilen de mümkün olsun. Bu eğer mümkün değilse, tecrübeyle axiom’u cerheden yeni hipotez’ler işe karışsın. Bununla beraber, bu yardımcı hipotez’ler, sistemi tama en karmaşıklaştırır ve belki de bir dereceye kadar değerini azaltır. O zaman belki de başka axiom’lar üzerine dayanan başka bir sistem kurarız. Fakat bu kökten değişme, sabit ve mantikî kaidelere göre olmaz. Onun meydana çıkması *psikolojik ve tarihî* hal ve şartlara bağlıdır. Bir ilmin tarihi saf akhın değişmez zaruretlerine göre birdenbire kurulamaz.

Haklı olarak denebilir ki ilmin bütün önergeleri doğru değildir; yalnızca muhtemeldir. Onlar hakikat değil, ihtimaliyet ifade ederler, fakat bu yeni görüş von Aster’e göre hakikat problemindeki ana fikri değiştirmez. Muhtemel önergeler de doğru önergeler kadar doğrultmaya muhtaçtırlar, ve bu doğrultma empirik’dir. Biricik farkları şudur ki, muhtemel bir önermenin doğrultulması biraz daha karmaşıktır. Doğru bir önerme aynı tecrübeye doğru veya yanlış çıkabilir. Vakıa her doğrultma önermenin doğruluğunu ispat etmez. Fakat ona gelecek (istikbal) için bir “koyuş” gibi bakılmasına imkân verir. Muhtemel bir önermenin doğru veya yanlış çıkarılması için bir çok tecrübeler, yani statistik lâzımdır. Zira muhtemel önerme bir nevide, bir olgunun frekansından bahseder. Hâsılı, muhtemel önermede — diğerleri gibi — doğrultmaya muhtaç olan bir önermedir. Yani o da bir “bekleme” nin gerçekleşmesidir.

Von Aster'e göre fenomenal olan idrâk verilmişlerin arkasında objektif olan real şeyler vardır. Bu suretle Berkeley'in dediği gibi dış âlem idrâk ettiğimiz, ideal âlemden ibaret değildir. Bunun arkasında gerçek âlem vardır. Sübjektif olan "idrâk mekânı" mn arkasında gerçek olan "hareket mekânı", sübjektif olan "idrak zamanı" nın arkasında objektif olan real zaman vardır. Mekân ve zamanın, yalnızca Kant'ın dediği zihnin *a priori* kalıplarında ibaret olduğunu kabul edemeyiz. İdrâk mekânı şuurumuza bağlı ise de objektif mekân ve zaman insandan önce mevcuttur. Âlem'i bir nizam içinde tasarlamak yalnızca a priori olan şekillerden ileri geldiğini söylemeye hakkımız yoktur. Çünkü âlemin böyle bir nizamdan mahrum olduğunu ispat edemeyiz. İnsanın bu tarzda karışık bir âlemde yaşamasına da imkân yoktur. İnsanın biyolojik yapısı tesadüflerin hüküm sürdüğü düzensiz bir âlemde yaşamasına mânidir. Bundan başka insan şuru ve insan yeryüzünde henüz mevcut olmadığı bir devirde bile hayvanlar, nebatlar ve madde âlemi mevcuttu. Bunları paleontoloji delilleriyle görüyoruz.

Bununla beraber filosofun objektif idealizm kadrosundan da büsbütün çıkmamış olduğu şüpheli ifadesi içerisinde zaman zaman kendini gösteriyor. Ona göre objektif bir mekân, bir zaman ve bir hareketi, yâni insan nev'inin henüz mevcut olmadığı veya mahvolmuş bir zamanda böyle bir mekân, zaman ve hareketin devam ettiğini tasavvur etmek için de yine onları idrâk eden insan merkezine göre tasavvur etmemiz lâzım gelir.

