

Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'in İntüizmi

Ülker ÖKTEM*

Summary

The broadest definition of the term "intuition" is "*immediate apprehension*". *Intuition* as unjustified true belief not preceded by inference: in this sense, "an intuition" means "a hunch". *Intuition* as *immediate knowledge* of the truth of a proposition, where "*immediate*" means "not preceded by inference". This is a philosophically important sense, since philosophers have found it puzzling that one can have knowledge, and thus justified belief, without having made oneself aware through the process of inference of any justification for this belief. *Intuition* as *immediate knowledge* of a concept. "*Immediate knowledge*" here means, roughly, "knowledge which does not entail ability to define the concept." *Intuition* as nonpropositional knowledge of an entity - knowledge that may be a necessary condition for, but is not identical with, intuitive knowledge of the truth of propositions about the entity. Intuition is one of the most important problem in philosophy from Descartes to Husserl, especially in epistemology which appears that as a special area of philosophy in Modern Age. According to Descartes, intuition is mentally. Mental intuition and deduction is very important. No science is acquired except by mental intuition and deduction. These are the most certain routes to knowledge, and the mind should admit no others. So that, first principles like Cogito (I think therefore I am) are given by intuition alone, on the contrary, the remote conclusions are furnished only by deduction. According to Kant, intuition is very important too. Space and Time, as the condition of their existence, abide in his mode of intuition, and not in the objects in themselves. We are in possession of pure a priori intuitions, namely, space and time. Space and Time are the pure forms: sensation the matter. According to Bergson, intuition or "pure perception" is derived from "instinct that has become disinterested, self conscious, capable of reflecting upon its object and of enlarging it indefinitely." In the case of the self, intuition is an immersion in the indivisible flow of consciousness, a grasping of pure becoming and real duration. Bergson argued that duration can not be captured by concepts because concepts are designed precisely to freeze and stabilize (and thus to distort) the flux of experience, whose essence is duration. According to Husserl, *intuition* is an important act; is an method. It is obtained essence of phenomenon by means of this method.

Doç. Dr., Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Sezgi (*hads*; Alm. *anschauung*; Fr., İng. *intuition*) kelimesi, Latince "*intueor*" (anlamak, görmek, gözlemlemek, dikkatini vermek, dikkatlice bakmak, dolaysız kavramak, bir anda yakalamak, sezip keşfetmek) fiilinden yapılmış bir isimdir.¹

Modern Çağ'da. Descartes'dan itibaren, felsefenin özel bir alanı olarak ortaya çıkan "Bilgi Kuramı'nın, yani "Epistemolojinin, özellikle "bilginin kaynağı"² na ilişkin meselelerinden birini teşkil eden sezgi, asırlarca filozofları meşgul etmiştir.

Bkz. F. P. Leverett, *Lexicon of the Latin Language, (Leverett's Latin Lexicon)* s. 454. Boston, 1852; J. R. V. Marchant- J. F. Charles, *Cassell's Latin Dictionary*. London. Toronto, 1938; Prof. Karl Feyerabend, *A Pocket Dictionary of the Latin and English Languages*, s, 195, Second Edition, Berlin, Newyork. 1912; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 149.

Bilgi Kuramı, mantık ve varlık felsefesi (ontoloji) kadar eski olmayan, İlkçağ'da temellendirilmemiş bir felsefe disiplini. Onu özel bir alan olarak, ne Platon ve Aristoteles, ne de genellikle. İlkçağ tanımıştır. İlk kez, Modernçağ'da felsefenin özel bir alanı olarak ortaya çıkmıştır; adı da ancak yakın zamanlarda. 19. yüzyılda verilmiştir. Descartes. felsefeye mantık ya da ontolojiyle değil, bilgi kuramının problemleriyle başlamıştır. Bilgi kuramının problemlerine yer verilen felsefenin ilk kitabı ise. "*An Essay Concerning Human Understanding*" ("*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*") (1680) adını taşıyan John Locke'a ait bir kitaptır. Bu kitapta, bilginin olanakları, kaynakları ve sınırları hakkında esaslı sorular sorulmaktadır. Bundan sonra, bu konuda. David Hume'un "*An Enquiry Concerning Human Understanding*" ("*İnsan Anlığı Hakkında Bir Soruşturma*") (1748) adlı eseri gelir. Bilgi Kuramına ilişkin bir diğer ana eser de Immanuel Kant'ın "*Kritik der Reine Vernunft*" ("*Salt Aklın Kritisine*") (1781) adil eseridir. Bu tarihten sonra bilgi kuramına ilişkin yazılan bütün eserler, herhangi bir şekilde ya Kant'ın bu eserini izlemişler, ya da ona karşı olmuşlardır.

Söz konusu "bilgi" ("episteme") ve "bilginin kaynağı" olunca, akla hemen. İlkçağ'da yaşamış ünlü filozof Platon ve onun "*Theaitetos*" diyalogu gelir. Platon, "bilgi (episteme) nedir." sorusuyla başladığı bu diyalogunda, bilginin kaynağını irdeler; ve bu kaynağın. "*insan herşeyin ölçüsüdür*" sözleriyle tanıdığımız, sofistlerden ünlü Protagoras'ın öne sürdüğü gibi. duyulara dayanan algı olamayacağını belirtir. Mutlak varlığa, dolayısıyla onun mutlak bilgisinin edinilebileceğine inanan Platon'a göre, bizim duyu organlarımıza bağlı olmayan, açık ve kesin bir kavrayış vardır. Ona göre. insan, bir şeyi kabul ederek öğrenmez, onu kendisi bularak, keşfederek öğrenir. O halde, bilgi, insanın, kendi özel yeteneğinden doğar ve gelişir. Kendi kendine, bir anda kazanılan bu bilgi, düşünceye dayanarak nesne ilişkilerinde derinleşen bir bilgidir. Şu halde. Platon için bilginin kaynağı, ne duyular, ne imgelerin toplandığı yer olan bellek, ne algı ne de deneyimdir: düşünen, anlayan, tasarlayan ve gören ruhun kendisidir. (Bkz. Heimsoeth. *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 40-41; 72-73.)

Dikkat edilecek olursa, Platon'da, zihinsel sezginin izlerinin bulunduğu kolayca anlaşılır. Bu yüzden onu. Descartes'in ve "bilgi, "ben" den dolayı vardır" diyen Kant'ın öncüsü olarak değerlendirebiliriz.

Şu halde, diyebiliriz ki. bilgi meselesi. İlkçağ'da söz konusu edilmiş olmakla birlikte. Modern Çağ'da olduğu gibi. felsefenin özel bir alanı ve odak noktası olamamıştır. (Bkz. Heimsoeth. a. g. e. , s. 41)

Modern Çağın kurucusu; babası sayılan Descartes'a göre, doğru ve kesin bilgi edinmek için doğru yöntem uygulamak gerekir. Zamanında, kendisine öğretilen bütün bilgilerin hatalı olduğunu öne sürerek, onlardan ve bilgi edinme yöntemlerinden şüphe etmiş ve yüz çevirmiş olan Descartes için yapılacak ilk ve tek şey, zihni, araştırılacak olan şeylere yöneltmek ve bunların aralarındaki sıra ve düzeni tesbit etmektir. Böylece, *kesinlik*, *kolaylık*, *verimlilik* ve *bilgelik* sağlanacağına inandığını dile getiren Descartes, önerdiği bu yöntem hakkında şunları söyler: "Benim yöntemden anladığım, şaşmaz ve kolay kurallardır. Bu kurallara uyan kişiler, hiçbir zaman doğruyu yanlış yerine almayacak ve boş emeklerle kendilerini yormadan, yavaş yavaş bilgilerini arttırarak bütün şeylerin doğru ve kesin bilgisine ulaşacaklardır. Başka insanların yaptığı gibi, sanatın yardımından ziyade, tesadüfün lütfu ile yapılan düzensiz ve boş araştırmalarla değil de, uzun tecrübelerle bulduğum şaşmaz kurallarla hakikate vardığımı gördüm"³

Şimdi de, Descartes, yöntemine ilişkin olarak bulduğu bu şaşmaz ve kolay kuralların neler olduğunu açıklamaya geçer. Bu kurallar, bildiği üzere. Apaçıklık, Analiz, Sentez (Sıra) ve Sayış olmak üzere dört tanedir. Bunları, Descartes "*Metot Üzerine Konuşma*" adlı yapıtında şu şekilde ifade eder:

"I. Apaçıklık Kuralı: Doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani acele hüküm vermektan ve peşin hükümlere saplanmaktan dikkatle çekinerek, verdiğim hükümlerde ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeyleri bulundurmaktır." Burada uygulanan zihin işlemi *sezgidir*. Çünkü apaçık olarak *sezgiyle* bilinir.

"II. Analiz Kuralı: İnceleyeceğim güçlüklerden her birini daha iyi çözmek için mümkün olduğu kadar bölümlere ayırmaktır." Bu kural basitleştirme kuralıdır ve bizi *sezgiyle*, bilinebilen apaçıklık atomlarına götürür. Çünkü ona göre, bilinmesi en kolay olan, basit olan şeylerdir. Basit olan şeyler ise, aynı zamanda, *sezgiyle* bir anda görülebilen, dolayısıyla, bilgisi kesin olarak edinilebilen şeylerdir. Ancak, bunların sayısı azdır. Onun için, Descartes, bunların dikkatle gözetilmesini ve incelenmesini ister. Böylece karmaşık ve karanlık önermelerden *sezgiyle* adım adım daha basit önermelere inmek, daha sonra da bu basit önermelerin sezgisinden hareket ederek, adım adım çözümlenmesi gerekene ulaşmak mümkün olabilir.

"III. Sentez (Sıra) Kuralı: En basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdivenden çıkar gibi, yavaş yavaş en bileşiklerin bilgisine yükselmek için, hattâ doğaları gereği birbiri ardınca

³ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 87; 88.

öznelirne, an şeylerin arasında bile bir sıra bulunduğunu farz ederek *et sicca certum* bir sıraya göre yürütmektir.”⁴

Burada uygulanan zihin işlemi ise, sadece *sezgi* değil, aynı zamanda *çıkartış*ta. Descartes, bunun için şunları söylemiştir: “Sonra, belki de daha yakından, bütün buraya *sezgiden* başka bir yolla, *çıkartış* ile, yani kendisiyle, kesin olarak bilinen şeylerden, zorunlu olarak başkalarını çıkardığımız bir zihin işlemi ile vardığımız sorulacaktır. Çünkü, kendiliklerinden açık oldukları hâlde, kesin olarak bilinen birçok şey vardır. Yeter ki bunlar, zarfız değil ve bilinen ilkelerden hareket ederek, herşeyin açık bir *sezgisini* almaya başlarsanız sürekli ve kesilmeyen bir hareketi ile çıkarılmış olsun.”⁵

IV. Sayış Kuralı: Hiçbir şeyi unutup ihmal etmediğimden emin olmak için her yönde birçok sayışlar ve tekrarlar yapmaktır.”⁶

Yeterince ya da *çok* sayış ya da *temevürim*, son derece önemlidir ve analiz ile keskin kurallara da uygulanması mümkün değildir. Zira sayış, saf ve kesin *sezgi*den doğan olarak sınırlarını aşan, şeylerin tahkikine elverişli biricik yöntemdir. Zira bundan, *sürekli, kesiksiz, yeter sayıda ve sıralı* olmalıdır.

Böylece, içerildiği üzere, yöntem, dört basit kurala indirgenmiş ve bu dört basit kuralı uygulayan zihnimiz de eşyanın bilgisine yanlış düşmekten ve kâhâkâhâ sadece iki işlemi ile, *sezgi* ve *çıkartış (tümdengelim)* ile geçmektedir.

Descartes, bu konuda şunları söyler: “Eğer, yöntem bize, ilkin, bilgiye nasıl erişti olan yanlış düşmemek için nasıl, *sezgiden* faydalanmak gibi bir şey mihtiyor, sonra, bütün şeylerin bilgisine erişmek için de nasıl, *çıkartış* yapılmak lazım geldiğini gösteriyorsa, o zaman, onun, yani *çıkartış*’ın, tam ihtiyacı için artık başka bir şeye ihtiyacı yoktur; çünkü daha fazla *çıkartış*’ın, gibi, *sezgi* ve *çıkartış*’la elde edilemeyen hiçbir bilgi yoktur. Ancak yöntem, fazla olarak nasıl *sezgi* ve *çıkartış*ta bulunacağımızı öğretmez. Çünkü bu iki işlem, zihnimizin en ilk ve en basit işlemleridir.”⁷

Şu halde, Descartes’a göre, bilgi edinme sürecinde zihnin izlediği iki esas yol vardır. Bunlardan birincisi ve en önemlisi *sezgi*dir. İkincisi ise, *çıkartış* ya da *tümdengelim*dir. Hattâ, Descartes’a göre, zihnimiz, bu iki işlemi, yöntemden daha önce uygulamaktadır. O, bu konuda aynen şunları söyler: “Oyle ki, eğer zihnimiz, yöntemden önce bu iki şeyi yapmasaydı, ne kadar kolay da olsa, asıl yöntemin kurallarından hiçbirini anlayamazdı.”⁸

⁴ Olivier LeComte, *Descartes*, s. 29

⁵ Descartes, *İhtiya İçin Kuralları*, III, s. 17; IV, s. 19; *Rules*, III, s. 4; IV, s. 5.

