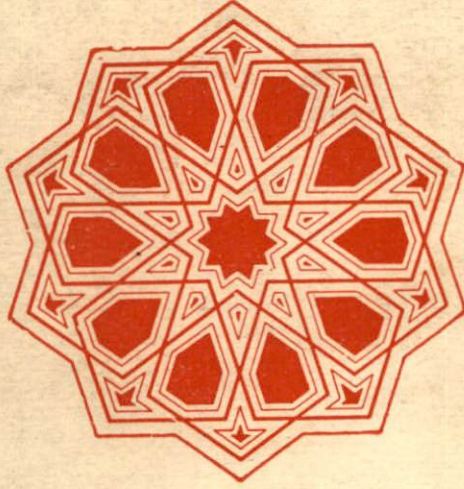


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKAR



C. V, Sa: I-IV

1956

MARS T. ve S. A. Ş. MATBAASI — ANKARA

1 9 5 8

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKAR

I - IV

1956

RESAT QELİK
A.Ü. İLÂHİYAT FAK.
Sınıf I. No 1066

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
Prof. Muhammed T. TANCİ	: Şehristani'nin El-Milel Ve'n Nihal'i . . . 1
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: İdealizmin Çıkmazları 17
Prof. Ahmet CAFEROĞLU	: Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı 65
Öğ. Görev. Nafiz DANIŞMAN	: Tasavvuf Şiirlerinden Düşündürücü Terçümeler 76
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND	: 18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihciliği ve Modern Tarihcilik Karşısındaki Durumu 87
Dr. Necati ÖNER	: Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı 100
Dr. Cavit SUNAR	: İmam Rabbâni'nin Tevhid Görüşüne Genel Bir Bakış. 136
M. Zeki ORAL	: Konya'da Alâ üd-din Camii ve Türbeleri . 144
İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU	: Gazzali'ye Göre İbahilik. 165
Prof. James ROBSON	: Sunen'i Ebu Dâvûd Nüshalarının Rivayeti Çeviren: Talât KOÇYİĞİT. 173
Şeyh Muhammed ABDUH	: Tefsire Mukaddime Çeviren: İsmail CERRAHOĞLU. . . . 183
Prof. R. PETTAZZONI	: Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji Çeviren: Dr. H. G. YURDAYDIN . . . 189
Öğ. Görev. Nafiz DANIŞMAN	: "Cahiliyye" Kelimesinin Mânâ ve Menşei. . 192
Prof. H. A. R. GIBB	: İslâmiyetin İlk Devirlerinde Hükûmet Müessesesinin Tekâmülü. Çeviren: Dr. H. G. YURDAYDIN 194
BİBLİYOGRAFYA	
Yaşar KUTLUAY	: De Lacy O'Leary, Arabic Thought and its place in History 206
Hüseyin ATAY	: M. Akkad, El-Felsefetü'l Kur'aniye. . . 208
Hikmet TANYU	: Dr. Ziya Dalat, Çocuk ve Genç Ruhı. . . 215
Doç. Dr. Neş'et ÇAĞATAY	: Jacques C. Risler La Civilisation Arabe. . 221

İDEALİSM'İN ÇIKMAZLARI

Hilmi Ziya ÜLKEN

Bilmek, her türlü nazariye ve tefsire bağlanmaksızın, nefsin kendi dışındaki bir konuyu kavramasıdır diye tarif edilebilir. Her bilgide ister istemez bir bilen ve bir bilinen vardır. Bilen süje ile bilinen obje arasındaki münasebet bilginin temelini teşkil eder. Bilginin mahiyeti hakkındaki münakaşalar süje ile obje arasındaki münasebetin tefsirine dayanır. Böyle olmakla beraber bilmek, herkesin münakaşasızca kabulden çekinmeyeceği şöyle basit bir tarzda anlaşılmaktadır: Gerçek olsun veya olmasın, herhangi bir şeyin zihinde iz bırakmasıdır. Halk arasında "bu adam bilgilidir" denildiği zaman basit şekilde zihin yolu ile "kazanmış" olduğu objeler yekûru kastedilir. Bilme deyince her iki yoldan şuurun kazanımları anlaşılır. Halk bilmeyi Aristo'nun tâbiri ile eşyanın zihinde bıraktığı sadık iz diye anlar. Tıpkı mührün balmumu üzerinde bıraktığı iz gibi. Öyle ise bilmemek eşyanın zihinde iz bırakmaması, yanlış bilmek eşyanın zihinde bıraktığı izin aslına uygun olmaması demektir.

Böyle anlaşılan ve filozofların safdil realism dedikleri bilginin problematik hiç bir tarafı yoktur. Çünkü bilmek, üzerinde zihin yürütmeğe hacet olmayacak kadar apaçık kavranan bir olgu sayılır. Başka deyişle bilmek veya bilgi bir felsefe konusu, bir problem değildir. Üzerinde düşünülmeğe lüzum olmayacak derecede bedihî bir haldir. Bununla beraber, "bilme" nin önemi halkçe küçümsenmiş değildir. Bilenle bilmeyen arasındaki fark üzerinde daima durulmuştur. Folklor malzemesi gözden geçirilince bu görülür: Nasreddin Hoca'nın "bilenler bilmeyenlere öğretsin" sözü, yahut "bilen söyler, bilmeyen söyler" mısraı gibi. Halk dilinde "bilme", "bilgi", "bilgili adam", "bilgiç", "bilirkişi", "bilge" sözleri aynı kökten gelmesine rağmen aralarında farklar olduğunu görüyoruz. Bilme *empirie* anlamında tecrübe ile kavranan şeyi ifade ettiği halde, bilgi daha derin ve akılla ilgili bir kazanışı işaret eder. Bilgili adam âdî anlamında dahi birincisinden ayrılır. Bilgiç bilginin gösterişi demektir. Buna karşı bilgelik tecrübenin akılla tamamlanmasından bir hayat ve dünya görüşü (*Weltanschauung*) anlamına gelir. Bilgelik ile bilirlik ve bilgilik hikmet (*Sagesse*) ile ilim (*science*) arasındaki farkı ifade etmektedir. Görülüyor ki bilgi üzerindeki halk düşüncesi bir çok ince bölümler yapmakta ve derinleşmektedir.

Safdil realism'de bilgi her ne kadar bir problem değil ise de derinliğine bir çok dereceleri ayırmadan geri kalmamaktadır. Verdiğimiz misallere bakınca bilginin *empirie* derecesindeki kavrayıştan başlayarak görülmez ve akıl üstü varlıkla temastan ibaret mistik bilgiye kadar bir çok dereceleri içine aldığı anlaşılır. Aynı ayırışı kutsal kitaplarda, halk hikmetinden doğmuş ahlâka dair eserlerde bulabiliriz. İslâm düşüncesinde âdî bilme olan mârifet ile derin ve *rationnel* bilgi olan "İlim", akıl üstü bilgi olan "İrfan" (âriflik) ayrılığı aynı mahiyettedir. Fakat bütün bunlarda muhtelif dereceden bir gerçeğe uygun olan bilgide süje ve objeden hangisinin temel oldukları henüz bahis konusu değildir.

Yunan felsefesinde böyle bir sorunun uyanmaya başladığını görüyoruz. Tabiatın temeli nedir? varlık sürekli ve bütün müdür? birbirinden ayrı parçalardan mı ibarettir? sorularına türlü cevaplar alıyoruz. Varlık tek ve süreklidir diyen Eleahların karşısında varlık

sonsuz, bölünemez parçalardan mürekkeptir diyen atomcuları görüyoruz. Tabiat felsefesinin bitmez, tükenmez münakaşalarına kapı açan bu çıkmazlar (*aporia*) insan zihnini durduruyor, duyularla kavradığımız âlemin mahiyeti üzerinde düşünceye sevk ediyor. Sofistler "hiç bir şey isbat edilemez, her şey insana tâbidir" diyorlar (Protagoras). Şüpheciler duyu verilerinin bizi aldatabileceğini gösteriyorlar: bir cisim uzaktan küçük, yakından büyük görünür. Değnek suyun içinde kırık görünür. Öyle ise duyularımıza güvenilemez. Halbuki bütün bilgilerimizin kaynağı duyulardır. Çünkü kavramlarımız idrâklerden, onlar da duyulardan meydana gelmektedir. Demek ki zihni bilgi de yanılabilir. Şu halde ilmin bize kesin, sarsılmaz dediği bilginin kesinliğini nasıl iddia edebiliriz? Yunan şüphecileri bilhassa Pyrrhon'dan sonra Enesidemus, Sextus Empiricus bu çığırda o kadar ileri gittiler ki, buradan dogmatik Yunan metafizikinin dayandığı temellere güvenmeye imkân olmadığı neticesine varıldı. Bununla beraber Yunan şüphecileri dogmatik metafiziki sarsamadılar. Felsefe ve ilimde bu eski çığır otoritesini ilk ve orta çağda sakladı. Eski metafizik gibi, skolastik felsefe de onun hükmü altında idi. Ancak zamanımızda Descartes'in metodlu şüphesinden sonra bilgi problemi felsefenin ağırlık merkezi halini aldı.

Şimdi hakiki ilim adamı, filozof soruyor: bilen süje ile bilinen obje arasında nasıl bir münasebet var? Descartes sağ duyunun verdiği bütün bilgileri, şüpheli temellere dayandıkları için inkâr ettikten sonra, ilmi yeniden açık ve seçik zihin sezgileri üzerine kurmaya çalıştı. Onca bunun mükemmel örneklerini matematik verir. Descartes'dan sonra da bilgiyi matematik kesinlik ölçüsüne göre yeniden kurma ideali genişledi. Spinoza'nın düşünce yolu *more geometrico* idi. Fakat tam bir matematikçi duyu verilerine itibar etmez. Onun akıl yürütmeleri tamamen zihin içindedir ve tutarlığı zihne göredir. Onunla gerçek ve obje arasında tam bir uyarlık olduğunu iddia edecek hiç bir delil yoktur. Descartes bu uyarlığı matematikten değil Allahın doğruluğundan çıkarmıştı. Ona göre idrâklerimizle eşya arasında uyarlık varsa bunun sebebi Allahın düşünce ile madde arasında tam bir âhenk kurmuş olmasıdır. Nitekim bütün *Cartésien*'ler bilginin gerçekliğini yalnız bununla sağlıyorlardı. Leibniz'e göre, her *Monade* kendi kendini tasavvur eden kapalı bir âlemdir. Fakat *Monade*'lar arasındaki tutarlık Allahın takdir ettiği ezeli âhenkten ileri gelmektedir.

Modern felsefede problemi tam şekilde ancak Kant koyabildi. Bilgide Süje ile Objenin münasebeti nedir? Bu münasebet, ancak süje ile objenin birlikte çalıştıkları bir faaliyet sahası varsa orada gösterilebilir. Spinozanın tâbiri ile "eşyanın düzen ve bağlantısı ile fikirlerin düzen ve bağlantısının aynı olduğu" nu söyleyerek mesele nasıl halledilebilir? eğer eşya ve fikirler aynı cevherin iki sıfatı ise, bu mümkündür. Fakat bunu isbat için problemin bir bilgi problemi haline gelmesi lâzım değil midir? Kant meseleyi şu şekle koydu: bilgide süje - obje münasebeti bir form ve muhteva münasebetidir. Bilgi tecrübenin bize verdiği muhtevanın şuurda zaten mevcut form ile birleşmesinden doğmaktadır. Bilginin muhtevası *a posteriori*, formu *a priori*'dir. Tam bilgi sezginin formları vasıtasile kavradığımız tecrübe muhtevasının terkiibinden doğar. Bu suretle teşekkül eden bilgide ağırlık merkezini şuurun *a priori* formları teşkil ediyordu. Öyleyse bilgi, süje ve objenin terkiibi olmakla beraber bu terkipte obje süjeye tâbidir. Başka deyişle, obje ancak süje tarafından kavrandıktan, yani süjeleştikten sonra bilinebilir hale geliyordu. Şüphesiz Kant bilginin muhtevasını doğuran dış şeyleri, asıl şeyleri (*Ding an sich*) kabul ediyor; onlar olmasaydı tecrübeyle elde ettiğimiz bilgi muhtevasını alamıyacaktık. Fakat bildiğimiz yalnızca asıl şeylerin bize bıraktığı izlerden, ruhumuzun bu izlerden yaptığı terkiipten başka bir şey olmadığı için, bilgide mühim olan cihet ruhumuzun terkiibi idi. Bunun için de bilginin değişmezliği, üniversilliği yalnızca şuurun *a priori* formlarının değişmez ve ezeli olmasından ileri geliyordu. Kant bu

suretle hem asıl şeyleri kabul ediyor, hem de onların asla bilinmeyeceğini söyleyerek bilgi dışında bırakıyordu. Kant'ın transandantal İdealizm'de ulaştığı bu davranış, metafiziğin inkârı değil mi idi (1). Daha Kant'ın yaşadığı devirde bile bu soru felsefecileri meşgul etmeye başlamıştı. Bir yandan buna kesin olarak Evet! diye cevap verenler çoktu. Reinhold "Asıl şey" i inkâr ediyordu. Ona göre *Noumène* ancak aklın ideali mânâsına gelir. Şuur dışında ne bilinebilir ne bilinemez olarak mevhum bir *Noumène*'in mânâsı yoktur. Kant felsefesinde böyle bir kavramın yeri olamaz. *Noumène*, ezeli olarak olması gereken demektir (2).

Buna karşılık yine Kant zamanında tamamiyle objektif tefsir yapanlar da vardı. Benno Erdmann'a göre Kant felsefesinin temeli **A s ı l ş e y ' d i r**. Onu kaldırıncı bu felsefeyi şüphecilikten veya sübjektif idealizmden ayırmak kabil olamaz. Bu asır başında da münakaşa devam ediyordu. Alois Riehl Asıl şey'i temel sayıyor ve transandantal idealismi ona dayandırıyor. Bilginin muhtevasını veren, fakat bilgi sahasını aşan bir asıl şey veya obje olmasaydı bilme nasıl mümkün olacaktı? Süje bilme dediğimiz terkihi neyle ve nasıl yapacaktı? Buna karşı Marburg mektebinden Cohen Asıl şey'i şuur ve idealden ibaret görüyor, Reinhold gibi onu *Logos*'un meydana getirdiği ideal sayıyor.

Jacobi'ye göre ise Asıl şey'in inkârı imkânsızdır. Ancak ona bilgiyle değil duygu ile, sezgi ile, imanla ulaşabiliriz. Kant asıl şeylerin kavranamayacağını söylerken, bizzat kurmuş olduğu transandantal idealisme aykırı bir yola girmiş bulunuyor, Jacobi Kant'ı bundan dolayı sübjektif idealist olmakla itham ediyordu (3). Schulze ve Maimon kantçılığın, mantıkî bir gelişme sonunda, dogmatizmden şüpheciliğe doğru gitmesi gerektiğine kânidirler. Schulze *Enesidemus* adlı eserinde felsefenin ister istemez bu yöne gireceğinden bahsediyordu. Zamanımızda da Kant felsefesinin bu iki zıt tefsiri devam etmektedir. Schopenhauer'a göre zekâ objeyi süje açısından kavrar. Zihinle bilinen âlem süjenin kendine göre kavradığı objeden ibarettir. "Alem benim tasavvurumdur". Fakat biz bu sübjektif âlemi İrade ile aşabiliriz. Max Scheler Kant'ı formalizm istikametinde tefsir etti: ona göre Kant'ın yalnız bilgi tahlili değil bizzat ahlâk fiziki de formel olarak kalmıştır (4).

Fakat bu görüşlerin tam zıddını, geçmişte ve bugün bulmak güç değildir. Nicolai Hartmann'a göre Kant felsefesi dogmatik metafizik'e, ancak kritik bir metafizik kurmak için hücum etmiştir. Kant felsefesi böyle bir metafizik'e asla düşman değildir (5). Victor Delbos'a göre de Kant felsefesi mutlak veya umumî şuur ile, vicdan veya ahlâkî *Noumène* ile, tabiatla gayeliliğin izahı ile yeni metafizik'e türlü yollardan ufuk açmıştır (6). Yeni *Ontologie* mensupları bundan dolayı Kant'da kendilerinin öncüsünü görmekte ve ona dayanmaktadırlar.

İki zıt tefsir arasındaki münakaşaları bir yana bırakarak, biz Kant'tan beri doğan fikir cereyanlarının başlıcaları üzerinde duralım. Burada göze çarpan bâriz nokta, bunlardan büyük bir kısmının idealismi mantıkî sonuçlarına kadar götürerek çıkmaza girmeleridir. Bu yoldan yeni bir metafizik çıkarmak isteyenler bile esasında bu umumî cereyandan ayrılmış değillerdi: Schopenhauer, Edouard von Hartmann, Nietzsche v. s. gibi.

Kant'tan önce de idealizm vardı. Fakat buna empirik idealizm demek daha doğru olur.

(1) Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. franç. par Tremesaygues, p. 31 - 37.

Bununla beraber aynı eserin ön sözüne bakınca tamamen aksi yolda tefsir edenler çoktur:

(2) Victor Delbos, *De Kant aux Postkantians*, 1940

(3) Jacobi, *Lettre à Fichte*, [Oeuvres Philosophiques, p. 301]

(4) Takiyeddin Hegüşoğlu, *Kant ve Scheler de İnsan Telâkkisi*

(5) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*, vol. 1, P,

(6) Victor Delbos, *De Kant aux Postkantians*

Berkeley'e göre "var olmak idrak edilmiş olmaktır" (*Esse est percipi*). Biz âlemin var olduğunu duyularımızla anlıyoruz. Bir cismin varlığı hakkındaki bilgimiz ona dokunmak ve onu görmek dediğimiz iki duyunun terkibi eseridir. Halbuki dokunmak da görmek gibi, sübjektif bir duyu halidir. Öyle ise şeyler ve mekân idraki ancak sübjektif olan intibaların terkibinden doğan sübjektif bir idraktır. Bütün varlık, idrâklerimizden kurulmuş olduğu gibi, idrâklerimiz de fikirler ve sübjektif intibalardan başka şeyler değildir. Berkeley'de insanların idrâkleri arasındaki tutarlık hepsinin Allahın idrâkinde birleşmelerinden ileri gelir. Bilginin objektifliğini temin eden metafizik kriterium da özü bakımından bu felsefenin temelini, yani idealisme dayanmaktadır. Nitekim Berkeley'den sonra sübjektif idealizm, neticelerine kadar giderek Hume'da hadiseçilik ve şüpheçilik şeklini almıştır.

Kant'a sadık kalanlar: a) onun umumî şuur fikri üzerinde ısrar ederler, b) bu vasıta ile sağ duyunun ve ilmin kabul ettiği realisme benzer bir tabii realismi diriltmeğe çalışırlar. Fakat her iki tez de yukarıda gördüğümüz gibi bir buçuk asırdır şiddetli tenkidler ve hücumlarla karşılaşmış ve yıpranmıştır. Kant'ın izinden giderek realismi kurtarmak isteyenlerden mühim bir kısmının en çok üzerinde durduğu nokta Asıl Şey kavramıdır. Asıl Şey yalnızca bilinmeyen ve bilinemez olan menfi kavram değildir. Felsefenin ve kritik metafizikin temeli olan müsbet bir kavramdır. Bilginin temeli olduğu gibi sanat, ahlâk ve dinin de temelidir diyen bu realist ve objektivist görüşün nasıl bir düşünce yolu takip ettiği üzerinde burada duracak değiliz. Yalnız burada Kant'a sadık kalanlardan mühim bir kısmının kendi zamanından beri Asıl Şey kavramı etrafında dolastıklarını işaret edelim.

Transandantal idealizm, hemen işaret edelim ki, tabii istikametinde, bu görüşten hayli uzaklaşmıştır, ve bunun böyle olması zaruri idi. Çünkü bilgide süje ile obje münasebeti, bizzat Kant'ın ifadesine göre, süje açısından düşünülmüştür. Bilgi ince idrâkin terkibi fiilidir. Süjenin objeye çevrilen bu fiilinde duyu verilerinin maddesi şuurun formu ile birleştiği zaman bilgi olmaktadır. Bu müphem ve çift anlamlı (*ambigu*) nokta bütün münakaşaların ve çıkmazların da hareket noktası oldu.

Felsefe, bilgi için daima bir ilk prensip aramıştır. Aristo metafizike İlk Felsefe (*Philosophia Prima*), İlk prensipler ilmi diyordu. Kant da ilk prensip aramaktan vazgeçmemiştir. Bu ilk prensip onun felsefesindeki ilerleyici ve gelişici vasıftan dolayı belki pek açık değildir. Fakat hiç değilse "Saf Akılın Tenkidi" nde bu ilk prensip şuurun a priori'leridir. Kant'ı bu bakımdan tefsir eden Reinhold'e göre bu ilk prensip şuur'dur. İlim ve tabiat felsefesinde her şeyin aslı şuur prensibidir. Şuur ve tasavvur ayrılmaz bir bütündürler. Tasavvur fiili ile tasavvur edilen şey şuurun seçik iki haddidir ve şuurda süje ile objeyi temsil ederler. Reinhold'e göre bilgi felsefesi yalnız tasavvurdan hareket etmeli, süje ve objeyi bir yana koymalıdır. Çünkü süje bilgiden fazla olabileceği gibi obje de bilgiyi aşabilir. Objenin bildiğimiz kısmı tasavvurun maddesi, süjenin bilgiyi yapan kısmı tasavvurun formudur. Objeye bizim dışımızda olduğu halde bilginin maddesi bizdedir. Hiç bir tasavvur maddesiz ve formsuz olamaz. Süje ise yalnız formun sebebi olabilir (1).

Mañmon daha ileri giderek bilginin hareket noktasını ve ilk prensibi belirlenmemiş şuurda görüyor. Ona göre objektif bilgi yalnız belirli (*déterminé*) şuurdur. Belirlenmemiş şuur ona temel vazifesini görür. Asıl-şey veya X dediğimiz, bu belirsiz şurardan ibarettir. Reinhold ve Mañmon ilk prensip bakımından anlaşmışlardır. Her ikisi de, bütün insan bilgisinin ve varlığın kökünde tamamen sübjektifliği görmektedirler (2).

(1) V. Delbos, *De Kant aux Postkantians*. Bu nokta N. Hartmann tarafından Transobjektif ve transsübjektif fikri şeklinde tekrar ele alınmıştır.

(2) V. Delbos, aynı eser.

İşte Fichte böyle bir hazırlık üzerinde düşünmeye başlamıştı. Onun asıl şeyi inkâr ederek felsefenin konusunu yalnız şuurda, mutlak Ben'de araması bundan ileri geliyordu. Fichte Kant'da üç türlü Mutlak olduğundan bahsediyordu: a. Tecrübenin Mutlakı, b. Ahlâkî âlemin Mutlakı, c. Duyu ve akıl âlemlerinin birliğinin Mutlakı (1). Fichte bu mutlakları bire indiriyor. Ona göre Nazarî ve Pratik akıllar arasındaki ayrılık sun'îdir. Esasında nazarî akıl pratik akla tâbidir. Çünkü Ben aslında faal Bendir. Şuur faaliyetten ibarettir. Bilgide Süje ve Obje münasebeti, iç âlem ve dış âlem, sübjektif ve objektif ayrılığı faaliyetin eseri olarak doğmaktadır. Bunun için biricik temel yalnızca **M u t l a k B e n**'dir.

Fichte şöyle düşünüyordu: "Kendine bak! Etrafındaki her şeyden gözünü kendine, kendi içine çevir! Dışta olan hiç bir şey problem değildir. Yalnız sen kendi kendinin problemisin. Kendimizde keyfi, hür, iradi tasavvurların yanında irademizle bağımsız ve zorunlu tasavvurlar da vardır. Bunların toplamı iç ve dış tecrübeyi meydana getirir. Tecrübenin temeli nedir? Felsefeye düşen soru budur, ve sorunun cevabı tecrübeyi aşar. Bütün ilimleri kuşatan yeni bir ilmin konusu olur" (2). Fichte Sokrates'in Yunan tabiatçılarına hücumuna benzer bir yoldan hareket ediyor. Dikkatini kendi varlığına çeviriyor. Kant'tan mülhem olmakla beraber ondan daha kesin ve sistemli bir şekilde bunu yalnız şuurda ve benlikte buluyor. "Felsefe ancak tecrübe ile başlayabilir, fakat onun üstünde bir teemmüldür. Aklı tecrübeden ayırınca onu ilk prensip olan şuur haline koyar, idealismi kurar. Fakat eşyayı tecrübeden ayırınca, onun başka bir bakımdan ilk prensip olan Asıl şey haline koyar, bu suretle dogmatismi kurar. Birbirine zıt iki sistem kurulur. Bu iki sistem arasında çatışma zaruridir. Çünkü hareket noktası olan prensipler birbirine zıttır. Şu kadar var ki biri ötekini yıkamadığı için ikisi de ayrı istikametlerde gelişirler. Dogmatizm'e göre şuurda zuhur eden her şey bu Asıl-şey'in mahsulüdür, neticesidir. Neticelerine sadık her dogmatizm fatalistdir. Ben'in bağımsızlığını inkâr eder. Ben'i şeylerin mahsulü sayar. Dogmatizm böylece materyalizm'e kadar gider. Bu fikir, tam zıddı olan Ben'in hürriyeti ve bağımsızlığı tarafından reddedilir. Fakat karşılıklı birbirlerini inkâr edenler sadece postulat'lardır (3).

Fichte bu antinomi önünde kararsız değildir. Kararını derhal idealizm lehine vermektedir: madem ki böyle bir antinomi vardır, o halde bu hadiselerden birini seçmek ve karar vermek bize aittir. Karar vermek ise herşeyden önce hürriyet ve benlik sahasına aittir. Öyle ise her iki hadden hangisinin postulat'ını seçersek seçelim, yaptığımız şey daima aynıdır: yani hür bir fille bir seçme yapıyoruz; bu da ruhun, benliğin, iradenin üstünlüğünü gösterir. "iki insanlık derecesine karşı iki sınıf insan var, diyor. Bir kısmı hürriyet duygusuna ulaşamamışlardır. Kendilerini ancak eşyada görebilirler. Kendi hareketlerinde dış âlemin eserlerinden başka bir şey görmezler. Bunlar yaradılıştan dogmatik doğmuş insanlardır. Bir kısmı da benliklerinin yeterliğine, bağımsızlığına kâni olanlardır. Alemde kendilerine bir dayanak aramazlar, vehimlere bile düşseler yine kendilerine dayanırlar. Bunlar idealist doğmuş insanlardır. Birinciler önce eşyaya sonra kendilerine inanırlar, ikinciler önce kendilerine sonra eşyaya inanırlar. Felsefe bunlardan hangisini seçecektir?"

Felsefi bir sistem bir âlet değildir ki irade ile terk edilsin ve alınsın! Dogmatizm prensibinin yetmezliğini isbat etmek bir şeye yaramaz. Bu yetmezliğin şahsî bir *action*

(1) Bu üç mutlak Kantın üç büyük Kritik'nin konusunu teşkil etmektedir. Birincisi Saf Aklın Tenkidi, ikincisi Pratik Aklın Tenkidi, üçüncüsü de Hüküm Gücünün Tenkidi'nde ele alınmıştır.

(2) Fichte, *Doctrine de la Science*, trad. franç. : Wissenschaftslehre Sokrates den beri bu tarzda tekrar şuurdan başlamak teşebbüsleri görülüyor. Renaissance filozoflarından Nicolas de Cusa'nın *De Docte Ignorantia* sı ile Augustinus'un *İtirafı*'ları İmam Gazali'nin *El-Munkiz-min ed Dhalâl'i* bunlardandır.

(3) Victor Delbos, *De Kant aux Post kantians*

için içten duyulması lâzımdır. Bununla beraber bu yetmezlik isbat edilmiştir de! Dogmatik-kin Asıl Şey yardımı ile tasavvuru açıklaması gerekir ki, bu da imkânsızdır. Zekânın mahiyeti kendi kendini idrâk etmektir. İster kendi fiillerini meydana getirsin, isterse onlara tâbi olsun, her ikisinde de onların şuuruna sahiptir. Yani zekâ kendi kendinin şuurudur. Orada Gerçek ve İdeal olan iki türlü âlem vardır. Halbuki şeyler dünyasında yalnız gerçek vardır (1).

"Dogmatizmin sebeplik prensipine göre şuru açıklaması gerekirdi. Halbuki sebeplik yalnızca gerçek sahasına aittir. Bir şeyden başka bir şeye nasıl geçildiğini gösterir, fakat bir şeyden bir fikre nasıl geçildiğini gösteremez. Eşya ile tasavvurlar arasını doldurmak için bir yığın boş formüller söylenebilir, fakat bunlardan sarıh hiç bir netice çıkmaz. Dogmatizm bir teviye kendi prensipini tekrar edebilir, fakat asıl mühim olanı, şeyden fikre geçişi gösteremez. Şu halde biricik mümkün yol olarak idealizm kalır."