Von Aster'in bilgi teorisinde okuyucuyu en fazla üzerinde duran nokta son derecede ihtiyatlı bir mefhum tenkididir. Bu tenkit filosofun her türlü metafizik temâyülünden veya mutlakçı felsefelerden kaçınmasına sebep olur. Daha gençliğinde ismcilikle başlayan bu şüpheli davranış, belki son otuz kırk yıl içinde Einsteiu fiziğinin âni gelişmesi, Euklides'ci olmayan geometrilerin gerçekle ilgilerinin artması, atomlar fiziğindeki yeni keşifler onu ister istemez realizme doğru sevketmiştir. İstanbul Üniversitesinde Bergson ve Alexander'e ait verdiği iki konferansında zamanımızın bu iki büyük metafizikçisinden hayranlıkla bahsetmiş, ve eğer bir metafizik kurmak mümkün olsaydı Aristo'dan sonra Bergson kadar mükemmeli yapılamazdı demişti. Fakat bu sözler bile onun — umumiyetle — metafiziklere karşı aldığı vaziyeti göstermeye yeter.

Von Aster'e göre felsefede problemleri birbirinden ayıran esasl

“sınır kavramları” vardır. Bütün izahlar bu kavramların arasına aittir. Fakat bizzat onlar her türlü izahı kaçarlar. Onlar düşünce tarihinin başlarından beri konulmuş oldukları halde haklarında kandırıcı hiçbir cevap bulunamamıştır. Bu problemlerden birincisi *varlık*’tır. Bir şey niçin vardır? sorusuna cevap veremeyiz, onu olduğu gibi kabule mecburuz. Nitekim şuurumuz niçin vardır? Ve şuurun özü nedir? sorusu da bunlardandır. Biz süje ve obje ikiliğinin ancak şuur içinde tasavvur edildiğini biliyoruz. Fakat bizzat şuuru çözemiyoruz. Bu suretle giderek varlığın geçilmez sınırları üzerindeki bütün problemlerde bize aynı karakterde görünmektedir.

Buradan hareket eden filozof ilimlerin sınıflanmasında madde-den mâna âlemine kadar birçok dereceler görüyor. Onları önce ideal sayı serilerinden bahseden matematik ve gerçek ilimleri diye ikiye ayırıyor. Sonra gerçek ilimlerini de maddeye, hayata, ruha ve kültüre ait ilimler olmak üzere dört esaslı grupta tetkik ediyor. Bu ilimlerden herhangi birinin kendinden evvelkine relatif olarak bağıllığı, bununla beraber kendi sınırları içindeki nev’î bağımsızlığı kabul ediyor. Fakat von Aster için bu ilimler sınıflaması doyurucu değildir. Çünkü esaslı sınır kavramlarından biri de mânevi sahaya veya kültür sahasına ait olan hâdiselerin diğer tabiat hâdiselerine irca edilememesidir. Bu sahada tıpkı Dilthey veya Rickert gibi düşünen von Aster tabiat kanunu kavramı yerine tarihî kavram teşkili lâzım geldiğini söylüyor. Kültür olguları tarihî olgulardır. Onlarda tekerrür yoktur kendi nevelerinde de tektirler. Ve onlara yalnız anlayarak nüfuz edilebilir. Tarihî ilimler idiographique ilimler olduğu halde, tabiat ilimleri nomothetique ilimlerdir. Birinciler anlamaya ve ideal tipler bulmaya çalışırlar; ikinciler tasvir ve izah ederler, kanun araştırırlar. Kanun ilimleri fizik, kimya, biyoloji ve psikologidir. Kültür ilimleri veya başka tâbirle tek bir şahsiyetin biyografisi, teker teker devletlerin ve insan kültürlerinin tek tek gelişmesini tetkik eder. Ancak tabiat ilimlerinde bir “tarihî kısım”, nitekim kültür ilimlerinde de bir “kanun kısmı” vardır. Bu suretle von Aster Dilthey’in “mânevî ilimler cereyanı” na göre daha mutedil ve tabiat ilimleri görüşüyle uzlaştırıcı bir yolda bulunuyor. Fizikte kâinatın bir *defalık gelişmesi*, biyologide *tekâmül problemi* bunun başlıca görünüşleridir. Tarihî kavram teşkili sorusu fizikten kültür ilimlerine çıktıkça ehemmiyetini artırır.