⁶ Descartes a. g. e., aynı yer.

Descartes, bunların yanına, *tümevarım* olarak adlandırdığı *sayış'ı* da önemli bir kural olarak ekler.

Demek ki, Descartes'a göre, kesin ve açık-seçik bir bilgi elde etmek için esas olan, açık-seçik ilkelere hareket etmek ve *çıkariş* yoluyla bunlardan zorunlu sonuçlar çıkartmaktır. Başka deyimle, önce sebepleri bilmek, sonra bunlardan sonuçlara geçmek gerekir. Esasında, Descartes'ın izlediği yol da budur. O, bu konuda şunları söylemiştir: "...Burada gözettiğim sıra şu olmuştur: Önce evrende bulunan ve bulunması mümkün olan herşeyin ilkelerini veya ilk sebeplerini bulmaya çalıştım. Bundan sonra bu sebeplerden çıkarılabilecek ilk ve genel sonuçların neler olduğunu araştırdım.⁷

Mutlak bir kesin bilginin *sezgi* ve *çıkarişla* elde edilebileceğini savunan Descartes, şimdi de, bu tür bilginin edinilmesinde gerekli olan bilgi araçlarının neler olduğunu araştırır ve bu konuda şunları söyler: "Gerçekte bizde bilime yetenekli yanın *Anlık* olduğunu biliyoruz. Ama, işe karıştığını bildiğimiz üç yeti daha vardır: *İmgelem*, *Duyular* ve *Bellek*. Kendimizi bu üç yetinin engel olabileceği durumdan korumak ya da bu yetilerin bize nerede yardımcı olabileceğini görmek için, bu yetilerin sırayla incelenmesi zorunludur.⁸

Anlık, Descartes'a göre, bütün öbür yetilerden önce gelir. Başka deyişle, *anlık*, bütün öbür yetilerin üstündedir. Herşeyin bilgisi ona bağlıdır. *Anlık'm* sağlıklı sonuçlara varabilmesi, yani sağlam bilgiler elde edebilmesi için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. *İmgelem* ve *Duyular* iyi işledikçe, *Anlık*, daha da sağlıklı sonuçlar elde eder. *Anlık* kadar yetenekli olmadıkları için doğrudan doğruya bilgi elde etmeyen ama, bilginin malzemesini hazırlayan bu yetiler iyi işlemezlerse, yararlarından çok zararları dokunabilir. *Anlık'ı* yanlış yargı vermeye sürükleyebilirler. Ama, yine de doğruluk ve yanlışlıktan birinci derecede sorumlu olan *Anlıktır*. "*Ben*" in yapısının temelini arı *Anlık* belirler. Descartes, bu konuda şunları söyler: "Kendimi *Duyulardan* da *İmgelemden* de ayrı sayabilirim. Ama o zaman ben, ben olmaktan çıkmam. Belki daha eksikli bir ben olurum aına bu benim var olmamamı gerektirmez. Oysa, *Anlık'sız* bir ben düşünmek imkânsızdır.⁹

Zihinde imge oluşturabilme ve bu imgeleri saklama yetisi olarak gördüğü *İmgelem* ile *Bellek'i* zaman zaman aynı, zaman zaman da yakın anlamda kullanan Descartes'a göre, bellek, kaypaklığıyla, kayganlığıyla

⁷Descartes. *Metot Üzerine Konuşma VI*, s. 66; *Discourse on the Method VI*, s. 62.

⁸Descartes. *Akılın Yönetimi İçin Kurallar*, XII, s. 43; *Rules*, XII, s. 18: 21.

⁹Afşar Timuçin, *Descartes*, s. 98.

yüklendiği saklama işini iyi yapamaz. Bu yüzden Descartes, yönteminin son ve önemli bir kuralı olarak zikrettiği *sayış'ı* belleğin yardımcısı olarak tanır.

Duyulardan ve İmgelemden çok arı *Anlık'a* güvenen Descartes, bu konuda şunları söyler: "Zihnim, cisimsel şeyleri imgelerken, bedene yönelir; oysa bir şeyi anlarken ya da kavrarken kendine yönelir. İmgelemek ve anlamak esasında zihnin iki ayrı yöneliş biçiminden başka bir şey değildir."¹⁰

Ona göre. *Anlık'ın* basit mahiyetleri kavraması ise, *sezgi* sayesinde olur. Bunlar, kendiliklerinden açık-seçik olan hakikatlerdir. Ona göre, açık ve seçik olarak tasavvur ettiğimiz herşey doğrudur. O halde, doğruluk kriteri, *açıklık* ve *seçiklik*dir. Descartes, herşeyin doğru ve güvenilir bilgisinden şüphe ederek başlamış olduğu felsefesine, bir süre sonra, "...şu halde pek apaçık olarak biliyorum ki, ruhumdan daha kolay bilebileceğim başka hiçbir şey yoktur. Bu ise (*Cogito; Düşünüyorum öyleyse varım*), *sezgiyle* kavranan ilk ve tek, aynı zamanda zorunlu bir hakikattir"¹¹ demekle, sağlam bir dayanak sağlamış ve bunu şu sözlerle dile getirmiştir: "Bu hakikati, şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin görerek, felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim."¹²

Ona göre. apaçık olarak kavramak, ancak saf zihnin bir işlevi olan *sezgiyle* mümkündür. Descartes'a göre, *sezgiyle*, kendiliklerinden görülebilen salt ve basit şeylerin sayısı azdır. Bu yüzden, diğer hakikatler, bunlardan *çıkartış* yoluyla çıkarılarak elde edilirler. Ama, Descartes, bir şeyin bir şeyden çıkarımının da *sezgiyle* olduğunu söyler. Ona göre, *sezgi*, zihinde, kendisini birdenbire gösteren, çok basit, kesin, apaçık, mutlak bir ilkedir; bir ilk hakikattir. Descartes, *sezgiyi* şöyle anlatır: "Bence *sezgi*, ne duyuların, ne de yanlış sentezler yapan bir imgelemin aldatıcı hükmü değil, fakat, an ve dikkatli bir zihnin hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar açık ve seçik bir andaki kavrayış ve anlayışdır. Bu kavrayış o kadar kolay ve seçiktir ki, anladığımız şey üzerinde hiçbir şüphe bırakmaz; aklın ışığından doğar, ve daha basit olduğu için çıkarıştan (*tümdengelimden*) daha emindir."¹³

Descartes'a göre, *sezgideki* bu apaçıklık ve kesinlik, her tür akıl yürütmeler için de gereklidir. O, bu konuda şunları söylemiştir: "... *Düşünsel (zihinsel) sezgi*, bizim için iki koşul gerektirir. Şöyle ki: İlk olarak, önerme, açık ve

¹⁰ a. g. c. .s. 100.

¹¹ Descartes, *Metafizik Düşünceler* II, s. 143; *Meditation* II, s. 81.

¹² Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* IV. s. 35; *Discourse on the Method* IV. s. 5; Ayrıca bk. *Felsefenin İlkeleri*, s. 29, dipnot 1.

¹³ Descartes. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s. 16; *Rules, Rule III*, s. 3-4.

seçik olarak anlaşılmış olmalıdır. İkinci olarak, önerme, birbirini izleyen birçok anda değil, bütünüyle, bir anda anlaşılmış olmalıdır. "¹⁴

Descartes'a göre, *sezgi*, zihnin en basit, en yalın doğruları ortaya koyan işlevidir. Bize, ilk bilgilerimizi sağlar; ayrıca gerektiğinde, doğrular arası ilişkileri teker teker kavrama işini görür. Bu yüzden, onu, hem sarsıntısız ilk bilgileri, hem de basit bir ilişkiyi, örneğin, bir tümdengelimde iki terim arasındaki ilişkiyi verebilen, bir zihin işlevi olarak görmek gerekir. Ona. genel anlamda, basit ve apaçık şeyleri, bir çırpıda kavrayabildi bir zihinsel etkinlik de diyebiliriz. O, çok dar bir açıdan bakan, ama, çok iyi gören bir göze benzer. Ona göre, herkes, *zihinsel sezgiyle*, örneğin varolduğunu, düşündüğünü, bir üçgenin yalnızca üç çizgiyle, yuvarlak bir cismin ise, bir tek yüzeyle sınırlı olduğunu ve bunun gibi, daha birçok olguyu görebilir. Descartes, *sezgiye* ilişkin olarak şunları da söyler: "Sezginin bu apaçıklığı ve kesinliği, sadece basit açıklamalara değil, ama aynı zamanda, zihnin her çeşitten çıkarımsal işlemine de uygulanır. Örneğin. $2+2$ ' nin $3+1$ 'e eşit olduğu sonucu verildiğinde, *sezgi* yoluyla, $2+2$ ' nin ve $3+1$ ' in 4 ettiği sadece görülmekle yetin ilmez, ayrıca bu ikisinden üçüncünün yani $2+2$ ve $3+1$ 'in 4 etmesinden, bu ikisinin birbirine eşit olduğunun zorunlu olarak çıktığının görülmesi gerekir. "¹⁵

Şu halde, Descartes'a göre. *sezgi*, ister ilk ilke niteliğindeki temel bilginin bir çırpıda doğuşuna, ister bir bağlantının birdenbire görülmesine karşılık olsun, basit bir durumun bir anda görülmesi demektir.

Descartes, *sezgiyi* zihnin dağınıklıktan kurtulup, tümüyle bir noktaya yönelmesi diye anlar. Bu konuda şunları söyler: " ... Düşüncesini aynı anda başka birçok nesneye dağıtmayan ve onu her zaman bütünüyle en basit ve en kolay şeyler üzerinde toplayan kişi, sezgi gücü kazanır. "¹⁶

Ona göre, aklımızın bütün işlerliğini, daha az önemli ve bilinmesi en kolay olana yöneltmeli ve doğruyu sezgimizle açık ve seçik olarak görme alışkanlığı edininceye kadar üzerinde yeterince durmalıyız. Descartes'a göre *sezgi*, zihinsel olmakla beraber, *yorulmazdır* da. Ona göre, basit mahiyetler, basit oldukları ve hiçbir kısım içermedikleri için bunlarda hataya düşmeye imkân yoktur. Zihin bunları ya tamamıyla bilir ya da hiçbir suretle bilemez. Ama, basit mahiyetleri bir anda kavratan *sezgi*, zihinsel ve yanılmaz olmakla beraber, yukarıda da işaret edildiği üzere, *sadece hükümleri değil, aynı zamanda, hükümler arasındaki ilişkileri de kapsar*; yani zihnin her çeşitten çıkarımsal işlemine de uygulanır.

¹⁴ a. g. e. , s. 52; *Rules*, Rule XI, s. 17.

¹⁵a. g. e. .s. 16; *Rules*, Rule ili, s. 4.

¹⁶ . g. e. . s. 45; *Rules*, Rule IX, s. 14-15.

Demek ki, Descartes'a göre, *sezgi*, kesin ve apaçık bilgileri edinme yoludur; bir zihin işlevidir; yani *zihinseldir*: yanılmazdır ve hükümler arasındaki ilişkileri de kapsar. Sezgi dışında, kesin ve apaçık bilgi edinme yolu yoktur. Bu takdirde, akla şöyle bir soru gelmektedir: Madem ki, sezgi, hem hükümler hem de hükümler arasındaki ilişkinin bilgisini veriyor, o halde, niçin ikinci bir bilgi kaynağına, çıkarış'a ihtiyaç duyulmaktadır? Descartes bunu şöyle açıklar: "Bazı şeyler kendiliklerinden apaçık olmadıkları halde, düşüncenin sürekli ve kesintisiz bir hareketi ile doğru ve belli ilkelerden çıkarıldıklarında, kuşkusuzca bilinmektedirler. Böylece bir zincirde ilk halka ile son halkayı birbirine bağlayan bütün ara halkaları tek bir bakışta kavrayamazsak da, birinciden sonuncuya kadar sırayla hepsini gözden geçirdiğimiz ve her halkanın, kendinden önce gelenle bir sonra gelene bağlı olduğunu hatırladığımızda, sonuncunun da birinciye bağlı olduğunu görürüz."¹⁷

Esasında birbirine zincirlenen hakikatler serisinin ancak iki terimi olmuş olsaydı, *sezginin* biricik bilgi kaynağı olması yeterli olurdu. Bu durumda bile, bir terimden diğer terime geçiş vardır; ama bu geçiş, ân i bir geçiş olduğundan *sezgi* devam etmekte ve yeterli olmaktadır. Fakat hakikatler zinciri, genellikle iki terimle sınırlı değildir; oldukça uzundur. O bakımdan, apaçık olarak *sezgiyle* kavranmış olan ilk hakikatten, diğer hakikatlerin *çıkariş* yoluyla çıkarılmaları kaçınılmazdır. Ama, her ne olursa olsun. Descartes'm, *sezgiye* fazlasıyla değer ve önem verdiği ve onu bilginin kesinliği adına, *çıkariş* üzerinde bir kontrol aracı olarak kullandığı açıktır.