"Benlik bir şey değildir, bir hareket ve bir fiildir. O ancak fiil ve tesir halinde vardır. Onun faaliyeti ve tesirini de herhangi maddî bir harekete benzetmek kabil değildir. Akıl-da hem ideallik hem gerçeklik vardır. Aklın kendi kendini kavramasından ibaret olan bu orijinal fiil zihni sezgi'de meydana çıkar. Zihni sezgi kavramlarla isbat edilemez. Onu herkes kendi kendisinde duyar." (2).

Fichte Asıl-Şey'i tamamen lüzumsuz ve imkânsız sayarak felsefeden çıkarırken şuurun bu yaratıcı fiili yardımı ile iç ve dış dünyalardan, süje ve objeden ibaret bütün tasavvuru, bütün âlemi baştan inşa edebileceğine kâni idi. Fichte'ye göre "şuurun bütün şartı şuur sahibi süje ve şuur edinilen obje arasında seçiklik olmasıdır. Ben mevcut oldukça, süje ve obje halinde, fakat daima birbirine bağlı iki had olarak mevcudum." (3). "Dış duyu yoktur, çünkü dış idrâk yoktur. Fakat bir dış sezgi vardır. Şey yoktur, fakat bu dış sezgi sübjektife nazaran dışta olan şey olarak görünür. Bu dış sezgi içinde idrâk de bir dış idrâk gibi görünür." — "Benin dışındaki her obje şuru, kendi halinin sarıh şuru ile tayin edilmiştir." — "Asıl şeyin asıl Ben ile münasebetini düşünmek için yaptığım her teşebbüs düşüncenin yokluğu ile neticelenmeğe mahkûmdur." (4).

"Bütün bildiğim şey şuurumdan ibarettir. Her şuur doğrudan doğruya veya vasıtalıdır. Birincisi kendi kendimin şuurudur, ikincisi kendim olmıyan şeyin şuurudur. Ben adını verdiğim, şey de neticede şuurun değişmelerinden başka bir şey değildir. Bu değişmeye (*modification*) Ben diyorum, çünkü o doğrudan doğruya, teemmüllü, dışa çevrilmemiş bir değişmedir (5). Her şuur ancak doğrudan doğruya mümkün olduğu için, benliğimin şuru bütün tasavvurlarımla birliktedir. Şuurumun her âninde: Ben, ben! derim, ve daima ben derim, yani ben, yoksa Ben'in dışında bu ânda düşündüğüm muayyen bir şey değil. Bu suretle Ben her an kaybolup yeniden meydana çıkacaktır. Ve Ben'in Şey-değil'den başka bir mânâsı olmayacaktır." — "Bu tarzda dağılan bu Ben şuru şimdi düşünce ile ve yalnız düşünce ile hayalgücünün birliğinde meydana çıkar. Bütün tasavvurlar bu *fiction* sayesinde aynı varlıkta bulunan aynı melekedен çıkarlar. Ancak bu suretle benliğimin ayrınlığı ve şahsiyeti, bu şahsın gerçek ve tesirli kuvveti fikrini elde ederim. Bu bir mevhumeden (*fiction*) ibaret olabilir. Çünkü bu meleke ve varlık bizzat bir *fiction*'dur." (6).

(1) Vı Delbos, aynı eser.

(2) Fichte, *Wissenschaftlehre*.

(3) Fichte, *La Destination de l'Homme*, p. 110

(4) Fichte, *La Destination de l'Homme*, p. 116, aynı eser S. 133-135

(5) Burada *modification*'u ifade için değişme kelimesi elverişli olmamakla beraber kullanıyoruz. Yeni terimlerle buna tavırlaşma deniyor.

(6) Fichte. *La Destination de l'Homme*.

İdealismin bu şekli şuurun objeyi yarattığını iddia ediyor. Madem ki Asıl şey yoktur, ona ulaşamaz. O halde dış âlem nedir. Berkeley "dış âlem benim idrâklerimdir" diyordu. Fichte daha ileri gitti: "dış âlem benim kendini süje - obje ikiliği halinde idrâk eden ruhunun yarattığı eserdir" dedi. Onun "İlim Nazariyesi" nde, Schelling'in "İnsanî Hürriyet" de objenin yaratılması bakımından buldukları hal şekli bu idi. Schelling de ruhun faaliyeti Gayrı-meşurdan. Şuura geçtikçe Ben, süje karşısında ona mukavemet eden obje halini alır (1). İç âlemin karşısında dış âlem teşekkül eder. Fichte'ye göre şuurun dışında gibi görünen her şey kaynağını şuurda bulur. Fakat Schelling'de bu hareket daha ileri gider: bu kaynak Gayrı-meş'urdur. Süje yalnız şuur değildir ondan fazla bir şeydir. Şuurlu ve şuursuz iki sahası vardır. Ancak, şuursuz saha şuurun arkasında, aynı muhtarlığa sahip bir gerçektir. Tasavvurun meydana çıkışına sebep olan mutlak gerçek burada yine şuurun dışında bulunmaktadır. Şu farkla ki Kant'ın Asıl şey'inde olduğu gibi, şuurun önünde değil, arkasındadır. İdealizm bu suretle kendi ulaştığı sonuçlar yüzünden tahrip edilmiş bulunuyor. O garip bir çıkmaz içinde en çok hücum ettiği metafizik realizme düşmüştür (2).

Bu düşünce yolunda Schelling'in sonuçlarına gitmemek için biricik çare Fichte'nin mutlak Ben'inde, onun faaliyet içinde yarattığı objede kalmaktır. Alem benim yarattığım şeydir. Gerçekler Ben'in icatları, fictionlarıdır. Zaten Fichte'nin "İnsan Kaderi" nde son sözü bu değil miydi? Vaihinger onun çığırını ilim ve değerler nazariyesinin bütün teferruatına yaymak suretiyle tamamladı. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* adlı eserinde ilmî önermelerin tahlilini yapıyor. Ona göre ilmimiz bir takım faraziyeler, normlar, prensipler ve kanunlar üzerine dayanmaktadır. Derece derece kesinlik ve objektiflik, üniversalite vasıfları gösteren bu ilmî temeller, aslında, daima faraziyelere, onlar da *fiction*'lara irca edilebilir (3). Bütün ilmî önermelerimiz pratik veya nazari ihtiyaçlarla meydana getirdiğimiz mevhum ve itibarî kaidelerden ibarettir. Onları biz icad ediyoruz ve onlar vasıtasıyla duyu verilerini, idrâklerimizi tefsir etmek suretiyle âlemde objektifliğin ve üniversal bir düzenin olduğunu zannediyoruz. Matematik kullandığı s o n s u z, metafiziklerin temeli olan m u t l a k, a s ı l ş e y, ç e v h e r, ilimlerin başlangıcında bulunan m a d d e, e n e r j i, v.s. hep ruhumuzun yarattığı *fiction*'lardır. Vaihinger Yunanlılardan beri bütün felsefe sistemlerini bu bakımdan inceliyor. Bu sistemlerin kendi devirleri ihtiyacına göre, gerçekle hiç bir alâkası olmamak üzere, *fiction*'lara nasıl dayandıklarını anlatmaya çalışıyor. Sübjektif idealismin bu şiddetli tenkidinden hiç bir felsefe ve ilim sistemi hariç kalmıyor. Matematik axiomları, postulat'ları, mantığın mücerret prensipleri, metafizik ve fizik kategorileri onun gözünde objektif değere sahip değildirlen. Aristo'nun düşünce ve varlığın temeli olarak gösterdiği on kategori *fiction*'lardan ibarettir. Vaihinger'e göre tabiat kanunları da daima "Güya varmış gibi" diye ifade edebileceğimiz birer *fiction*'dan başka bir şey değildir. Ona göre, tabiat her şey "güya bu prensipler varmış gibi" cereyan eder. Vaihinger bunu almanca *Als Ob*, fransızca *comme si*, ingilizce *as if*, lâtince *quasi* veya *sicut* sözleriyle ifade ediyor ve felsefesine de bu ismi veriyor (4).

Vaihinger'e göre en tabii düşünce metodları daima neticesi kat'i bir takım *aperception*ları ifadeden, onlara daima uygun bir hakikatın isbatını verebilecek bu gibi tasavvur formları teşkil etmekten ibarettir. İlimin gayesi kendilerine objektif bir şey tekabül eden bu gibi tasavvur formlarını geliştirmek ve bütün sübjektif bulanıklıkları gidermektir. Fakat ulaşılan bu nokta bir çok zorluklarla karşılaşır. Tasavvur dünyasının âhenkli ve

(1) Schelling, *La Liberté Humain; Les âges du Monde*

(2) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*

(3) H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*

(4) Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, 1927, Leipzig, S. 154 - 158

düzenli tasavvur formlarından ibaret olmasını isteyen bu ideale pek güç erişilebilir. Bu idealin yolunu metodoloji verir. Metodolojinin ilk işi gerçek her tasavvur formuna ait başka yolları belirtmektir. Bunlardan en yakını (Induction) = tümevarım'dır. Burada tek tek idrâklerden deliller yardımıyla umumî kamramlar ve hükümlerin nasıl kazanıldığı araştırılır. Bu yol ise alışılmış ince idrâklere (*aperception*) dayanır. Bu tabii yolda ilmi ilerleten büyük görüşler meydana gelir. Bu düşünce yolunda tabii gayret bütün tasavvur formlarının ayarlanması, hakikat bakımından incelenmesi, çelişmez olmalarıdır. O ilmi bilgiyi ilerletmek için en tabii görünen yoldur. Burada tasavvur dünyasının hakikatin kopyası olması imkânsızdır. Tam tersine, onun kaderi gerçek içinde daha iyi yol almak için işe yarayan âlet olmaktır. Mantıkî önermeler kozmik vakaların bir kısmıdır. Ve yalnız organismlerin hayatını sağlamak, onları zenginleştirmek gayeleri vardır. Tasavvur dünyası bu gayeleri gerçekleştirmeye elverişli bir bünyedir. İptidai duyular hakikatin kopyası değil, tam tersine, hakikatin değişme imkânlarını ölçmeye yarayan ölçülerdir. Mantıkî bünye ise, hata-sızca tasavvur dünyasına uygun olarak geliştirilmiş ve gerçeğe öyle intibak ettirilmiştir. Mantıkî tetkik gerçek içinde en kolay cihet tayinine vasita olabilir. Burada bilgi nazariyecileri ve mantıkçılar görüş tarzları ile ayrılırlar. Vaihinger mantıkçıyı takip ederek bilgi nazariyesini şimdilik bir yana koyuyor. Çünkü bütün mantık nazariyesi, sonunda bilgi nazariyesine ulaştırır. Öyle ise, tabii ve alışılmış metodlar ele alınmalıdır. Onlar düşüncenin ana yolları olmalarına rağmen yetmemektedirler. Vaihinger *fiction*'un umumî tipi olarak gerçekte karşılıkları olmayan tasavvur şekillerini ele alıyor. Bu tip *fiction*'ların esaslı psikolojik kaynağı mevcut olmıyan düzeni yaratmak arzusudur. Kelimenin en geniş anlamı ile *fiction*, yalnız gerçeğe tezat teşkil etmekle kalmaz, bizzat kendi içinde de çelişme halinde bulunan bir tasavvurdur: meselâ atom gibi. Diğer bir nevi de yalnız gerçeğe çelişik olan tasavvur şekilleridir. Bunlar kendi içlerinde çelişik değillerdir: sun'î sınıflama gibi. Bu sonuncuya yarım *fiction*'lar, yahut *fiction* benzerleri denir.

Vaihinger'in yarı *fiction*'lar adını verdikleri arasında en yaygın olanı sun'î sınıflamalardır. Zamanımızda bunun yerini tutacak olan tabii sistemdir, diyor. Tabii sistem, aslında, felsefenin ve tabiat bilgisinin en karışık problemlerinden birini teşkil eder. Burada Vaihinger, umumiyetle, tabii bir sistem, tabii bir sınıflama mümkün olup olmadığı sorusunu koymuyor. Tabii sistemin bir çok hususî sahalarda mümkün olduğunu kabul ediyor. Tabii bir sınıflama da gerçek varlığın uygun bir örneği, bütün varlıklar arasında en yakın bağlantı olmalıdır. Tabii sistemde tasavvurlar gerçek münasebetlere göre şekil almalıdır. İlimin hedefi budur. Fakat bunun gerçekleşebildiğini görmüyoruz. Sun'î sınıflamalar ve sistemler ise o gayeye götürmek isteyen vasıtalarlardır. Onlar tabii sistemin elde edilmesi imkânını hazırlarlar (1).

Vaihinger'e göre bu hazırlayıcı, sun'î yollar *heuristik* (2) metodlardır. Bu kaideler sun'î sınıflamadan, ister istemez, doğan hatalardan korunmaya yararlar. Meselâ Linné'nin sistemi ve daha sonraki bitki, hayvan ve insan sistemleri, az çok sun'îliklerinin bilinmesi ile beraber, yine de kurulmuşlardı. Bunlar arasında bilhassa Lamarck "Zooloji Felsefesi" adlı eserinde, Cuvier, Blumenbach, Kant ve daha bir çok araştırmacılar bu sun'î sınıflamayı ya bizzat kullanmışlar, yahut onun nazariyesi üzerinde çalışmışlardır.

Bir de tecrid edici *fiction*'lar vardır. Bunlarda bâriz vasıf gerçeklik unsurunun ihmal edilmesidir. Mücerretleştirme faaliyeti burada umumî kavramların kurulması üzerine baş-

(1) Vaihinger, *Philosophie des Als Ob* S. 18-21, 25-27

(2) Doğru ve yanlış olduğu aranmadan, bir keşfe götürmek için iğreti olarak faraziyelerin kullanılması

ka türlü tesir eder. Umumi kavramların bir çoğunda ona giren gerçek unsurlar k a s d e n ihmal edilir. Bu *fiction*'ların teşekkülüne sebep, gerçeklerin birbirine fazla girift oluşunun teorik çalışmaya engel olmasıdır. Malzeme çok karışık, aranan *causal* faktörler doğrudan doğruya tayin edilemeyecek derecede kompleks olduğu zaman zihin sanatkârca bir kavrama tarzı kullanır. Bir müddet için bazı vasıfları ihmal eder. Bunlardan en ehemmiyetli manzaraları meydana çıkarır. Bu sanatkârca (*Kunstgriff*) görüşe bir misal veriyor: Adam Smith'e göre her insanın hareketini tayin eden bencilik (=égoisme) duygusudur. Sun'i sınıflamaya misal olarak Linné'nin sınıflaması verildiği gibi tecrid edici *fiction* için de Adam Smith'in misali verilebilir. A. Smith'in bu tefsirini "İngiltere Tarihi" nin önsözünde Thomas Buckle, Almanya'da F. A. Lange benimsemişlerdir (1). Adam Smith millî Ekonomi sistemini kurmak için insanların hareketlerini *causal* olarak anlamaya mecburdu. Bu da ona göre "bencilik" idi. Onca bütün insanî tavırlarda, ticarî ve ekonomik fiillerde tayin edici sebep ancak *égoisme*'dir. Burada başka talî sebepler, meselâ iyilikseverlik, alışkanlık, v.s. ihmal edilebilir. Bu mücerret sebebin yardımı ile A. Smith millî ekonomiyi düzenli bir sisteme sokma imkânı buldu. Bu sun'i metod böyle karışık münasebetlerin bulunduğu her yerde, bilhassa ekonomik problemlere ait teşebbüslerde, içtimâî ve ahlâkî münasebetlerde kullanılır. Bu metod sayesinde çok verimli neticeler elde edilen bir saha da Mekaniktir. Bundan başka daha bir çok sahalarda vardır ki bu metod az çok başarı ile kullanılmaktadır. Meselâ Condillac'ın bilgi nazariyesindeki bütün *fiction*'lar, hayalî bir "heykel" in duyu dediklerinden giren duyular vasıtasıyla bilginin açıklanması teşebbüsü, bu yüzyıl başına doğru Steinthal'ın "Cemaat Ruhü" na ait psikolojik görüşü bunlardandır.

Ruhî hadiselerin mekanik hadiselerle açıklanmasına kalkılaliberi bu metod mücerret psikolojide yer almıştır. Vaihinger bu nevin dalları olarak bir takım *fiction*'lar daha zikreliyor: meselâ takribîlik metodu gibi. Burada bir soru için mücerret bir hal tarzı vardır. Sonra bu hal şekli (bir kavram, bir rakkam, v.s.) tecrübe ile gittikçe hakikate uydurulur. Bu metod bilhassa meselenin karışıklığının başka bir tarza imkân bırakmadığı matematik sahasında kullanılır. Prensipten bakımdan tecrübe metodları yahut tecrübî *fiction*'lar mücerret olanlardan farklı değillerdir. Sokrates ve Platon bu metodu sınıflar bulmak için kullanmışlardı: önce herhangi bir tariften itibarî olarak başlanır. Sonra gittikçe hakikate yaklaşılr. Bu metod da prensip bakımından aynı hürriyet derecesindedir.

Bunlardan sonra Vaihinger şematik, paradigmatik, ütöpik (hayalî) ve tipik *fiction*'lardan bahsediyor (2). Şematik *fiction*'lar yukarıda bahsettiklerimizin içinde rol oynuyordu. Mücerret *fiction*'larda şemalar yani umumi tipler vardır. Bu şemalar sembollerin bir çoğundan tecrid edilmiştir. Şematik *fiction*'larda muayyen bir kompleks'in tam iskeleti meydana çıkarılır; ve bu, gerçekten tamamen ayrılmıştır. Resimde düşünme hesabı yapılır. Bir çok ilimlerde kullanılan şematik resimler bu metod hakkında bir fikir verebilir. Bu şekillere basit vakaların *fiction*'ları da denebilir. Bir misal: 19 uncu yüzyıl başlarında Thünen tarafından konularak Ekonomide bir reform meydana getiren hareket Ekonomi ilminde hâzır bir *fiction*'dur. Bu fikrin esası şudur: Ziraî nakliyat ve ulaştırma münasebetlerini daha iyi hesaplayabilmek için hayalen bir şehir tasavvur edilir. Burada merkezleri aynı mîntakalarda muhtelif ulaştırma yolu vardır. Bunlarla şehrin yaşaması için zarurî olan ihtiyaç vasıtaları elde edilir. Sun'i bir görüş yardımı ile bütün ziraî ve millî ekonomik kanunlar sistematik olarak çıkarılır. *Fiction*'ların bu nevi bilhassa İktisat sahasında çok yaygındır. Tecrid edilmiş bir insanın, bir şehrin, bir devletin v.s. şematik *fiction*'u buraya girer. Buna

(1) Vaihinger, Aynı eser, S. 28-36

(2) Vaihinger, Aynı eser, S. 36-39

benzer başka şemalar da sosyal bilgilerde nazari kanunların hesaplanmasında kullanılmaktadır. Bilhassa Dühring bu metodu *National Ekonomi*'ye ait yazılarında çok faydalı şekillerde kullanmıştır (1).

Bu şekillere çok yakın bir de paradigma fiction'ları vardır. Bilhassa isbatı istenen öyle vakalar tasavvur edilir ki bunlarda isbat edilecek şey "mevcutmuş gibi" gösterilir. Bu tasavvur edilen vakalara bütün bilgi dallarında rastlanabilir. Meselâ John Locke Cevher isimlerinin doğuşunu izah için bu metodu kullanmıştı. Sık sık rastlanan bir nevi de Rhétorique mahiyette olan fiction'lardır. Bunlarda isbata götüren vakalar tasavvur edilir. Bu nevi, eski Yunanlıların bildiği yegâne fiction idi. Platon'un son diyaloglarında bilhassa bunu kullandığını görüyoruz. Fakat Platon'a göre bunlar kesin ilme ait değillerdir.

Şematik fiction'ların başka bir nevi de *utopique* veya hayali diyebileceğimiz fiction'lardır. Bu nevin adı yüzyıllarca meselâ Thomas Morus veya Campanella'nın ortaya koyduğu *Utopia*'lar yahut *fiction*'lardan ileri geliyor (2). Bununla beraber bu *fiction*'lar daha ziyade ideal isimler olarak konulurlar, Plâton'un ideal devleti de, Vaihinger'e göre bunun misallerindedir. 18 nci yüzyılda revaçta olan ve Fichte tarafından ileri sürülmüş "Kökten gelen devlet" *fiction*'u da bunlardandır. "Kökten" kelimesiyle teşkil edilen kavramlar: Kökten gelen Mânâ (*Geist*) veya dünya *Geist*'i gibi. Yine Platon'un *hermaphrodite* menseli insan fikrini de burada zikrediyor. Nihayet kökten hukuk, kökten din, kökten mukavele, kökten gelenek *fiction*'larını da bunlara katmalıyız. Bu tarzda *fiction*'lar oldukları gibi değerlendirildikleri müddetçe, ve faraziye (*hypothèse*) olarak gösterilmedikçe ilme çoğukere hususi hizmetleri olabilir.

Vaihinger bu *fiction*'a bağlı olarak tipik *fiction* yahut tasavvuri kök şeklini de ele alıyor. Buradan varlıklara ait kanunlar çıkarılmaz, ancak onların bütünü kavranır. Bu nevide *fiction* ve *hypothèse* birbirine karışır. Meselâ Goethe'nin kökten bitki, kökten hayvan fikri böyledir. Bu mesele darwinisme ile tekrar canlanmıştır. A) Şöyle sorulabilir: acaba Goethe kökten bitki fikri ile neleri kastediyordu? Onu *fiction* olarak mı, *hypothèse* olarak mı alıyordu? B) Bugünkü ilme göre böyle bir kökten bitkinin tarihî varlığı kabul edilebilir mi? Acaba böyle bir kökten (*ursprünglich*) şeklin mevhum olarak konulması ilmi gayeye yarar mı? Bu mesele için Schiller şöyle düşünüyordu: Kökten bitki yalnızca bir İde'dir". Vaihinger'e göre o bu suretle, Kant'ın tâbirile onun ideal veya tipik bir *fiction* olduğunu söylemek istiyordu.

İlim için çok mühim olan başka bir nevi de sembolik olan mevhumelerdir (3). Bunların şiir sembolismi ve mitoloji ile akrabalığı vardır. Bunlardaki düşünce mekanizması şudur: bir tasavvur formu ile yeni bir dünya görüşü kavranıyor. Burada analoji suretiyle *fiction* yapılmaktadır. Steinthal şöyle diyordu: bu nevi vakalarda duyguya ait ince münasebetler kurarız. Şiir de aynı suretle vücutta gelir. Bunlar bilhassa İlâhiyatta rağbettedir. Bu metodun başında Schleiermacher'in tarzı gelir. Bu zat dinî dogm'ları analojik *fiction*'lar olarak görüyordu. Meselâ Schleiermacher'e göre Allah insanların babası değildir, fakat "öyle imiş gibi" tasavvur edilir. Allahın dünya ile münasebeti bilinemez bir münasebettir. Bunun için dinî dogmlar rationnel olarak açıklanamazlar. Dogmların "işmiş gibi" görülmelelerinin dinî pratik ve inanç sahasında çok büyük önemi vardır.

Analojik *fiction*larla *mythos*'lar arasında da Vaihinger'e göre sıkı münasebet vardır. Aynı metod, theologie'de olduğu gibi metafizikte de başarı ile kullanılmıştır. Kategoriler,

(1) İktisadın insanî *Homo oeconomicus* diye tarifi bu *fiction*'lardandır.
 (2) Th. Morus'un eserinin adı *Utopia*. Campanella'nın *Solitas Civis* idi.
 (3) Vaihinger, Aynı eser, S. 39-46

sırf analogik fiction'lardır. Nitekim bilgi süresindeki münasebetleri analogiye göre kuruyoruz. Kategorilerin yalnız analogik fiction'lar oldukları düşüncesi, Vaihinger'e göre Locke ve Leibniz tarafından hazırlanmıştır. Kategorilerin *fiction* olarak anlaşılmasıyla bilgi nazariyesi büsbütün başka bir ehemmiyet kazandı. Çoğu kere şöyle sorulur: Böyle bir analogi ne dereceye kadar gerçektir, ne dereceye kadar mevhumdur? Bu soru yeni zamanda devlete ve cemiyete ait analogilerde mühim rol oynarlar. Bu tarzda analogilerin sırf mefhum oldukları, meselâ cemiyetin insan organism'i ile mukayesesinde, kolay görülebilir. Bunlar, d o ğ r u dediğimiz teorik kanunların ifadesine yararlar. Aynı kök bir çok yarılmaların da menşeidir. Dikkatsizlikte böyle fictionlar gerçek analogiler gibi görülebilirler. Demek ki gerçek analogileri bulmak tümevarım ve hipotezin işidir. Sırf mevhum analogileri bulmak ise sübjektif metodun işidir.

Bu fictionların ikinci bir dalı da hukukî fiction'lardır (1). Fictionlar hukukta olduğu kadar hiç bir yerde yayılamamıştır. Bu metodun esası şudur: kanunlar bütün hususî durumları formülleriyle kavrayamıyacaklarından, bazı hususî anormal bünyedeki vakalar "güya bunların içine giriyormuş gibi" tetkik edilirler. Hukukun metodunu bilen kimse amelî hukuk için bu sun'î kavrayışın ne kadar önemli olduğunu takdir edebilir. Mantıkçılar bu misalden faydalanamamışlardır. Zira mantığın, malzemesini yaşayan bilgidен alması gerektiğini göremediler. Mantık kanunlarının sonuçlanmasına (déduction), veya mantık metodlarının keşfine matematik yanında hukuk kadar elverişli bir saha yoktur. Bu da bu iki sahanın prensip bakımından birbiriyle akraba olduğunu gösterir. Bu metodolojik görüşlerin faydası psikolojinin muhtelif sahalarda benzer prensipe dayandığını görmektir. Dikkate değer nokta, bu fiction'ların matematik ve hukukta daha geniş teorik bir ameliyeye tâbi tutulmuş olmalarıdır. Matematik ve hukukun bir prensip bağılılığı vardır, ve yalnız bu iki bilgede şimdiye kadar fiction'un hakiki değerini bulduğu görülüyor.

Hukukî fictionlar geniş bir saha teşkil ederler. Bundan dolayı metodolojik bakımdan çok verimlidirler, düşüncenin sanatkârca kavranmasına ait olağanüstü bir mekanizma teşkil ederler. Hukukî teferrüatın içine girdikçe matematikte, Ekonomide, İlâhiyatta, bilgi nazariyesinde olduğundan çok daha fazla kullanıldıkları görülecektir. Hukukî fiction'larda olmiyan bir şey o l m u ş g i b i, yahut olan bir şey de o l m a m ı ş g i b i görülür. Yahut bir vaka hakikata tamamen zıt bir münasebet altına konabilir. Roma hukuku böyle misallerle doludur. Yeni çağda milletler arasında bilhassa İngiltere'de hukukî fectionlar çok gelişmiştir (2).

Analoji fictionlarının diğer bir dalı da şahıslandırıcı olan fictionlardır. Burada hususî bir ince idrâk şekli vardır. Prensip şudur: hadiselerin herhangi bir bakımdan temeli aranır. Bunun içine iyice bilinen kavramlardan bir çoğu girer: meselâ ruh, kuvvet, ruhî kabiliyet, v.s. gibi Bu kavram şekilleri eskiden gerçek objelerin ifadesi sayılırlardı. Şimdi onlara birbirleriyle bağlantılı fenomenlerin ve teoremlerin bir araya toplanmış bir ifadesi olarak bakılır. Meselâ Cazibe kuvveti böyledir. Bu kuvveti bizzat Newton dahi *fiction* olarak görmüştü.

Hayat kuvveti ve daha bir çok kuvvetler için de mesele aynıdır. Bu vaktiyle hypothèse olarak değerlendiriliyordu. Şimdi ise umumiyetle *fiction* olarak değerlendirilmektedir. Hayat kuvveti ruhun, zihnin bir buluşu, bir hayalidir. Böyle fictionların devr ve teselsülden (*tautologie*) ibaret oldukları unutulurak bunlara gerçekler gözü ile bakılacak olursa, Vai-

(1) Vaihinger, Aynı eser. S. 46-49

(2) Karl Wittlinger'in Saman Yolu adlı komedisinde bu hukukî fictionların her ikisini de görüyoruz. [Türkçesi Oda Tiyatrosunda temsil edildi.]

hinger'e göre en büyük hata olur. Meselâ Kimyada "imtizac ettirici kuvvet" (*katalistischen*) bu mahiyettedir. Hele 18 nci yüzyılda bu tarzda kavramların her ilimde bol bol yaratıldığı- nı görüyoruz.