Kültür ilimlerinde de “kanun” unsuru yok değildir: Bu bilhassa dil ilimleri ve iktisatta görülür. Fakat onlarda da kanun araştırması

yine ferdî tiplerin gelişmesi içinde yapılabilir. Bütün kültür ilimlerinden önce, *umumî kanun ilmi* olarak insan topluluklarının mümkün formları ve onların bağlı oldukları kanunlar hakkında bu ilim ortaya çıkmış, bu da sosyologidir. Von Aster'e göre böyle bir ilim mümkündür; fakat kat'î sınırları olmayan bu sosyoloji umumî psikolojiye, diğer yandan "insan kültürlerinin tarihi" ne karşıacaktır. Umumî fizikî sosyoloji ile karşılaştırsak ikincisinin konkre ve müfret kültür hâdiselerini umumîye indirmekten nasıl âciz olduğu görülür. Coğrafya ve astronomi gittikçe tatbikî birer fizik oluyorlar; sosyoloji ise, umumiyetle, tarihten çıkarılmış *mücerret bir şema* olarak kalıyor. Fizikten sosyolojiye kadar bütün ilimler derece derece azalmak üzere kanun ve izah ilmi sayılabilirler. Fakat sosyologinin kucaklamak istediği manevî sahaya girince umumî kanunlar sadece "çerçeve kanunlar" olurlar. Bu sahada von Aster'ın ihtimalî muayyenlik görüşünü anlama metodu ile birleştirilmiş olan Max Weber'e çok yakın düşündüğünü, ve tabiat ilimleriyle kültür ilimleri arasında Dilthey kadar kesin bir ayırış yapmadığını görüyoruz. Ona göre sosyoloğun asıl araştıracağı şey *umumî kanun* olmaktan ziyade "tipik gelişme çizgisi" veya "idealist tip" olmalıdır.

* *

Yeni ontologilerden uzak kalan bu felsefenin mühim noktalarından birisi de Kant zamanından beri bilginin maddesiyle form'u arasında yapılması çok alışılmış olan ayrılığın ortadan kaldırılmasına doğru gidilmiş olmasıdır. Bu ayrılış tecrübeye irca edilemeyen kat'î a priori'lerin kabul edilmesine varıyordu. Halbuki von Aster her hususta olduğu gibi, büyük Alman filozofunun a priori nazariyeleri karşısında çok ihtiyatlı ve şüpheli bir vaziyet almaktadır. Ona göre insanda *fıtrî* olan biricik cihet insanın geleceğe çevrilmiş olan *bekleme* gücüdür ki bütün dedüktif ve induktif düşünce yolları buradan doğmaktadır. Bununla beraber bu istidat yalnız medenî insana mahsus olmayıp, çocukta, hattâ hayvanlar arasında da müşterek bir istidattır. Von Aster, Kant'taki madde ve form ikiliğini olduğu gibi; yeni pozitivist felsefenin son şekli olan logistik empirizm'deki ikiliği de aynı surede aşmak iddiasındadır. Vakıa bu son felsefeye göre bilginin sırf tecrübeye ait olan muhtevasiyle sırf mantikî tutarlıktan ibaret olan form'u tekrar birbirlerinden hem eskisinden daha uzlaşmaz bir şekilde ayrılmışlardır. Çünkü bunlardan birincisi muhtevaya sahiptir, fakat her türlü kesinlikten mahrumdur, ikincisi kesindir, fakat muhtevadan