Kant'a gelince: 18. yüzyıl Alman Aydınlanmasının önde gelen filozofu Kant, bilindiği üzere, bilginin ne olduğu ve nasıl elde edildiği meselesini ele almış; onun, dolayısıyla, akim sınırlarını araştırmış ve kritiğini yapmıştır. İnsan aklında var olduğuna inandığı bilgi formlarını bulmaya çalışmış; bu yüzden felsefesine "*Transandantal Felsefe*" adını vermiştir. Kendisi, felsefesinin temel terimlerinden biri olan "*Transandantal*" terimi hakkında şunları söylemiştir: "Ben, *transandantal bilgi* diye, yalnız objelerle değil, aynı zamanda objelerden elde edilen bilgi çeşitleriyle de uğraşan, bilginin, a priori yanını araştıran bir bilgiye diyorum."¹⁸

Kant, insan aklının ve bilgisinin sınırları konusunda, muhteşem denilebilecek yapıtlar kaleme almıştır. Neyi bilebileceğimizi "*Salt Akim Kritiğinde*, ne yapabileceğimizi "*Pratik Aklın Kritiğ'nde* ve ne ümit edebileceğimizi, özellikle estetik alanda, yani güzele ve yüceye ilişkin

¹⁷ a. g. e. . VI, s. 29-30.

¹⁸ Kant. *The Critique of Pure Reason*, s. 20-21. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s:71

alandanda, nasıl yargıda bulunabileceğimizi "*Yargı Gücünün Kritiği'nde* incelemiştir.

Kant, üç bölümden oluşan "*Salt Aklın Kritiği'nin 'Transandantal Diyalektik'*" adını taşıyan ana bölümünde, aklın, metafizik alanda kullanılması imkânlarını araştırmıştır. Ona göre, metafizik, temelini, aklın varlık yapısında bulur. Metafizik soruların kaynağı *akıldır*. Bu sorular, ne geri çevrilebilir; ne de bilimsel olarak yanıtlanabilirler. Kant, *salt aklın*, kendisinde taşıdığı bilginin açıklık ve kesinliğine, *pratik akıl* söz konusu olduğunda da, onun, ahlâka ilişkin buyruklarının yerine getirilmesindeki gerekliliğine inanmakla birlikte, bu soruları yanıtlamaya, teoriler kuran salt aklın gücünün yetmediği kanaatindedir. İşte, teorik aklın kritiğini yaptığı "*Salt Aklın Kritiği'nde*, Kant, bize bunu gösterecektir. O halde, *Salt Aklın Kritiği'nde*, Kant'ın, bize göstermeye çalıştığı şey, insana, doğanın verdiği metafizik yapı ve bu yapı karşısında insan aklının aldığı tavidir. Bu eser, esasında, Kant'ın bir mektubunda yazdığı gibi. 'metafiziğin bir metafiziğidir.' Kant, bu eserinde, ilkin yargıları incelemiş, bunları, *analitik* ve *sentetik* olmak üzere ikiye ayırmış, *analitik yargıların*, karakterleri gereği hep *a priori*, *sentetik yargıların* ise, hem *a priori* hem *a posteriori* olduklarını belirtmiştir. Ona göre, "*Cisimler yer kaplar**" yargısı gibi. analitik yargılar, yalnız kavramları 'açıklayan', kavramların, esasen tanımında saklı olanı aydınlatan, yani, yüklemi, konusundan fazla bilgi vermeyen yargılardır. Bu yargılardan yeni bir şey öğrenenleyiz: çünkü 'yer kaplama" zaten cismin tanımı içerisinde bulunmaktadır. Ona göre, bütün analitik yargılar, salt mantık ilkelerine göre yapılan kavram analizleridir. "*Cisimler ağırdır*" yargısı gibi, sentetik yargılar ise, bilgimizi genişleten, yani yüklemi konusundan fazla bilgi veren yargılardır. Bu tür yargılarda kavramımızın dışına çıkıp onu başka kavramlarla birleştiririz: bağlantılar kurabiliriz. Deneyden gelen tüm yargıların sentetik yargılar olduğu açıktır. Bu yargılarda kavramlar, duyu verilerine, idrâklere dayanarak birbirlerine bağlanırlar. Ona göre, salt tanımlardan çıkarılmadıkları için matematik yargıların hepsi sentetiktir; ama, aynı zamanda, bu yargılar, deneyden elde edilmedikleri için *a priori*dir de. İşte, Kant'ı asıl ilgilendiren, matematikte bulunduğu, bu *sentetik a priori yargılardır*.

Sentetik a priori yargı ne demektir? *Sentetik a priori* yargı, eldeki kavramın dışına çıkan, yani, sanki deneyden gelmişçesine bilgimizi genişleten (sentetik), ama deneyden gelmeyen (*a priori*) yargı demektir. Örneğin, "*doğru, iki nokta arasındaki en kısa yoldur*" yargısını sırf doğru kavramından türetenleyiz. Burada, yeni bir şey söylenmektedir. Bununla birlikte, bu yargının mutlak bir tümel geçerliliği vardır; yani bu, deney ile bozulabilecek bir yargı değildir. O halde, sadece sentetik değil, aynı

zamanda a prioridir de. Ona göre, hakiki bilgiyi ancak bu tür yargılar verir; ve biz. bu tür yargıları, *sezgiyle (ansehating)* kavrarız. Kant. bu tür yargıların metafizikte de mümkün olup olmadığını araştırmıştır; çünkü Kant'ın davası, metafiziğin bir bilim olmasının mümkün olup olmadığını göstermektir. Acaba, metafizik bilim olarak mümkün müdür? Bu soruya yanıt verebilmek için ise, ilk olarak Kant, *sentetik a priori* yargıların nasıl mümkün olduğunu araştırmaya başlamıştır: çünkü ona göre. bilgide *kesinlik*, ancak salt deney bilgisinin dışına çıkıp, bu gibi *sentetik a priori* yargıları kullanmaya hakkımız olduğu yerde olabilir. Bu tür yargılar, bize. sadece duyarlığın ya da sadece aklın sağladığı bilgilerden başka türlü bilgiler sağlar. Bu bilgiler, deneyden gelemez; aksi halde onlara a priori diyemeydik. Bu bilgiler, deneyden bağımsızdır, ama, her türlü deneyin de temelidir; alt yapısıdır. Örneğin, *sentetik a priori* yargı olan "*Her olayın bir nedeni vardır*" yargısı, deneyle temellendirilemez: onun için a prioridir. Ama. bu yargının, deney dünyasındaki her olay için geçerliği vardır; böylece deney dünyası düzenli bir bütün haline getirilmiş olur.

Kant'a göre, bu yargılar, salt akıldan, özellikle de onun *anlık* müdrike; (verstand) denen yanından gelmektedir. Ona göre, metafiziğin bütün yargıları da, eğer o emin ve güvenilir bir bilgi olmak istiyorsa, *sentetik a priori* yargılar olmalıdır. Kant, bu tür yargıları, matematikten başka, salt doğa bilimlerinde de görmüş; ve nihayet, metafizikte de tesbit etmiştir. Fakat metafizikteki yargıların, *sentetik a priori* yargılar oldukları problematiktir; yoklanması gerekir. Ona göre, metafizikteki sentetik a priori yargıların kaynağı da salt akıl olmakla birlikte, onun *anlık* müdrike (verstand) denen yanı değil, *akıl* (vernunft) denen yanıdır. *Sezgimizle* kavradığınız ve doğa bilimlerinde, matematikte ve metafizikte karşılaştığımız bu *sentetik a priori* yargıları Kant, "*Salt Aklın Kritiği*" adlı yapıtının "*Transandantal Estetik*", "*Transandantal Analitik*" ve "*Transandantal Diyalektik*" bölümlerinde incelemiştir.¹⁹

Kant'a göre, bilginin, *duyular* ve *akıl*; ya da *duyarlık (hassasiyet)* ve *anlık [müdrike; verstand]* olmak üzere iki kaynağı vardır. Duyular, bilginin malzemesini, akıl ise, o malzemeyi birleştirecek olan şeyi sağlar. Ona göre. müdrikede birbirlerinden şekilce ayrı. içleri boş, on iki tane saf kavram; kategori bulunur. Bunlar, duyarlığın a priori formları olan *zaman* ve *mekândan* geçen verileri, ki Kant'ın deyimiyle bunlar artık birer *sezgidir*, birleştirir ve biçimlendirirler. Müdrikenin bu boş kalıplarıyla kalıplanmış olan duyarlık ürünü sezgiler, onların verdikleri şekilleri alıp yargılara dönüştürler. Böylece, *duyarlık* ve *anlık'm* birlikte çalışması sayesinde, *bilgi* ortaya çıkar. Kant bu düşüncesini, kavram ve kategorileri incelediği "*Salt*

¹⁹ Heimsoeth. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 75.

Aklın Kritiği" nin "*Transandantal Analitik*" bölümünde "*idraksiz, kavramlar boş, kavramsız idrâkler kördür*" sözleriyle dile getirmiştir.

Anlaşıldığı üzere, Kant'a göre, sezgileri birleştiren "Beıvdir. Kısacası, *sentetik a priori* önermeler, ""Ben" den dolayı mümkündür. Acaba, hangi şartlarda, *duyulur idrâk*, ya da Kant'ın deyimiyle, *sezgi (anschauung)* meydana gelmektedir? Kant'a göre. esasında, bilginin malzemesini hazırlayan duyarlıktır. Duyarlık, bilginin malzemesini hazırlamakla birlikte, pasif değildir; yani kendisinden bir şey katmaksızın, anlık'a ihtiyaç duyduğu malzemeyi yollamaz. Şu halde, duyarlık, aktif ve alıcıdır; dışarıdan esrarlı bir gıda alır ve bu sayede *sezgiyi* oluşturur. Her sezginin, maddesi ve formu; a posteriori ve a priori bir yanı vardır. *Sezginin* maddesi, hiç belirleme almamış olan bulanık yanıdır. Bu, duyularla algılanır; a posterioridir. Sezginin formu ise, a priori olan yanıdır; *zurnan* ve *mekân*, *sezginin* bu a priori olan yanını yani formunu teşkil ederler. Zaman iç, mekân ise dış duyuların formudur. Kant'ın deyimiyle. *Zaman ve mekân*, duyarlığın a priori formlarıdır. Kant, son derece önem verdiği, Kritik Felsefesinin de en can alıcı noktasını teşkil eden bu konuyu, *Salt Aklın Kritiği'nde*, *Transandantal Estetik* bölümünde incelemiştir.²⁰

Kant, zaman ve mekânın, *duyarlığın a priori formları* olduğunu şu delillere dayanarak ispat etmiştir:

1. Küçük çocuklarda, uzaklıklar hakkında, henüz açık hiçbir fikir yokken, onlar, hoşlarına giden şeye yaklaşırlar, gitmeyen şeyden ise, uzaklaşırlar. Şu halde, çocuklar, şeylerin, kendilerinden başka bir yerde. (*inlerinde, arkalarında, yanlarında* olduklarını *a priori* olarak bilirler. Başka herhangi bir şeyin sezgisinden önce. *ön*, *arka*, *yan* vb. fikrine, yani *mekân* fikrine sahiptirler. Zaman için de durum aynıdır. Her idrâkten önce çocuklar. "*önce*", "*sonra*" duygusuna sahiptirler; yani herhangi bir şeyin sezgisinden önce çocuklar, *a priori* olarak zaman fikrine sahip bulunurlar.

2. Zihin, *zaman* ve *mekânı* dolduran şeylerin hiçbirini hesaba katmayabilir; ama, bizzat *zaman* ve *mekânın* kendisini hesaba katmamazlık edemez. Bu imkânsızlık ise bize bunların, dışarıdan gelmek şöyle dursun, âdeta akılla yek vücut olduklarını, onda doğuştan bulduklarını, sonuç itibarıyla aklın kendisi olduklarını ispat eder.

3. Kant'a göre, *zaman* ve *mekânın a priori* formlar olduklarının, dolayısıyla zihinden geldiklerinin en kesin delilini veren matematiktir. Matematik, birbirini kovalayan anların, sayıyı teşkil eden *süre'nin* bilimidir.

²⁰ Burada, '*estetik*' sözcüğü bugün kullandığımız mânâda değildir. Kant bu sözcükle. *duyarlık, duyum* ve *duyu bilgisini* kastetmiştir. Bkz. I. Kant. The Critique of Pure Reason. s. 23.