Buraya kadar bahsettiğimiz fictionlar bizi umumî kavramlara götürürler. Umumî kavramlar, ancak dolayısıyla hakikate uymaları, aynı cinsten bir çok fenomenleri bir araya toplamaları cihetiyle "toplu ifadeler" halinde tek tek fenomenlerin yerlerini tutarlar. Bu ifadeler aynı zamanda gerçek olmaları gereken objelerin kopyaları olmalarına göre, şa- hislandırıcı fictionlar arasında sayılabilirler.

Fictionların bir başka nevi de *heuristik* olanlardır (1). Şimdiye kadar gördüklerimizden bir çoğu aynı zamanda heuristikdirler. Burada ele aldıklarımız da doğrudan doğruya hakiki olmıyan (*non-vrai*) şey hakiki (*vrai*) nin yerine kormuştur. Bunlarda en mühim şart bir tasavvur formunun tezat ve çelişme ile dolu olmasıdır. Bir hakikat kompleksinin açıklanması için hakiki olmıyan sebepler kabul edilir ki, bunların sistemli bir surette tatbi- ki yalnız hadiselerle düzen vermekle kalmaz; aynı zamanda problemin çözülmesini hazır- lar ve bundan dolayı heuristik gayelere hizmet eder. Nitekim Ptolemaios'un dünya sistemi Orta çağ İslâm medeniyetinde fiction olarak kabul edilmekte olup, hypothèse olarak değeri- lendirilmemekte idi. Aynı hal Derkatur helezon hipotezi için de vâki idi, ve bu daha 18 nci yüzyılda bilhassa Fransa'da fiction olarak tesbit edilmişti. Aynı şey zamanımızda ışık hadiselerinin izahında işe yarayan ve bir çok fizikçi tarafından fiction olarak değerlendirilen esir (*ether*) faraziyesi için de söylenebilir. Bugün kullanılmaktan vaz geçilmiş ve değeri- ni kaybetmiş bütün hipotezler aynı mahiyettedir. Gayeci olan veya gaye-sebep sistemine dayanan faraziyeler de nitekim buraya girerler. Heuristik mahiyette görüldükleri müddet- çe iyi hizmet eder, fakat teorik olarak ele alındıkları zaman değerlerini kaybederler. Neu- mann'ın "Kuvvetin muhafazası" kanununda, bir çok matematik axiom ve postulat'lar da sırf fictif izahlar diye müdafaa edilebilirler. Bu hale başlıca darwinismın münakaşasında rastlanır. Tarihten misaller veren Vaihinger burada Descartes'in hayvanî ruhlar (*esprits animaux*) nazariyesini zikrediyor. Buna göre Descartes, fransız krallarının saraylarında eğlence için konmuş ve borular içinden geçen su cereyanları ile hareket eden kuklaların oyununa benzeterek "hayvanî ruhlar" dediği şeyleri açıklamak istiyordu.

Vaihinger'e göre 18—19 nci yüzyıllarda çok yayılmış olan muvazilik (*parallélisme*) fikri bir *hypothèse* olarak değil, ancak bir *fiction* olarak işe yarayabilir. Eskidenberi mate- matikte axiom olarak değerlendirildikleri halde yalnızca fiction değeri olan pek çok öner- me vardır.

Bundan sonra Vaihinger pratik ve etik mahiyette olan fictionlara (2) geçiyor. Bunlar yalnız gerçeğe değil, kendi kendileriyle de çelişme halindedirler diyor. Etik (ahlâkî) de- nilen bu kavramlar o kadar kompleks'dir ki aynı şeyleri ifade eden gruplar içine konamaz- lar. Bu nevi fictionların başında insanlığın en mühim eserlerinden biri olan hürriyet kav- ramı gelir. İnsanî hareket tarzları hür ve bundan dolayı da sorumlu diye kabul edilir. Bü- tün bu nevi kavramlar z a r u r î denen tabiatın zıddı sayılır. Bu çelişmeleri hesaba katmadan, Vaihinger bu kavramı ahlâkî fiiller hakkında hüküm verirken temel ve prensip olarak kullanıyor. Bunu kullanılmaktan vaz geçerse âdeta gündelik hayat ve hukukî sis- tem işlemez hale gelir. Bu hürriyet kavramını kabul etmeksizin yapılan bir hareket'den do- layı ceza vermek ahlâkî bakımdan âdeta imkânsızdır. Ceza hukukunda cezaları tatbik ede-

(1) Vaihinger, S. 54-58

(2) Vaihinger, S. 59-69

bilmek, ancak bu kavram sayesinde mümkün olabilir. İnsanlık bu çok mühim kavramı iğten zaruretle teşkil etmiştir. Zira ancak onun temeli üzerinde daha yüksek bir kültür ve ahlâklılığın kurulması kabil olabilir. Fakat bu kavram bir hipotez değil, yalnızca bir fiction'dur. Yüzyıllarca müddet hürriyet fikri yalnız hipotez değil, hattâ d o k u n u l a m a z bir dogm olarak değerlendirilirdi. Sonradan üzerinde münakaşa edilen bir hipotez derecesine düştü. Şimdi ise kendisine bir fiction gözü ile bakılmaktadır. Bugünkü halde hürriyet kavramının gerçekte hiç bir karşılığı olmadığı, ancak pratik bakımdan son derece lüzumlu bir fiction olduğu kabul edilmektedir. Buna benzer düşüncelerin Hoppenin de, Stendhal'da bulunduğunu söyleyen Vaihinger onların eserlerine temas ediyor. Stendhal hürriyet doktrinini temelinden reddediyor, bununla beraber nazari bakımdan bu fikrin reddedilmesinin ahlâkî dogm olarak değeri ve faydasını değiştirmedigini de ilâve ediyor. "Sanki iradî kararlarda tamamen hürmüştüz gibi yaşamalı, öyle düşünmeli ve hareket etmelidir" diyor. O, hürriyet fictionunun bir yandan mutlak iyiliğin istenmesi, öte yandan da ceza zarureti ile hukukileştirilmiş olduğunu kabul ediyor. Fakat bütün bunlarda fiction yanılma ile karıştırılmamalıdır diyor. Bir çokları, onca, yanlış olarak bunu yanılma mânasında kullanmakta, ve bu yüzden bu kavrama haksız hücumlarda bulunmaktadırlar.

Vaihinger'e göre, Kant hürriyeti tamamiyle bir *Idée* — yani kendisinin Kant'ı anlayışına göre — bir *fiction* olarak görmekte idi. Fakat Kant, *réactionnaire* hareketi yüzünden onu tekrar bir hipotez haline koymuştur. Böylece Kant'a göre, insan hareketlerinde sanki hürmüştüz gibi hüküm vermemeli, tam tersine öyle hareket etmelidir ki, hareketi, sanki bunun için sorguya çekilecekmiş gibi olsun.

Schleiermacher, Kant'ı takip ederek "dua" ya pratik olması bakımından cevap veriyor. Şu kadar var ki onun hakikati, bir Allah mevcut olup da "bunu dinleyecekmiş gibi" cери olsun. Fakat dua kavramı içinde antiñomiler vardır. Bunlar onun objektifliğine imkân bırakmaz. Pratik fictionların bu zümresi matematik kavramlar gibi ruhî fonksiyonun hayali şekilleridir. Bilhassa bütün hukukî kavramlar aynı suretle insan zihninin hür yaratıcı faaliyetinin mahsulüdürler. Fakat her iki sahada da objektif bir ölçü vardır ki bununla matematik idrâkler ve hukukî tayinler ölçülebilir. Her iki bilginin metodlarının benzerliği her iki sahanın sırf fictif mahiyette olan esas kavramlarla sınırlandırılmasındandır. Bütün matematik düşünce fictif karakterdedir. Meselâ matematik düşünce iğrilerle doğrular arasındaki farkı belirtmelidir. Hukukda da aynı suretle kanunların hükümlerini ayıran sarîh kriterlere ihtiyaç vardır. Fakat işin aslında, her iki sahada da ortaya konamıyacak olan bir münasebet ortaya konmuş gibidir. Meselâ iğri çizgi düz olarak görülür. Manevî evlâd hakikî evlâd gibi görülür. Hakikatta ise her ikisi de imkânsızdır. İğri bir hat asla doğru çizgi değildir. Manevî evlâd ise aslâ hakikî evlâd olamaz. Hukukî fictionların matematik fictionlardan daha çok kolaylığı vardır. Matematikin esas kavramları boş mekân, boş zaman, nokta, hat, satıhtır. Bütün bu kavramlar tezadlarla dolu fictionlardır. Matematik tamamiyle hayali bir esas üzerinde, hattâ tezatlar üzerinde kurulmuştur. Bütün bu esas çelişken kavramlar üzerinde matematik zihni bir ilim olarak doğmuştur. Boş mekân öyle ise sırf matematik bir fiction'dur. Fakat ilmin bütün gayreti fizik dünyaya ait her atom hareketini boş mekâna irca etmektir. Kozmik vakalar üzerindeki ruhî inceleme sırf mefhum olarak üç buutlu mekân kavramını ortaya çıkarmıştır. Fakat bu üç buutlu mekân aslında tezadlarla dolu mevhum bir kavramdır. Zamanımızda bu tezadları sun'î mekânlar icadı suretiyle çözmeye çalışmaktadırlar. Bununla beraber, Vaihinger'e göre, bunlar da yine ayrıca bir takım yeni tezadlara sebep olmaktadır.

Fiction nazariyesi Fichte'nin sübjektif idealisminden hareket ederek bilgiyi gerçek ol-

duğu kadar ideal temelden de mahrûm bırakacak hale gelmiş bulunuyor. Eğer bilgimizin prensipleri faraziyelerden bile kaypak olan, gerçekte hiç bir alâkası olmayan "mevhume"lerden, fictionlardan ibaretse, böyle bir bilgiye nasıl güvenilebilir? İdealizm bu suretle en tâmir kabul etmez çıkmazlardan birine girmiş demektir. Bu tehlikeli nazariye önünden ürkererek çekilenler, idealizm prensiplerine sadık kalmak şartıyla bilginin geçerliği ve doğruluğunu kurtaracak başka bir zemin aradılar. Bunu da idealismi mantıka dayandırmakta buldular. Buna umumiyetle mantıkî idealizm dediler. Bu görüşe göre obje ve süje münasebeti kendi başına konamaz. Şuur dışında bir süje olmadığı gibi, şuur dışında bir obje de yoktur. Böyle bir münasebet daima şuurun mantıkî işleyişi yani *Logos* içindedir. Objeyi inşa eden bizim hür ve keyfî faaliyetimiz değil, zihnimizin mantıkî işleyiştir. Asıl şey de *Logos*'un meydana getirdiği mantıkî bir idealdir.

Şu kadar var ki mantıkî idealizm, metafizik bir zemin üzerinde sistemleşmeden kendi prensiplerine sadık kalmak, yani şuur dışında her hangi bir sergüzeşte kapılmamak için umumî şuur fikrini temel olarak almayı tercih etti, bu suretle de Dilthey çıkırını devam ettiren H. Rickert'in idealismi meydana geldi. Asıl Kant'tan mülhem olmakla beraber Husserl, P. Natorp ve Windelband gibi idealist filozofların tesirini toplamakta olan Rickert kendi sistemi hakkında "epistemolojik" tâbirini kullanıyor. Fakat doğrudan doğruya verilere dayandığı için ona *empirisme* de diyor. Onca felsefenin en mühim konusu, gerçek âlemin şuurdan müstakil var olup olmadığı meselesidir. O zamana kadar gerçek âlemin yalnız ferdî şuurdan müstakil olduğu söyleniyordu. Ferdî şuur denince de psiko-fizik süje, yahut ruhla bedenden mürekkep olan süje anlaşılıyordu. Rickert'e göre, Kant'da olduğu gibi, ancak **u m u m i y e t l e ş u u r** yani bilgi nazariyesinin şuru kabul edildikten sonradır ki meseleyi koyabiliriz. Bu takdirde gerçek âlem aşkın mıdır? Rickert'e göre bu soruya menfî cevap vermelidir. Gerçek âlem bütün çeşitleri ve değişiklikleri ile beraber, umumiyetle şuur veya için (*immanent*) şuurdan ayrılamaz.

Bilginin için ve umumî şuur verilerinden ibaret olduğunu kabul ettiği için bu felsefeye içinlik felsefesi (*immanentisme*) de denebilir. Bilgi verileri umumî şuurla münasebetleri bakımından vardılar ve kriteriumları iç basıncıdır. Rickert'e göre bilginin temeli doğrudan doğruya verilerdir. Gerçek âlemi inceleyen bütün âlimler tecrübeyle kavradığımız doğrudan doğruya verilere dayanmak zarundadırlar. Bize doğrudan doğruya verilmiş olmayan herhangi bir şeye dayanmak için yapılan her teşebbüs boşunadır. Bundan dolayı bu felsefe realizmin tam zıddı olan ve her şeyi ruhî mahiyetteki duylara irca eden Condillac duyuculuğu (*sensualisme*) ile de birleşir. Heinrich Rickert'e göre bir kısım veriler yalnız benim şuurumda görünürler. Bir kısmı ise yabancı şurlarda da görünebilirler. Öncekiler ruhî mahiyettedir. Sonrakiler ise fizik mahiyettedir. Doğrudan doğruya veriler arasındaki bu fark, ferdî sübjektivizmden müstakil ve bilginin geçerliğini sağlama-ya elverişli bir durum almamıza yarar. Böylece her şeyi ferdî süjeye irca tehlikesine düşülmemiş olur (1).

Bununla beraber, her ferdî süje bir ruh olmak üzere gerçek bir objedir. Ve daima bir süje ile münasebet halinde meydana çıkabilen bu verilere aittir (2). Öyle ise verilerle obje arasındaki fark kaybolur demektir: süje de bir nevi veri olunca ve diğer verilerden ayrılmayınca, böyle bir bağlantının niçin var olduğunu anlamak güçleşir. İKinciler (3)

(1) Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, 1939, Tübingen, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Das Problem des Unmittelbaren*.

(2) Bu görüş tarzını tamamen *ontologique* sahaya nakletmek üzere sonradan Nicolai Hartmann benimsemiştir. Yalnız N. Hartmann'ın görüşünün büsbütün aksi istikamette geliştiğini unutmamak lâzım gelir.

(3) İKincilik (*Immanentisme*) kelimesi Berkeley'den başlayarak idealist felsefelerden bir çoğu için kullanılır.

konkre olarak varlığın bütün vasıflarını süjede görmemek, ona bilgi nazariyesi bakımından umumî form gözü ile bakmak üzere bu güçlüğü önüne geçmek isterler. Doğrudan doğruya veriler, bilgi nazariyesine göre bir çok filozofların zannettiği gibi en son, bölünmez faktörler değildirlir. Her veri bir muhteva ve bir formdan mürekkeptir. Fakat ne muhteva ne form birbirinden ayrı bulunamaz. Muhteva ancak şuurda bir formla birleştiği zaman vardır. İlimlerden bir çoğu bilginin yalnız muhtevasına ehemmiyet verir. Verilerin formu onları ilgilendirmez. Verileri sırf muhtevaya göre incelemek, abstre olarak yanlış değildir. Doğrudan doğruya veriler o zaman basit ve ilk unsurlar olarak görünürler. Meselâ önümde biri yeşil biri kırmızı iki leke olsun. Gerek fizik, gerek bilgi nazariyesi bakımından bunları ele alalım. Her ikisi de benim bölemeyeceğim, yani *irrationnel* vasıfları olan basit faktörlerdir, çünkü düşünce onların önünde durur. Bilgi tahlilinde ise başka bir nokta bahis konusudur. Bu kırmızı ve yeşil lekeleri „olgular” gibi görmeliyim, onları muhtevalara bağlamalıyım. Renk şeklinde verilen, yani bir form, bir varlık kategorisi olarak görmeliyim. Veriler kendilerine bir form verilmeden asla kavranamazlar. Verilerin varlığı onların şuurda hazır bulunması demektir. Bir renk vardır dersem, rengin bir şuur muhtevası olduğunu ifade etmiş olurum. Verilerin her kavranışı, yani her idrâk onların yalnız muhtevasına değil, aynı zamanda formuna aittir. Umumiyetle varlığın formu ile aynı değildir. Konkre verilerin muhtevasından tecrit suretiyle elde edilen bir formu, umumiyetle varlığın formu ile aynı sayamayız. Demek ki formlar umumidir (1).

Gerçek âlem umumî şura bağlı olarak vardır. İçkinciler (*immanentiste*) bu iddialarını iki şekilde isbata çalışırlar: 1) Gerçek âlemde umumî şurdan müstakil bir varlık aramanın doğru olmadığını söylerler. 2) Ayrıca kendi görüşlerine ait hususi deliller ileri sürerler. Formu muhtevadan ayırmak için tecrit işinde çok ileri gidecek olursak, süjede kalan en küçük beden alâkasından ayırırsak, hattâ psiko-fizik süjemizi dahi obje ve muhteva sayarak ayıracak olursak, geriye yalnız ruhi bir süje kalır. O zaman şöyle bir soru akla gelebilir: bütün fizik muhtevadan sıyırmak suretiyle süjenin bu tarzla küçülmesi, daraltılması kabil midir? Böyle bir süje bütün bilginin ve gerçek âlemin taşıyıcısı olabilir mi? Bu suretle biz ruhi süjeyi bir limit-fikir haline getirmiş olduk. Nitekim atom da dış âlem için böyle bir limit-fikirdir. Onu cisimleri bir teviye parçalamak suretiyle elde ediyoruz. Ötekini de psiko-fizik süjeyi parçalamak, küçültmek, irca etmek suretiyle elde etmekteyiz. Her iki bölüş neticesinde elde ettiğimiz „ilk unsur” aynı derecede mücerrettir, gerçek bir varlığa karşılık olup olmadığı aynı derecede bilinmez. (Halbuki Rickert'in haklı olarak tenkid ettiği bu noktaya safdilce bağlanan E. Mach ve B. Russell gibi ilime filozoflar sonsuz küçük bir takım bölünmüş unsurlar olan duyular üzerine bütün felsefeyi kurmaya kalkmaktadırlar.)

Ruhi süje fikri bize yetmez. Şuur muhtevasına ait bir limit-fikre ulaşmak suretiyle bu eksikliği tamamlamaya çalışırız. Bu yeni süje fikrini ruhi süjeden hareket ederek elde edebilir miyiz? Psiko-fizik süjeyi bölmek güç değildi. Çünkü onda birbirinden kolay ayrılabilen bir çok muhteva vardı. Fakat, manevî ve ferdî olduğu için basit ve bölünmez olması gereken ruhi süjeyi nasıl parçalayabiliriz? Rickert'e göre parçalamak, bölmekten ne kasd ettiğimizi tasrih etmeliyiz. Ruhî süjeden muhtevayı tamamen uzaklaştırması gereken zekâ fiili dikkatini hayatımızın muhtelif devirlerinde manevî benliğimiz üzerine daha kolay çevirebilir. Uzak ve yakın geçmişimizde bir çok idrâkler, duygular ve irade fiillerini hatırlıyoruz. Onları yabancı Ben'lerin manevî hayatından esaslî surette ayrılan kendi mane-

(1) A. Krzesinski, *Une Nouvelle Philosophie de l'Immanence*,

vi hayatımıza katıyoruz. Bunlar benim kendi ruhi fiillerimdir, kimse onlara "benimdir" diyemez (1).

Bununla beraber, onlar benim geçmişime aittir ve "actuel" benim bir parçasını teşkil etmezler. Onlardan bana yalnız hâtıralar kalır. Asıl süje ise, *a c t u e l* benliğimdir. Hayatımın muhtelif devirlerindeki benliğim ise artık benim için birer obje olmuştur. Böylece, bedenimizi bölebileceğimiz kadar kolay manevî benliğimizi de bölebileceğimiz anlaşıyor. Manevî benliğin süje ve obje halindeki bu bölünüşünde zaman faktörü mühim değildir. Biz manevî benliği zamanı hesaba katmadan da bölebiliriz. Böyle bir bölüm *actuel* benliğimizi bilginin objesi haline koyduğumuz teemmüllü düşünce içinde meydana çıkar. Bu suretle de bilen süje ile obje halinde bilinen süje arasındaki fark açıkça görülür. Hasılı biz burada paradoxal bir neticeye varıyoruz (2). Ben hem bilen süje, hem bilinen obje olmalıyım (3). Bu ise aynı Ben'in aynı zamanda hem süje hem obje olmayacağı şeklindeki aynılık ve çelişmezlik prensipine aykırıdır. Şu kadar var ki, burada çelişme yalnız görünüştedir. Çünkü geçmiş benliğim şimdiki benliğim ile aynı olmadığı gibi, bilen benliğim de bilinen benliğimle aynı olamaz. Her ikisi de aynı zamanda bilen ve bilinen bütün Ben'in türlü kısımlarıdır. Bilen benliğimin süje olarak gerek bilinen benliğimle gerek geçmiş ruhi fiillerimle münasebeti aynıdır. Hasılı manevî benliğimiz bölünebilir ve parçalanabilir ve bu sayede çelişmeye düşmeksizin kendini obje olarak tanıyabilir. Zira kendisinde obje olan şey süje olan şeyden ayrılır.

Rickert bu suretle gerçek muhtevadan mahrum ve asla obje olmayan süje fikrine ulaşıyor. Bu formel süjeye Rickert epistemolojik süje diyor, ve onu hem psiko-fizik, hem ruhi süjeden ayırıyor. Aynı mânaya gelmek üzere buna "umumî şuur" da diyor. Bu suretle Kant'ın transandantal felsefesine, kendi anlayışına göre, bağlanmış oluyor. Fakat bilinmeyen bir süjenin formuna asla ulaşamayacağımız için, o burada umumiyetle şuur tâbirini tercih ediyor. Umumî şuur asla objeleştirilemeyen süjeyi ifade eder. Çünkü onda hiç bir muhteva yoktur. Gerçek âlem, Rickert'e göre, ancak böyle bir süjeyle münasebet halinde vardır. Umumî şuur gerçek âleme ait her varlığın bize doğrudan doğruya verilmiş olduğunu gösterir. Bundan dolayı Rickert felsefesine bir şuur felsefesi de diyenler vardır (4).

Bununla beraber burada Rickert'in şuur hakkındaki tahlillerini ihtiyatla karşılamak doğru olur. Bergson, şuurun doğrudan doğruya verilerine ait derin tahlillerinde tamamen zıt neticelere vardı. Şuur hallerinin parçalanabilir olduğunu söylemek çok güçtür. Tam tersine orda süreklilik, zaman içinde oluş, ve Bergson'un tâbiri ile süre (*durée*) görülüyor. Hattâ bir an için şuurda bu süre vasfını kaldıracak olsak şuur kalmaz. Vakıa sonradan Fauret-Fremier gibi aynı veriler üzerinde Bergson'dan farklı tahliller yapanlar oldu. Fakat onlar da şuurda parçalanmayı kabul etmemektedirler. Şahsiyetin parçalanması gibi hal-ler marazî ve istisnâidir.

Rickert'e göre bilginin ve hakikatin kriterium'u şuurun iç basıncıdır. Felsefesinin burada vardığı (ve şüphesiz umumî şuura temel bulmak, ferdî şuurun sübjektivizmine düşmemek için baş vurduğu) fikir yukarıdaki delillerden tamamen müstakil, hattâ onlarla ilgisiz olarak ileri sürülmüş görünüyor. Bunun için, hakikate kriter bulmak ihtiyacı ile baş vurulmuş ayrı bir kaide diye ele alınmalıdır. Rickert bu neticeye bağlı fiillerini değerler

(1) İdealizmin yaygın devrinde doğan bütün cereyanların müşterek problemi başkasının ruhi varlığı hakkındaki bilgimizin açıklanmasıdır.

(2) A. Krzesinski, Une Nouvelle Philosophie de l'Immanence

(3) Bu netice idealizme göre paradoxal işe de bilginin metafizik tahlilini yapan filozoflar için değildir.

(4) Consciencialisme denen bu felsefe Bergson, W. James, M. Scheler, N. Hartmann, v.s. nin şuur tasvirlerinin zittidir.

açısında incelemek suretiyle ulaşıyor. Hükümlerde bazı şeyleri tasdik, bazılarını inkâr eder. Hayaller henüz bilgi değildir. Çünkü bu sırada pasif davranıyoruz. Hükümde ise tasdik veya red şeklinde bir değerlendirme vardır. Bilginin esası şu halde bir değer kabulüne veya değer olmıyan bir şeyin reddine dayanıyor. Değerler gerçek şeyler değillerdir. Onların realiteden farklı ayrı bir sahaları vardır (1). Onları ancak gerçek âleme giren süje ve objelere bağlı olarak inceleyebiliriz (2).

Değer verdiğimiz bazı gerçek objeler vardır: meselâ sanat eserleri gibi. Sanatta gerçek olan şey yalnızca boya, renkler veya sesden ibarettir, ki bunların bir değeri yoktur. Değer onlardan tamamen farklıdır. Bir çok şeyleri değerle ilgisi bakımından takdir eden gerçek süjeler de vardır. Öyleyse, değerler bir yandan gerçek varlıklara bağlıdır, fakat bir yandan da onlardan ayrıdır. Değerler için "vardırlar" diyemeyiz. Çünkü varlık ancak eşyaya ve fiillere aittir. Fakat onlar "mânâlıdırlar" diyebiliriz ve bu mânânın gerçek bir değerlendirmeye bağlı olup olmadığını araştırabiliriz. Bütün insanlar bir şeyin değerini t a k d i r etseler bile, bu hal bu değer m â n â s ı hakkında bize bir fikir vermez. Bir değer, "değerlendirme" fiilinden, ilişik olduğu gerçek varlıkların bulunup bulunmamasından müstakil olarak mânasını saklar. Aynı suretle, Rickerte göre, o hiç bir z a m a n münasebetine bağlı değildir. Her doğru hükümde, değer bağımsız ve zaman-dışı mânâsı ile bize kendini kabul ettirdiğini görüyoruz. Zira değer bizim üzerimizde baskı yapıyor ve ferd-üstü kuvvet halinde kendini kabule zorluyor. Meselâ bazı sesler işittiğim ve bunlar hakkında bir hüküm vermek istediğim zaman bu olguyu inkâr edemem. Başka türlü değil de mutlaka filan tarzda hükmetme zarureti bizi doğrudan doğruya değerle bağlantı haline koyan bir içbaskıdan ibarettir. Burada Rickert'in Durkheim'a ne derecede yaklaştığı görülmüyor. Türkiye'de çok iyi bilindiği gibi, Durkheim'a göre bütün değerlerin üzerimizde yaptırıcı bir kuvveti, bir baskısı vardır, ki bu onların ferd-üstü yani içtimaî kuvvetler olduğunu gösterir (3). Rickert bu konudaki *Der Gegenstand der Erkenntnis* adlı eserinin ilk baskısını 1915 de yaptığını göre kendisinden yirmi yıl önce bu konuyu çok açık olarak ifade etmiş ve yeni bir cereyan açmış olan Durkheim'ın fikirlerinden müteessir olmamasına imkân yoktur. Fakat hemen ilâve edelim ki fransız sosyoloğu bu fikrinden felsefi idealisme ait hiç bir netice çıkarmadığı halde, Rickert, Kant ve Fichte geleneğine bağlanarak, bu fikri idealismi müdafaa için ileri sürmekte idi.

Rickert'e göre realite sıkıca baskı fikrine bağlıdır. Bir fikir bize baskı yaptığı zaman bir şeyin kabulüne mecbur isek, bu şey gerçektir diyebiliriz. Bize bir şeyi kabule zorlayan hükümlerin realiteye uygun olduklarını tasdik ederiz. Bizde böyle bir baskı neden doğuyor? Bizi tasdike zorlayan baskı süje ile yüklem arasında zarurî bağlantının neticesidir. Bir hükümde bir şeyi kabule mecbur oluşumuz, sırf bu hükmün bizi bu kabule zorlamasındandır. Yoksa bir şeyin gerçek olduğunu tasdik etmemizden değildir. Bir hükümde bir şeyin gerçek olduğunu kabule mecburuz. Çünkü bu hüküm onu zaruretin kuvvetile tasdik ediyor demektir. Yani baskı dışında, hükümlerimizin doğruluğunun başka bir ölçüsü, başka bir

(1) Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1928, Tübingen; S. 132 - 3. Kap. Das Urteil und seine Gegenstand: Die Urteilsnotwendigkeit, Wirkliches Sein und unwirkliches Sollen, Das Sollen und Gegenständlichkeit, us. W. H. Rickert, ayrıca *Systematische Philosophie de ve Unmittelbarkeit und Sinndeutung da da buna dokunuyor.*

(2) Gerçeğin değerlere bağlanmasını Nietzsche ve pragmatizm de de göreceğiz.