mahrumdur; ve bu ikisini bir araya getirmeye imkân yoktur. Von Aster'in bilgi teorisinde ise 'bekleme' psikolojik ve tarihî tecrübeyle (Erlebnis) doğrudan doğruya elde edilen şuur verileridir ki bize aynı zamanda hem tecrübenin doğrultmasını, hem de tecrübeyi kasteden önermeler arasındaki mantikî tutarhğı izah eder. Cornelius'da başlamış olan bu tahlil, — belki de — Aster'in yeni bilgi teorisinde son neticelerine kadar gidecekti. Bu felsefenin, kendi istikametinde tamamlanmış olsaydı, ihtimaliyet, hürriyet, dış âlem, tecrübe ve akıl meselelerinde fikirlerinin nereye kadar ulaşacağını tahmin etmek mümkündür. Ancak filosofun mütereddit karakteri birçok problemlerin dönüm noktasında durmasına sebep olduğu için, yeni ilmin verdiği inkişaf belki de umulan neticelere kadar ilerlemek cüretini göstermiyebilirdi. Filosofun en fazla çekindiği felsefe Husserl'den başlayan fenomenoloji cereyanı, ve bilhassa onun ontolojik tefsirleridir.

* *

Von Aster'in bilgi teorisinde yer alan meselelerden biri de sebeplik probleminin tenkididir. Onun bu hususta yeni ilimci felsefede Kant'a karşı yapılan esaslı itirazlardan müteessir olmamasına imkân yoktu. Sebep ve eser münasebeti derin bir tahlilde bir *şartlar kompleks'i* haline getirilmiştir. Fizikteki yeni keşifler yüzünden atomlar sahasında kesin zorunluk ve determinismden bahsetmek yersiz gibi görünüyor. Orada kat'î kanunların yerini statistik mahiyette kanunlar almıştır. Bununla beraber yine de sebeplik bağlarının görüldüğü bazı haller vardır: 1) İrade fiilleri: insanın iradesi tayin ve tesir edici kuvveti psikolojik bir sebeplik olarak görünüyor. 2) Bir şeyin aslı, nereden çıktığı araştırıldığı zaman, ona gösterilen genetik kök — herhalde — sebep ve eser şeklinde ifade edilmektedir. 3) Tabiatta sebeple eser arasındaki münasebet hiç değilse ideal olarak bütün tabii olaylar arasında *süreklilik* kabulüne, götürmektedir. Fakat yeni fizikte quanta'ya ait müşahedeler atomik mikyasta süreksizliğin olduğunu gösterdi. Bir de, birbirine kapalı olan ferdî şuurlar arasında ister istemez süreksizlik kabul edilecektir.

Von Aster bu meselede "başkasının şuurunu" hakkındaki müfrit solipciste görüşü tenkit etmekle beraber, birbirine karşı kapalı olan şuurların ancak benzeyişler ve analogi yoluyla ve tefsirle anlaşılacağına kanidir. İnsandaki irade hürlüğüne gelince, mutlak determinisme isyan eden bu eski görüşün bugün bizzat fiziğin içinde do-

ğan determinizm buhranı yüzünden yeniden tetkik edilmeye değer bir hal aldığı söyleniyor.

İnsan küreyi kendi muhiti yapmıştır. Hayvanlardan farklı olarak insanın hayatı kendinin veya iradesinin eseridir. İradeli varlık hareketlerini, üzerinde düşünerek seçtiği gayelere göre tayin eder. Hayvan ilcalarıyla insan iradesiyle davranır. Yâni insan gayeler koyar, ve hareketlerini bu gayelerle düzenler. Bu gayeler bazan ilcalara bağlı olabilir. Fakat iradesinin fiilleri bütün hayat üzerinde âmil olabilir. Hür varlık deyince, hareketleri kendi iradesinin çizdiği gayelere boyun eğen, istediğini yapabilen kimse anlaşılır. Yalnız hür bir kimse *sorumlu* sayılabilir, ve ona bir *kişi* (personne) denir. Yalnız kişiler arasında *hukuk* vardır. İradesini hür olarak kullanabilmek insana vergi olan psikolojik bir olgudur. Bu çocukta yoktur, erginde de kaybolabilir.