Geometri ise. *mekânın* bilimidir. Kant'a göre, insan, matematik ve geometriye ait olan $3 \times 3 = 9$ eder; bir üçgenin iç açılan toplamı iki dik açıya eşittir... vb. gibi hakikatlerin her türlü deneyden ayrı olarak var olduklarını bilir. Bunlar, deneyden değil, *akıldan* gelirler. Bunlardan bir an bile şüphe etmek imkânsızdır. Bu hakikatler, zamana ve mekâna aittir. Şu halde, *zaman* ve *mekân*, *a priori formlardır*. Kant'a göre. biz. herşeyi mekânda görüyoruz; her şeyi zamanda idrak ediyoruz. Ama. zaman, mekâna göre, Kant açısından daha önemlidir. Eğer zaman olmasaydı, aklın özdeşlik ve özellikle de çelişmezlik ilkelerinin bir geçerliliği kalmazdı. Çünkü, bir şeyin *aynı zamanda* hem o şey, hem de o şeyden başka bir şey olamayacağını ifadesi olan çelişmezlik ilkesinin dayanağı zamandır. Zaman ortadan kalkarsa, her şeyin her şey olması mümkün olur. Fakat içeriklerinden ayrı olarak, ne bizzat *mekân* görebiliriz, ne de *süreyi* idrâk edebiliriz. Her idrâk, *zaman* ve *mekân* fikirlerini içerir ama. zaman ve mekân idrâkin konusu değil, şeyleri idrâk etme formlarıdır. Bu yüzden onlar, düşünen varlıktan ayrılmayan, içgüdüsel alışkanlıklardır.²¹

Şu halde, Kant'a göre, *zaman* ve *mekân*, ne Demokritos ve Nevvton'un öne sürdüğü gibi gerçek varlıklardır; ne de Descartes'ın dediği gibi. nesnelere öz niteliği ya da belirlenimidir. Veriler ya da izlenimler, duyarlılığın a priori formları olan zaman ve mekândan geçtikten sonra, *sezgiyi* oluştururlar. Bu sayede, ancak, sentetik a priori yargılar, matematik ve geometri mümkün olabilmektedir. Kant'a göre, zaman ve mekân sadece süjede bulunurlar. Ama süjelerin tümü için aynı geçerlikte (entersübjektif) dirler. Dolayısıyla, onlar, kendi başlarına, süjeden sıyrık bir şekilde, objektif olarak dışarıda bulunamazlar. Onlar, bizim sezgimizin sübjektif şartlarıdır. Böyle olunca da, nesnelere önce, *a priori* olarak tasavvur edilmeleri doğaldır. Şu halde sezginin olabilmesi için herşeyden önce süjeye ve bu süjedeki duyarlılığın a priori formları olan zaman ve mekâna ihtiyaç vardır.

Kant. zaman ve mekânın *ampirik* bir *realitesi* bulunduğunu, yani duyularımıza verilebilecek olan bütün objeler bakımından *objektif* bir *gerçekliği* olduğunu ileri sürmekle birlikte, onların *mutlak* bir gerçekliği bulunduğunu asla ifade etmez. Hattâ bunu iddia eden. yani zaman ve mekânı, bir özellik olarak nesnelere bağlayan her türlü görüşü tamamen reddeder. Ona göre, zamanın ve mekânın duyularımızı aşan. *transandant bir idealitesi* vardır. Bu demektir ki, sezginin ya da duyulur görünümün sübjektif şartları olan zaman ve mekân, ne bir töz. ne de bir ilinek olarak nesnelere yüklenemezler. Öte yandan, böyle olmakla birlikte, *zaman* ve *mekândan*

²¹ Weber. *Felsefe Tarihi*, (çev. V. Eralp). s. 270: Ayrıca bkz. I. Kant. *The Critik/ue of Pure Reasem.* s. 24-34: 68-69.

başka, duyularla ilişkili olup da, aynı zamanda *a priori* olan başka da hiçbir şey yoktur.²²

Kant. bilgi yetisinin tahlili ile, esasında, duyarlılıkla anlık arasındaki sınırı çizmiştir. Duyarlık, verileri ya da izlenimleri alır, onları *a priori* formları olan zaman ve mekândan geçirmek suretiyle düzenler ve *sezgi* haline getirir. Anlık ise, bu *sezgileri* birleştirir; hüküm verir ve akıl yürütür.

Kant. bu tahlille, aynı zamanda duyarlık sayesinde elde edilen *sezginin* *a priori* ve *a posteriori* olan yanlarını da birbirinden ayırmış olmaktadır. Ona göre, duyarlığın *a priori* formlarından biri olan zaman, *sezgi* melekesi ile zekâ arasında doğal bir araç. bir tür tercüman rolü oynar. Zaman, mekândan daha az maddî olduğu için, kategorilerin, tamamen soyut olan mahiyetine daha yakındır. İşte o yüzden o. *a priori* kavramları duyulur bir şekilde ifade etmeye yarayan bir sembol görevi görür.²³

Şu halde, zaman, aklın *a priori formlarına* çerçeve görevini görür. Kant'a göre, zaman, *sezginin* taşlarını ve aklın çimentosunu hazırladığı, zihinsel binaların iskeleti gibidir. Zaman ve mekân formları içerisinde idrâk ettiğimiz herşey, artık birer "şey" değil, sadece birer "*fenomenedir*, O halde *fenomen*, "sezgi yetisinin kalıbında değişmiş şey" diye tarif edilebilir. Fenomen, aklın bir ürünüdür; bizim dışımızda değil, bizde vukua gelen, sezen aklın dışında mevcut olmayandır; çünkü duyulur evrene konularını veren akıldır. Evreni yapan akıldır. *Dış duyarlık, a priori zaman ve mekân* formlarıyla, bize, bir fenomenler topluluğu hazırlar. Kategorilerin yardımıyla zekâ bunu kavramlar, hükümler, bilimsel önermeler haline getirir; ve nihayet akıl, bu ayrı ayrı bilgiyi evren/kosmos adı altında toplar ve bunlardan *Kosmoloji* bilimini oluşturur. *İç duyarlık* ise, bize, bir seri *fenomen* verir. Zekâ. bunları kavramlar haline getirir; Akıl ise, bu kavramları ruh idesine indirgeyerek *Psikolojiyi* teşkil eder. Fenomenlerin bütünü, *mutlak* yahut *Tanrı* bakımından inceleyerek *Teolojiyi* yaratır.²⁴

O halde, *zaman ve mekân*, yukarıda söz konusu ettiğimiz üzere, idrâk edilebilen şeyler olmayıp, şeyleri idrak etme şekilleridir. Kategoriler de. bilginin konusu değil, bilgi edinme araçlarıdır. Esasında, *Tanrı, ruh, evren* de düşünen süjeden ayrı varlıklar olmayıp, aklın *a priori* bireşimleridir. Akıl. ancak fenomenleri bilir. Herşey. maddesini duyarlıktan alır. Ama *Tanrı, ruh ve evren* birer fenomen değildir. Bu idelerin duyarlıktan gelen hiçbir içerikleri yoktur; yani müdrikenin on iki kavram veya kategorisi

²² Bedia Akarsu. Kant'da Zaman ve Mekân Kavramları, *Felsefe Arkivi*. S. 14, s. 118-119, 121. Ayrıca bkz. I. Kant. *The Critique of Pure Reason*, s. 24-34.

²³ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 273; Ayrıca bkz. I. Kant. *The Critique of Pure Reason*. s. 26-27.

²⁴ Weber. a. g. e. . aynı yer.

içerisine dökülebilecek olan birer *sezgi* değildir bunlar. Bu durumda. kategoriler, sezgilerden başka bir yere uygulanmış olmaktadır ki, bu yanlış uygulama -ki bunu salt aklın akıl (vernunft) denen yanı yapar -sonucunda da. bilim değil, metafizik doğar. Burada, akıl, kategorileri yanlış yere uyguladığı için *apodeiktik* (genel, doğru ve zorunlu) olmayan önermelerle karşılaşır ve çelişkilere düşer. Dolayısıyla, *metafizik, hiçbir zurnan bilim olamaz*. Bu takdirde, metafizik, din ve ahlâkın temelleri sarsılmış olacağından Kant, buna bir çare bulmak amacıyla, ikinci büyük kritiği olan "*Pratik Aklın Kritiği'nü*" yazarak, esasında teoriler kuran akıl ile bunları uygulayan akıl arasında bir fark olmadığını, bunların aynı akıl olduğunu göstermeye çalışır.

Şu halde, Kant a göre de *sezgi*, tıpkı, Descartes'da olduğu gibi. *akt/saldır*. Her ikisi de *sezgiyi* akılsal bir yeti olarak görmüşlerdir. Fakat, Kanfta, duyarlığın a priori formlarından (zaman-mekân) geçen ve *sezgi* olarak ortaya çıkan veriler, ancak müdrikenin on iki kalıbına döküldükten sonra düzenlenip bilgi haline gelirler. Dolayısıyla, Kant'ta, Descartes'taki gibi. sadece *sezgi* ile bir anda kavrayış, ve bu kavrayış sonucunda da açık-seçik ve kesin bilgi elde edilemez. Bu açıdan bakıldıkta, Descartes ile Kant'ın sezgi anlayışlarının birbirinden oldukça farklı olduğu görülür. Öte yandan, Kant'ın, bilginin, duyarlık ile anlık'ın birlikte çalışması sonucunda elde edildiğini belirtmiş olması ve bunda aklın inkâr edilemez bir rolü bulunduğunu söylemesi, sezginin, akılsal olduğu inancını taşıması demektir. Bu da onu Descartes'a yaklaştırır.

Kant da. tıpkı, Descartes gibi, akla son derece güvenir ve *Tanrı, Ruh* ve *Kosmos* idelerinin de düşünen süjeden ayrı varlıklar olmayıp, aklın *a priori* birleşimleri olduğunu söyler; yani Tanrı'nın var olup olmadığını, ruhun ölümlü olup olmadığını evrenin sonlu olup olmadığını sorarak, bunlara yanıtlar arayan, metafiziği yapan, yine insan aklıdır. Böylece. Kant. tıpkı düşünen bir bilinç olan Descartes gibi. Tanrı'yı. ruhu ve tüm evreni, esasında, insan aklının yarattığını ifade etmiş olur.

Bergson'fa gelince: 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında, düşünce hayatında önemli bir rol oynamış filozoflardan birisi, kuşku yok ki, Bergson'dur. Bergson, "*hayat felsefesi*" nin en gözde ve en özgün temsilcisidir. Ona göre. bilimsel bilgiden başka bir bilgi daha vardır; *felsefi bilgi*. Zekâdan ayrı bir bilgi edinme aracı daha vardır: *sezgi*.²⁵ Bergson. *sezgiyi, felsefenin yöntemi* olarak kabul eder ve bu suretle, *mutlak* varlığın bilgisinin edinileceği, dolayısıyla, metafiziğin mümkün, hattâ gerekli olduğu sonucuna varır.

²⁵ M. Şekip Tunç. *Bergson ve Kudret-i Ruhıyeye Dair Birkaç Konferansı*, s. 1 5.

Bergson'a göre *sezgi*, asıl gerçeklik olan *Süre'yi (Hayat'ı)*, doğrudan doğruya yakalayan basit bir eylemdir. *Mutlak*, ancak *sezgi* ile yakalanabilir; geri kalan herşey, çözümlenme ile bilinir. *Sezgi* sayesinde, *süre*, yani insan bilincinin doğrudan doğruya verdiği mutlak hakikat, bütünlüğüyle yakalanır. *Sezgi*, insanın âdeta bir organı gibidir. Onunla hayatı, yani basit ve bölünmez bir eylem, bir hamle olan *süre'yi*, bütün olarak kavrar. *Süre*, bir varlığa geliştirir, bir varoluştur. Sayıyla sayılamaz, ölçüyle ölçülemez; o, durmayan bir akıttır. Bergson, *süre* hakkında şunları söyler:

"*Süre'nin* özü, akıp gitmektir. Gerçek olan şey, bu akıttır; intikal sürekliliğidir; değişikliğin kendisidir. Bu değişiklik, bölünemezdir."²⁶

"...Kısacası, *saf süre*, ancak içice giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine oranla hiçbir ayrılık eğilimi ve sayıyla hiçbir yakınlığı olmadan sadece nitelik halinde bir değişmeler silsilesi olabilir; bu da, ancak, saf bir cinsten olmayışlık olacaktır"²⁷

"Gerçek *süre*, bilincin idrak ettiği süre, sadece nitelikler arasında sıralanmak ister; çünkü hiçbir zaman nicelik değildir. Ölçülmeye yeltenildiği andan itibaren, niteliğin yerine bir nicelik olan mekânı haberimiz olmadan koyuyoruz... *Süre* denilen şeyin kendisi, esas itibarıyla ne bir cinstendir, ne de birbirlerinden ayrı öğelerden oluşmuştur; sayıyla da bir benzerliği yoktur."²⁸

Bergson'a göre, iç deney, süre'nin varlığını öylesine açık verir ki, ondan kuşku duymak mümkün olmaz. Ona göre, psikolojide kullanılan *ıçe bakış yöntemi*, iyice anlaşılır ve yerinde kullanılırsa, mutlak bilgiye ulaşılabilir.