(3) E. Durkheim birinci kitabı olan *Régles de la Méthode Sociologique*'i 1894 de neşr ettiği ve bundan bir kaç sene sonra *Année Sociologique*'i kurmuş olduğu cihetle Rickert'in bunlardan habersiz olmasına imkân yoktur.

kriterium'u yoktur. Bundan şu netice çıkar: hüküm dışında realite yoktur. Ve realitenin ölçüsü yalnız hükümde, bilhassa değer hükmündedir (1).

Öyle görünüyor ki, biraz sonra göreceğimiz mantıkî idealizm ile içkinlik felsefesinin bu kanaati arasında bir dereceye kadar bağlantı vardır. Onlardan her biri ayrı ayrı tenkid edildiği zaman görülür ki bu fikir Rickert'de daha önceki fikirlere zarurî olarak bağlı değildir. Felsefenin hareket noktası doğrudan doğruya verilerdir demesi de doğrudur. Çünkü bu veriler hem iç âleme hem dış âleme aittir. Onlar her türlü sübjektif çeşniden, indî ifadeden korunmuş olmalıdır. Fakat bu şartları içkinlik felsefe her zaman gözetmemekte, zira doğrudan doğruya verileri keyfî bir tarzda seçmektedir.

Ayrıca Rickert gerçek âlemin umumiyetle şuura bağlı olduğunu söylüyorsa da bu kanaati birincisinin zarurî neticesi görünmüyor. O umumî şuura tecrit kuvveti ile varıyor. Bunun için psikolojik süjeyi ele alarak onu maddî ve ruhî bütün mühtevasından ayırıyor. Tecrit yolu ile elde edilen umumî şuurla ferdî şuur arasındaki fark, birincinin her türlü muhtevadan sıyrılmış boş bir fikir olmasına karşı, ikincinin gerçek olmasıdır. Umumî şuura göre her gerçek varlık içkindir, nitekim her konkre Ben de gerçek olduğu için içkindir. Ferdî şuura göre ise bütün varlıklar aşkın (*transcendant*) dir. Aşkınlık burada ontolojik bir temel olarak görünüyor (2). Yani eşya ferdî şuurun dışındadır. Fakat konkre Ben'i diğer gerçek varlıklarından ayıran içkin veya umumî şuur görüşünde sınır kayboluyor.

Rickert felsefesine dışından bakınca "umumî şuur" fikrinin lüzumsuz ve temelsiz olduğu anlaşılır. O bu fikri, bilginin bilinebilir bir form'a sahip olması gerektiğini göstermek için ileri sürmekte idi. Fakat bir şeyin bilinebilir olması çok vazih değildir. Çünkü onun nasıl bilinebileceği gösterilmiyor. Bu bir şey şuura doğrudan doğruya görüldüğü için mi bilinebilirdir? Yoksa kendisini hayaller veya başka işaretler yardımı ile ifade ettiği için mi bilinebilirdir? Umumî şuur telâkkisi aradan hayaller ve işaretleri kaldırmak suretiyle meseleyi basitleştirmek ve halletmek iddiasındadır. Bildiğim şey doğrudan doğruya şuura görüldüğü ve objenin formuna olduğu kadar muhtevasına da sahip olduğu için bilinebilir. Biz şeyleri bilinebilir, yani şuur muhtevası ve bilginin objeleri oldukları için biliyoruz. Eğer varlıklar şuur muhtevaları olmasaydılar, bize tamamen yabancı, bilinemez olarak kalacak ve bilgimiz için var olmayacaklardı. İşte umumî şuur denince anlaşılan budur. Bilgi tahlilinde böyle bir fikre lüzum var mı? Hayır! çünkü o yalnızca bilgi sahasında aynılık prensibinin kabulünden ibarettir. Düşünceye hiç bir yeni şey getirmemektedir. Bundan dolayı da bir nevi *tautologie*'dir.

Her bilgi fiilinde süje ile obje arasındaki bağlantı temel olmalıdır. Obje olmasaydı, obje ile süje arasındaki bağlantı bulunmasaydı bilgi olmayacaktı. Rickert'in teşebbüsü, bilgiyi ferdî şuura hapseden sübjektivistlerin tehlikesinden kurtulmuş değildir. Obje-süje münasebetini süje tarafına naklediyor, bütün ağırlığı süjeye yüklüyor. Bu münasebeti kapalı şuur içine hapsedmek suretiyle objenin bilgideki rolünü sıfıra indiriyor. Onda gerçek âlem psikolojik âlem oluyor. Böyle bir görüş ise keyfî ve temelsizdir. Bu tarzdaki bir gerçek âlemin hiç bir varlık formu yoktur. O ne ontolojik, hattâ ne de Kant'da olduğu gibi epistemolojik bakımdan temellendirilmiştir.

(1) E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, fasıl: *Représentations individuelles et représentations collectives*. *Jugements de réalité et jugements de valeur* adlı makalesi de bunu tamamlar (İçtimaiyat mecmuasında Necmettin Sadak tarafından tercüme edilmiştir. 1917, İstanbul)

(2) André Krzesinski, Aynı eser, 1931, sh. 71-80

(3) A. Krzesinski, Aynı eser.

(4) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*.

Rickert'in objeyi süjeye irca etme temayülüne bilgi nazariyesi monizm'i diyebiliriz. Berkeley de olduğu gibi bu irca tarzı bilgi bakımından çok tehlikelidir. Rickert bilen süje ile bilinen obje arasında her türlü araç faktörleri kaldırıyor. Bütün gerçek varlıklar doğrudan doğruya şuurda görünüyorlar. Burada Rickert'in *m u h t e v a* ile *o b j e* leri karıştırdığını ve aynı saydığını işaret etmelidir. Her muhteva bilginin objesi olabilir, fakat her obje bir şuur muhtevası olamaz. Gerçek âlemin bazı varlıkları asla görünmedikleri halde objedirler ve şuurumuzda hiç bir zaman muhteva olarak görünmezler. Bir şeyi idrâk ettiğimiz zaman şuurumuzun muhtevası olan yalnız onun hayalidir. Asıl şey doğrudan doğruya kavramadığımız, *irrationnel* olan bir objedir (1). Her idrâk obje ile süje arasında vasıta rolü oynar. Bundan dolayı hem objektif hem sübjektif karakteri vardır. Şey ise daima olduğu gibi kalır ve idrâk fiilinde hiç bir değişmeye tâbi olmaz (2). Rickert ise hem idrâki obje yerine koyuyor, hem bu idrâkin ferdî olmasına mâni olmak için çareler araştırıyor. Ferd-üstü bir baskı ile, umumî şuur ile onu perçinlemeye çalışıyor. Bununla beraber bu monist bilgi nazariyesi idrâkler arkasındaki asıl objeyi *transobjektif*i unuttuyor. Eğer objeler de idrâkler gibi hemen verilmiş olsalardı şuurumuzda sabit ve değişmez surette görünmeli idiler. Halbuki gerçek âlemden kavradığı şeyler istikrarsızdır. Bilgi metodları ilerledikçe, faraziyeler, nazariyeler gerçek âleme nüfuzu temin ettikçe objeyi daha derinden kavriyoruz. Bununla beraber mahiyeti *irrationnel* olan objede bizim kavramadığımız, *transobjektif* bir cihet daima kalıyor. Hasılı gerçek âlem bize birden bire ve doğrudan doğruya verilmiş değildir. Muhtelif insanlar aynı âlemi türlü açılardan tasavvur ederler. Her biri ona belirli bir dereceden nüfuz edebilir. Fakat bunun için gerçek âlemin şuurumuzdan ve bütün bilgi fiillerinden müstakil olarak mevcut olması lâzım gelir. Demek oluyor ki bilgi nazariyesi metafizikle ilgilidir. Hatta N. Hartmann'ın, Simon Frank'ın (3), Meyerson'un (4), ve daha bir çoklarının gösterdiği gibi ona tâbi olarak tetkik edilmesi gerekir.

Bilgi problemi, yalnız doğrudan doğruya verilmiş şeylere hasredilemez. Her bilgide transandant bir taraf vardır. Düşüncemiz her an kendi dışına atılmakta ve dışındaki varlığa ulaşmaya çalışmaktadır. Düşünce şuurun sınırlarını aşmadığı zaman da elindeki duyu verilerine dayanarak aşkın obje hakkında bir imaj, bir fikir meydana getirir. Hasılı biz gerçek âlemi hem vasıtalı hem vasıtasız olarak biliriz. Bunun için o bir bakımdan ferdler-arası, bir başka bakımdan da ferdler-üstüdür (5).

Halbuki Rickert gerçek âlemi yalnız umumî şuura bağlı ferdler-arası âlem olarak tasavvur etmektedir. Bunun üstünde bir de değer hükümlerimizle teşkil ettiğimiz âlem varsa da, bu ötekine tâbidir. Çünkü birincisi bütün ferdî şuurlarda müşterektir, bundan dolayı da, Rickert'e göre ferdî şuuru aşar, ve ona nazaran objektifliği bundan ileri gelir. Fakat ikinci durumda o bir değer hükmü halini alır. Diğer hükmü ise yalnızca fertler-arası şuurun içinde geçerliği olan bir hüküm olduğu için, ister istemez birincisine tâbidir. Eğer ferdler-arası şuurun ferdî şuur üstünde hiç değilse psikolojik bakımdan ayrı bir varlık sahası, ayrı bir gerçek olduğunu isbat edebilirsek, İdealist felsefe aşkın varlığı inkâr etmek

(1) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*

(2) N. Hartmann, Aynı eser. Bu ilmi metafizik görüş Hartmann'ın metafizikinden başka E. Meyerson'un tamamen "şeyci" (*chosiste*) olan ve bütün pozitivist, pragmatist ve idealistlere hücum eden ilmi felsefesi tarafından da müdafaa edilmektedir.

(3) Simon Frank, *La Connaissance et l'Être*, trad. du russe p. Kaffi, Ollenbourg et Fedotoff, Ed. Fernand Aubier.

(4) E. Meyerson, *Identité et Réalité. De l'Explication dans les Sciences*, Cheminement de la Pensée v. s.

(5) N. Hartmann, Aynı eser.

le beraber bilginin objektifliği ve şahıs-dışı (*impersonnel*) oluşunu temin etmiş demektir. Fakat Rickert bunu isbat edemez. Böyle bir ispat Durkheim'in "Kolektif şuur" nazariyesinin uğradığı güçlüklerin aynı güçlükler karşısındadır. Eğer umumî şuurun ferdi şuurlar üstünde ayrı bir saha olduğu gösterilemezse, ona ferdler-arası şuur demek icabederse bu nazariye — tıpkı sosyolojinin psikoloji karşısındaki durumu gibi — yerini ferdi şuur nazariyesine, yani idealizm çıkmazına bırakmak zorundadır.

Rickert aşkın âlemi reddediyor: Gerçek ancak umumî şuura bağlı olduğu için vardır. Bundan dolayı onda varlık ve şuur birbirinin aynı oluyorlar. Fakat şuurculuk tâbirini pek de elverişli görmüyor, ve bunu sübjektivism'e götüreceği korkusu ile kabul etmiyordu. Buradan onun sistemindeki esaslı bir çelişme meydana çıkıyor: hem ferd-üstü bilgi vardır, hem de şurudan başka gerçek yoktur. Gerçek âlemin hem ferdi karakteri vardır, hem yoktur. Umumî şuura hem bağlıdır, hem bağlı değildir (1).

Gerçek âlem onca bilen süjeye göre obje gibi görünen varlıklardan ibarettir. Bu da onun mantıkî idealisme yaklaşmasına sebep olan noktadır. Nitekim Rickert'in en çok güvendiği cihet, umumî şuru temellendirmek için kullandığı, şuurun bu iç baskısı veya bilmenin *mecbur olmak* (*Sollen*) den çıkarılması onda bütün değerler sahasına şamil, fakat aynı zamanda "mantıkî" olan bir zaruret fikrinin hüküm sürdüğünü gösteriyor. Burada bilgiyi umumiyetle değerlere dayandırmak isteyen Rickert, değerleri de bir nevi değer mantıkına, hasılı mantığa dayandırmak istediği için büyük güçlükler içine girmektedir (2). Değerler onda Bolzano'nun (Asıl önermeler) (*Satz an sich*) veya ideal hakikatları, Husserl'in eidetik mahiyetleri gibi gerçek ve düşünce âleminden müstakil ayrı bir saha teşkil ederler. Değişmez, zaman-dışı, bilen süjeye her türlü bağlantıdan müstakildirler. Onların varlığı yoktur, yalnız mânâları vardır. Gerçek âlem değişmeler içinde olduğu halde ideal âlemde sabit, değişmez bir esas bulabiliriz. Fikirler yalnız gerçek âlemde değil düşünce-nin hareketinden de müstakildirler.

Bu suretle Rickert'de değerler fikir oluyor. Eğer böyle ise onların gerçekten ve idealden ayrı bir sahası olmasına lüzum yoktur. Bu neticelere o tecrit (*Abstraction*) yolu ile ulaşmaktadır. Hasılı değer nazariyesi onda mantıkçılık şeklini alıyor. Öte yandan değerlerin gerçekle münasebetleri çok zayıftır. Onların gerçekten ayrı bir sahalara olmasına rağmen yine de bu âlemlerle bağlantıları vardır. Ontolojik metotla değerler ve varlık sahası arasındaki münasebetin düşünülmesi kolaydır: değer varlığa tâbi, hattâ bir varlık tarzı olarak düşünülmelidir. Fakat, gerçeği şuur verilerine hasreden ve bilginin gerçeği ile üniversaliliğinin temelini değerler ve "mecbur olma" da arayan bir felsefe için mesele büsbütün farklıdır. Rickert bir yandan tecrübeyi biricik bilgi kaynağı sayıyor. Öte yandan değerlerin ondan tamamen müstakil olduğunu söylüyor. Hem tamamen *empiriste kalmak*, hem de *a priori* değerleri kabul etmek mümkün müdür? Eğer sırf *empiriste* ise *a priori* değerleri kabul etmemiz lâzım gelir. Bir şeyin gerçek olduğunu takdir edersem, bu bana kendisini baskı ile kabul ettiren değer hükümlerinin tesiriyledir. Fakat bilgide bana baskı yapan bu değerlerin gerçek âlemde mutlaka karşılıkları olduğu ve beni hataya götürmedikleri hakkındaki kesinliği nereden çıkarırım? Bunun için daha önce gerçeği bilmem lâzımdır ki o zaman da değerlere lüzum kalmıyacaktır. Değer, hükümden önce geliyor, onu idare ediyor ve bir t a k d i r 'de bulunmasına imkân veriyor. Bundan dolayı değerın bilgiden de önce gelmesi ve onu idare etmesi gerekiyor. Burada çelişme meydana gelir.

Başka bir bakımdan da, bilginin temeli ve kriteri olarak teklif edilen iç baskının, mec-

(1) Goblot, *Logique des Valeurs*

bur olmanın adetâ ahlâkî bir mahiyeti vardır. Bilgi ve ahlâkî fiil sanki aynı cinsin iki nev'i gibidir: her ikisinde de iç baskı ve mecbur olmak (*Sollen*) vardır. Bu baskı ahlâkta irade, bilgide zekâ üzerine çevrilmiştir. Ahlâkta baskı faaliyetimizin sarsılmaz prensiplere dayanmasını temin eder. Bilgide baskı düşüncelerimizi bilinen gerçeğe uygun hale koymamızı temin eder. Adeta burada baskı mantıkî prensiplerin değişmezliğini idrâkimizdir. Ahlâkta baskı bize faaliyetimizin gayesini verir. Bilgide ise araştırmalarımızın v a s ı t a larını verir. Bu araştırmalarda önce tecrübe, faraziye, objelerin elde edilmesi gibi bir çok yollar vardır. Baskı onlardan sonra gelir. Rickert'in bilgi meselesinde "mecbur olma" ya verdiği bu fazla değer hem bilginin objektifliğini tehlikeye düşürüyor, hem de ahlâk sahası ile bilgi sahasının karıştırılmasına sebep oluyor.

Baskının rol oynadığı her bilginin doğru olması icabetmez. İç baskı vehimler, birsam-lar, yanlış idrâkler gibi anormal ruhî hallerde düşünce ve irade üzerine tesir ederek gerçeğe uymayan hükümler vermemize sebep olur. Bundan başka umumî efkâr, peşin hükümler ve batıl inançlarda normal olmalarına rağmen, üzerimizde baskı yapar ve çok defa bizi yanlış hükümlere ve kararlara sürüklerler. İnsanların peşin hükümlerinden ne kadar güç kurtuldukları ve bunların üzerlerinde ne büyük manevî baskı yaptığını görmek için bugün artık yanlış oldukları aşırıları sonra anlaşılmalı olan eski kâinat görüşlerine nasıl saplandıklarını gözden geçirmek yeter. Demek ki baskı veya mecbur olmak hataya karşı yeter bir teminat değildir.

Rickert aşkın varlık veya aşkın obje kavramlarının ancak umumî şuurun muhtevaları olabileceğini, metafizik değerleri olmadığını söylüyor. Bu suretle hem "aşkın obje" yi inkâr edenlerden (meselâ Fichte) hem de onu "bilinemez" olarak şuur dışında kabul edenlerden (Kant) ayrılıyor. Bu fikirler Rickert'e göre idrâklerimizde görünen boşluklar yüzünden gerçek âlemi tamamlamak için duyduğumuz "ihtiyaç" deliline dayanmaktadır (1). İntibaların (izlemlerin) köklerini açıklarken, biz gerçek varlıkların bağımsızlığını yalnız bedenimize göre tasdik ediyoruz. Bu varlıklar şuur içindeki varlıklardır, onlara aşkın sebepler denemez diyorlar. Bu özlemlerin köklerini izah için fizyolojik, psikolojik, epistemolojik yollardan gidebiliriz. Rickert ise bunlardan yalnız fizyolojik açıklamaya baş vuruyor. Böyle bir açıklamada bizde izlem doğuran vakaların şuurumuza karşı nasıl bir vaziyette bulunduğunu Rickert düşünmüyor. Yalnızca duyularımıza nasıl tesir ettiklerini düşünüyor. İzlemlerin fizyolojik bakımdan incelenmesi epistemolojik bir tetkik yerine konamaz. Epistemolojik araştırmada duyularımıza tesir eden ve şuurlarımızda izler bırakan gerçek varlıkların aşkın olmaları lâzım geldiği kanaatine varıyoruz. Bunu kabul etmezsek bir çok hadiselerin açıklanması imkânsız hale gelir.

Rickert sebepliğin yalnız şuur âleminde olduğunu, aşkın varlığı isbat için ona dayanamayacağımızı söylüyor. Tecrübe sebebi yalnız şuur âleminde verir, aşkın âlem buna girmez diyor. Eğer tecrübe sebebin şuur dünyasında mevcut olduğunu gösteriyorsa, onun dışında bulunmadığı hakkında bir delil değildir. Tecrübe şuur dünyasında görünmekle beraber, aşkın bir karakteri olabilir. Mantıkî bakımdan sebeplik zaviyesinden görülen aşkın âlem daima mümkündür. Nitekim mekân ve zaman içkin şuur âleminde görünmekle beraber, buradan onların aşkın âlemde mevcut olmadıkları neticesi çıkarılamaz. Aşkın âlemin şuur âlemi üzerine tesirini kabul edince bütün bu güçlükler kaybolur, ve aşkın âlem şuur âleminin sebebi olabilir. Nitekim bizzat şuuru aşkın sebepliğin eseri gibi görmek onu temelsiz, kendi başına düşünmekten daha sağlam görünüyor. İdrâklerimizdeki boşlukları dol-

(1) İhtiyaçın tahlilini biz Değer nazariyesine ait derslerimizde yapmaya çalıştık, fakat tamamen ontolojik bir mahiyette olmak üzere.

durmak suretiyle gerçek âlemi tamamlamakta da hiç bir güçlük yoktur. Biz o âlemi mütemadiyen üzerimize tesir ediyormuş, ve idrâklerimizde boşluklar meydana çıktıkça onları mümkün idrâklerle tamir ediyormuşuz gibi tasavvur ediyoruz (1). Fakat bu idrâklerin sırf aşkın âlem sayesinde doğabildiğini iddia ediyoruz. Hasılı bütün bir deliller "umumi şuur" faraziyesine dayanan idealizmin imkânsızlığını göstermektedir.

Bu nazariye başarılı değilse bu, şuur muhtevasına ait delillerle objektifliği temin için ileri sürdüğü delillerin birbirini tutmamasından ileri gelmektedir. Böyle bir nazariye, nihayet, bilgiyi sırf şuur muhtevasına, süjeye irca eden bir nazariyeye yerini bırakır ki bu da *solipcisme*'dir. *Solipcisme*, yalnız (*solus*) ve kendisi (*ipse*) kelimelerinden mürekkep olan, modern felsefede idealizmin içine düştüğü müfrit sübjektivism'i temsil etmektedir. Bu felsefe Wilhelm Schuppe tarafından ifade edildi (1836-1919). Bu zat 1878 de çıkan *Erkenntnistheoretische Logik* adlı kitabı ile tanılmıştır. Sonradan onu fikirleri az çok değişiklikle Schubert-Soldern tarafından müdafaa edildi. Birincisi yalnız ferdi Ben'de şuur muhtevasını kabul ettiği halde, ikincisi Ben'i inkâr ve yalnız muhtevayı kabul ediyor. *Solipcisme*' *fictioniste*'ler, *positiviste*'ler, metafizike kapılarını kapayanlar arasında çabuk yayıldı. Fakat ilim felsefesi üzerinde durmak isteyenler ona yaklaşmaya cesaret edemediler. Burada Berkeley'in sübjektif idealizmi Allahın şuurunda bütün şuuruları birleştiren *théologique* delilini kaybettiği için, kendi istikametinde ferdiyâtçı ve sübjektif idealizmin son haddine kadar ulaştı. *Solipciste*'lere göre gerçek âlem hakkındaki bilginin hareket noktası doğrudan doğruya veriler, ferdi şuura ait verilerdir. Önce dış âlem doğrudan doğruya verilmiştir, yani ferdi şuura bağlıdır. Sonra her gerçek varlık ferdi şuurdan ayrılmaz bir surette mevcuttur. Nihayet aşkın varlık yani ferdi şuura bağlı olmayan varlık mevcud değildir.

Önce dış âlemi ferdi şuura bağlayan tezlerini ele alalım. *Solipciste*'ler bu fikri isbata çalışacak yerde ona "doğrudan doğruya olgu" sıfatı veriyorlar. Felsefi probleme, gerçek âlemin ferdi şuura bağlı olduğu şeklindeki bir peşin hükümle giriyorlar. Doğrudan doğruya verilerde biz yalnız tahlil ve izaha muhtaç olan bir saha görüyoruz. Bunlar ya *reflexion* ile öz vasıflarını göstererek açıklanmalı idi: o zaman Bergson'un yaptığı gibi bir şuur metafiziki yapılmış olacaktı. Yahut onların empirik olmayan mahiyetleri "tavsif" edilmeli idi: o zaman da Husserl gibi şuurun fenoemnolojisi yapılmış olurdu. Halbuki *solipciste*'ler bunlardan hiç birini yapmıyor. Onları, psikolojinin yaptığı gibi empirik veri olarak bırakıyor, ve bu halleri ile onlardan bütün bilgi nazariyesinin temelini çıkarmak istiyorlar. Vakıa bu ilk verilerin bizim ilk kavradığımız, bundan dolayı da apaçık (*évident*) şeyler olduğu bellidir. Descartes felsefede hareket noktasını bu ilk verilerde aradığı gibi, sonradan Maine de Biran aklı psikolojiyi bunlar üzerine kuruyordu. Bergson'un ilk eserinin de adı — Bilindiği gibi — "Şuurun doğrudan doğruya verileri" dir. Fakat burada *solipciste*'lerin elinde bu fikrin aldığı şekli tahlil edersek onların neden çıkmaza girdikleri görülür.

İlk bakışta onların iddiası doğrudur: biz daima şuurun vasıtasız verileri ile başlıyoruz. Fakat onların ilmi olması sübjektif renklerden, kalitelere ayrılmış olmalarına bakar. Bu olmazsa realiteye uygun neticelere ulaşamayız. O zaman, âlem sübjektif bir âlem olurdu. Halbuki bu verilerin daima sübjektif renkleri vardır. Onlar çoğu kere bir yığın şuur muhtevası ile karışık olarak bulunurlar ve ancak onlardan kurtulabildikleri derecede istiklâllerini kazanırlar.

Düşüncenin meşgul olduğu konular arasında en yüksek kesinliğe sahip olanlar bu vasıtasız verilerdir. Zaten bunun için onlar daima felsefi araştırmanın hareket noktası olmuş-

lardır. Sokrates'den Husserl'e kadar hiç bir filozof onların bu üstünlüğünü inkâr etmiş değildir. Bu bakımdan şüpheciler de aynı zümreye girerler. İmam Gazzali, Pascal, Descartes aynı noktaya büyük önem vermiştir. Onlar, doğrudan doğruya verilerin bedihî ve ilk olgular olduğunu, bunun için de en kesin bilgiyi verdiğini söylemede birleşirler. Bütün bu veriler ister iç tecrübeden gelsinler, ister dış tecrübeden, aynı derecede mânâlıdırlar. Vazih ve açık oldukları nisbette bizim için aynı derecede bedihîlik ve kesinlikleri vardır. Duyular, idrâkler, hayaller, fikirler, arzular, türlü ruhî fiiller, v.s. buraya girer. Solipciste'ler burada geçmişe ait bütün fiilleri bir yana bırakarak yalnız hâle ait olanlarla uğraşırlar. Halbuki bu vasıtasız verilerin kavranması, düşünce fiilleriyle karıştırılmamalıdır. Birinciler bilgi nazariyesine, ikinciler psikolojiye aittir. Solipciste'ler ise onları karıştırmaktadırlar. Ben'in bu verileri kavrama fiili düşünce haline ne derecede kolay geçerse geçsin, henüz düşünce değildir. Hattâ düşüncenin başlangıcı bile değildir. O Volkelt'in dediği gibi *alogique* (mantık-dışı) bir faaliyettir (1).

Gerçek âlemin ferdi şuurdan ayrılmaz bir halde bulunmasına gelince, bunu da tahlil etmek lâzımdır: önce bununla birinci iddianın arasında âhenk yoktur. Solipciste'ler burada bilgi nazariyesi yerine bilgi psikolojisini koymuşlardır. Vakıa geniş bir anlamda bilgi sürecinin içinde psikolojinin de hissesi vardır. Yani bilgi bir bakımdan psikolojiktir. Bununla beraber bilgi yalnızca şuurumuzda bulunan şeyi kavrayış keyfiyetimizden ibaret değildir. O gerçek objelerle, eşya ile temasa gelir. Süje ile objenin münasebeti dediğimiz şuur alanını aşan ve şuurun âlemlerle temasına ait olan yeni bir saha meydana çıkar. Asıl bilgi de bu suretle doğar. Bu geniş konu psikolojinin dışında kalır. Bundan dolayı bilgi psikolojisi asla bilgi nazariyesinin yerini alamaz.

Bilgi, süjenin dışında bulunan bir objeyi kavramamızdan ibaret bir fiildir. Bu fiilin meydana gelebilmesi için süje kendi başına çıkmalı, obje ile temasa gelmeli, onu kendi sahasına nakletmelidir. Eğer süje kendi içine kapansaydı, kendini aşamasaydı bilgi olamazdı. Kendinden çıkarak kendini kaybetse idi karanlıkta kalır ve süje olmaktan çıkardı. Kendinden hiç çıkamasaydı sübjektif intibaları ile gerçeği karıştırır, vehimler ve hayaller içinde kalırdı. Halbuki süje ve obje aynı derecede bilgi fiiline iştirâk ediyorlar. Şu şartla ki her birinin kendine mahsus vazifeleri vardır: obje süjeyi tayin ve bilgi fiilini idare eden âmildir. Süje ise objeyi kavrayan ve alan âmildir. Bilgide obje hiç bir değişmeye tâbi değildir, olduğu gibi kalır. Süje ise kavrama fiilinde ve ondan sonra daima değişikliklere uğrar (2).

N. Hartmann'a göre süje ile obje arasında gerçek âlemin bilinmesi dolayısıyla bir intibak vardır. Bu intibak hayat vasıtasıyla olur. Eğer süje objeye intibak etmemişse, hiç bir bilgi teşekkül edemez. Süje kendi içine mahpus değildir. Husserl'in gösettiği gibi her süje fiili objeye çevrilmiş bir fiil, bir teveccüh, bir kasd (*intention*), bir kavrayıştır. Yalnız başına süje yoktur. Daima bir objenin süjesi vardır. İlk çağda bu realist kavrayışı Aristo görmüştü. Zamanımızda Brentano, Meinong, Husserl, Volkelt, N. Hartmann, M. Scheler bu görüşü incelemekte ve geliştirmektedirler.