İrade hürlüğü yalnız istediği gibi hareket eden değil, iradesini istediği gibi kullanan insanda bulunur. Fiil hürlüğü dıştan veya ilcadan gelen bir cebrin zıddıdır. İrade hürlüğü ise tabii zorunluğun zıddıdır. Umumiyetle tabii determinizm fikri irade hürlüğünü reddeder veya türlü şekillerde izah eder. Fakat bugün ilim anlayışı değişmiştir. Tabiatta zarurî kanunların değil, ancak ihtimali kanunların olduğu kabul ediliyor. Bununla beraber bu ihtimalî kanunlar fikri henüz irade hürlüğünü temin etmiş değildir. Hürlük sebepsizlik demek değildir. İrade hürlüğü, hattâ sebepliğin belirli bir nevidir. O, Kant'ın tâbiriyle, hürlük vasıtasıyla olan şahsî bir sebeptir. Acaba iradî kararın sebebi nedir? Bu, birçok motiflerin toplamı mıdır? Motifler yardımıyla irade hürlüğü izah edilemez. Çünkü onlar daima Buridan'm eşeği misalini hatırlatırlar. İrade hürlüğünün esası kardadır; ve bu karar motiflerin eseri değil belirli bir motifi kabul eden, benim yapan kendi kararıdır. Acaba bu kararı veren "ben" bir gölge midir? Yoksa sebeplerin üzerinde müstakil bir realite midir? Burada kararı veren "ben" i tayin eden organik ve ruhî âmiller yok mudur? Çoğu hallerde bu böyledir. Fakat müstesna da olsa öyle haller vardır ki, âni bir irade kararı âmiller üzerine tesir eder, onları değiştirir. Bu bir vehim olabilir. Fakat irade hürlüğü hakkındaki kanaat, bu yaratıcı ve ölçüye sığmaz kuvvetin varlığına inanmaktan ileri geliyor. İnsan yalnız çevresini yaratan değil, aynı zamanda kendine şekil veren, kendi şeklini değiştiren bir varlıktır.

İrade hürlüğü yalnız menfî değil, müsbet mânasiyle de vardır. Böyle bir hürlüğün şuuruna sahip olmamızı kendimizde hakikî hürlük

görmemizin sebebi diye gösteriyoruz. Bununla beraber sırf bu şuur, hürlüğü'nün realitesi için, yeter bir delil olamaz. Bu şuur, meselâ hypnose halinde olduğu gibi, bir vehim olabilir. Fakat bu haller asıl irade hürlüğü'nün olmadığı'm da isbat edemez. Tam tersine, ona bir *değer* verdiğimizizi gösterir. Bu da irade hürlüğü ile ahlâkî şuur (vicdan) arasında çözülmez bir münasebet olduğuna delildir. Ben yalnız fiillerimden değil, bunların neticelerinden de sorumlu sayılırım. Hareketimden doğacak neticeler benim "kabahatim" sayılır. Fakat kimse hareketinin ve ihmalinin bütün neticelerini kat'î olarak kestiremez. Şu halde her irade, aynı zamanda bir *cür'et*'tir. Cür'et deyince bir fiiller zincirinin başlangıcını anlarız. Bu zincirin bizi nereye kadar götüreceğini bir derecede bilebiliriz. İnsanın hayatı cür'etsiz olamaz. Asıl irade hürlüğü de hayatımızın akışını değiştiren ve yeni bir muayyenlik zincirinin doğmasını temin eden bu nadir ve üstün cür'et fiillerinde bulunur.

Von Aster'in bilgi ve ahlâk felsefesi bütün yenileşmelerine rağmen esasında kantçı geleneğin umumî temayülleri dışına çıkmamıştır. Bir yandan modern ilmin yeni hareketlerini takip eden, öte yandan zengin bir felsefe kültürüne sahip olan filozof bütün problemlerde bu yüzden çok ihtiyatlı ve şüpheli adımlarla ilerlemektedir. Daima tesiri altında kaldığı Dilthey hareketi gibi o en çok Aug. Comte, H. Spencer felsefelerine karşı dirsek çevirmiş, bu sistemci ve mücerret sosyologların "sosyoloji"lerine karşı aldığı menfi vaziyet onu bütün sosyologiler hakkında umumî ve bazan hakikattan uzak hükümlere götürmüştür. Bu kısa yazıda değerli misafirimiz Alman filozofu Ernst von Aster'in fikir portresini bütün incelikleriyle çizmeye imkân olmadığı için hâzırasından özür dilerim.