Bergson, "*asıl gerçeklik olan süre'yi doğrudan doğruya yakalayan basit bir eylem*" diye tanımladığı *sezgiye* ilişkin sözlerini şöyle sürdürür:

"*Sezgi*, zihnî süre'yi, öz değişikliği kavrayıp anlayan şeydir. *Sezgi* yoluyla düşünmek, süre içre düşünmek demektir. Zekâ, olağan olarak, devingensizlikten işe başlar ve devimi, birbiri üzerine sıralanmış devingensizlikler ile iyi-kötü yeni baştan yapar. *Sezgi* ise, devimden işe başlar, devim vaz eder veya daha doğrusu, onu, gerçeğin kendisi olarak sezer; ve devingensizlikte ancak soyut, zihnimizce bir devingensizlikten çekilmiş enstantane bir "ân"ın fotoğrafını görür. *Sezgi* için esas olan değişikliktir...*Sezgi*, gelişip artan bir süreye bağlı bulunduğu için, bu sürede, önceden kestirilemeyecek aralıksız ve kesiksiz bir süreklilik sezip kavrar."²⁹

²⁶ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 11.

²⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 98.

²⁸ a. g. e. , s. 100; 111-112.

²⁹ a. g. e. . s. 36; 37; 38.

"Sezgi, herşeyden önce, iç realitenin bilgisidir. Onun doğrudan doğruya yakaladığı, bilince ait verilerdir. Fakat *sezgi*, sadece iç dünyaya değil, ciddi bir engelle, cansız madde ile karşılaşılana, dış dünyaya da yöneliktir. Dış dünyaya yönelik *sezgi*, varlıklara ilişkindir ve "*saf algı*" ile "*sempati*" olarak adlandırılan iki evrede meydana gelir. Saf algı, bizi maddenin mutlak varlığı ile temas ettirir: ama. dışımızdaki süreyi yakalayabilmek için bir adım daha ileri gitmek gerekir". Bergson. bunun için. başka türlü bir bilgiye, başka bir dünyanın *sezgisine* gerek olduğunu dile getirmekte ve kendisi buna "*keşfedici sempati*" ("*sympathie divinitrice*") demektedir. Çünkü ona göre, görünenin arkasında keşfedilen bulunmaktadır. "Kendimizde varlığını hissettiğimiz, kendi dışımızda varlığını ise *sempati* ile keşfettiğimiz şey, *süre'dir*. *Süre'nin* varlığını ve bilgisini insan ancak *sezgiye* kavrar. Müdrikenin kavramlarıyla onu ifade edebilmemize imkân yoktur. *Sezgi*, işte bu zihinsel sempatidir. *Süre'nin sezgisi* (*intuition de la duree*) sadece bu *zihinsel sempati* ile gerçekleşir. Bir şeyi. sembollerle ifadenin dışında yakalamak için. onu düşünecek yerde yaşamalı, o şeyle aramızda sempati kurulmalıdır. Burada söz konusu edilen *sempati*, *dışın sezgisi* ile *için sezgisinin kaynaşmasıdır*. Bilinçle eşya arasındaki bu kaynaşmanın, bu temasın sonucunda, *sezgi* doğmuş olmaktadır.³⁰

Evrenin durağan değil, dinamik olduğunu, evrende sürekli bir oluş bulunduğunu ve bu oluşun ancak *sezgiyle* bir anda yakalanabileceğini söyleyen Bergson, *sezgiye* felsefesinde oldukça büyük ve önemli bir yer vermekle beraber, esasında, "*sezgi*, her türlü menfaat bağlarından sıyrılmış, kendi kendisinin bilincine varmış, konusunu düşünmeye ve bu konuyu sınırsızca genişletmeye kabiliyet kazanmış olan *içgüdüdür*."³¹ diyerek, zekâdan ayırdığı *sezginin*, *içgüdüden doğduğunu ileri sürmektedir*. Oysa, gerek Descartes, gerekse Kant, sezginin akıldan doğduğunu söylüyorlardı.

Ona göre, gerek içgüdü, gerekse zekâ, "*hayat hamlesi*" nin belirip gelişmesi sürecinde ayrılarak ortaya çıkmış birer yetidir. O, zekâ hakkında şunları söyler: "Zekâ, yaratıcı bir tekâmül olan *hayatı (süre'yi)*, ruhu, yaratmayı, oluşu ve kainatı anlayamaz; bilemez. Çünkü dinamik olan hayatı anlamak için oluşmamıştır. Zekâ, hayatı ne türlü düşünürse düşünsün, mutlaka cansız şeylere indirger; ve o, sadece durağan olan maddeye hâkim olabilir. Hayat, bir tohumdan diğerine gelişmiş bir organizma vasıtasıyla

³⁰ N. Topçu. Bergson, s. 72-75; Sadettin Elibol, Bergson Felsefesi ve Türkiye. *Felsefe Dünyası*. S. 2, s. 66.

³¹ N. Topçu, Bergson. s. 65-66; Bergson. *Yaratıcı Tekâmül*, s. 231.

geçen bir akışı andırır. Bu akışı, zekâ kavrayamaz: çünkü hayat, zekâyı aşar.³²

Bu tavrıyla irrasyonalist ve anti-intelektüalist filozoflar arasında yer alan Bergson' a göre. bilim yaparak da hayat anlaşılabilir: çünkü bilimi de yapan zekâdır. Oysa, hayatı, metafiziği ve felsefeyi yapacak olan, *sezgi* kavrar. Ona göre. felsefenin amacı, *mutlak hakikate* ulaşmaktır. İşte o yüzden. Bergson, felsefenin bu amacına ancak zekâdan başka bir yeti ile (zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan) *sezgi* ile ulaşabileceği kanaatinde. Böylece Bergson. esasında sezginin temelinde içgüdünün olduğunu, sezginin içgüdüden doğduğunu üstü kapalı da olsa ifade etmiş olmaktadır. Ona göre, sezgi içgüdünün hayati çıkarılardan sıyrılarak, kendi kendisinin farkına varmasıyla meydana gelir.

Bergson bu konudaki sözlerini şöyle sürdürür:

"*Sezgi* ile zekâ, bilinçli çalışmanın birbirlerine zıt iki yönünü gösterir. *Sezgi*, hayat yönünde gider, zekâ ise, doğası gereği, tersine, maddenin hareketlerine göre ayarlanır."³³

"Zekâ, tekâmülü, hep bilinen sabit şeylerle yapmak istediğinden, tekâmül tarihinin her anında, yeni olan şeyleri göremez; çünkü ona göre. hayatta önceden keşfedilemeyecek bir oluş yoktur. Hele yaratmayı bir türlü kabul edemez. İster ki, belirli öncüller, belirli sonuçlara götürsün ve herşey buna göre olsun; buna göre hesabedilsin."³⁴

"Zekâ, doğal halinde doğayı anlayamamakla belirginlik kazanmıştır. Zekâ. ancak süreksizi ve hareketsizi tasavvur eder. O. ister şu. ister bu kanuna göre olsun, alabildiğine parçalara ayırmak ve bunları herhangi bir sistemde yeniden birleştirmek amacıyla iş görür; ve yalnız dış evrenin bilgisini verir. Bunu yaparken de, onu, öğelerine ayırır, bozar ve değiştirir. Oysa, *süre (hayat)*, parçalanamayacak bir bütünlüktür. Zekâ, olsa olsa. *siire'n'm* hayaleti üzerinde iş görebilir."³⁵

Bergson şimdi de. iki ayrı bilgi yetisi olarak gördüğü, zekâ ile içgüdüğü karşılaştırır ve der ki:

"Zekâ, sahip olduğu doğuştan bilgiler bakımından suretin bilgisini, içgüdü ise maddenin bilgisini içerir. İçgüdü, bir şeyin doğuştan bilgisi demektir. Oysa zekâ, sun'i âletler yapma yetiştir. Zekânın asıl fonksiyonu, herhangi bir hal ve durum karşısında, işten sıyrılmanın çaresini bulmak, işe

³² Bergson. a. g. e. . s. 36; 44: 69; 175: M. Sekip Tunç. *Bergson*. s. 42-43.

³³ Bergson. Yaratıcı Tekamül, s. 343-344.

³⁴ Bergson. a. g. e. . s. 176-177.

³⁵ a. g. c. .s. 167; 169: 175; 176; 178.

en iyi yarayan araçları aramak ve esas itibarıyla bilinen bir durum ile bu durumdan yararlanma araçları arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Sadece zekânın arayabileceği şeyler vardır; fakat zekâ, kendi kendine, bunları asla bulamaz. Bunları ancak içgüdü bulur; fakat o da bunları aramaz"³⁶

"İçgüdü tarzındaki bilmek, belirli şeyleri maddiyatlarına varıncaya kadar doğrudan doğruya bilmektir. Bu bilgi daima "işte budur" der. Zekâ ise, belirli hiçbir şey bilmez; yalnız bir şeyi diğer bir şeye, bir parçayı diğer bir parçaya yahut bir tarafı diğer bir tarafa nispet etmek, nihayet öncüller bilindiği zaman, sonuçlar çıkarmak ve bilinen şeyden bilinmeyen şeye gitmek tarzında bir bilgisi olan doğal bir yetidir. Bunun için içgüdü gibi "işte budur" diyemez. Sadece "şartlar böyle olursa, şartlanan şöyle olur" der. Kısacası, içgüdünün bilgisi, filozofların kategorik önermeler dedikleri kat'î fikirler mahiyetindedir. Zekânın bilgisi ise, daima varsayımsaldır. İçgüdü, bildiği şeyi dıştan değil, içten ve tam olarak bilir. Zekâ ise, aksine sırf dışsal ve boş bir bilgiye sahiptir. İçgüdünün bilgisi özlü ve doludur: zekânın bilgisi ise, konusunu hiç kısıtlamaz, fakat bunun böyle olması, hiçbir şeyi içermemesinden, maddesiz bir suret olmasındandır. "³⁷

Bergson'a göre, zekâ ve içgüdü, ilk zamanlarda içice oldukları için, bu beraberliklerinden bir şeyler saklarlar. Bu yüzden, ne saf bir zekâyı ne de saf bir içgüdüye rastlanır. İçgüdünün izlerini taşımayan bir zekâ, zekânın izlerini taşımayan bir içgüdü de yoktur.³⁸

İçgüdü ile zekâ arasında bir mahiyet farkından ziyade, bir derece farkı gören Bergson, sezgi ile zekâ arasında ise, böyle alelade bir derece farkı değil, bir mahiyet farkı görür.³⁹

Böyle söylemekle birlikte, Bergson, *sezgi* ile zekânın birbirinin işini tamamladıklarını ve aralarına kesin bir ayrılık koymanın hatalı olduğunu da ifade etmektedir. Bu da, onun, bu konuda tesbit edilmiş bir çelişkisidir.⁴⁰

Ona göre, aralarında derece farkı olduğu için zekâ ve içgüdü ile elde edilen bilgiler de birbirlerinden çok farklıdır. Bergson'a göre, içgüdü de *sezgi* gibi, bir dereceye kadar bilinçlidir; ama, içgüdüdeki bilincin birçok farkları ve dereceleri vardır. Üstelik içgüdünün bilinci bazı durumlarda az bazı durumlarda ise hiç yoktur.

³⁶ a. g. e. . s. 162 ; 163; 164.

³⁷ a. g. o. . aynı yer.

³⁸ a. g. e. , s. 148-149.

³⁹ a. g. e. . s. 158.

⁴⁰ N. Topçu, *Bergson*. S. 85.

Bergson, şimdi de, *süre, sezgi, zekâ* ve *içgüdüden* sonra, bunlar gibi, felsefesinin temel kavramlarından biri olan *'hayat hamlesi' rû* ele alır ve bunun hakkında da şunları söyler:

"Hayat hamlesi, hayatı oldukça ileri götüren bir iç güçtür. Bir *'yaratma esrarı'* olan hayat hamlesi, aynı zamanda, belirlilikten belirsizliğe, zorunluluktan özgürlüğe doğru bir yükseliştir. Her canlıya sürekli olarak sıçramalı devinim veren bu *hayat hamlesinin* iç güç kaynağı da Tanrı'dır. Tanrının kendisi de yaratıcı gelişme ile içten bağlantı içindedir. Bundan dolayı, Tanrı, son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamadır; sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür. Yaratma da, böylece, mucize olmaktan çıkar, kendiliğinden anlaşılır bir şey olur.⁴¹

Ona göre, canlıların tümü, *hayat hamlesinin* karşısında, esen rüzgardan havalanmış toz zerrecikleri gibidir.

Bergson'a göre, *hayat hamlesi* bütün canlılarda ortaktır. Ona göre, hayat, her ânı yeni oluşlarla dolu ve önceden keşfedilemeyecek olan yaratıcı bir tekâmüldür. Hayat durmadan yeni şekiller, yeni türler yaratan bir hamledir. Hayatın bu hamlesi, yaratıcı olup, bu yaratışta tekrar ve geriye dönüş yoktur.