Bilgi muhtevası (hayaller) ile obje arasındaki fark hem duyu derecesinde hem zihin derecesinde kendini gösterir. Volkelt gerek duyu gerek zihin derecesinde bilginin muhtevası ile objesini ayırıyor. Her bilgi obje ya tabiat eşyası gibi gerçek sahasına aittir. Yahut matematik mahiyetler gibi ideal, tarihi vakalar gibi — artık mevcut olmadıkları için — gerçek-dışı (*irrèel*) sahaya aittir. Bütün bu objeler bilgi fiilinin dışında bulunur ve onun tarafından kavranırlar. Hele onları kavramamda şart olarak işe

(1) Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*

(2) Burada tamamen N. Hartmann metafizikine girmiş oluyoruz.

karışan ruhi haller veya fiillerden büsbütün ayırdılar. Halbuki solipciste'ler bütün bu objeleri şuur muhtevaları ile, ruhi fiillerle, sübjektif hallerle karıştırırlar. Bu yüzden bilginin objektifliğini imkânsız bir hale koyarlar. Gerçek âlemin böyle bir felsefede yeri yoktur. Çünkü bu âlem ancak ruhi hayaller veya muhteva vasıtasıyla kavranmakta ve onlara irca edilmektedir. Muhteva ise bilen süjeler kadar çok ve çeşitlidir. Aynı süjede bile bir çok değişikliklere uğrayabilir. Her ferd tek bir obje olarak vardır. Solipciste'ler gerçek bilgisinin doğrudan - doğruyalığı ile (*Unmittelbarkeit*) ferdi şuura bağlı varlık fikrini birbirine karıştırırlar. Bu karıştırma felsefelerinin en mühim buhranını teşkil eder. Halbuki biz hem gerçeği doğrudan doğruya kavrayoruz, hem de onun ferdi şuurdan müstakil varlığını kabul ediyoruz diyebiliriz (1). Solipciste'ler gerçeğe tasavvuru da karıştırmaktadırlar. Onlara göre kavrayabildiğimiz biricik âlem ferdi şuura görünen âlemdir. Rickert cereyanının umumî şuuru isbat için ileri sürdüğü "iç baskı" kriterinden vazgeçtikleri için, ideal bilgi böylece ferdi bilgiye indirilmektedir. "Her birimiz yalnız kendi dünyamızla meşgulüz. Yani tasavvur edilen âlemlerle gerçek âlem arasında fark görmek tamamen mânâsızdır" derler. Kısaca, Schopenhauer'in felsefesinin ilk kısmında dediği gibi, gerçek âlem dediğimiz şey, onlara göre, tasavvur edilen âlemdir. Fakat ondan tamamiyle farklı olarak, bundan başka hiç bir âlemin olmadığı, tasavvur dışında gerçek bir âleme bizi ulaştırarak hiç bir güce sahip bulunmadığımız neticesine varırlar. İrade de, his de zekâ gibi bu âlemin içinde mahpustur. Renk, ses, lezzet gibi hassalardan bahsettiğimiz zaman onların, dış cisimlerin tesirinden ileri geldiğini, meselâ renklerin retinaya kadar nüfuz eden esirin dalgalarından doğduğunu ve bunların gözde renk duyusunu doğurduğunu biliyoruz. Sesler, kokular, v.s. için de mesele aynıdır. Bunlardan hiç birisi dış uyarım, objenin tesiri olmaksızın şuura kendiliğinden meydana gelemez. Kant'ın tâbiriyle, bilgi muhtevasını vücude getiren asıl şeylerdir ve onlardan asla vaz geçemeyiz. Duyu organlarımızdaki bütün bu değişmeler, aşkın varlıklara bağladığımız zaman mâkul (*intelligible*) bir şekil alan bu hassaların meydana çıkmasının zarurî şartıdır. Maddenin teşekkülü de aynı mahiyettedir. Madde nin bünyesini, ancak gerçek âlemin en derin kısmında aşkın bir âlem olduğunu ve onun tasavvur edilen âlemden ayrı bulunduğunu kabul etmek suretiyle anlıyoruz. Vakıa bu âlem önce duyu verilerinden yapılmış kalitelerle teşekkül ediyor. Fakat görülmiyen unsurların (atom, elektron, proton, v.s.) terkibi suretiyle bu kalitelerin teşekkül ettiğini ve onlar olmaksızın bu duyu verilerinin var olamayacağı ve bizim tarafımızdan idrâk edilemeyeceğini zihni bir ameliye ile kavrayoruz.

Solipciste'ler, doğrudan doğruya verilmiş olmiyan bütün bu hassaları dış âlemde idrâk imkânı olduğundan bahsediyorlar. Onlara göre bütün bu âlem şimdiki ve mümkün idrâklerin mecmuudur ki, bunlar birbirine sebeplik bağı ile bağlanırlar. Böylece bir yandan dış âlem bazı ruhi hadiselerle, meselâ idrâkle aynı sayılıyor. Bir yandan da bu hadiseler arasında idrâk eden süjeden müstakil bir sebepliğin hüküm sürdüğü söyleniyor. Burada bahsedilen sebeplik şuurun içinde, şuur muhtevası arasındaki ideal, hattâ sübjektif bir sebepliktir. Onları biz akıl yürütme, bilhassa irade fiilleriyle kavrayoruz diyorlar. Fakat onlara göre ferdi şuurumuz dışında, eşyada böyle bir sebepliğin olup olmadığını bilmiyoruz.

Solipciste'ler inhisarcılıkta çok ileri gidiyorlar. Ferdi şuuru ve ben'i yalnız şimdiki Ben'e, bir ânî benliğine hasredek kadar daralıyorlar. Geçmişte, henüz benliğin olmadığı zamanda ancak mümkün idrâkler vardır. Fakat hiç bir şuurun doğrudan doğruya kavramadığı bu idrâkin mümkün olmasından ne çıkar? O yalnızca, o sırada eğer bir benlik ve istenen şartlar bulunsaydı bu âlem doğrudan doğruya idrâk edilecekti mânâsına gelir.

(1) Nitekim H. Bergson, Alois Riehl, N. Hartmann dış âlem idrakini böyle anlıyorlar.

Fakat böyle bir âlemin konkre olarak mı yoksa sırf imkân olarak mı var olduğunu sorabiliriz. Solipciste'lere göre bu geçmiş idrâkin imkânında konkre varlık kabul edilebilir. Fakat bu cveap tatmin edici değildir, çünkü kendi prensiplerine göre âlemin konkre varlığı ancak ferdî bir Ben tarafından doğrudan doğruya kavranmış olmasına bağlıdır. Hasılı konkre bir tarzda var olan, aynı zamanda sırf mümkün idrâkler şeklinde meydana çıkan bir âlem görüşünde çelişme vardır. Eğer konkre olarak var ise, sırf mümkün idrâkler şeklinde olamaz. Yalnız mümkün idrâklerden ibaretse (tarihteki veya hâtıradaki varlık gibi), aynı zamanda konkre varlık olamaz. Solipciste'lerin bu çelişmeye düşmelerinin sebebi bir türlü sübjektivizmi kabul etmemeleridir. Zira aşkın realistlerin dış dünyayı Ben'den ayırmak için kullandığı imkân hudutlarını kaldırır ve bu âlemi gerçekte olduğu gibi gördüklerini iddia ederler. Fakat gûya âlemin objektifliği lehine ileri sürülmüş olan bu görüş aldattıcıdır. Aşkın realistlerin böyle düşünmesinin sebebi aşkın âlemin Benlikte bulunmadığını, onun yarattığı bir şey olmadığını göstermektir. Manevi âleme gelince, solipciste'ler onun da idrâkler halinde var olduğunu söylerler. Bunlar duyu idrâkleri değil, manevî (*spirituel*) idrâklerdir. Fakat ferdî bir şura tâbidirler. Bu manevî âlem yetkin mutlak varlık olarak düşünülen Allaha ait olmalıdır. Mutlak varlık olan Allah fikrinden onun tek olduğu fikri de çıkar. Çünkü bir çok yetkin varlıklar tasavvuru çelişiktir. Fakat solipcisme'de Allahın varlığı manevî âlem fikrine, o da ferdî şura bağlandığı için, o tek ve aşkın varlık olan Allah olmaktan çıkar. Bu felsefeye göre metafizik bir prensip olarak Allahtan değil, ancak ferdî şuurlara bağlı olan Allah tasavvurlarından bahsedilebileceği için ferdî şuurlar ve benler kadar çeşitli Allah tasavvurları mümkündür. Burada da tek Allah fikri ile ferdî şuurlardaki Allah tasavvurunun çokluğu arasında çelişme apaçık görünmektedir.

Solipciste'ler Kant'dan beri idealizmin hiç bir şeklinin yapmadığı derecede şiddetle metafizike hücum ediyorlar. Kant "Pratik Aklın Tenkidi" nde, hatta "Saf Aklın Tenkidi" nin son kısmında daima metafizike imkân bırakmıştı (1). Fichte Asıl şeyleri inkâr etmekle beraber "Mutlak Ben" i adeta yeni bir idealist metafizikin konusu haline getirmek istiyordu. Rickert umumî şuru müdafaa ederken iç baskı ve ahlâk kriterium'larında metafizik yönündeki kapıyı aralık bırakıyordu. Halbuki solipciste'ler, tıpkı bütün bilgiyi *fiction*'lardan ibaret gören Vaihinger gibi metafizike, üniversal şura bütün kapıları kapıyorlar. Ancak, benim şuurumda görünen, yani bana doğrudan doğruya verilmiş olan âlemin biricik gerçek âlem olduğunu söyleyerek, solipciste mânâda sübjektif varlığın gerçekliğinden ibaret bir nevi metafizike imkân görüyorlar ki, bilgi nazariyesinin son derece daraltılmasından doğan müfrit ferdî idealizmdeki bu "metafizik" in ne işe yaradığı sorulabilir. "Ben" orada aşılması imkânsız biricik cevher olunca Ben, âlem, cemiyet ve Allah birleşiyorlar. Bu benci metafizik benliğin tanrılaştırılması, idealizmin olduğu kadar metafizikin de kımlandanması imkânsız bir çıkmaza girmesinden başka bir şey değildir.

İdealizmin en mükemmel (yetkin) şekli sistematik bir insan, âlem ve varlık nazariyesi olarak Hegel'de gerçekleşmiş görünüyor. Fichte'nin sübjektif idealizmini Schelling Ruhla Varlığın aynılığı prensipi ile tamamlamaya çalışmış, Fichte'nin inkâr ettiği asıl şeyden hareket ederek mutlak ideal varlığa o suretle ulaşmıştı. Fakat Schelling, idealizmin ağırlık merkezini objede gördüğü için ona objektif idealizm demek doğru olur. Bundan dolayı bu felsefenin idealizm veya realism kadrolarından hangisi içinde mütalâa edilebileceğini tayin etmek hayli güçleşir. Nitekim Schelling'in daha kendi zamanında her iki istikametten hücumlara uğraması ve onu aşmak için yeni cehitlerin başlaması bundan ileri gelmiştir.

Hegel, Fichte ve Schelling'de yarım kalan idealizm'e tam şeklini vermek için Kant'da başlayan sistematik akılcı idealizmin son ve en geniş hamlesini yaptı. Hegel, süje ile ob-

jenin birbirinden ayrılmış zıt dünyalarındaki iki ideal görüşü kendine mahsus (1) diyalektik bir terkip ile birleştirerek mutlak idealizm'e ulaştı (2). Bunun için Parmenides'den beri tam şekilde hiç bir zaman ele alınmamış olan bir iddiadan hareket etti: varlık ve Düşünce birbirinin aynıdır. *Rationnel* olan her şey gerçektir, gerçek olan her şey *rationnel*'dir. Alemi üniversal bir mantık ile ifade mümkündür. Fakat bu mantık mücerret kavramların mantığı değil, konke ve üniversal Ruh'un (*Geist*) (3) mantığı yani *Diyalektik* dir. Bu suretle Hegel'de idealizm metafizikle birleşiyor. Kant'dan hareket etmiş olmasına rağmen, Kant felsefesinin en mühim vasfı olan *criticisme*'i keybederek yeniden dogmatik metafizikin içine düşmek üzere dogmatik bir idealizm metafiziki kuruluyor. Hegel vakıa bu metafizik dogmatik olmadığına kanidir. Çünkü Aristo'nun mücerret kavramcı mantığı yerine Manevî gerçeğin (*Geist*'in) tekâmülünü kavramaya elverişli konke ve dinamik bir mantık kurmuştur. Fakat Hegel'in mantığı manevî ve küllî varlıktaki zıtlıkları terkip etmek suretiyle halle çalışırken, varlığın akla sığdırılamayan cihetini (*irrationnel mahiyetleri*) ortadan kaldırırken, gerçek ve mümkün olan her şeyin *rationnel* olduğunu söylerken dogmatismi yeniden ve daha ağır bir baskı ile getirdiğini düşünmüyordu. Bilgideki süje-obje ikiliğinden doğan *aporia*'ları, insandaki iç ve dıştan, âlemdeki madde ve mânâ çatışmalarından doğan çelişik manzaraları ortadan kaldırmak, daha geniş sentezler içinde eritmek için gösterdiği çok geniş ölçüde gayret *rationnisme*'in *idealisme* sahasındaki son zaferi olarak gösterilebilir.

Hegel'de idealizm ile metafizikin birleşmesi bir yandan idealizm, bir yandan da metafizik için büyük güçlükler meydana çıkardı. Eğer Asıl-şey Mutlak ruhtan ibaretse ve Mutlak ruh *rationnel* ise insan için "bilinemez" sahası kalmıyor demektir. İnsanın bu cür'etli görüşü müsbet ilmin daima işaret ettiği son sınırları (4), şüpheciliğin ve kriticizm'in hücumları ile sarsılmaya mahkûmdur. Nitekim, bizzat relativizm, tenkidci felsefe, positivism ve ilimci felsefe hegelciliğe her taraftan yerinde hücumlarda bulundular. Hegel'in en orijinal tarafı, tabiat felsefesine karşı daima dayanıklı kalacak gibi görünen tarafı diyalektikin başlıca tatbik sahası olan "Tarih Felsefesi" idi (5). Bununla beraber bu felsefe orada da Dilthey'in açtığı "Manevî ilimler" çıkırının, kendisine geniş ve hakikî positivism diyen felsefe hareketinin tenkidlerine uğradı. Bu noktaya biraz ilerde dokunacağız.

Fakat idealist felsefenin bu muhtelif dallarının metafizik idealisme hücumları yalnız bir cepheye, yani süje cephesine inhisar ediyordu. Öte yandan asıl Metafizik, Kant'la başlayan ve ondan sonra Schopenhauer, Eduard von Hartmann ile gelişen metafizik bu müfrit *rationaliste* görüşe hücumla başladı. Bu hücumlar Hegel felsefesini obje cephesinden tenkid etmekte idi. Her iki terkid ve hücum serisi 19 uncu yüzyılın ortalarında hegelciliğin bir yandan parçalanmasına, beklenmedik neticeler doğurmasına, bir yandan da kendini müdafaa edebilmek için cephesini daraltmasına, ilk iddiasından mühim fedakârlıklar yapmasına sebep oldu. Her iki istikametteki değişiklikler de hegelciliğin doğurduğu felsefî krizleri ve idealizmin bu bakımdan girdiği çıkmazları teşkil etmektedir.

Hegel'de *Idée* ilmi olarak felsefe üç kısma ayrılır: a) Mantık, saf düşünce olarak *Idée*'yi tetkik eder. b) Tabiat felsefesi, tabiatla görünen "kendi dışındaki" *Idée*'yi tetkik

- (1) Martin Heidegger, *Kant et le problème de la Métaphysique*, trad. d. Waelhens et Biemel, 1953
- (2) Diyalektikin Platon zamanından beri bir çok filozoflar tarafından kullanıldığını söylemeye lüzum yok. Hegel'in diyalektik Schelling felsefesinde hazırlanmaya başlanmıştı.
- (3) Bu kelime Hegel'de "Mutlak Ruh" mânâsına geliyor.
- (4) Bu vesile ile Paul Dubois Reymond'un 1875 de ifade ettiği ve geçen yüzyıl sonunda müfrit relativizm'in her tarafa yayılmasına sebep olan *Ignorabimus* telâkkisini buna misâl diye verebiliriz.
- (5) Jean Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, 1947

eder. c) Metafizik, Mutlak Ruhta görünen *Idée*'yi tetkik eder. Böylece sübjektif ve objektif ruhlar mutlak ruhta birlik ve bütünlüklerini bulurlar. Bu felsefe ruhla tabiat arasındaki birliği temin ettiği kadar insanla cemiyet, ferdle devlet arasındaki bütün tezadları da kaldırmaktadır. Fakat acaba varlığın bütün dereceleri, hele insan bu kadar sıkı bir mantık cenderesinin kadrolarına sığabilir mi? Bütün varlık kesin bir *rationalisme* ile açıklanabilir mi? İnsan her şeyi bilebilir mi? Akıl her şeyi izah edebilir mi? bu bilinemez. Duyu ve akıl ötesi bir obje yok mudur? Bütün bu sorular Hegel'in şüphe götürmez metafizik sistemi için vârit bile değildir. Fakat insan zihni bunları hiç bir zaman sormadan geri kalmamıştır ve kalmamıştır.

Önce Hegel felsefesinin uğradığı hücumlar karşısında tutmaya mecbur olduğu yeni cepheler üzerinde duralım. *Positiviste*'ler Hegel'in konkre gerçekten uzaklaştığını, Üniversal - konkre dediği "mefhum" ların (*Notion*) gerçek ve konkre eşyaya daima uymadığını söylerler (1). Gerçekte onun söylediği kadar keskin tezadlar ve terkipler yoktur. Farklar, nüanslar ve bunların birbirini tamamlamasından bahsetmek daha doğrudur. Zıtlıklar da her zaman kaybolmamaktadır. Dilthey'a göre her devir zıt dünya görüşleri halinde görülür. Onlar birbiriyle daima çelişken olacak yerde, yalnızca farklıdır ve birbirlerini tamamlayarak *devrin mânası*'nı vücade getirirler (2). Dilthey bu suretle yalnız bir tabiat ilmi olarak kurulmak istenen sosyoloji ve psikolojiye değil, aynı derecede metafizike, tarih felsefesine, bilhassa Hegel'in tarih felsefesine hücum etmektedir (3). Muhtelif istikametlerden gelen bu tenkidler hegelciliğin "diyalektik" de bazı düzeltmeler yapmasına sebep oldu.

Benedetto Croce'ye göre tabiatla ve zihinde terkip edilen çelişik ve zıt kavramlar değil, ancak konkre farklı kavramlardır. Var ile yok, canlı ile cansız, hareketli ile hareketsiz, düzenli ile düzensiz hiç bir zaman birleşerek üstün bir gerçek meydana getiremez. Onlar gerçekte de, zihinde de daima çelişik olarak kalırlar. Yalnız akla kara, mavi ile yeşil, düşünce ile irade, hayalle duyu daha üstün ve hareketli terkipi bir realitede birleşebilirler. Zaten farklı olanlar daima birleşmek, daha üstün gerçeği meydana getirmek için birbirlerini ararlar, ve varlık bunların hareketli oluşundan ibarettir. Bu suretle Croce tasavvurla iradenin birbirini tamamlamasından doğan Pratik Felsefesi'ni, sezgi ile "ifade" nin tamamlanmasından doğan Estetik felsefesini vücade getirdi (4). Fakat tartık bu görüşte Hegel'in mutlak idealizm iddiası kaybolmaktadır. Böyle bir terkip Varlık'la Düşünce'nin aynılığı prensipinden de vazgeçmeye mecburdur. Çünkü varlığın düşünceye tıpa tıpa uyduğu, akıl kanunlarının aynı zamanda varlık kanunları olduğu hiç bir suretle isbat edilemez. Gerileme, dogmatik idealizmden tekrar Kant'ın kritik idealizmine dönüş şeklinde olsaydı Kant zamanındaki sorular dışında yeni bir güçlük doğmuş olmayacaktı. Fakat süje ile obje arasındaki aynılığın her ikisini kuşatan mutlak ruh ile temin edilemeyeceği kanaati bütün yeni güçlükler doğurdu. Farklıların birbirini tamamlamasından ibaret olan sentezler mevzii ve parçalı olmaya mahkûmdur. Aralarında bir bağlantı kurulamaz. Bununla beraber, Croce Hegel'den hareket ettiği için (5), temeli olan *rationalisme*'i inkâra hiç bir zaman gidemezdi. Nitekim daima *irrationnel* metafizik'e, belirsiz (*indéfini*) gerçekten

(1) Hegel buna karşı matematik'in mücerret kavram (*concept*) lerini koyuyor.

(2) Dilthey, *Théorie des Conceptions de Monde*, Essai d'une Philosophie de la Philosophie

(3) Dilthey, *Introduction aux Sciences Morales*

(4) B. Croce, *Philosophie de la Pratique; Esthétique* v.s.

(5) B. Croce, *Ce qui est mort et ce qui est vivant de Hegel*

hareket eden pragmatisme'e karşı cephe yapmış, fakat bu parçalı akılcılığı da onun Hegel felsefesinin doyurucu, geniş ufkuna açılmasına mâni olmuştur.

Öte yandan, kavramların tasavvur verisi olarak tahlilinden hareket eden Hamelin bir iç diyalektiki ile Hegel'den daha az cür'etli, daha sınırlandırılmış neticelere varmaktadır. Hamelin, idealizm'e sadık kalmak, ve metafizik macerâlara atılmamak endişesi ile tasavvurun başlıca unsurlarını tahlilden başka metod tanımıyor (1). Bu tasavvur unsurlarını ise biz iç tecrübenin doğrudan doğruya verilerinde bulmaktayız. Hamelin'in istikameti sübjektif idealisme benzemekle beraber, onca bu veriler daima kendi zıtlarını düşündürdüğü ve onların terkiibinden daha yüksek kavramlara ulaştığımız için diyalektik vasıtasıyla sübjektif idealismi aşmaya, üniversal şuura yönelmeye imkân vardır. Fakat Le Senne'e göre tasavvurun bu unsurları yine de mücerret kalmaktadır. Onları daha derinden, yaşanmış iç tecrübemizden çıkarmalı, diyalektiki şuorumuzun tamamen konkre zeminine nakletmeliyiz (2). O bu suretle "Vazife" duygusunu derin bir tahlili ile, "karakterler ve yalan" ın tetkiki ile yalnız bir ahlâk felsefesi değil bilgi nazariyesi, hattâ bütün felsefeyi kuşatmak iddiasında bulunuyor. Burada da Hamelin için söylediğimiz gibi mutlak idealizmin psikolojik tahlil içinde tamamen sübjektif bir istikamete yönelmiş olduğunu, ilk kuruluşundaki iddiası olan Varlık, Ruh ve Cemiyet felsefesi olmak, idealizmle metafiziki birleştirmekten tamamen vaz geçerek idealizmin sübjektif yönünün ağır bastığını görüyoruz (3).

Hegel idealizminin ilimcilik ve positivismin hücumlarına karşı aldığı başka bir tavır da onun mantıkî idealizm şeklini alması olmuştur. İdealismi metafizikten kurtarmak, fakat ferdiyetçi ve sübjektif görüşe düşmemek için baş vurulabilecek bir yol da ideal bilginin geçerliğini, üniversalliğini, yani ilimlerin muteberliğini mantık vasıtasıyla temin etmektir. Hem mantık sahasının kendine dayanak (*substratum*) olan bir süjeye ihtiyacı yoktur, ve sübjektivism'e bütün dönüşler yanlış tefsirlerden ibarettir (4). Hem de gerçeği u m u m i - y e t l e ş u u r içine koydukça yok etmiş oluyoruz. A s ı l ş e y için de mesele aynıdır. Mantıkta onun yeri yoktur. Mantık onu reddeder ve sırf ideal olan a s ı l v a r l ı k haline koyar. "Realite" de bu suretle başka *Idée*'ler gibi bir *Idée* olur. Fakat hususi bir mânâda her mantıkî realite bir "asıl varlık" dır. Asıl şey böylece Fichte'de olduğu gibi inkâr edilmez, fakat "objenin fikri" olur. Metafizik idealizmin hatası asıl şeyi süjenin derinliklerine atması, bilginin arkasında bırakması idi. Böylece asıl şey kendi hakikî yerine yani obje tarafına konmuş oluyor. Fakat artık gerçek, bir şey olmaktan çıkarak *Logos*'un yarattığı bir X haline geliyor.

Bu yeni felsefede bilgi nazariyesinin temeli olan süje-obje münasebeti boşlukta kalıyor. Mantıkî düşünce süje ve objenin üzerindedir. Süje ile obje arasındaki münasebet *Logos*'un daha umumî münasebetlerinin hususi bir halinden ibarettir. *Logos*'dan hareket ederek süjeyi, objeyi ve onların münasebetlerini çıkarmak kabildir. Bu yeni görüşte artık süje değil, fakat süjeleşme (*subjectivation*) vardır. Objeden değil, objeleşme (*objectivation*) dan bahsedilebilir. Mantık veya *Logos* bu iki ameliyeyi hazırlayan, onların üstünde tarafsız bir saha teşkil eder. Objeye burada başka idealizmlerden farklı olarak süjenin bir fonksiyonu değil, *Logos*'un bir fonksiyonudur, kaynağı süjede değil, *Logos*'dadır..

Süje ve objeyi aşan bu görüş tarzının kökleri Hegel mantıkındadır. Ancak Hegel bunu kendine mahsus diyalektik şekilde ifade etmiş ve buradan idealist bir metafizike ulaşmıştı.

(1) Hamelin, *Les Elements Principaux de la Représentation*.

(2) Le Senne, *Introduction à la Philosophie*.

(3) Le Senne, *Devoir, Mensonge et Caractère, Obstacles et valeurs*.

(4) Nicolî Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*.

Halbuki bu mantıkçı idealizm diyalektikten olduğu kadar metafizikten de çekinir. Bir nevi "yeni kantçılık" olan bu cereyan bunu transandantal bir metodoloji yönüne değiştirdi, ve ilimlere doğru götürdü. Son şeklinde bu felsefe Kant ile Hegel felsefesinin umumî mânâsının sentezi halini aldı. Mantika dayanan idealizm metodculuk (*méthodologisme*) ve ilimcilik (*scientisme*) oldu. Sırf bu bakımdan meseleyi ele alınca idealismden eser kalmaz.. Fakat o zaman da bilgi problemi ortadan kalkmış, yalnız kavramlar ve münasebtlerinin abstrakte ilmi yapılmış olur. Bilgi problemine girdikçe, Kant'dan veya başka bir kaynaktan gelen bir açıklamaya bağlandıkça bu felsefe idealist mantık halini alır. O bu şekilde sırf objektif ve mücerret asıl mantığı değil, şuura ait bir inşa halindeki mantığı ele almaktadır. Bu tarzda anlaşılan mantık bu idealist açıdan görülmüş bir ilim felsefesi olur. Bu görüşte mühim olan objedir. İlimin objesi verilmiş değil, t e k l i f edilmiştir. Yalnız ezeli problem olarak mevcuttur. İlimin bütün gayreti bu probleme çevrilmiştir. Yoksa onun arkasında gizli duran, asıl varlığa değil! İlim asla karşımızda olup bitmiş bir şey olarak durmamaktadır. O mütemadî oluş (*fieri*) halindedir. Burada filozofun araştırdığı işte bu oluş sürecidir. İlim tarihçisi, felsefe tarihçisi, filozof burada adeta birleşirler. Filozof insan zihninin inşa ettiği ideal bir eserin inşa ameliyelerini kendine başlıca konu olarak almıştır. Düşünce metodla, metodun gelişme tarihi ile uğraşır. Mantık bir nevi bilgi nazariyesi içindeki metodoloji halini alır (1). Bu görüş Almanya'da Cohen, Natorp ve daha yakında Cassirer tarafından temsil edilmekte idi (2). Fransa'da onlardan habersiz olarak aynı istikamette araştırmalar yapan Brunshvicg'i görüyoruz (3). Daha eskiden (felsefî neticelerindeki farkları bir tarafa) Pierre Duhem ile H. Poincaré'yi de bu çalışma zümresine koyabiliriz (4).

Mantıkçı idealizmin veya yeni kantçılığın ulaştığı metodculuk ve ilimcilik cereyanı, nihayet başka bir dal halinde *positivisme* şeklini almıştır. Burada bahsettiğimiz Auguste Comte'un, hatta Cornelius ve von Aster'in *positivism*'lerinden farklıdır. Bu Avenarius ve Mach'ın *positivism*'idir.