İşte, bu *'hayat hamlesi'* fikri, esasında, Bergson'un hareket noktasıdır. O, hayatın durağan olmayıp, devingen olduğunu; evrendeki her şeyin sürekli bir oluş içinde bulunduğunu ve bu oluşta hiçbir tekrara yer bulunmadığını görmüştür. Evren, her an değişen, dinamik bir evren olduğu için, onun bu devingenliği ile kavranmasının ise, ele aldığı her şeyi bölüp parçalayan, bozan zekâ ile değil, doğal olarak, ancak *sezgi* ile mümkün olabileceğini öne sürmüştür.

Bergson'un bu *sezgi* anlayışı, bazı kimselerce eleştirilmiştir. Bunlardan birisi de, Roger Lacombe'dur. Böyle bir *sezginin* hiçbir orijinal karakteri bulunmadığı kanaatini taşıyan Lacombe, bu konuda şunları söylemiştir: "*Sezginin*, Bergson'un felsefesinde o kadar önemli bir rol oynamasının ve yeniliği inkâr edilemez bir felsefenin temeli gibi görünmesinin sebebi, *sezginin* mahiyetinde değil, uygulandığı konuların mahiyetinde aranmalıdır. Bergson felsefesinde *sezginin* önemini belirleyen, bu felsefeyi oluşturan iddialardır; tezlerdir. Şuurun doğrudan doğruya verileri, bize zekâ ile alışageldiğimiz kusurlardan büsbütün başka bir psikolojik hayat gösterdikleri için, onları tanımamıza yarayan *sezgi*, zekânın aksi yönünde ilerliyiormuş gibi görülüyor. Saf idrâk, bizi madde ile temasa getirdiği için, bu alanda *sezgi*, metafizik bir değer kazanıyor. Hayat, yaratıcı

⁴¹ Bedia Akarsu. *Çağdaş Felsefe*, s. 59; M. Sekip Tunç. *Bergson*, s. 48.

bir hamle olduğu için sadece *sezgi*, hayata ulaştırabiliyor. Esasında, *sezgi*, ne bir hayal ne de hayale bağlı bir tasavvur değildir; belki, başka mahiyette, her türlü haricileşmeyi dışarı atan bir düşüncedir. " ⁴²

Görüldüğü üzere. Descartes'da ve Kant'ta *sezgi*, tamamen zihinsel iken. yani, zihnin bir fonksiyonu iken, Bergson'da böyle değildir. Bergson'a göre *sezgi*, durağan olmayan gerçeğin (*süre'nin*; *hayat'ın*), kavranma aracıdır. Kısacası, Bergson, *sezgiyi* zihinden ayrı bir bilgi aracı, zihinden ayrı bir bilgi yetisi olarak kabul eder. Mutlak hakikate, ancak *sezgi* ile varılabileceğini ifade eder. Descartes ise, *sezgiyi*, *Cogito* gibi, açık-seçik olan ilk hakikate ulaştırın bir zihin aracı olarak değerlendirmektedir.

Husserl'e gelince: Bergson'dan sonra, çağımızın bir başka filozofu da. bir Kartezyen, yani Descartes'çı olan. fenomenolojinin kurucusu olarak bilinen, Husserl'dir. Husserl'e göre, fenomenoloji, *a priori-deskriptif* ve *kritik* bir "öz." bilimidir. ⁴³ Kendisini her türlü teoriden uzak tutan bu bilim, "öz" ün ne olduğunu ve nasıl kavranabileceğimize bize öğretir. ⁴⁴ Fenomenoloji, a priori bir bilim olduğundan, "öz" leri kavrar, onlardaki temel bağılıkları kavrar. Bu nedenle fenomenolojide rastlantısal olan olayların yeri yoktur. ⁴⁵ Bir fenomenologun amacı ise, fenomenin "öz"ünü kavramaktır. Fenomen, "görünen", "kendisini gösteren" demektir. O. sadece bir görünüşten ibarettir. Husserl'e göre, "öz"ü. realitenin, yani fenomenin sınırları içinde aramamalıdır; çünkü, realitenin sınırları içinde "öz" gizli kalır, görünmez. Bu yüzden. "öz"ü, realitenin sınırları dışında aramalıdır. Başka deyimle. "öz"ü kavramak için, realitenin sınırlarını dikkate almamak gerektir.

Husserl'e göre, bir varlığın "öz"*ü, hiçbir zaman o varlıktan soyutlama yoluyla elde edilmiş olan genel kavramlarla karıştırılmamalıdır; çünkü genel kavramlar. Husserl'e göre. özün kendisini değil, sadece sembolünü ifade ederler. Nasıl ki, işaret ile işaret edilen arasında zorunlu bir bağ yoksa, "öz" ile genel kavramlar arasında da böyle zorunlu bir bağ yoktur. O halde, fenomenin özünü nasıl tanırız? Husserl'e göre, varlığın sahip olduğu özellikleri dikkate almaksızın, o varlığın özüne nüfuz edebilmemizi sağlayan bir akt, *ideation aktı* ile fenomenin özünü tanırız. Böylece, öz, kendini bütün açıklığıyla, açık-seçik olarak (evident) ortaya koyar. Husserl *ideation* terimini *sezgi* (*intuition*) mânâsında kullanmaktadır. *Sezgi* ile varlığın "öz"ü bizzat yaşanmaktadır. Bu akt sayesinde öz, bir fenomen (görünen) olur.

⁴² Nurettin Topçu, *Bergson*, s. 81-82.

⁴³ Takiyettin Mengüsoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 3.

⁴⁴ E. Husserl. *Ideas*. (İng. çev: Boyce Gibson). s. 52-53.

⁴⁵ E. Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (çev. Tomris Mengüsoğlu). s. 13.

Böylece, biz, artık "öz"ün sembolü yerine kendisi ile karşılaşabiliriz. Kısacası, *sezgi*, fenomenin kalıcı oluşunu sağlamaktadır.

Husserl'e göre, her varlık alanında, örneğin, sanatın özünden bahseden bir sanat felsefesi, dinin özünden bahseden bir din felsefesi, ahlâkın özünden bahseden ahlâk felsefesi olduğu gibi, *öz sezgisine* dayanan "*öz bilimleri*" vardır. Husserl bunlara *material öz bilimleri* adını verir. Fakat Husserl'in bunlardan üstün tuttuğu *veformel öz bilimi* ya da *mantık felsefesi* dediği bir "öz bilimi" daha vardır ki, bunun görevi, aklın ilkelerini zaman ve mekân içindeki realitelerinden soyutlayarak, onların özünü kavramak, onları ideal fenomenler haline dönüştürmektir.⁴⁶

Husserl'in asıl amacı, "*salt öz'e* ulaşmaktır. O halde, "salt öz" nedir? ve bu "öz"e nasıl ulaşılabilir? Husserl'in "*salt öz*" dediği şey, *bütünlüğü ile varlığın özünü mümkün kılan, kaynak (asıl) özüdür*. Bu "öz'e, *ideation aktı* ile varılamaz. Husserl'egöre, salt "öz'e, salt fenomene ancak, doğal olmayan, fenomenolojik (reflexionlu) bir tavırla, yani, varlığın içinde bulunduğu doğal şartlar paranteze alınarak, varılabilir. Böylece, fenomenolojik tavırla, fenomenolojinin temel alanı olan *mutlak bilinç* alanına yönelir ve hiçbir şey kaybetmeksizin, mutlak bir varlık kazanmış oluruz.⁴⁷

Dünya varlığının bütünüyle paranteze alınmasından sonra, geriye ne kalır? Bilincimizin varlığı. Öyle ki bu varlığı Husserl "*fenomenolojik kalıntr* olarak nitelendirir.⁴⁸

Fenomenolojik redaksiyon yöntemi ile Husserl'egöre, biz, "salt öz"ün kendisini tanıma imkânını kazanırız. Bu yöntem, esas itibarıyla, içinde yaşadığımız doğal evrenin fenomenolojik bir tahlile tabi tutulmasıdır. Doğal evren, bu yöntemle parantez içine alınarak yok sayılabilmekte; *zaman* ve *mekân*, doğal evrenin, içinde yer aldığı iki şekil olarak yorumlanmaktadır. Husserl'egöre, doğal tavır almanın genel varlık savı böylece temelden dönüşüme uğratılmış; ve bu dönüşüm de ilkin, doğal tavır almaya dayanan her türlü "*yargıdan çekinme*" (*epokhe*) biçiminde ortaya çıkmıştır. O halde, "*fenomenolojik epokhe*" tıpkı Septiklerde olduğu gibi, öncelikle, yargıdan çekinmetavırdır.⁴⁹

Bu evren, idrâk edilebilen bir evren, bir idrak alanıdır. Bu idrâk alanı, Husserl'egöre, idrâkin belli bir noktada toplanmasıyla oluşmuştur. İdrâkin yönü değiştiğinde, idrâk alanları da değişmekte, idrâk alanlarının değişmesi ile

⁴⁶ E. Husserl, *Ideas*. (İng. çev: Boyce Gibson), s. 61-62.

⁴⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 11.

⁴⁸ Önay Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*, s. 24.

⁴⁹ Önay Sözer, a. g. e. , s. 21-22.

çevre de değişmektedir; çünkü her idrak alanı, silik ve karanlık bir çevre ile çevrilidir.

Husserl'egöre, idrâkin konusu bir eşya olabildiği gibi, bir bilinç hâdisesi de olabilir. İdrâk edilen şey, bir eşya olduğu takdirde, hiçbir zaman bütünlüğüyle idrâk edilemeyeceği açıktır; çünkü biz, nesnelerin daima bir yönlerini, bize göründükleri yönlerini, göründükleri şekliyle idrâk edebiliriz. Eşya, mekân içerisinde yer alır; mekâna aittir; özü itibarıyla mekândan ayırte dileyemez. Ama, yaşanan bir duygunun, bir hazzın ya da bir elemin idrâk edilmesinde durum oldukça farklıdır. Yaşanılan aktlarda, yaşanan hâdise, olduğu gibi, *bütünlüğüyle* idrâk edilir. Şeylerin idrâk edilebilmeleri, onların görünmelerine bağlıdır. Oysa, "yaşantı" görünmez. Onun idrâk edilebilmesini sağlayan şey, *"hep varolması'dır*. Bu da, yaşantının ait olduğu *"ben"dir*.⁵⁰

Eşyaya yönelik aktlarda, konu, daima bilinçten farklı olduğu, daha doğrusu, bilinçten ayrıldığı için, Husserl, bu tür aktlara *"aşkın aktlar"*; bilinç hâdiselerine yönelik aktlara ise *"içkin a&t/ar"* demektedir. Kendi bilinç hâdiselerimiz üzerindeki her derin düşünce (teemmül), bizi, mutlak bir "ben"le karşılaştırır. Herşeyi inkâr etsek bile. onu inkâr etmek prensip itibarıyla imkânsızdır.⁵¹

Husserl'egöre, doğal evrenin var olmadığı var sayılabilir; çünkü, veriliş tarzı bakımından hiçbir zaman zorunlu değildir. Fakat bilincin var olmadığını tasavvur etmek, mümkün değildir. "Benim bilincim, hem özü hem de varlık yapısı bakımından bana mutlak olarak verilmiştir. Bu imkân ancak "ben"de, "ben" ile onun yaşantı halinin birbiriyle olan bağılılığı bakımından mevcuttur; ancak bu alanda içkin (immanent) idrâk gibi bir idrâk vardır. Buna karşılık, şeyler dünyası, yapısı bakımından böyle bir idrâk imkânından yoksundur. Bu alandaki idrâk, ne kadar tam olursa olsun, hiçbir zaman mutlak olanı veremez. Bu yüzden, bu alanda herşey relatiftir; tecrübe ile elde edilmiştir, yine tecrübe ile ortadan kaldırılabilir. Oysa, böyle bir durum, yaşantı alanında olup bitemez. *Mutlak varlık (saf bilinç)* alanında zıtlık, görünüş ve başkalığın yeri yoktur. Bu alan, mutlak bilginin alanıdır.⁵²

⁵⁰Takiyettin Mengüşoğlu. *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 16.

⁵¹Burada. Descartes'ın, Husserl üzerindeki etkisi, açıkça görülmektedir. Descartes da. hatırlanacağı üzere, herşeyden, hatta matematikten bile şüphe etmiş, ama bilincinden. düşünen bir "ben" olduğundan dolayısıyla var olduğundan asla şüphe etmemişti. Hattâ bu. onun. sezgiyle elde etmiş olduğu ilk hakikatti.

⁵²Takiyettin Mengüşoğlu. *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 16-17.

Şu halde, *Fenomenolojik redaksiyon yöntemi* ile elde edilmiş olan "salt ör", yani salt bilincin kendisi, fenomenolojinin konusunu teşkil eder.⁵³ Bu yüzden, Husserl'e göre, varlığın varoluşu bilinç bağlıdır. Başka deyişle varlık, bilinç sayesinde var olmaktadır. Fakat bilinç, varlığa tabî değildir. Varlığın yok olduğunu bile, bilincin özüne ilişmiş olmayız.⁵⁴

Varlığın, bilinç sayesinde var olduğunu söylemiş olması, Husserl'i solipsizme, idealizme ve hattâ, ampirizme düşme tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Bilindiği üzere, Descartes da, solipsizme düşme tehlikesiyle karşılaşmış ve bundan, Tanrının ve dış dünyanın varlığını gündeme getirerek kurtulmuştu. Husserl ise, bu bilincin, bütün bilinç aktlarında aynı, kalıcı "öz"ü yakalayan *mutlak*, yani *transandantal bilinç* olduğunu ve duygusallık (görünümler) sayesinde, *intersübjektif bir konstitüsyonu* (akıl sahibi bütün başka varlıklar, bütün başka "ben"ler için geçerlilik taşıyan yapıyı), ki bu, *objektivenin transandantal konstitüsyonu* problemidir⁵⁵, sağladığını vurgulayarak, solipsizme düşmekten kurtulmuş, fakat algılama aktına öncelik ve değer verdiği için, objeyi süjede temellendirip, süjeye

⁵³ E. Husserl, *Cartesian Meditations*, (İng. çev: Dorion Cairns), s. 72.

⁵⁴ Husserl de burada, aynen Platon gibi düşünmektedir. Bilindiği üzere. Platon'a göre, günün birinde, "şu fert" yok olur; yok olmaya mahkumdur; ama. "fert" asla yok olmaz. . Çünkü bir kavram realisti olan Platon'a göre gerçekten var olan "öz"lerdir. Platon gibi, Husserl de "bir şeyi o şey yapan şey "e, yani "öz"e son derece önem vermekle birlikte. "öz"ün bilgisini ondan farklı bir yöntemle elde eder. Platon, bir rasyonalist olarak "öz"ün bilgisine akılla, *hatırlama* sayesinde ulaşırken. Husserl bir ampirist olarak. "öz"e *tasvir* ve *sezgi* yoluyla, duysal nesnelere ulaşır. Husserl de, tıpkı başlangıçta Platon'un yaptığı gibi. "öz"e görüşlerden yükselir. Ama. bu yükselişte, dış dünyanın varlığın paranteze alış söz konusudur. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Platon'da da bir tür paranteze alış olduğu söylenebilir. Fakat Platon, bir realist olarak, ontolojiden hareket eder. Sonuçta varılan "öz", aynı zamanda *idea*, *gerçek varlık* ve ontolojik bir temeldir. Oysa. Husserl, epistemolojiden hareket eder ve onda böyle bir ontolojik temci yoktur. Bu temel, kendi kendine yeten bir cevher olmayan, bir "yönelim" (intentionalite) halinde bulunan salt bilinçtir. Salt bilinç, tıpkı Descartes'da olduğu gibi. her ne kadar kendisinin dışına çıkan bir bilinçse de, yine, epistemolojik seviyede kalmakta devam etmektedir. Husserl'de, Platon'dan farklı olarak, paranteze alıştan sonra ortaya çıkan öz. salt bilinç, varlığın kendisi değildir; bu yüzden bir ontolojik temel de teşkil etmez.

Esasında. Descartes da "*ben neyimi*" sorusunu sorarak, "öz"ün bir tür tahliline girişmiş ve böylece düşüncenin ya da bilincin varlık olarak değerlendirilebileceğini göstermiştir. Fakat Descartes'da "ben" ya da "bilinç", Husserl'de olduğu gibi, objesine yönelen değil. objesini karşısına alabilen manevi bir varlıktır. Husserl'de de, saf öz olarak zaman ve mekân üstü olan manevi varlık bilinçtir; ama. her bilinç, bir şeyin bilincidir ve bilinç, dıştaki bir varlığa doğru yönelmiştir. Esasında. Descartes'm da son tahlilde, varlık olarak ortaya koyduğu şey, tıpkı Platon'da olduğu gibi. "öz"den başka bir şey değildir. Şu halde. Descartes'da da bir paranteze alış söz konusudur. Yalnız. Descartes'm paranteze aldığı şey. o şeyin bilgisidir. Oysa Husserl'de o şeyin kendisidir.

⁵⁵ E. Husserl, *Cartesian Meditations*, (İng. çev. Dorion Cairns). Third Meditation. s. 63; Fifth Meditation, s. 130-136.

bağlı kıldığı için "idealizm"e kaymaktan ve "öz" ün süje tarafından algılandığı şekilde ortaya çıkacağını söylediği için "ampirizmce düşmekten kurtulamamıştır. Gerçi Husserl, bile bile, idealist olduğunu; çünkü fenomenoloji için başka yol bulunmadığını; ama, bu idealizmin *transandantal fenomenolojik idealizm*⁵⁶ olup. daha önce ortaya çıkmış olan idealizm çeşitlerinden farklı olduğunu dile getirmiş olsa da, onun idealizmi de sonuç itibarıyla, nesnelere varlığını bilince indirgeyen ve onların, bilincin dışında varlıkları olmadığını, varlıklarını, kendilerinden önce gelen ve kendilerini temellendiren bilince borçlu olduklarını ifade eden bir idealizmdir. Husserl'in bu konudaki sözleri, bu kanaatimizi doğrular mahiyettedir. Şöyle ki, Husserl, nesnelere varlığına ilişkin şunları söylemiştir: "Nesneler benim içindirler ve yalnızca gerçek ve olabilen bir bilincin nesnelere olarak benim için neyseler odurlar... Düşünülebilen her anlam, düşünülebilen her varlık, kendisine ister *immanent*, ister *transandant* densin, anlam ve varlık konstitue eden bir alan olarak, *transandantal sübjektivitemin* alanına girer."⁵⁷

Bilindiği üzere, Husserl'in felsefesinde, her bilinç bir şeyin bilincidir; o bakımdan bilincin özünün incelenmesi esastır. Kısacası, süje, nesnelere yönelme (*intention*) durumundadır. Ona göre, süje, ancak yöneleceği nesnelere varsa, nesnelere de, ancak, kendisine yönelecek bir bilinç, süje varsa, var olabilmektedir. Bu durumda, sübjektivite temeli yıkılmakta ve bu iki kutuplu hareketin gerçekleşmesi sayesinde, nesnelere, nesnelenmektedir.

Husserl'in fenomenolojisinde bilgi, anlam ve *sezgisel akt* arasında bir uygunluk bağıdır: yani bilgi, bu iki aktın birleşmesinden oluşmaktadır. Bu akt 1 ardan birinci derecede önemli olan, *sezgisel aktttv*. Anlam aktı ise. kendiliğinden hiçbir şey meydana getiremez; boş ve kördür. Anlam aktının görevi, sadece nesnelere göstermektir. İlk kez sezgisel yönelim (intentionalite) nesnelere imgelenebilir hale getirir. Ama her sezgisel yönelim, bir anlam aktı ile ilgilidir. Bu yüzden, bir şeyi bilmek demek, o şeyin algılanmasının sağlanması demektir. Husserl, "algılama"ya yani, *sezgiye* kendi sistemi içinde büyük bir görev verir ve bu yüzden, bir ölçüde, Kant'a yaklaşır. Ona göre de "algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür. " Algı (*sezgi*), ne kadar saf olursa, görülen öz de o kadar kesin ve mutlak olur. Şu halde, Husserl'egöre bilgi, anlam ve algılama (*sezgi*) aktlarının birleştiği yerde ortaya çıkar. Bütün anlam aktlarına bir bilginin karşılık gelmesi, yani herşeyin bilinmesi olanaklıdır.⁵⁸

⁵⁶ E. Husserl, a. g. e. . Fifth Meditation, s. I 16.

⁵⁷ Nermi Uygur, *E. Husserl 'in Fenomenolojisinde Başkasının Ben 'i Sorunu*, s. 55

⁵⁸ E. Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (çev. Tomris Mengüşoğlu). s. 3 1; 57.

Husserl, bu yönelme durumunu, yani *intentionaliteyi "amaç olarak alınan bir şeye doğru yönelmiş olmak", "bir şeye çevrilmiş olmak"* diye anlamaktadır. Husserl'e göre, yönelimleri sağlayan, bedendir; insanın yönelmişliği, ancak bedenle mümkündür. O bakımdan beden, fenomenolojide, esasında, oldukça önemlidir. "Beden, benim mülkümdür" diyen ve böylece beden-ruh birliğini vurgulayan, "ben" in bedenli-ruhlu bir bütün olduğunu dile getiren Husserl'e göre, bedenin iki ana niteliği vardır: Beden, hem bir algı organı, hem de bir istem organıdır. Bedenin bu iki ana niteliği, bedeni incelerken, ayrı ayrı ele alınabilen ama, aslında birbirinden koparılamayan iki gerçektir.⁵⁹

Husserl'e göre, beden, bir *"yönelme merkezi"*dir. Ona göre, neyi algılırsam algılayayım, nereye gidersem gideyim, herşeyi hep bedenimle olan ilişkisi bakımından denerim. Şöyle ki, *"yukarı", "aşağı", ".sağ", "sol"* vb. gibi bütün boyutlar, hep esas olan bedenime göre bir anlam kazanırlar.⁶⁰

Husserl'e göre, bu yönelimlerden amaç, *öz tasviridir*. Öz, tasviridir; tasvir özdür. Bu ise, tasvirin, öze yönelmiş olması, yani tasvir edilen şeyin özünün, o tasvirden ibaret olması demektir. Husserl'in, tasvir ile öz arasında bir bağ kurması, daha doğrusu, tasvirin öze yönelen bir tasvir, öz tasvir olmasını istemesi, felsefesinin en can alıcı noktasıdır.

Felsefesini "transandantal felsefe"⁶¹ olarak adlandırmış olan Husserl'e göre, "öz"ü görülemek, yani "öz"ü *sezgisel* olarak kavramak, "öz"ün *sezgisini* elde etmek esastır. Fakat, "öz"ü görülemek, pasif olmayan, aktif bir akt olmakla beraber, çapraşık bir akttır; Descartes'da olduğu gibi kendiliğinden, birdenbire, bir çırpıda değil, uzun ve karmaşık bir hazırlıktan sonra gerçekleştirilebilir. "Öz"ü, bütün açıklığıyla, apaçık olarak yakalayan

⁵⁹E. Husserl, *Cartesian Meditations*, (İng. çev. Dorion Cairns). Fifth Meditation. s. 121-122. Egzistansiyalizmin de çıkış noktası burası olacaktır. "Beden, kendisiyle algıladığım varlıktır." Bu noktada, bir kartezyen filozof olmakla birlikte Husserl ile ruh-beden ayrılığı fikrini savunmuş olan Descartes arasında kesin bir ayrım olduğunu da görüyoruz.

⁶⁰ a. g. e. . s. 79; 82.

⁶¹E. Husserl. *Cartesian Meditations*. Fifth Meditation, s. 142. Husserl'in *"transandantal felsefe"* deyimi. Kant'ın *"Kritik der Reinen Vernunft"* unda (*Salt Aklın Kritiği'nde*) kullanmış olduğu *"transandantal felsefe"* deyimiyle aynı anlama gelmez. Ama, her iki transandantal felsefe arasındaki ortak yön. bilgiyi kurmada en son kaynaklara geri gitmeleridir. Kant'a göre, *transandantal*, usu eleştirme yöntemi, daha doğrusu, nesnelere değil de. genel olarak nesnelere önsel olarak bilişimizle uğraşan bir bilgi çeşidinin sıfatı iken. Husserl'e göre, *"transandantal"*, gerçek ve olanaklı bilinç aktlarının tümü olarak düşünülen bilincimin, ayrıca alınan dünyanın transandantal (aşkın) varlığının yerine, başlıca bir bilgi kaynağı olarak geçmesi ve dünyanın transandantının immanent bilinç varlığı ile aşılması demektir. (Bk. Nermi Uygur, *E. Husserl 'de Başkasının Ben'i Sorunu*. s. 53).

ise. özel bir algılamadır; Husserl'in tabiriyle bir *reflexion*, bir *yaşantı reflexionu*'dur.⁶²

Şu halde, özce genel ve özce zorunlu, *eidetik-tasvirsel yargılardan* kurduğu ve *temel bilim* olarak nitelendirdiği *transandantal fenomenolojisi*'nde, Husserl'in gerçekleştirmiş olduğu şey, *transandantal reflexion sezgisine* dayanarak, *başkasının ben'ini*, özü bakımından *tasvir etmek* olmuştur.⁶³

Dünya fenomeni, "*salt ben*"de yapılandırıldığı (konstitue edildiği) için, Husserl'in fenomenolojisi, *transandantal fenomenolojidir*. O, *transandantal fenomenolojiyi* arkeolojiye benzetir ve onu "*fenomenolojik arkeoloji*" başlıklı yazısında, biraz karmaşık da olsa. şöyle tanımlar: "Varlık, anlamını yapan tek tek başarıları, "*arke*"ye dek gidip araştırmak; alabildiğine çok yanlı temellenmiş olan varlık-geçerliklerinin kendiliğinden anlaşılın bütünlüğünü relatif var olmalarıyla sonradan açığa koymak, daha sonra da, bunlardan ileriye giderek tasarımda yeniden meydana getirmek."⁶⁴

Öte yandan, Husserl, fenomenolojiyi "*universal felsefe*" diye tanımlamakta ve bu fenomenolojinin geleneksel felsefedeki bütün karşıt noktalan diyalektik sanatına ya da uzlaşmanın çelimsizliğine başvurmaksızın bağdaştırdığını ileri sürmektedir.⁶⁵

Husserl'in, "*başkasının ben'i*" deyimini kullanması, "onun" ya da "senin ben'i" dememesi de kuşkusuz, iki bakımdan isabetlidir. İlk olarak, böylece, "ben'i bir bedenle sınırlandırmamış olmakta; ikinci olarak da. genel geçer, tümel ve zorunlu olana ulaşmakta ve bu sayede de, solipsizme düşmekten kurtulmaktadır.