Avenarius önce saf tecrübenin kritikini yaparak başlıyor (5). Ona göre Kant idealizmini muhtelif sahalara ayırmaya lüzum yoktur. Saf aklın kritiki felsefenin bütün problemlerine cevap verebilir. Bundan başka tenkidi akla değil tecrübeye çevirmek, bilginin biricik kaynağı olan tecrübe tahlilinden işe başlamak lâzımdır. Fakat Avenarius bununla *empirism*'e döndüğünü söylemek istemiyor. Bilgi yine esasında ideal olarak kalır. Çünkü tecrübenin kavradığı âlem, asıl âlem değil, Kant'ın gösterdiği gibi tecrübenin *a priori* şartlarına bağlı olarak kavranan âlemdir. Burada tecrübe gündelik hayatta değişen bin bir şekliyle değil, saf tecrübe, *a priori* şartları ile birlikte tecrübe olarak ele alınmalıdır. Avenarius'e göre böyle bir tahlil gösteriyor ki tecrübe ile *a priori* şartların münasebeti üç durumda bulunabilir: a) tecrübe < şart, Bilginin bu şekilde tecrübe verileri ideal şartlardan dardır. Burada süje objeye nazaran üstün durumdadır ve buradan dünya hakkında romantik idealist tefsirler doğar. b) Tecrübe > şart. Bilginin bu şekilde tecrübe verileri ideal şartlardan geniştir. Süje burada objeye nazaran tâbi durumdadır. Ve buradan metafizik tefsirler, asıl şey düşünceleri doğar. c) tecrübe = şart. Bilgini bu şekilde tecrübe verileriyle ideal şartlar arasında âhenk vardır. Ve böyle bir durumda gerçek nevelerini inceleyen ilimler ve

(1) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance* Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*

(2) Cassirer, *Substanzbegriff und Funktion-begriff*

(3) Brunshvicg, *L'Expérience Humaine et la Causalité Physique; Evolution de la Conscience dans la Pensée européenne* Marcel Deschoux, *La Philosophie de Léon Brunshvicg*

(4) Pierre Duhem, *De Platon à Galilée; La Théorie Physique.*

ilimci felsefe gelişir. Avenarius felsefi düşüncenin gelişmesinde bu safhayı ötekilere üstün görüyor ve Comte'un anlattığından çok farklı bir mânâda bugünün felsefesinin *positivisme* olduğu neticesine varıyor. Bu ilimci görüş, esasında, idealizm'e sadık olmakla beraber, ilmi önermelerden kurulmuş bir mantıkî sistemde tecrübe verileriyle ideal şartlar arasında o derece âhenk olabilir ki böyle bir sistemde fikrin gerçeğe üstünlüğünden veya tâbiliğinden bahsedilemez.

Avenarius'e göre idealizm empirizm ile omuz omuza gitmektedir. Tecrübe verileri ideal olmakla beraber ilmi önermeler sisteminden başka bir şey değildir. Son hudutlarına kadar götürülen bu felsefeye idealizm demek caiz midir? Şüphesiz. Çünkü saf etrübenin tahlili bize onların ideal "şart" lariyle birlikte tetkiki zarurî olduğunu gösteriyor. Fakat realism demek caiz midir? Evet! Çünkü tecrübe verilerine dayanan bir önermeler sistemi bize gerçeğin muhtelif derecelerini sadık olarak aksettirmektedir (1).

Onu tamamlayan Ernst Mach'da bu görüş son hadlerine kadar götürülmüştür. Mach'a göre felsefenin ilimlerden tamamen ayrı bir konusu yoktur (2). Hatta bunun için onu ilim zihniyetinin dışında düşünmemek lâzımdır. İlim dışında bilgi nazariyesi, metafizik gibi geniş sahalara aramak eski çağların felsefeye ait yanlış düşüncesinin kalıntılarıdır. Felsefe zekânın bilgi teşekkülünde rolünü, ilimlerin metoduna göre aydınlatmaya çalışır. Zekânın rolü kısmen gözlenmiş bir olguyu düşünce ile tamamlamaktır. Adî düşünce ilmi düşünceden mahiyet farkı ile ayrılmaz. İkincisi birincisinin sürekli düzelmeleriyle meydana gelmiştir. Medeniyet geliştikçe ilmi zihniyet pratik hedefler güden teknik düşünceye tesir eder ki, o da ilmi düşüncenin yerini tutmuştur. İlimin yaptığı iş a) olguların tasavvuru, b) düşüncelerin olgulara intibakı, c) olguların birbirine bağlanması, d) fikirlerin birbirine intibakını temin etmektir. (Bu son ameliye düşüncenin mantıkî temizlenmesini temin eder.) İlimler felsefeye adî düşünceden daha sağlam temeller verirler. Muhtelif ilimler felsefe için sağlam, verimli, önden görücü (prévoyant) kuruluş misalleri verirler. Her filozofun kendi ilmi vardır. Her âlimin de kendi felsefesi vardır. Bir âlimin filozoftaki ilmi tam bulduğuna nadir rastlanır. Alimlerden bir çoğunun ise bugün ellerinde yıpranmış bir materialismden başka felsefeleri yoktur. İşte Mach'a göre âlimlerin ihtiyacı olan bu *scientiste* felsefe onları bu kaba materialism'den kurtaracaktır.

Herkes, şuuru uyanınca kendisinde iradî bir surette katılmadığı bir âlem görüşünü hazırlar, ve bunu bir tabiat veya medeniyet vergisi gibi alır. Bu âlem görüşü neden ibarettir? Ben hareketli bir çok cisimlerle çevrili bir mekânda bulunuyorum. Bu cisimlerden bir kısmı cansızdır. Bir kısmı bitki, hayvanlar ve insanlardır. Benim bedenim de mekânda hareketlidir, ve onu görüyorum, dokunuyorum, o mekânın bir parçasını kaplıyor. Bedenim başka insanların bedenlerinden ferdi karakterlerle ayrılıyor. Ve o teması ile, başka bedenler birbirine dokunduğu zaman duymadığım hususi izlemleri de kavıyor. O başka insanların bedenleri gibi gözle tamamen görülemez. Bana büsbütün hususi bir perspektiv'den görünür. Ve ben başka bedenleri aynı açıdan göremem. Dokunma ve başka duyular için de mesele aynıdır. Kendilerini yaratmadığım, Ben'de hazır bulunduğum hâtıraları hâtıralarım, ümitlerim, korkularım, içgüdülerim, arzularım, isteklerim vardır. Bir takım başka bedenleri de ben meydana getiremem. Fakat bir b e d e n ' in hareketleri bu iradelere bağlıdır. Herkese mekânda doğrudan doğruya verilmiş olan şeye f i z i k î diyorum. Öteden, tek bir kişiye doğrudan doğruya verilmiş olan şeye de r u h î diyorum. Bunun başkala-

(1) Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*

(2) Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum* (Connaissance et Erreur). Türkçesi Bilgi ve Hata, çeviren: Sabri Esat Ander = Siyavüsgil)

rındaki varlığı ancak a n a l o j i ile bilinebilir. Bir ferdin benliği yalnız ona doğrudan doğruya verilmiş olan duyular mecmuuna delâlet eder. Ben etrafında, mekânda gözleyebildiğim şeyler birbirlerine tâbidir. Hadiselerin nasıl birbirlerine tâbi olduklarını bilmek bizi çok ilgilendirir. Cisimlerin birbirine nisbî bağlılığını tetkik ederken insanlar ve hayvanların bedenlerini, tecrit yolu ile, cansız cisimler gibi görebilirim. Buna karşı bedenimin daima idrâkler üzerine esaslı bir tesir yaptığını görüyorum.

Mekânda idrâk ettiğim unsurlar birbirlerine tâbidirler. Fakat bedenime daha hususi bir tarzda bağlıdırlar. Dış şeyler arasındaki münasebetlerin incelenmesi daha basit ve ileridir. Bununla beraber iç münasebetlerin incelenmesinin de birinciler gibi olabileceğini zannederiz. Bugün safdil subjektivizmi kabule, March'a göre, imkân yoktur. Bu fizik idrâklerimiz mecmuunu h a l e n tahlili kabil olmıyan unsurlara, renklere, seslere, basınçlara, tadlara, v.s. irca edebilirim. Bu unsurlar bedenimdeki dış ve iç hal ve şartlarına tâbidirler: bundara d u y u m l a r diyorum. Komşumun duyuları benim tarafımdan doğrudan doğruya bilinemez. Benim duyularım da komşum tarafından bilinemez. Ve ben fizik dünyayı parçaladığım bu unsurların aynı zamanda ruhî dünyanın da unsurları olduğunu söyleyebilirim. Demek f i z i k î ve r u h î'nin müşterek unsurları vardır, ve onlar umumiyetle zannedildiği gibi birbirine karşı mutlak tezat halinde değillerdir. Hâtıralar, tasavvurlar, duygular, iradeler, kavramlar hep aynı duyumlardan mürekkep oldukları, tahlil edilecek olursa, daha iyi meydana çıkar. Fizikî idraklerimiz bizde bir çok hatalar ve vehimler (*illusion*) doğurur. Bu vehimlerin tahlili gösteriyor ki fizikî dünyada asıl realite ile fenomeni veya görünüşü (1) ayırmak doğru değildir. Bu ayırış çok farklı hal ve şartların doğurduğu idraklerle tamamen belirli hal ve şartların doğurduğu idraklerin birbirine karıştırılmasından ileri gelir. Adî düşüncenin yetmezliği fenomenle asıl şey arasında zıtlık görme ihtiyacını doğurmuştu. Bu kanaat felsefeye girerek bir çok buhranlara sebep olmuştur. Fenomenlerin arkasına saklanmış tabiat galatı ve bilinemez "Asıl şey" âdî düşüncedeki şey'in ikiz kardeşidir.

Tahlilimizi, Mach'a göre, iğreti olarak aşamayacağımız u n s u r l a r ' a kadar götürelim. Bu geçilemezliğin doğurduğu iki problem vardır ki bunlar da n u f u z e d i l e m e z şey ile aynı suretle n u f u z e d i l e m e z B e n problemleridir. Fakat bunlardan her iki de "sözde problem" (*pseudo - problème*) dirler. Mantikî ve ilmi olmıyan bu problemleri ortadan kaldırıncaya, geriye cüz'î ilimlerle kurmuş olduğumuz bilgi sahası, unsurların birbirleriyle muhtelif münasebet tarzları kalır ki, ilmin olduğu gibi felsefenin de biricik konusunu bu teşkil eder. Tabiatla ve insanda münferit (münzevi) bir şey yoktur. En göze çarpan, en kuvvetli münasebetleri ele alsak, daha başlangıçta, iğreti bir inceleme için münferit şeyler *fiction*'u kabul edebiliriz. A l e m ve B e n arasındaki zıtlık sırf derece farkı üzerine dayanmaktadır. Yalnız başına âlem olmadığı gibi, yalnız başına Ben de yoktur. Şey ve Ben aynı neviden iğreti *fiction*'lardır. Felsefenin rolü bir takım sözde problemlerin çözülmesi için boşuna zorlamalar yapmak değildir. Fakat müsbet araştırma sahasına girmek ve ilimlerin rollerini sağlamlaştırmaktır. Alimin düşünme ve çalışma tarzı, vakıa eski filozofun düşünme tarzından çok farklıdır. O elindeki exiomlara mutlak gözü ile bakmaz. İhtiyaca göre onları daima değiştirmeye hazır bulunur. İlmî felsefe de bu tavırdan ilham almalı, kendi postülat'larına karşı aynı durumda bulunmalıdır.

Düşüncelerin olgulara gittikçe daha çok intibakı ilmin idealidir. Ruhî bir olguyu kendini teşkil eden kısımlara ayırılım. Orada önce d u y u m dediğimiz şeyleri buluruz.

(1) Almancada *Erscheinungen*, görünüş diye tercüme edilebilir.

Başka bir bakımdan fizikî bir olguyu tahlil edelim: aynı unsurları buluruz. O halde Ben ve Alem dediğimiz her iki zıt cevherin de tuğlaları aynı ilk unsurlar, yani duyumlardır. Âlem ve benlik duyum komplekslerinden ibarettir. Mach'a göre duyumlar ne ideal ne de gerçektirler. Her iki cevheri ve sunî âlemin ortasında *neutre* bir saha teşkil ederler. Onlar vasıtasıyla Ben, ruhî, süje, iç-dünya olduğu kadar, madde, maddî terkip, canlılar ve bütün âlem açıklanabilir. Mach'ın görüşü, bu suretle, idealizmin ilk unsurlarına kadar ircaî suretiyle yapılan mantikî bir tahlil gibi görünüyor. Atomculuk nasıl İlk çağda varlığı, maddeyi sonsuzca bölmek üzere ilk unsurları olan görülmez, ölçülmez kaliteler'den mahrûm atomlara ulaşmışsa, zamanımızda da Mach idealismi süje ve obje'den ibaret olan varlığı tahlil etmek ve ilk unsurlarına ayırmak suretiyle ruhî âlemin atomik tuğlaları olan duyumları bulmuştur. Bu çözüme ve bölme ameliyesi Mach'ta müfrit analitik, ilimci zihniyetten, fakat aynı zamanda idealist felsefe geleneğinden ayrılmamasından ileri geliyordu. O daha başlangıçta materialismi "kaba" diye tavsif ederken atomculuğun eski ve yeni bütün bölüş ve parçalayışlarına iştirâk etmediğini gösteriyor. Onlarla yetinmiyor, iç ve dış dünyaları aynı prensiple açıklayabilmek için daha sağlam, daha apaçık (bedihî) bir temel bulmak istiyor. Bu temeli bütün idealizm gibi doğrudan doğruya veride yani şuurda buluyor. Fakat şuru *cevherî* bir varlık veya faaliyet gibi görmiye fizikçi zihniyeti razı olmadığı için de, bu zihniyet ile şuurun doğrudan doğruya verilerini tahlile kalkıyor. Ne *fictionism*, ne *solipcism*'in yapamadıkları bir cesaretle mantıkçı ve ilimci (şüphesiz metodolojik) zihniyetin verdiği kuvvetle süjeyi *Idée*'nin ilk unsurları saydığı duyumlara ayırmak üzere *pulveriser* ediyor. Önce fikir veya şuur dünyasının, sonra (ona tâbi olarak) fizikî dünyanın parçalanmasından doğan bu ilk unsurların ne maddî ne ruhî fakat her iki inşa edilmiş âlem için de temel olan duyumlar olması dikkate değer! "Duyumlar" hakikatte *neutre* bir saha teşkil etmez. Bugün artık değerini kaybetmiş Psiko-fizikin anladığı mânâda dahi duyumlar ruhî ve ideal varlıklardır. Ancak onlarda ideal âlem sonsuz küçük bir dereceye inmiş, adeta bu küçülme ile kendisini dış âlemde, realiteden ayıran bariz vasıflar da eritilerek sonsuz küçüğe indirilmiş oluyor. İdealizmin çıkmazları arasında Mach'ın empirio-criticism'i en canlı misal olarak göze çarpmaktadır. Asistan Dr. İsmail Tunali'nin habilitasyon tezi olarak yazdığı "Empresyonizmin ontolojik tahlili" sanat felsefesi bakımından bu meseleye dokunurken başarılı olarak Hume'un hadiseçiliği (veya şüphçiliği) ile Mach'ın unsurculuğunun nasıl resimdeki impressionism cereyanına, cevheri parçalamak ve varlığı *pulveriser* etmek bakımından, felsefî zemin hazırladıklarını başarı ile tahlil etmektedir. Vaki burada idealizmin çıkmazlarından bahsederken sanat sahasında impressionism'i ve ondan doğan yeni impressionism, pointillism, v.s. de bugüne kadar gelen şekilleri ile hatırlamak yerinde olur.

Öte yandan da idealizm, mutlak akılcı sentezin parçalanması ve tam zıddı hareketlerin doğması ile sona erdi. Hegel sistemi kendi zıddı olan sübjektif idealismi ve ferdciliği meydana getirdi. Max Stirner'e göre, Hegel'in hareket noktası (bütün idealizm gibi) doğrudur: bedihî ilk hakikat şuurun doğrudan doğruya verisidir. Fakat buradan diyalektik bir hareket ile kendi zıddını, Ben'in dıştaki varlığını, objektif şuru meydana getirmesi doğru değildir. Nitekim bu iki zıd lahzanın terkibinden mutlak şuura yükselmek hiç doğru değildir. Çünkü bu ilerleyişler yalnızca zihinde, diyalektik inşalar olarak cereyan ederler ve ilk verilerin yani sübjektif şuurun dışına çıkamazlar. Öyle ise doğru olan yalnız sübjektif şuur ve ferddir. Görülüyor ki Stirner, Hegel'den hareket ettiği halde mantikî inşa yolu ile metafizike geçme teşebbüsüne hücum ettiği için solipcism'den daha müfrit bir neticeye ulaşmıştır. Stirner'e göre bütün hakikat tek insan ile onun meydana getirdiği eserler-

dir. Yani onun manevî ve maddî mülkünden ibarettir (1). Ferdleri aşan ne Külli ruhtan, hattâ ne de Objektif ruhtan ve Devletten bahsedilebilir. Devleti tanrılaştıran (*Apothéose*) Hegel'in zıddına olarak ferd ve onun mülkünden başka temel kabul etmediği için ona anarşizm felsefesi denebilir. Öte yandan "Külli Ruh" fikrini müdafaa ederken — bahsettiğimiz — sayısız hücumlarla karşılaşan Hegel'i yalnız bu külli ve objektif ruh istikametinde müdafaa edenler çıktı. Feuerbach'a göre mutlak Geist isbat edilemez. O ancak üniversal ruh olarak insanlıkta görünmektedir. Hegel felsefesinin dayanağı, öyle ise, empiirik bir gerçek olan "insanlık" olacaktır. Mutlak idealisme gerçek bir temel bulmak endişesi ile doğan bu görüş de yetmez görüldü. Çünkü insanlık kendi "mevcudiyet şartları" nı hesaba katmadan ele alınınca mücerret ve temelsiz bir kavram olacaktır. Fakat dayandığı varlık şartları ile beraber, Hegel diyalektikinde görüldüğü gibi tekâmülü (oluşu) içinde göz önüne alınan insanlık gerçek bir bilginin konusudur. Marx, Hegel felsefesini bu dereceye getirince "Diyalektik" metodunu bir tabiat diyalektiki haline koymuş oluyor (2). İdealizm kendisine maddî şartlardan ibaret temel buluyor, fakat bu suretle de tamamen inkâr edilmiş oluyordu.

Fakat aslında Hegel diyalektiki inkâr edilmemiş, ancak tersine çevrilmiştir. Bütün sistem artık dogmatik realizmin, maddeciliğin hesabına kullanılmaktadır (3). Bununla beraber yapılan hücumlardan bir kısmı, Stirner'de olduğundan daha kuvvetli bir sübjektivism meydana getirdi. Bu hareket Hegel'i idealizm cephesinden değil, metafizik yönünden sonlarına kadar götürmekten doğdu. Kierkegaard'ın teolojik felsefesinde bu, "sübjektifliğin metafiziki" halini aldı. Son zamanlarda existentialism felsefesi tarafından canlandırılan ve pek revaçta olan bu yeni görüş Allahın sonsuzluğu karşısında insanlığın hiçliği diyalektiğinden, mistik korkuya çok benzer metafizik bir *angoisse* ve kıvrantı duygusunun tahlili ile tamamen *irrationnel*, içe çevrilmiş bir metafizik alanını çıkarmakta idi. Sübjektivismin bu yeni şeklinin de (çeşitleri ve ifade tarzları her ne olursa olsun) idealizmin çıkmazlarından olduğunu işaret ederek geçeceğiz (4).

İdealizmin almış olduğu son şekillerden biri de insanın düşünen bir varlık olarak değil, hareket ve tesir eden, iradeli bir varlık olarak görülmesinden ibaret Schopenhauer felsefesinde başlayan çığırır. Asıl şeye nüfuz için akıl alanını aşacak başka güçler arayan Schopenhauer, kendisini Kant'ın hakiki tilmizi sayıyor ve Fichte'den itibaren bütün akılcı idealist filozoflara "Büyük sofistler" gözü ile bakıyordu. Ona göre zekânın tasavvur halinde kavradığı âlem ideal âlem olduğu halde, irade ile kavradığımız âlem gerçek âlemdir. İki âlem kesin sınırlarla ayrılmaktadır (5). Halbuki, aynı çığırda devam eden Nietzsche'ye göre "Kudret iradesi" nin vücade getirdiği âlem tamamen insan gücünün yarattığı olan ideal âlemdir. Ancak, bütün eski idealizm şekillerinden ayrılmak üzere, Nietzsche'ye göre insan, kudret iradesiyle her an kendi dünyasını yaratmakta olduğu için bu dünya insanın ihtiyaçlarından, arzularından örülmüş, asıl gerçeğe uyduğu hakkında hiç bir fikrimiz olmayan mevhum (*illusoire*) bir dünyadır. René Berthelot, "Faydacı Romantizm" adlı büyük eserinde Nietzsche'de *illusionism*'in nasıl doğduğunu anlatıyor. Nietzsche ahlâkî idealde mutlak hakikat vasfını inkâr ediyor (6). Nitekim bilginin hakikatı da onca mutlak değildir. İdeal doğru ve yanlışın ötesindedir. Nietzsche bize matematik ilimlerin, mantığın, fi-

(1) Max Stirner, *Einzig und seine Eigentum*

(2) Engels, *Dialektik der Natur*

(3) H. Z. Ülken *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, 1951

(4) Kierkegaard, *Traité du Désespoir*

(5) Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, vol. 1

(6) R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, vol. 1

zikin zekâ eseri olduğunu ve zihni bilginin postülatlarına dayandığını söylüyor. postülatlar ise kudret iradesinin eseridir. Nietzsche'de pragmatizm son haddindedir: ne madde, ne mekân gerçek değillerdir, yalnızca pratik *fiction*'lar, faydalı sembollerden ibarettirler ki, onları ruhumuz yaratır. Ruhlar arasında müşterek hakikati boş yere arıyoruz. Hakikat fikrinin Nietzsche'ye göre hiç bir medlülü (*signification*) yoktur. Hayat kendisi için lüzumlu olan *illusion*'ları yaratır. Bir "hakikat" in olduğuna iman, doğru ile yanlış arasındaki radikal zıtlık bu *illusion*'lardan biridir. Daha devamlı olan, daha çok ruha tesir eden inançlara biz doğru diyoruz, çünkü onlar daha çok fayda temin ediyorlar. Nietzsche'ye göre yalnız görünüşler vardır. Sanatkâr yarattığı âlemin dışarda mevcut olup olmadığını düşünmez, yalnız onun tesir etmesine bakar (1).

Zarathoustra şöyle diyordu: "İşte benim yolum bu! sizinki nerede? Bana yol nedir diye soranlara şöyle cevap verdim: çünkü yol yoktur." (2). Nietzsche'ye göre mantıkî veya ahlâkî norm aşağı bir derecedir. O düşüncüyü bu "katı, hareketsiz" kaidelerden kurtarmaya çalışıyor. Spekülatif hakikat gayri-şahsî ve üniversal değildir. Biz eşyayı ancak sakatlıyarak, iğerek bükerek tanıyabiliyoruz. Kendi idealimize, arzumuzla göre inşa ediyoruz (3). Bütün bu yaptıklarım *fiction*'lardan ibarettir. Fakat bu *fiction*'ları niçin yapıyoruz? Çünkü onlar yaşamamız için bize faydalıdır diyor. Yanlış olabilirler. Fakat devam edebilmemiz için doğruluklarına inanmamız lâzımdır. Hasılı, Nietzsche'ye göre doğru-yanlış diye ayırdığımız hükümlerde doğruyu yanlıştan ayırmamıza yarayan ölçü faydadır. Görülüyor ki idealizmin son şekillerinden olan pragmatizm Nietzsche'de başlıyor. Bununla beraber asıl pragmatizm ile Nietzsche'nin görüşü arasında farklar vardır. Alman filozofu sürünün ve yaratıcıların ahlâkını birbirinden ayırıyor. Sürü (*philistin'ler*) zihniyetinde, ahlâkında önceden kurulmuş, kat'i sanılan normlara göre hareket eder. Yaratıcı insan veya Üst-insan (*Übermensch*) ise fikirleri, normları yaratır. Onları sürüye teklif eder, kabul ettirir. Bu günün yanlış yarının "doğru" su olur. Üst-insanın yaptığı iş kıymetler lavhasını tersine çevirmektir. Sürü onun gösterdiği çığırda yürümeye, alışkanlıklara bağlanarak birer *illusion*'dan ibaret olan normlara mutlak gözü ile bakmaya mecburdur. Görülüyor ki Nietzsche felsefesinde meselenin iki cephesi vardır: kıymetler lavhası daima vehimler ve *fiction*'lardan ibarettir. Fakat kıymetler lavhasının yaratıcısı olan üst-insan vehim değildir. Onun izafi, değişik, faydaya ve ihtiyaca tâbi olarak yarattığı kıymetler levhası *fiction* olsa bile, kendisi *fiction* değildir. Hasılı Nietzsche'de pragmatizm yalnız satıhdadır. Derine inince yaratıcı insanın varlığı ile karşılaşırız ki, orada Nietzsche realist bir metafizikçi olarak görünmektedir (4).

Schopenhauer, felsefesine süje-obje ikiliğinden başlıyor. Fakat bu ikilik şuur içindeki ikilik olduğu için, aslında obje süjeye irca ediliyor, bundan dolayı da "âlem benim tasavvurumdur" demek lâzım gelir. İdealizm çenberinden ancak dikkatini İradeye, bedene, harekete çevirmek suretiyle kurtuluyor. Gerçek âlemi biz yalnız irade ile kavrarız. Kant'dan sonra ilk defa onda metafizik için hakikî kapı açılmış görünüyor. Şu kadar var ki İradenin kavradığı âlemi yalnız zekâ vasıtasıyla anıyoruz. Bu bizi tekrar idealizm çenberine sokmayacak mıdır? Nitekim onun en son sözü şudur: "Hayattan ve sonsuz depresmelerden ayrıldığımız zaman yokluğu fark ederiz. Onu yer yüzünün bütün kazançlarının üstünde görürüz. İradenin bu en yüksek tezahür âninde insan kaybolacak, hayvan kaybolacak, ve

(1) Frederic Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*

(2) R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, vol. 1, p. 74, 77, 78.

(3) E. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie*, cours publié par A. Cuvillier

(4) F. Nietzsche, *Volonté de Puissance*

bilgi tamamen silinerek bütün âlem yok olacaktır. Zira süje olmazsa obje de olmaz" (1). Varlık süje-obje ikiliğinde süjeden önce gelen veya süjeyi tayin eden bir objeyle kaim olmadığına göre filozofun bütün metafizik kâinatı da süjenin bir rüyasına kalbolmuyor mu?

Nietzsche'ye gelince, yukarda işaret ettiğimiz gibi onun felsefesi aynı zamanda hem hayat metafizikidir, hem *illusioniste* bir bilgi nazariyesidir. Fakat eğer bildiğimiz bir rüyadan ibaretse, üst-insan da bu rüyanın bir unsuru olmak lâzım gelmez mi? Nietzsche Sokrat ile başlayan akıl devrine *décadence* gözü ile bakıyor. Onca insanın hakiki kaynağı iç güdülerdir ve ancak modern devirde sanatta başlayarak oradan felsefeye geçen bu iç güdü hareketi insanı kurtaracaktır. Fakat yalnız başına içgüdü nedir? Onun kendinden haberdar olması için aklın ışığı ve dizgini lâzım değil midir? *rationalism*'in ifratlarından kurtulmak için öteki kutupta içgüdü'nün ifratına kapılmadan ne çıkar? (2).

Nietzsche'den sonra, asıl pragmatizmde bu ikilik kaybolmuştur. Nietzsche'nin aristokratik pragmatizm'i adeta demokratlaşmıştır (3). Değer ve norm yaratıcı birincide Üst-insan olduğu halde ikincilerde bütün insanlardır. Pragmatizm (4) kelimesini ilk defa kullanan Amerikalı Peirce idi (5). 1878 de yazdığı "Fikirlerimizi nasıl vazih kılmalı?" adlı makalesinde bu meseleye dokundu: Niçin düşünüyoruz? çünkü şüphe ediyoruz, diyor. Eğer devamlı bir kesinlik içinde bulunsaydık şüpheden kurtulmaya ve düşünmeye ihtiyacımız olmayacaktı. Şüphenin uyarımları bizi inanmaya sevkeder. Şüphe fikri, fikir hareketi, o da inancı doğurur. Peirce J. M. Baldwin'in "Felsefe Lûgati" na yazdığı "Pragmatizm" maddesinde fikrini daha açık ifade etti. Bununla beraber Durkheim'in gösterdiğine göre Peirce'in yazılarında tam bir hakikat nazariyesi yoktur. Bu fikir ancak John Dewey, Schiller ve William James taraflarından geliştirilmiştir. Dewey, "Nasıl düşünüyoruz" adlı kitabında Mantık Nazariyesi Tetkikleri'nde, F. C. S. Schiller Humanism'inde pragmatizm'i izah ve müdafaa ettiler.

Dewey'in pragmatizm'i mantık ve bilgi nazariyesi kadrosunu aşmaz. Schiller ve James ise daha geniştirler. Paradoksdan çekinmeksizin fikrin neticelerine kadar giderler. Schiller'e göre *g ö r ü n ü ş - r e a l i t e* şeklinde iki âlem tasavvuruna hacet yoktur (6). Çünkü bütün düşüncemiz insanî ihtiyaçlara tâbidir, ve *industriel* mahiyettedir. En konkrete ve tecrübeye bağlı olanlarından başlayarak en abstre ve tecrübeden en uzak, en küllî olanlarına kadar hepsi aynı hayatî ve insanî ihtiyaçlar tarafından beslenmektedir, ve aynı derecede idealdirler. Bundan dolayı, bütün bilgimiz hayatî ihtiyaçlarımıza tâbidir. Fakat yine bu ihtiyaçlardır ki bizde değişmez, sabit bazı hakikatlar aramak şevkini doğurur. Öyle ise aslında *transandantal* olarak üniversal ve değişmez olan *a priori* hakikatlar, metafizik gerçeklere bağlı olduğu için değişmiyen hakikatlar yoktur. Fakat, insanî, hayatî ihtiyaçlarımızın sevkile sabit hakikat aramakta ve icadettmekteyiz. Pragmatizm'e göre hakikat keşfedilmez, icadedilir. Fichte nasıl objenin sübjektif şuurun, Ben'in cehitlerle yaratıldığına, şuur dışında bir asıl obje olmadığına kani ise, pragmatizm'in ilk şekli olan *humanism*'de de hakikat insanî ihtiyaçlar tarafından yaratılmaktadır. Ve onun dışında gerçek yoktur. Hakikatın biricik teminatı beşerî ihtiyaçlarımızdır. İnsan heveslerine tâbidir, ve bunun için de hata her zaman mümkündür. Pragmatizm'de hâkim duygu *dogmatism*'in tamamen ziddi-

(1) A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, vol. 1

(2) F. Nietzsche, *L'Origine de la Tragédie*, trad. franç.

(3) Pragma iş, *action* mânâsına gelir, iş veya *action* felsefesi demektir.

(4) Ch. Sanders Peirce, (1839 - 1914) Durkheim tarafından zikrediliyor.

(5) C. F. Schiller, *Humanisme*, trad. franç. J. Dewey, *Comment nous pensons*, trad. franç. ed. Flammarion

(6) John Dewey, *The Book of Commemoration*, Terbiye ve Demokrasi, çeviren Avni Başman

dır. Hakikat gerçeğin kopyası değildir. O tam bir yaradış eseridir. Ve bu yaradış daima geleceğe doğru çevrilmiş bir hareket halindedir. İhtiyaçlarımız inançları doğurur. İnançlar bizzat realiteyi yaratır. Düşünce gerçekte olan şeyin ifadesi değil, gelecek realitenin yaratıcı âmilidir. Realite donmuş, duran, aşılmaz sınırlar içine kapalı bir şey değildir. İnsanın tecrübesiyle birteviye ilerler. Action'a bağlı olan düşünce gerçeği yaratır. Hasılı, pragmatizm Aristo'dan beri kabul edilen şu kanaati tersine çevirmek istiyor: Nazariye pratiki değil, tam tersine pratik nazariyeyi yaratır. Sağduyu buna isyan eder. Safdil realizm böyle bir düşünceye şaşır. Hatta Kant'dan beri (Fichte müstesna) idealistler bunu kabul edemezler. Fakat paradoksal ifadeden hoşlanan pragmatizm bu iddiada hadlerin yerlerini değiştirmede tereddüt etmez. Fakat onlara bu cesareti veren şüphesiz yine Kant'ın Copernic tarzında inkılâp yaptığı iddiası idi: İnsan âleme değil, âlem insana tâbidir! Buradan pragmatisme atlamak için mesafe pek büyük değildir.

Pragmatist'ler, aralarındaki bazı farklara rağmen mutlak idealizm'e, dogmatik rasyonalizm'e hücum etmekte müşterektirler. Bu hücumlar bilhassa Wiliam James'de en had, hatta bazan paradoksal bir şekil almıştır. Yalnız hemen ilâve edelim ki, James baştan beri radikal bir empirizm'i müdafaa ettiği için, onun pragmatizm'inde idealizm hissesi — nisbeten — kaybolmaya başlamıştır.

James "İnanmak İradesi" nde benliğinin daima faraziyelerle ilerlemekte olduğu noktası üzerinde duruyor (1). Faraziyeler, canlı ve başarılı olanlarla cansız olanlar diye ayrılabilir. Faraziyenin değeri tesir iradesini harekete getirmesindedir. İnsan daima mümkün faraziyelerden birini seçme durumundadır. Canlı bir faraziye bundan dolayı, kabülümüz için mecburî, mühim ve mükemmeldir. Cansız bir faraziye kaçınılabilir ve ehemmiyetsizdir. Teklif edilen iki faraziye canlı olunca seçme canlıdır. James'e göre théosophie veya müslim olunuz teklifi cansızdır. Fakat agnostik veya hristiyan olunuz teklifi canlıdır (tabii hristiyan dünyası içinde).

Ya bu nazariyeyi kabul edin veya ondan vazgeçin! dersem bir alternatif koyuyorum. Burada "mecburî bir seçme" vardır. Nansen'in yerinde olsaydım ve benimle Kutup seyahatine gelmenizi teklif etseydim, seçmeniz mühim olacaktı. Zira bunun akibeti ya büyük bir kazanç yahut büyük bir kayıp olacaktı. Bu fırsatı kaçıran, en büyük mükâfat ümidini de kaybetmiş olurdu. W. James burada İmam Gazzalî'nin ve daha sonra Pascal'in uhrevî âlemi ve Allahı isbat için kullandıkları meşhur *Apologétique* delilini aynen kullanmaktadır. Ona göre bu delil pragmatik hakikatın (bilhassa "İnanma İradesi" nde) başlıca dayanaklarından biridir. Pascal'e göre Allah hakkında düşünce bir nevi "bahse girişme" (*pari*) dir: zar oyununda veya yazı - turada olduğu gibi. Allahı almakla kazanç ve kaybınızı bir tartınız. Allahın varlığına inanmaya veya inanmamaya mecbursunuz. Hangi tarafa gideceksiniz? Kazanırsanız ezeli saadet ve rahmeti kazanacaksınız. Kaybederseniz her şeyi kaybedeceksiniz. Sonsuz kazancı, mahdut olanlara tercih ediyorsunuz.

James'e göre inanmamızı tayin eden korku ümit, peşin hüküm, taklit ve tarafgirlik zihniyeti, kast zihniyeti, v.s. gibi bütün faktörlerdir. Balfour bunlara "mânevî iklimden gelen otorite" diyordu. Bunlar faraziyemizi mümkün veya imkânsız kılarlar. Üniversitelerimizde biz moleküllere, enerjinin saklı kaldığına, terakkiye, demokrasiye inanıyoruz. Ve bütün bu inanışlar buna lâıyk bir sebebe dayanmıyor. O halde inanmak nedir? (2).

James'e göre, bir hakikate ihtiyacımız var. Tecrübelerimizin, münakaşalarımızın durumumuzu düzelttiğine inanmaya ihtiyacımız var. Bütün zihni mücadele gücümüzü bir fi-

(1) ve (2) W. James, *Volonté de Croire*

kirde topluyoruz. Bir şüpheli derse ki: bütün bunları nasıl biliyoruz? O zaman mantığımız dilsiz kalacaktır. İnsanlar hakikat kriterium'u üzerinde anlaşmamışlardır. Bazıları onu idrâkin üstünde, ilham, vahiy ve cemaat duygusunda arıyorlar. "Kalp mantığı" veya "İrkin tecrübesi" nde arıyorlar. Bir kısmı bizzat idrâkte, bir kısmı şuurun değişmez ve küllî mahiyetinde görüyor. Bu kriterlerden hiç biri "Objektif bedihilik" e ulaşamıyor. O daima bir iştihak, ideal, bir limit-kavram olarak kalıyor. Biz ona doğru koşuyor ve asla tamamen ulaşamıyoruz. İşte bizim tecrübeye dayanan ve inanma ihtiyacından çıkardığımız hakikat kriterium'u budur" (1).

James, Bradley'in "Alışkanlık ve Hakikat" adlı makalesini tenkid ederken pragmatizmin tarifini derinleştiriyor (2). Burada Schiller'in Humanism'inin bu kavrama genişlik verdiğini söyledikten sonra onu tenkit edenlere bilhassa "Âlemin bünyesi mantıktır" diyenlere hücum ediyor. "1850 ye kadar hemen herkes ilimlerin insan-üstü realitelere ait sadık birer kopya olduğuna kani idiler. Fakat nazariyelerin son zamanda hızla artışı bu mutlak objektiflik iddiasının yetersizliğini gösterdi" diyor. "Kaç türlü hendese, kaç türlü mantık, kaç türlü fizik ve kimya hipotezi, kaç türlü sınıflama var ki, bunlardan her birinin bütün için geçerliği olmamakla beraber, bir bakımdan ve bir dereceye kadar geçerliği vardır. En doğru formel fikir ancak beşerî bir icad olabilir. Yoksa realitenin harfiyen ifadesi değil! Zihnimiz sembolü, çıkartma (*reproduction*) yerine, takribî hükmü kesin hakikat yerine almayı öğrenmiştir. Hasılı biz ilmin gelişmesine bakınca Humanism'e çok yakın bir neticeye ulaşıyoruz." — "Tecrübe bize birteviye sindirilecek yeni malzeme veren bir süreçtir. Onun bir kısmını benimsiyerek, bir kısmını atarak ve inançlarımızla karşılaşarak kendimize mal ediyoruz." — "Hakikat kanununun bütün yapıcı kuvvetleri tecrübe dokusunun içinde bulunuyor." — James, humanism'in esaslarını şöyle hülâsa ediyor (3): 1) İdrâke veya kavrama ait olan bir tecrübenin doğru olması için gerçeğe uygun olmalıdır. 2) Realite deyince şimdiki tecrübenin idrâke veya kavrama ait diğer tecrübelerle birlikte olması anlaşılır. 3) Uygun olmaktan da şu anlaşılır: pratik ve zihni bakımdan tatmin edici neticeler elde etmek. 4) Tatmin edici olmanın hiç bir tarifi yoktur. Çünkü pratik olarak gerçekleşme şartları çoktur. 5) Müphem olarak realite hakkında, tatminleri arasında tutarlık olmak ve çelişik olmamak anlaşılır. 6) Pratik olarak, virtuel hakikat ve gerçek hakikat aynı şeye delâlet eder."

Gerçek, tatmine bağlanıyor. Tatmin tarifsiz bırakılıyor. Hakikat da tatminler arasında tutarlık diye tarif ediliyor. Tatmin psikolojik ve sübjektif olduğuna göre gerçek, sübjektif bir temele bağlanmış, hakikat süjeler arasındaki tutarlık ve ahenk diye anlaşılmıştır. Fakat insanlar hakikatta da birleşebilirler, hatada da! Bir peşin hüküm veya batıl inanç insanlar arasında uzun müddet müşterek olarak hüküm sürebilir. Bu şekilde hakikatın kriterium'u nerede kalır?

James bilen süje ile bilinen obje arasındaki münasebeti inceliyor (4). "Felsefe tarihinde süje ve obje mutlak surette ayrı *entité*'ler gibi ele alınmıştır", diyor. Burada A) tasavvurcu nazariyeleri, B) Sağduyu nazariyelerini, C) Transandantal nazariyeleri sayıyor. Bunların tenkidini yaparken süje ile obje'nin ayrılmaz bütün olarak görülmesi ihtimallerini düşünüyor. Ona göre, realitelerin bilinmesi tecrübe dokusunun içindedir. Zamanda cereyan eden münasebetlerden yapılmıştır. Her bilgi fiilinde hareket noktası bilen süje

(1) William James, *L'Idée de Vérité*

(2) W. James, Aynı eser.

(3) W. James, Aynı eser.

(4) W. James, *L'Idée de Vérité*, La Relation entre le sujet connaissant et l'objet connu, p. 89-104

ve çevrilen hedef veya ulaşma noktası obje oluyor. Fakat burada süje-obje ikiliğini kabul etmesi güçlüğü ortadan kaldırmıyor. Çünkü bilgide ağırlık merkezi, ve yaratıcı olarak yalnız süje alınmış, obje onun karşısında pasif bırakılmıştır.

James, "Pragmatist Hakikat Nazariyesi" adlı makalesinde bu görüşe hücum edenlere cevap veriyor ve sırasıyla itirazları karşılıyor (1).: A) Pragmatizm positivism'in yeni baskısından başka bir şey değildir. Halbuki şüphecilik, positivism, agnosticizm hakikat meselesinde (menfi şekilde de olsa) dogmatik rationalism ile uyuyorlar. — Ona göre ise pragmatizm, mutlak hakikatın, kopya hakikatın düşmanıdır. B) Pragmatizm her şeyden önce action'a dâvettir. Vakıa *pragma* kelimesi action demektir. Fakat burada — ona göre — basit action bahis konusu değildir. Ancak düşüncenin dinamismi, realiteyi yenileştirme ve yaratma gücü bahis konusudur. C) Pragmatistler extra-sübjektif gerçeklere inanma hakkı tanırılar deniyor. James burada "Dini Tecrübelerin Çeşitleri" (2) adlı eserinde verdiği misaller dolayısıyla kendisine yapılan hücumu karşılamak istiyor. Fakat buradaki delilleri vazih değildir. D) Hiç bir pragmatist bilgi nazariyesinde realist olamaz deniyor. "İnanışlarımızın hakikatı bizi tatmin etmelerinden ileri gelir" şeklindeki görüş bu tenkide sebep olmuştur. Vakıa **A s ı l T a t m i n** sübjektif bir şarttır. Bundan dolayı da hakikatın, pragmatistlere göre tamamen "süje içinde" olduğu, keyfe göre inşa edildiği neticesine varıyorlar. Doğru inançlar her türlü sorumluluktan uzak, hevese bağlı meyillerden ibarettir diyorlar. Fakat James'e göre, tersine, pragmatist konkre bir gerçeğe göre tecrübenin yapıldığını kabul eder. Fikirler bilginin çok sathı psikolojik yüzüdürler. Başlangıçta gayrı-muayyen (*indéfini*) olan gerçek her türlü bilginin hareket noktasıdır. Mutlak idealizm'e pragmatizm daima karşı koymuştur. Eğer bir hakikat varsa realiteler olmalı ve bu realitelere nisbî inanışlar onları teşkile yardım etmelidir.

E) Pragmatist, hakikat ne olduğunu izah etmez, yalnız ona nasıl ulaşıldığını söyler diyorlar. Fakat James'e göre pragmatizm her ikisini de yapmaktadır. Bilginin amelî faydaya, tatmine tâbî olduğunu, ihtiyaçlarımızın inançlarımızı, onların da bilgiyi tayin ettiğini söylemek hakikatın mahiyetinden bahsetmektir. Ancak, ayrı açıklamalar bize hakikata nasıl ulaşıldığını da gösterir. (James burada kendini müdafaa ederken realism'den ayrıldığı hakkındaki iddialarına rağmen hakikatın tamamen süje açısından yapılmış ve öteki pragmatistlerden farklı olmayan bir tarifini vermektedir.)

F) Pragmatizm nazari ihtiyacı bilmiyor diyorlar. James'e göre, pragmatizm'e yapılabilecek en büyük iftira budur. O, tam tersine, nazari ihtiyaca ait açıklama şeklidir. Bazı fikirler, kelimenin dar mânâsiyle, pratik olarak faydalıdır: meselâ yanlış fikirlerin, yalnız faydalı olması gibi. Fakat çok defa bizi hakikata götüren fikirler neticelerinin bütünlüğü ile en büyük tahkiki (*vérification*), bundan dolayı da en devamlı ve geniş tatmini temin edenlerdir diyor. Bu fikirlerin, faydalı olmazdan önce doğru olmaları lâzımdır. Böyle düşünenler — James'e göre — zannediyorlar ki hiç bir pragmatist hakikaten nazari bir ihtiyaç duymaz: "Bana **k â r l ı** kelimesinin şahsî menfaate uygundan başka mânâsi yoktur" diyorlar. Fakat **kâr l ı**'nın (*avantageux*) burada dar anlamında menfaat ve çıkarla hiç bir alakası yoktur. **P r a t i k** kelimesi de hücum edenler tarafından çok âdî mânâda kullanılmıştır diyor. "Herhangi bir önermenin mânâsi daima gelecek pratik tecrübemize ait hususi bir sonuca (neticseye) indirilebilir" diye ilâve ediyor (3).

(1) James, *L'Idée de Vérité, La théorie pragmatiste*

(2) W. James *Les Verités de l'expérience religieuse*

(3) Bu sözlerini daha önce California Üniversitesinde konferans olarak vermiştir.

G) Pragmatizm, solipcizm çerçevesi içinde kapalı kalmıştır diyorlar. James bu itiraza evvelce de cevap verdiği için bahsederek şöyle düşünüyor: Bilgi fiillerimiz gerçek hedeflere çevrili zihni süreçlerdir. İnançlar, pratik ve konkre olarak doğrudurlar. Bir aynılık felsefesinin (meselâ: Schelling'de *Identitätsphilosophie*) anladığı melez ve mistik mânâda doğru olmaya ihtiyaçları yoktur. Onlar ancak tahkik edilebilir ve pratik mânâsında doğrudurlar. Bu ise yalnız gerçeğin rehberliği ile mümkündür: "Biz bütün hakikatlar kütlesi arasından bir hakikata ulaşıyoruz" diyor. "Bu ise gerçek tarafından tahrik edilmedikçe meydana çıkamaz. James burada kendisinin öbür pragmatistlerden ayrıldığını göstermek için "Humanizm'in anladığı mânâdaki pragmatizmin solipcizm ile uzlaşır olduğunu kabul etmek lâzımdır" diyor. "O zaman o Kant'çılığın agnostik cephesinin ve umumiyetle idealizmin elini dostça sıkarak. Fakat bu tarzda işlenen bir nazariye realite muhtevasına dair metafizik bir nazariye olur (1). Halbuki pragmatizmin meziyetlerinden biri de sırf epistemolojik olmasıdır. O, realiteleri kabule mecburdur. Fakat onların kuruluşu, mahiyeti hakkında peşin hükümde bulunmaz. En muhtelif metafizikler onu temel diye kullanabilirler. Fakat onun solipcizm'le hususi bir alâkası yoktur" (*Hakikat Fikri* sh. 187). James "Hakikat Kelimesinin Mânâsı" adlı makalesinde "hakikat nazariyesi realisttir ve sağduyunun epistemolojik ikiliğine sadıktır" diyor. Bu münasebetle kendisinin Dewey ve Schiller gibi açıkça idealist olan diğer pragmatistlerden ne bakımdan ayrıldığını söylüyor.

Prof. H. Hébert'e cevabında pragmatizmi haksız yere sübjektivist bir mânâda tefsir ettiğini tasrih ediyor: "Tezimizin bu sübjektivist tefsiri düşünce sahasında iyinin kârlı oluşu nevinden doğrunun da faydalı, kârlı bir şey gibi tarif edilmesinden ileri gelmektedir. Evvelce hakikatin gerçeğe uygunluk mânâsına geldiğini söylediğim ve her hangi bir kanaatin faydalı olma vasfının bu kanaatla hakikat arasında başlıca uyuşma unsuru olduğunu kabul ettiğim için, düşüncemin sırf sübjektif bir tarzda tefsir edileceği aklıma gelmezdi. Zihnim objektif referanslarla o kadar dolu ki, dinleyicilerimin buraya meyledeceklerini asla düşünmedim. Objeye bana göre fikir gibi aynı realitenin bir parçasıdır." (*Hakikat Fikri*, sh. 204).

James kendisinin realist olduğu hakkında her vesile ile yaptığı müdafaalara şöyle devam ediyor: "Fikirlerimizin dışındaki realitelere inanıyorum. Fakat Schiller bunlara inanmaz. Buna akıl erdiremem, çünkü Schiller'in doktrini ile benimki birbirinin aynıdır. Ancak izahta biz farklı istikametlerden gidiyoruz. O zincirin sübjektif ucundan, ferdden ve inançlardan başlıyor. Çünkü ferd en konkre ve doğrudan doğruya verilmiş hadiseyi meydana getiren iki şeyden birisidir. Bir ferd Schiller'e göre kendi inancının doğru olduğunu iddia ediyor. Fakat doğru deyince ne anlıyor? Bu soruya psikolojik cevaplar vermeye başlıyoruz. Bundan dolayı da doğru kelimesi bir ferd için "kendini tatmin eden bir şey meydana getirme"ye delâlet ediyor. Ve meydana gelen eserler tatmine, halden hale göre değiştiği için, onlar hakkında üniversal bir tavsif yapmak kabil değildir. Meydana gelen şey ferd için hakikattir ve bir gerçeği temsil eder. Eğer yanılmazsa realite vardır, yanılırsa mevcut değildir, veya düşündüğü gibi değildir. Schiller yanılabilen ferde kaldığı ve yalnızca kendisine göre gerçeği tetkik ettiği için bir çoklarının asıl gerçeği bilmiyor gibi görünmektedir. Fakat bunun sebebi sırf hakikatların nasıl kavrandıklarını aramasından, hakikat muhtevasını tetkik etmemesindedir. İnançlardan en doğrusunun trans-sübjektif gerçeklere inanma olması mümkündür. O şüphesiz en doğru görünüdür. Çünkü hiç bir inanç onun kadar tatmin edici değildir. Fakat doğrudan doğruya hedefi bakımından onu tetkike kalkmamıştır. Bana gelince, ben farklı bir taktik kullandım. Ha-

(1) *L'Idée de Vérité*, p. 180 - 186.

reket noktası olarak fikirle gerçeği birbirine bağlayan zincirin objektif ucunu ele aldım. Onu Schiller'in aksi bir istikamette takip ediyorum. (Hakikat Fikri, sh. 211 - 214).

James açıkça metafizik düşüncüyü reddettiği, radikal empirizm içinde kaldığı, epistemolojiden başka hiç bir yol tanımadığı için objeyi ister istemez bir şuur verisi olarak almaktadır. Hareket noktası obje de olsa, bu ancak şuura dahil bir obje olabilir. Schiller gibi psikolojist ve sübjektivist olmadığı söylenebilir. Fakat onun objektivismi şuura nazaran, yani idealist çevre içindeki bir objektivizm'dir. Buradan da kurtulmak için James'in phénomenologie'ye benzer bir şuur fiilinden bahsettiğini gördük. Fakat bu fikir Alman filozoflarında olduğu gibi sistematik olarak alınmamıştır. Aslında inanma, pratik fayda, ihtiyaç kapalı şuur süreçleri olarak kalıyor.

James'e göre anti-pragmatist şöyle der: — Bir fikrin hakikatının eserlerine bağlı olduğunu ve hakikatın asla bilinmeyeceğini kabul ediyorsunuz. Size soruyorum: Asla bilinmeyen şeyler sahasında bir hakikat var mı, yok mu? — Bana böyle bir soruyu niçin soruyorsunuz? — Çünkü onun sizi kötü bir dilemma içine hapsedtiğini zannediyorum. — Nasıl? — Zira, eğer bir hakikat olduğunu söylemeyi tercih ederseniz, bu suretle pragmatizm nazariyenizi terk ediyorsunuz demektir. Bu nazariyeye göre hakikat kendisine temel olan fikirler ve eserler ister. Fakat şimdiki halde bilen bir süje olmadığı için ne fikir ne de eserin olamayacağını kabul etmek lâzım. Hakikat sayabileceğiniz geriye ne kalıyor? — Muarızlarım gibi gerçeği de hakikat yerine almam için neden zorluyorsunuz? — Hakikat bilinen, düşünülen, gerçeğe dokunurken ifade edilen ve ona sayıca ilâve edilen bir şeydir. Fakat şüphesiz niyetiniz başkadır. Karar vermeden önce dilemmanın öteki ucunun ne olduğunu bilmek isterim. — Öteki ucu kabul edilen şartlarda hakikat olmadığıdır. Çünkü fikir ve eserleri yoktur. Fakat o zaman sırtınızı sağduyuya çeviriyorsunuz demektir. Sağduyu olguların hakikate uygun bir surette ifade edilebileceğini söylemez mi? — Sağduyuya ben de inanıyorum. Sağduyu içgüdü ile verdiği hükümde haklıdır. — Kabul ettiğiniz dilemmanın ucu bu mudur? — Bir hakikat vardır, fakat o asla bilinmeyen hallerde mevcuttur mu diyorsunuz? — Şüphesiz. Şu şartla ki kendi hakikat telâkîme bağlı kalayım. Sizde asla bilinmeyen hallerde dahi bir hakikat olduğunu kabul etmiyor musunuz? — Evet! — Meçhule ait olan bu hakikatın neyle kaim olduğunu bana bir anlatın. — Neyle mi kaim? “kaim” deyince ne anlıyorsunuz? O kendisinden başka hiç bir şeyle kaim değildir. Yahut onun ne kaimliği (kivâmı = *consistance*) ne varlığı (mevcudiyeti = *existence*) vardır. O hüküm sürer, tatbik edilir. — Peki, tatbik edildiği gerçeğe nasıl bir münasebet kuruyor? — “Nasıl bir münasebet” mi? — Ona tatbik ediliyor, onu biliyor, temsil ediyor. — Onu bilen nedir, temsil eden nedir? — Hakikat. Onu bilen hakikattir. Yahut, daha doğrusu tamamen böyle değil. Onu bilen hakikata sahip olan her hangi bir şeydir. Gerçek hakkında her doğru fikir ona ait hakikatı temsil eder. — Onu bilen hiç bir süjenin, onu temsil eden hiç bir fikrin kabul edilemeyeceğinde mutabık kalmamış mı idik? — Şüphesiz. — O halde kendi başına mevcut olan, bir yandan olgular arasında araç (mutavassıt) bir yandan da bu olguların fiilî ve kuvve halinde bütün bilgisi olan bu hakikatın neyle kaim olduğunu söylemenizi tekrar sizden rica ederim. O hangi ruhî, fizikî ve epistemolojik doku ile işlenmiştir? Gerçeğin hangi metafizik âleminde oturmaktadır? — Ne saçma sorular! olguların şöyle veya böyle olduğunu söylemek doğru, başka türlü olduğunu söylemek yanlıştır demek yetmez mi? — Olguların şöyle veya böyle olduğu doğrudur. Zaten bu hükmü vermek de, gerçekte, olguların haline katılan bir şeydir. — Vakıa bu, olguların basit oluş tarzından fazla bir şeye delâlet eder. Bu adeta olguların zihni muadili, epistemolojik fonksionları veya *no-*

etik (1) tâbirle değerleridir. — Başka tâbirle onların eşleri veya fantomları da denebilir. Eğer böyle ise bu hakikatin nerede olduğunu sorabilir miyim? — Nerede mi? “Nerede” diye bir şey yok. O mutlak olarak hüküm sürüyor. — Birisinin zihninde de değil mi? — Hayır, zira hakikatı bilen hiç bir şimdiki (*actuel*) süje kabul etmemek gerektiğinde de anlaşmıştık. — Hiç bir şimdiki (aktüel) süje, evet! Fakat kuvve halinde (*virtuel*) veya ideal bilen bir süjeye ait hiç bir mefhumun, olguların hakikatına ait bu mevhum fikrin teşekkülünde hiç rolü olmadığından emin misiniz? — Anlaşıldı. Eğer olgulara dokunan bir hakikat varsa, bu hakikat ideal bilen süjenin bileceği şey olacaktır. Bu takdirde onun hakkında edindiğiniz mefhumla ondan önce sahip olduğunuz mefhumu ayırmak imkânsızdır. Fakat önce o, sonra öteki değil de, kanaatimce önce öteki sonra o gelir. — Fakat beni yerle gök arasında asılı duran bu güya hakikat hususunda müthiş sıkıntıda bırakıyorsunuz. — Hakikatınız sadece bilinecek olan şey değil midir? — Fakat zannediyorum ki siz hiç kimsenin asla bilmediği zamanda dahi geçmiş vakaların hakikati olan bir an bulunduğunu söylüyordunuz. — Evet! Fakat hatırlamalısınız ki kelimeyi ben kendime göre tarif ettim. Geçmiş, şimdiki veya gelecek bir vakanın hakikatı benim için şu demektir: eğer bu vaka fiilen bilinmeseydi bile, bilginin mahiyeti onu bir dereceye kadar önceden tayin edebilirdi. Bir olgunun *actuel* bilgisinden önce gelen hakikat, yalnızca her süje olguyu bildiği için zamanı gelince kendi süjesini inanmaya zorlayacağına delâlet eder. Onu olgu ile tatmin edici münasebet haline koyar. Bir şeye inanmaya mecbur olacaktır (ki bu olgu karşısında elverişli zihni ikame rolü oynayacaktır). Bu bir şey her ne ise kısmen zaten olguların mahiyeti ile ve tedailer sfer’i vasıtasıyla tesbit edilmiştir, peşinden konmuştur, basit imkân halinde bir bilgidir. — Bu suretle dilemmadan kurtulduğunuz mu söylüyorsunuz? — Evet! kurtuluyorum. Zira, eğer hakikat ve bilgi birbirine bağlı terimler ise bilginin tasavvur edilebildiği her yerde hakikat da tasavvur edilebilir. Bilginin mümkün olduğu her yerde hakikat da mümkündür. Bilginin *actuel* olduğu her yerde hakikat da *actuel*dir. — Menfur safsatanızı, kılı kırk yaran akıl yürütmelerinizi geri çekin! Hakikat hakikattır. Onu aşağı pragmatist hususiyetleri ile aynılaştırarak derecesini asla düşüremem! — Olsun aziz muarızım! sizin kadar meşhur bir zihinci ve mantıkçının fikrini değiştirebileceğimi zaten ummuyordum. Yaşadıkça tasviri imkânsız telâkkînin zevkini sürün! İhtimal yetişen nesiller bu konkre ve empirist tefsirlere sizden fazla alışacaktır. İhtimal, benimki kadar zararsız ve tabii bir hakikat nazariyesinin insanların zihnine nüfuz için bunca güçlüklerle karşılaşmasına insanlar bir gün gelip şaşacaklardır.” (Hakikat Fikri)

Pragmatizmin bu çok ince müdafaası kaba rationalism, dogmatizm karşısında onun, klâsik görüşün tam aksi terimleri tutmak üzere başarılı neticelere ulaştığı zannını uyandırmaktadır. “*Praticien*” eskiden en az değerli bir tâbir idi. Platon’da pratik veya *action*, *contemplation*’un zıddı ve aşağı bir ruhî dereceyi temsil ediyordu. Pragmatizm ona itibar kazandırmakla kalmadı. Nazariyeyi, temaşayı, asıl bilgi ve hakikatı onun hükmü altına verdi. Buradan, muvaffak olan şeyin doğru olması netisi çıktı. Nice başarısız hakikat denemeleri, nice kaybolmuş, yarı yolda kalmış hakikat kahramanları vardır ki bu görüşe göre onlara değer vermemek lâzım gelir.