Şu halde, fenomenoloji, Husserl'in iddia ettiği gibi, bilim olabilmek için "*başkasının ben'i*"ne ihtiyaç duymaktadır. Fakat burada, Husserl'in karşılaştığı çok önemli bir problem vardır. Şöyle ki: Bu, kendisinin dışındakine doğru yönelebilen, doğal tavrı paranteze alabilen, "öz"ü kendisi için olan ama. kendisini ne paranteze alabilen ne de objeleştirebilen, dolayısıyla, *tasvir* edilemeyen "*salt ben*"\, başkası nasıl görecektir, nasıl bilecektir? Bundan sürekli olarak kuşku duyulmaktadır. Başka deyişle, "Salt

⁶²Husserl, reflexion'un şu dikkate değer özelliğinden bahseder: "...reflexionda algıya uygun olarak kavranan şey, ilkece yalnızca varolan ve algılayan bakışın içinde süren bir şey olarak değil, *daha önce*. bu bakış kendisine çevrilmeden önce. varolan bir şey olarak belirlir. " " ...Reflexion, bilincin durmadan akıp giden "*intentional bir yaşama*" olduğunu açığa çıkarmaktadır. (Bk. Nermi Uygur. *E. Husserl'de Başkasının Ben 7 Sorunu*, s. 29).

⁶³ N. Uygur. a. g. e. , s. 37; E. Husserl. *Cartesian Meditations*. Fifth Meditation. s. 147.

⁶⁴ a. g. e. . s. 49.

⁶⁵ a. e. e. , s. 53.

berfi tanımak için yapılacak olan tahliller neye dayandırılacaktır? İşte, önemli olan artık budur ve bu, fenomenolojinin ciddi bir problemidir.

Şu halde, Husserl fenomenolojisinin belli başlı özelliği, *transandantal ben'i* olanca varlığıyla, yapısı, yetisi, ana kuruluşları ve bağlamları bakımından, *sezgiye* dayanarak *eidetik olarak tasvir etmektir*.⁶⁶

Husserl'e göre, *transandantal fenomenoloji*, *sezgiye* dayanan, *öz tasviri* çeşidinden apaçık bir yöntemle çalışan ve *transandantal ben m* uçsuz bucaksız *a priori* alanını araştıran pozitif bir bilimdir; çünkü *transandantal fenomenoloji*, yalnız pozitif olanı, hiçbir ön yargıya ve yetkeye dayanmaksızın "*en kökten kavranan*"*] tasvir etmektedir*.⁶⁷

Husserl'e göre, Fenomenoloji, özün kendisini göstermesi imkânını araştıran ve veren bir *bilim* olduğu için, *salt öz*, somut şekilde ancak, *öz* yönelik bir *sezgiyle* ortaya çıkabilir. O halde, Husserl'e göre, *fenomenoloji*, *sezgiye* dayanan bir *öz bilimdir*. Somut hâdiseler, ancak *tasvir* yoluyla ifade edilebilecekleri için *sezgiyle* kavranılan somut özün ifade şekli de ancak *tasvir* olabilir. Bu suretle, fenomenoloji, *sezgiye* dayanan *tasvire yönelik* bir *öz bilimdir* denilebilir.⁶⁸

Sonuç:

Şu halde, sonuç olarak söylemek gerekirse, Descartes'a göre, *sezgi*, birdenbire ve bir anda doğar; *Cogito* gibi, açık-seçik olan ilk hakikate ulaştıran bir zihin aracı; kesin ve apaçık bilgileri edinme yoludur, bir zihin işlevidir; yani zihinseldir. Kant'a göre de *sezgi*, tıpkı. Descartes da olduğu gibi, zihinseldir. Her ikisi de *sezgiyi* zihinsel bir yeti olarak görmüşlerdir. Fakat, Kant'ta. duyarlığın *a priori* formlarından (zaman-mekân) geçen veriler, ki bunlar artık birer *sezgidir*, ancak müdrikenin on iki kalıbına döküldükten sonra düzenlenip bilgi haline gelirler. Dolayısıyla, sadece *sezgi* ile bilgi elde edilemez. Ayrıca, *sezgi*, Descartes'da olduğu gibi, birdenbire, bir anda doğmaz. O bakımdan, sadece, *sezgiyle* açık-seçik ve kesin bilgiye ulaşılamaz. Kant'a göre, bilginin elde edilmesinde, aklın da inkâr edilemez rolü vardır. Bu da, esasında, *sezginin*, zihinsel olduğunu söylemek demektir.

Descartes'da ve Kant'ta *sezgi*, tamamen zihinsel iken, yani, zihnin bir fonksiyonu iken, Bergson'da böyle değildir. Bergson'a göre *sezgi*, durağan olmayan gerçeğin (*süre'nin*; *hayat'm*), kavranma aracıdır. Kısacası, Bergson, *sezgiyi* zihinden ayrı bir bilgi aracı, zihinden ayrı bir bilgi yetisi

⁶⁶ E. Husserl, *Cartesian Meditations*, (İng. çev: Dorion Cairns). Fourth Meditation. s. 69; 138.

⁶⁷ N. Uygur. a. g. e. , s. 47.

⁶⁸ Mazhar Şevket. Fenomenoloji. *Felsefe Semineri Dergisi* I, s. 164.

olarak kabul eder. Mutlak hakikate, ancak *sezgi* ile varılabileceğini ifade eder.

Husserl ise, *sezgiyi*, tıpkı Descartes ve Kant gibi bilgi elde etmede birinci derecede önemli bir akt olarak görür. İkinci derecede önemli gördüğü akt ise anlama aktıdır. Fakat bu akt *sezgi* aktı olmaksızın hiç bir şeye yaramaz: boş ve kördür. Bu iki aktın birlikte çalışması sayesinde ancak bilgi oluşmaktadır. Bu açıdan Kant'a yaklaşan Husserl, *sezgiyi* özü görüleme yöntemi olarak kullanmakla, hattâ *sezgi* ne kadar saf olursa, görülenen özün de o kadar kesin ve mutlak olacağını dile getirmekle, Kant'ın çizgisinden uzaklaşmaktadır. Öte yandan, bir kartezyen olmakla birlikte, Husserl. *sezginin* bir anda birdenbire doğmadığını, uzun ve karmaşık bir hazırlıktan sonra gerçekleşebileceğini; Descartes'in *sezgiyle*, bir anda elde etmiş olduğu ve felsefesinin dayanak noktası yaptığı, *Cogito* gibi daha nice *Cogito'ların* bulunduğunu ifade etmekle de Descartes'dan uzaklaşmaktadır.

Dikkat edilecek olursa, Bergson ile Husserl'in *sezgi* anlayışları arasındaki benzerlik de kolayca görülebilir. Bergson, *sezgiyi* gerçek varlık olarak saydığı *hayatı, süreyi* kavrayan şey olarak; Husserl ise, onu. varlığın özünü kavrayan bir akt olarak görmektedir. Kısacası, Husserl. *sezgiyi* özü görüleme yöntemi olarak, Bergson ise hayatı anlama yöntemi olarak ele alıp değerlendirmişlerdir. Oysa, Descartes ve Kant, *sezgiyi* akılsal bir yeti olarak görmüşlerdir.

Demek ki, Descartes'ın, mutlak ve kesin bilginin elde edilmesinde son derece önem verdiği, ve 18. yüzyıl Aydınlanma filozofu Kant'ta da biraz daha değişik biçimiyle rastladığımız bu *zihinsel sezgiden* başka, Bergson ve Husserl'in kullandığı anlamda bir *sezgiden* söz etmek mümkündür. Ayrıca, değişik alanlarda kullanılan ve *estetik, psikolojik, mistik, keş/edici* diye adlandırılan sezgi çeşitleri de vardır. Hatta, günümüzde, matematikte bile sezgiye yer verilmektedir.⁶⁹

Bu suretle, sadece felsefede değil, birbirleriyle hiç ilişkisi olmayan alanlarda bile "*sezgi'nin* kullanılmış olması, bizi, genellikle, onun, kendine özgü bir yapısı olduğu ve bu yapının da "*daima zihne arzedilen düşünce konusunun doğrudan doğruya elde edilen bilgisi*" olarak anlaşıldığı savına götürmektedir.

⁶⁹ Bu sezgi çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nurettin Topçu. *Bergson*, s. 47-58.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedîa; Kant'da Zaman ve Mekân Kavramları, *Felsefe Arkivi*, S. 14. s. 108-122, İstanbul. İ. Ü. Ed. Fak. Mtb.
- ; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1975, A. Ü. Mtb, TDK yayını.
- ; *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 1979, MEB.
- Bergson, Henri; *Yaratıcı Tekâmül*, (çev. Mustafa Şekip Tunç) İstanbul, 1934, Devlet Mtb.
- ; *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (çev. Mustafa Şekip Tunç). İstanbul, 1977, MEB.
- ; *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1967, MEB, III. Bsk.
- ; *Düşünce ve Devingen*, (çev. Miraç Katrcıoğlu), İstanbul, 1986, MEB, II. Bsk.
- Charles, Joseph F- Marchant, J. R. V; *Cassell's Latin Dictionary*, London, Toronto. 1938.
- Descartes. Rene; *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1986, MEB. IV. Bsk,
- , *Discourse on the Method*, Great Books on the Western World. London, 1952.
- : *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, (çev. Müntekim Ökmen), İstanbul, 1986, Doğu Mtb, I. Bsk.
- ; *Rules for the Direction of the Mind*, Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc. , Chicago, London, 1952.
- ; *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1988, MEB.
- ; *ilk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan). İstanbul. 1967, MEB, III. Bsk.
- ; *Meditations on the First Philosophy*, Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc. , Chicago, London, 1952.
- Elibol. Sadettin; Bergson Felsefesi ve Türkiye. *Felsefe Dünyası*, S. 2, 65-70. Ankara, 1991, TTK.
- Eralp. Vehbi; Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri, *Felsefe Semineri Dergisi I*. İstanbul, 1939. İ. Ü. Ed. Fak. No:99.
- Feyeraband. Kari; *A Pocket Dictionary of the Latin and English Languages*, Second Edition, Berlin. Newyork, 1912.
- Goldmann, Lucien; *Kant Felsefesine Giriş*, (çev. Afşar Timuçin), İstanbul, 1983, Gözlem Mtb.

- Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, Ankara. 1974, Bilgi Mtb.
- Heimsoeth. Heinz; *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu). İstanbul, 1967, İstanbul Mtb.
- Husserl. Edmund; *Cartesian Meditations*, (İng. çev: Dorion Cairns), Martinus Nijhoff, 1973, Fifth Impression.
- . *Ideas*, (İng. çev: W. R. Boyce Gibson), London, 1969, Fifth Impression.
- , *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (çev: Tomris Mengüşoğlu), İstanbul, 1995, Yapı Kredi Yayınları.
- İpşiroğlu, Mazhar Şevket; Fenomenoloji, *Felsefe Semineri Dergisi* I. s. 153-164. . İstanbul, 1939, İ. Ü. Ed. Fak. Yay. No. 99.
- Kant. Immanuel; *The Critique of Pure Reason*, Great Books of the Western World. Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, London, 1952.
- Lacombe. Olivier; *Descartes*, (çev. Mehmet Karasan), Ankara, 1943, İdeal Mtb.
- Leverett, F. P; *Lexicon of the Latin Language (Leverett's Latin Lexieon)*, Boston. 1852.
- Mengüşoğlu, Takiyettin; *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul, 1976. İ. Ü. Ed. Fak. Mtb.
- Soykan, Ö. Naci; Bilimlerin Birliğini Temellendirmede Descartes'ın "Intiution" Kavramının Yeri, *Felsefe Dünyası*, S. 24, s. 12-19, Ankara, 1997.
- Sözer Önay; *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*, İstanbul. 1977, İ. Ü. Ed. Fak. Mtb.
- Timuçin, Afsar; *Descartes*, İstanbul, 1976, Hilal Mtb, II. Bsk.
- Topçu. Nurettin; *Bergson*, İstanbul, 1968, Hareket Yayınlan.
- Tunç. Mustafa Sekip; *Bergson ve Kudret-i Ruhîyeye Dair Birkaç Konferansı*, İstanbul, 1339, Matbaa-i Amire.
- Uygur, Nermin; *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul, 1972, İ. Ü. Ed. Fak. Yay. no:791, İ. Ü. Ed. Fak. Mtb, II. Bsk.
- Weber, Alfred; *Felsefe Tarihi*, (çev. Vehbi Eralp), İstanbul, 1964. III. Bsk.