James’in plüralist gerçekliği vakıa bir yandan Hegel’ciliğe bir yandan dogmatik rationalism’e hücum ederken, pragmatizmin ilk safhada içine düştüğü subjektif ve ferdci idealizm çıkmazından kendini kurtarmış görünmektedir. James hemen bütün eserlerinde yal-

(1) Phénoménologie’de şuur fiillerinin mahiyeti (*Wesen*) mânâsına gelir.

nız rakipleriyle ve muarızlarıyla değil, bizzat öteki pragmatistlerle dahi mücadeleye mecbur olmakta ve fikrinin yanlış anlaşılmasına için devamlı misallerle ilk prensiplerinden fedakârlıklara sebep olan bazı zigzaglara baş vurmaktadır. Fakat umumiyetle denebilir ki James'in pragmatismi sübjektif idealizmin çıkmazından kurtulmak için baş vurulabilecek bütün tedbirlerden faydalanmıştır. Ancak bu mücadelenin belirli ve sarıh bir neticeye ulaştığı şüphelidir. Bu öyle bir felsefedir ki bir yandan idealisme öte yandan metafizike hücum edecek, devamını ancak istikrarsız, sınırsız gayri muayyen (*indéfini*) realiteler içerisinde mütemadiyen kendi kendini kontrol eden beşerî action'dan alacaktır. Böyle bir felsefede ağırlık merkezinin — bütün ısrarlarına rağmen — obje olduğu söylenemez. Tam tersine, objenin gayri muayyen kumaşını kesip biçen, ona şekil veren, ondan ayırdığı parçalarla yeni binalar kuran ve her an action'unun ihtiyaçlarına göre değişmeye elverişli bir hakikat binası gören insan veya süjedir. James her ne kadar kendinin Schiller'den ne derecede ayrıldığını ve iki ucun tam aksi istikamette bulunduğunu söylüyorsa da, bu istikametini ulaştığı hedef yire action ve onu tayin eden amelî fayda ve manevî tatmindir. James'in felsefesini utilitarizm ile basit, iktisadî faydacılık fikri ile karıştırmak ne derecede yanlış ise, onda — kendi ifadesine rağmen — objenin üstünlüğünü görmek te aynı derecede yanlıştır. Tam tersine, bütün pragmatistler gibi James de süje'nin çok geniş bir anlamdaki pratik ihtiyaçları tarafından objeyi tayin ettiğini, değiştirdiğini, hatta mevcut gayri muayyen gerçekler üzerinde istenilen ve inanılan sistemli gerçeği yarattığını kabul eden bir felsefeyi telkin etmektedir. Hasılı James'e göre de hakikat bizim icadımızdır: hatta ilimlerin (gerek idrake gerek kavrama ait) gerçek sistemleri bizim eserimiz olmaktan kurtulamamaktadır. Felsefenin temel konusu bilgi problemi değil değer problemidir. Bilgi bütün değerler arasında bir değerdir. Değerler action'umuza göre inandığımız ve inşa ettiğimiz m â n â dünyasının parçalarıdır. Bilgi de onlardan biridir. Değerler gayri muayyen bir gerçek kumaşı üzerinde işlerler. Fakat inşa ettikleri şey bu gerçeği değiştirir ve yaratır. Bilgi meselesi, ahlâk, sanat ve din meseleleri gibi umumiyetle inanma meselesinin bir parçasıdır. Fakat inancımızı tayin eden obje, yani Aşkın varlık ve bizzat gerçek değil, biziz. Bizim (ferdî ve içtimâî) action'umuzdur. Vaki James action'un yarattığı fikri ve inancı da bu inancın üzerinde işlediği ve şekil verdiği gayri muayyen realite kadar gerçek sayıyor. Fakat obje ile sübjenin aynı plâna, aynı gerçek plânına nakledilmesi demek olan bu ifade neticelerine varamamıştır. Böyle bir teşebbüsün başarılı olması için James'in bilgi veya umumiyetle değer problemini obje (hatta aşkın obje) nevinden ele alması, hasılı süje ve obje münasebetini metafizik bir münasebet gibi görmesi gerekirdi. Fakat James böyle bir kanaatten çok uzaktır. Tam tersine, bütün felsefesinde (hatta öteki pragmatistlerden fazla) metafizike hücum etmektedir. O halde bilginin veya değerlerin obje nevinden görülmesi ilim dili ile ifade edilebilir: bu ise felsefe problemlerini fizik, psikolojisi veya sosyolojiye irca etmek demektir ki, felsefede bir kısır döngü (*cercle vicieux*) yaratmaktan başka işe yaramaz. Eğer falsefi problemleri bu ilimler açıklayacaksa, onların prensiplerini kim açıklayacaktır? Bu, Mach positivisminden sonra, aynı istikâmetin ifratına giden Viyana mektebi mensupları, meselâ Reichenbach tarafından ifade edilmişti. Bütün falsefi problemleri sahte problem sayan ve felsefeyi minimal'e indirilmiş fizik intibaların şematizmine irca eden böyle bir felsefe *physicalisme* adını alabilir, nitekim bu adı benimsemiştir. (1)

Fakat James bu kısır hükme ulaşmak istemiyor. Metafizikten, ilimden aynı derecede uzak olan epistemoloji sahasında kapalı kalmak için onun seçtiği yol radikal empirism'dir. Locke zamanından beri empirism'in yalnız başına gelişemeyeceği görülmüştü. O ya metafizike, yahut idealism'e doğru gitmektedir. Nitekim James, "gayri muayyen" realite sahası-

(1) H. Reichenbach, *Experience and Prediction*

na açılmaya cesaret edemediği için, onun mimarı ve sanatkarı olan insan ve insani action açısından meseleyi ele almaya mecburdur. Bu yol idealizm, hatta onun ferdi ve çokçu (*pluraliste*) pragmatizm'ine göre sübjektif idealizm'dir. Bundan dolayı onun da diğer pragmatistler gibi irade felsefesini kendi istikametinde bir nevi hususi solipcizm'e götürdüklerini söylemek lâzım gelir.

Bugünkü felsefede empirizm ve historicism (1) den kurtulmak için yapılan en mühim teşebbüs Husserl'in *Phénoménologie* cereyanıdır. Bu yeni çıkışın başlıca vasfı idealizm veya realism taraflarından birini tutmaması, herhangi bir felsefe doktrinine bağlanmaması, her türlü açıklama dışında saf fenomenlerin t a v s i f ' i olarak kalması idi. Bunun için başlangıçta bu çıkış doktrin kavgaları üstünde yalnızca özler (mahiyetler) araştıran *neutre*, (ve yeni bir mânâda) bir ilim sahası gibi görüldü. Natüralist ilimlerden farklı olan bu mahiyet ilmi görüşü bir çokları tarafından pek iyi karşılandı. Brentano'nun bir psikolojik araştırma metodu, Bolzano'nun matematik ve mantıkî önermelerin mahiyetini tetkik olarak açtıkları çıkış Husserl tarafından felsefenin temel metodu haline getirildi. Husserl'e göre şuur, hallerini ve muhtevalarını değil, biz fenomenleri tetkik etmeliyiz. Bunlar herhangi bir objeyi kasteden, ona çevrilen (*intentio*) şuur fiilleridir. Objeden müstakil, herhangi bir objeye çevrilmemiş bir duyu, bir idrâk, bir tasavvur, bir fikir yoktur. Bu suretle kavranan obje gerçek veya gerçek dışı (*irrêel*), konkre veya ideal olabilir. Tarihî ve empirik süreçlerden ayrı olarak öz (mahiyet) halinde ele alınan bu fenomenlerde biz iki şeyi kavırıyoruz: birisi şuur fiilinin çevrildiği obje, onun eidetik mahiyetidir ki bu suretle elde edilen bilgiye n o e t i k bilgi denir: meselâ matematik cümleler, seriler, renkler, sesler, insan zihniyeti ve toplulukları gibi. Öteki bu mahiyetleri kavrayan asıl hadise yani şuur fiili ki bununla da biz, n o e m a t i k bilgiyi elde ederiz. *Phénoménologie*'nin konusu noético-noématique fenomenler ve mahiyetler sahasını tavsif etmektir. Fenomenolog daima empirik ve tarihî süreçleri bir tarafa atacak, mahiyetleri parantez içine alacak (*Epoché*) ve bu suretle eski ilimlerden farklı ve kat'i yeni bir araştırma sahasına girmiş olacaktır (2).

Husserl'in vaadleri çok zengindi. Felsefenin susamış olduğu şey, doktrin kavgalarından kurtulmak ve onu empirik ilimlerin üstünde bir mahiyetler ilmi haline getirmek, başarısının en büyük âmili oldu. Bu yüzden az zamanda çabuk yayıldı. Asıl felsefede olduğu kadar matematikten sosyolojiye kadar varlık neveleriyle uğraşan ilimler sahasında,, normatif ilimlerde de bir çok taraftarlar buldu. Yeni felsefede hâlâ bir çokları onun metodunu kullanmada devam ediyorlar. Başlangıçta doktrin münakaşalarından kurtulmayı sağlayan bir yol bulduğu için, Husserl'in *phénoménologie*'si bugün de bazı kayıt ve şartlarla takip edilebilir.

Fakat ilk eserlerinde ideal ve gerçek mahiyetleri oldukları gibi tetkik eden Husserl, bu mahiyetlere birer v a r l ı k sahası gibi bakma imkânı hazırladığı için realist temayülde görünüyordu (3). Ancak bir müddet sonra bunları tamamlamak üzere yazdığı "Saf Fenomenoloji'nin Yöneltili Fikirleri" nde (4) idealizme doğru çevrildi. Başka deyişle, ne ilk kitaplarında ne de olgun yaşına ait bu eserinde filozofun ilk plânını çizdiği zamanki

(1) Tarihî açıklama veya tarihte kök arama şeklindeki görüş

(2) Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft (La Philosophie comme science rigoureuse, trad. p. Quentin Lauer, 1955)*

(3) E. Husserl, *Logische Untersuchungen, 3 Bände,*

(4) E. Husserl, *Ideen für einen Phänomenologischen Philosophie (Idées directrices pour une Phénoménologie, trad. p. Paul Ricoeur, 1950, Gallimard)*

"kat'i ilim olarak felsefe" vaadine sadık kalmadığını ve doktrinlerden birine veya ötekine temayül ettiğini söylemek lâzım gelir.

Daha mühim olan nokta, Husserl'in son kitabı "Fenomenoloji'ye Giriş veya Descartes'ci düşünceler" de meydana çıkıyor (1). *Ideen*'de filozofu idealist olarak görüyoruz. Ancak bu, *a priori*'lere dayanan Kant'ın transandantal idealismi veya Eflatun'un realist idealismi gibidir. Şu farkla ki burada E i d o s üstün veya *intelligible* âlemde değil, bu âlemin içinde ve fenomenlerdedir. Halbuki bu son eserinde Husserl — bilhassa kitabının sonlarına doğru — uzun bir refleksif araştırmadan ve kontrolden sonra solipcism'e ulaşmaktadır. Filozofun solipcism'ini tahmin veya tefsir yolu ile bulmuyoruz. O bizzat kendi metninde ısrarla bunu söylüyor. Kitap hemen hemen şu cümlelerle bitiyor: "Felsefi disiplinlerin kuruluş sırası şu olacaktır: önce *solipciste égologie*, ilk sfer'ine irca edilmiş égo bilgisi, sonra süjeler-arası fenomenoloji, ki bu solipcist *égologie* üzerine kurulmuş olacaktır. Bu da empirik ilimlerin ve üniversal bir felsefenin (Descartes'ın anladığı mânâda) temeli olacaktır." Husserl aynı kitapta bir nevi metafizike imkân vermekle beraber, "*başkası*" na ait bilginin doğrudan doğruya asla mümkün olmadığı ve eski metafiziklerin imkânsızlığı üzerinde duruyor. Felsefenin *Egologie* yani Ben Nazariyesi ile başladığı, fenomenolojinin ona dayandığı ve varlık sahalarına ait mahiyet tetkiklerinin de bu trans-sübjektif temelden çıkarılabileceğini açıkça ifade ediyor.

Geçen asırda idealizmin düştüğü çıkmazlardan kurtulmak için büyük bir ümit kapısı görünen fenomenoloji, sonunda, bu suretle solipcism'e döndüğünü ilân etmektedir.

Mutlak mantıkçı idealizm'e karşı doğan tepkilerden biri, kendi zamanında o kadar tanılmıyan *existence* felsefesi bugün hakkında en çok konuşulan felsefe halini almıştır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi ferdi süje'nin, bütün derinliği ile insanî varlığın metafiziki olmak isteyen bu hareket, ferdi yalnız "bilen süje" olarak almadığı, onun teessürî ve iradî bütün varlığına, dramatik ve problematik varlığına nüfuza çalıştığı halde, yine de ferdin süjeliği (*Sübjektivitat*) içinde hapsolmaya mahkûmdur. Allaha yükselişi onu ancak bu insanî dramın problemi haline koymasındandır. Böyle bir felsefe romantik ve "psikolojik" bir süje tahlili olarak kaldıkça edebiyatla felsefe arasındaki duvarı kaldırmaya, edebiyatın (Şarkta bazen tasavvufî edebiyatın) kendine konu edindiği iç dramında felsefeye ufuk açmaya çalışıyordu. Fakat böyle bir felsefenin hakikat problemine temas etmesi; ilimler, bilgi ve varlık nazariyeleri karşısında vaziyet alması burada ondan bir kaç kelime ile bahsetmemizi zarurî kılmaktadır.

Heidegger, "Hakikatın Özü" (2) adlı kitabında eşyanın fikirlere uygunluğu şeklindeki klâsik tarifin türlü tarzlarını gözden geçirdikten sonra bunları başlıca bilginin şeye, şeyin bilgiye uymasından ibaret iki zümreye ayırıyor. Bu duyuşma, hakikatın özünün neden birlikte gerektiricisidir? (*co-déterminant*). Burada insanın hürlüğü göz önüne alınmazsa anlaşılabilir. Bir ölçünün baskısı önünde hür olmak ancak *dünyaya açık* olan bir süreç içinde meydana çıkabilir. Böyle bir hüroluş hürriyetin şimdiye kadar bilinmiyen özüne baş vuracaktır. Heidegger'e göre hakikatın özü hürriyettir (3). Hürriyet hakikatın özüdür tezi ne düşmanlık, bazı peşin hükümlerden ileri gelir ki, başlıcaları şunlardır: "Hürriyet insanın bir hassasıdır. Hürriyetin özü daha derin bir inceleme istemez, hattâ kabul etmez. İn-

(1) E. Husserl, *Méditations Cartésiennes: Introduction à la Phénoménologie* 1931, Armand Colin. Bu eser filozofun Sorbonne'da verdiği konferanslardan mürekep olarak fransızca neşr edilmiş, 1948 de almanca tercümesi çıkmıştı.

(2) Martin Heidegger, *De l'Essence de la Vérité*, trad. p. A. Waelhens, Biemel, 1948

(3) M. Heidegger, Aynı eser

sanın ne olduğunu herkes bilir.” — Fakat uygunluk şeklindeki hakikatla hürriyetin karşılaştırılması bu peşin hükümleri sarsar. Bunun için de insanın özü problemini derinleştirmeliyiz. Hürriyet dünyaya açık olan süreçte meydana çıkar. Meselâ tasarladığımız bir teşebbüsten vazgeçtiğimiz zaman “bırakma!” denir. “Bunu bırakıyoruz!” demek artık ona dokunmuyoruz ve meşgul olmuyoruz demektir. Bırakmak, vaz geçmek ve yüz çevirmenin menfi anlamıdır. Varlığı bırakmak, kendini dünyaya açık olana vermek demektir. Bu “açık” ı Batı düşüncesi aslında “örtülmemiş” diye düşünülmiştir. Örtülmemek burada h a r f i y e n hakikata açılmayı ifade ediyor. Hürriyet sağduyunun keyf ve heves (*caprice*), dilediğini yapmak dediği şey değildir. Hürriyet hareket veya hareketsizlik imkânlarımıza ait bir baskı yokluğu da değildir. Müsbet veya menfi şeklinde hürriyet “olan” ın örtülmemeye kendini bırakmasıdır. Olanın örtülmemek vasfı, varlığa ait bir terk edişe dayanır. Bu terk ediş sayesinde “açılış” yani hazır buluşuş (*présence*) meydana çıkar (1).

Heidegger'e göre (kendine mahsus son derece girift ifade ile) hürriyet bütünlüğü ile ve olduğu gibi kendini bu açılışa bırakmaktır ki, bu teessürî bir uygunluk demektir. Fakat asla yaşanmış hal veya *ruh hali* olarak kavranamaz. Bu “bütünlük”, uğraşılan şeylerin, günlük hesapların ufkunda kavranamıyan, peşinden görülemiyen şey olarak meydana çıkar. hakikatin özsüzlüğü sır (*mystère*) dir. Çünkü öz, üniversalite ve imkân olarak anlaşılacaktır. Bundan dolayı misterin içinde gizlenme, açılmayı bırakma (veya içe kapanma) son haddi unutmak ve bilmemek olmak üzere hakikatin tam zıddıdır. Var olanın unutulmuş sırrı unutma ile zail olmaz. Mister unutmada kendini inkâr eder ve *tarihi insan*'ı gündelik hayatta kalmaya zorlar. Bu suretle terkedilen insanlık kendi “dünya” sını en yeni ihtiyaçları ile, niyetleriyle tamamlar. Tasarıları ile (*projet*) ve hesapları ile doldurur. Bütün halinde var olanı unutan insan, o zaman burada tedbirlerini bulur. Daima yeni tedbirler düşünerek tasarılarına, hesaplarına saplanır ve kendine onu verenin özürü asla düşünmez. Yeni tedbirler ve yeni hedeflere doğru ilerlemesine rağmen insan bu tedbirlerin asıl özünde aldanır. Kötü tedbirler alır. Ve yalnız kendisini ele aldıkça bu daha vahimleşir. Bu ölçüsüz unutmada insanlık ısrarla kendi kendisinden emin olur. Bu bina dayanağını, insanın kendisi hakkındaki “bilinemez” de bulur. Varlığa çıkan *Dasein* ısrar edicidir, bu ısrar edici varlıkta da, hakikatin unutulmuş özünde olduğu gibi mister hüküm sürer. İsrar eden insan “olan” da en gündelik şeylere yönelmiştir. Vakıta insanlık kendine mahsus tedbirlerle misterden yüz çevirmiştir. Gündelik hayata doğru bu ısrarlı ruh devrimi (*conversion*) ve misterden bu nefret birlikte giderler. Gündelik realiteye sığınmak için misterden kaçan ve insanı bir konudan ötekine atan bu depresme, onu avâreliğe götürür. İnsan avâre (*errant*)-dır, ve belli bir anda bu avâreliğe (*Errance*) düşmüştür. Varlığa çıkarken ısrar ettiği için avârelikte devam eder, ve hep orada kalır. İnsanın içinde bulunduğu avârelik, yolunun geçtiği ve öbür ucunda bir yere varacağı bir vâdî gibi değildir. Tam tersine, avârelik tarihi insanın kendini bıraktığı *Dasein*'in asıl bünyesine aittir. Avarelik içinde ısrar edici var oluşun kendini unuttuğu bir depresmenin sahnesidir. Bütün halindeki varolanın gizlenişi, avâreliğe uğramış cüz'î varlığın açılmasında meydana çıkar. Hasılı avârelik, hakikatin asıl özünün esaslı zıt-özüdür (2). Avârelik yanılmanın (*erreur*) sahnesi ve temelidir. Tesadüfî bir hata değildir. Bu avâreliğin bütün tavır ve çeşitlerinin işe karıştığı tarihin saltanat sahasıdır. Her davranışın, bütün halinde varoluşa nazaran kendine göre avâreliği vardır. Yanılmalar, kötümsemeler, yanlış hesaplardan başlayarak hareketlerimizin,

(1) Heidegger ilhamını kısmen lisanınjenisinden aldığı için bunu türkçede ifade kabil değildir.

(2) Heidegger'e göre “Hakikat burada insan süjesinin sübjektifliğine irca edilmiştir. Eğer süje bir objektiflik gibi kabul edilse bile, o da bu sübjektiflik kadar insanîdir ve insanın hizmetinde bulunmaktadır. (De l'Essence de la Vérité, p. 80)

esaslı kararlarımızın en müfrit şaşkınlıklarına varıncaya kadar yayılır. Alışkanlığın, felsefe doktrinlerinin yanılma yani hükmün uygun olmayışı ve bilginin yanlışlığı dedikleri şey, avâreliğin hem de sathî bir tarzıdır. Tarihi insanın içinde bulunduğu avârelik *Dasein*'in açılışının özüne ait bir terkiptir, ve insanı şaşkınlığa sevk ettikçe hüküm sürer. Fakat şaşkınlık suretiyle avârelik, insanı kendi varoluşundan çıkarma imkânı verir. Avâreliği, olduğu gibi yaşama ve denemeye, *Dasein*'in sırrını küçümsememeye elverişli ise, onun altında ezilmez. İsrar edici varoluş olarak daima avârelikte dolaşır ve o, insanı tehdit eder.

Varlık düşüncesinde insanın varoluş için hürriyeti, sözle kavranır. Söz bir kanaatin ifadesi değil, bütün halinde varolanın hakikatının *articulation*'udur. Bu sözü anlayanların sayısı mühim değildir. Ancak ona dikkat edenlerin kalitesi insanın tarihteki vaziyetini tayin eder. Dünya tarihinin aynı âninde (ki felsefe başlamıştır) sağduyunun (yani sofistikin) tahakkümü de başlamıştır. Sağduyunun felsefede takdir ettiği şey onun özüne ulaşmaz. Felsefenin özünü bu suretle tefsir eden ve Batı metafizikinin son safhasını açan Kant (sübjektiflik üzerine kurulmuş kendi metafizik durumuna uygun olarak) ancak sonuncudan itibaren anlayabileceği bir sahaya bakıyor. Felsefe o halde Kant tarafından kendi kanunlarını muhafaza etmesi bakımından tefsiredilmiştir. Felsefe burada **K ü l t ü r ' ü n İ f a d e s i** (Spengler) veya kendini "işe vermiş bir insanlığın" *lüks*'ü (Marx) oluyor.

Hasılı Heidegger'e göre hakikatın özü mücerret bir üniversaliliğin boş umumiliği değildir. Varlık dediğimiz ve varolanın bütünlüğü halinde uzun zamandan beri düşünmeye alıştığımız şeyin "mânâ" sını açan tarihin gizli "tek" varlığıdır. Hakikatın bu *existentiel* telâkkisi, klâsik tariften başlayarak onu *existentiel* hürriyet fikrine, hürriyet fikrini gizlenmeye, onu da avâreliğe (*Errance*) dayandırmak suretiyle *existentiel* hakikatı sübjektif, dâleletler içindeki varlığın çıkmazında bırakmaktadır.

Fiction, devrin umumî hastalığı haline geldi. Filozof gibi âlim de ferdi şuurun ötesini karanlık görüyordu. Bencilik insanlar arasında her türlü rabıtayı imkânsız hale getiriyordu. Dış âlemi cehitle kavrarız diyenlere karşı, bu sübjektivist şüpheler cehdin de duyulara ve hayallere bağlı olduğunu, onunla kavradığımız şeyin de vehimden ileri gidemeyeceğini söylediler. Poincaré'ye göre "mekân hakkındaki bilgimiz tecrübemizin başarılı olmasındandır. Tecrübe bize üç buutlu bir mekân olduğunu isbat etmez. Yalnızca onun elverişli olduğunu gösterir (1). "Matematikin prensipleri ve fizikin kanunları yalnızca itibarî olarak doğrudurlar." Pierre Duhem fizik kanunlarının sırf elverişli oldukları için doğru olduklarını ve eşyanın asıl mahiyetine ait hiç bir şey bilmediğimizi söyliyerek Poincaré'yi teyid etti (2). Enriques'e göre matematik prensipleri ve mantık kaidelerinin yalnızca farazî-talilî değerleri vardır (3). Hasılı bu asrın başında tanınmış ilim adamları da felsefenin ulaştığı neticeleri teyid edecek şeyleri söylemekte idiler.

Eğer bildiğimiz kendi şuurumuzdan ibaret ise, başka insanların ve âlemin varlığından nasıl haberdar oluyoruz? Onları ancak kendi sübjektif intibalarımız halinde kavrarız. Başkasının iç varlığına nüfuz etmeye asla imkân yoktur. Başkasının varlığını analogi yolu ile, tefsir yolu ile anlayabilirim, fakat doğrudan doğruya asla kavrayamam diye cevap verirler. Böyle bir görüşte ne âlem hakkında sağlam bir bilgiye imkân vardır, ne de ruhlar arasında tam bir bağlanti kurulabilir. Halbuki hakikî cemiyet ancak ruhların birbirine açılması ile teşekkül eder. Hakikî ahlâk ruhların birbirine hitab ettiği yerde kurulur. Eğer gerçek olan yalnız ferdi şuur ise, cemiyet de ahlâk da kelimeden ibaret olmak lâzım gelir.

(1) Henri Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 125

(2) Pierre Duhem, *La Théorie Physique*, p. 249-270, Marcel Rivière

(3) Frédéric Enriques, *Les Problèmes de la Science et la Logique*, Faits et Théories.

Nitekim geçen asır sonunda Hegel'in ve onu takib edenlerin Objektif Ruh fikrini kuvvetle müdafaa etmelerine rağmen ahlâk ve cemiyet sahasında bu isimcilik ve anarşizm fikirleri hüküm sürüyordu.

Kant'ın dogmatik metafizikle sübjektif idealizmin imkânsızlığını göstermek, Mutlak ve İzaî sahalalarını ayırmak için felsefe tarihinde açtığı büyük çığır ondan sonra başarı ile gelişemedi. İdealizm son neticelerine kadar gidince, her teşebbüs ayrı ayrı yollardan, bu felsefeyi çıkmaza götürmüştür. Fichte'de başlayan bu hareket sonunda fictionism'e ulaştı. Hegel'de başlayan hareket mantıkî idealizm'e, oradan positivism'e ve sonsuz küçük ruhi unsurculuğa vardı. Yine Hegel'de başlayan başka bir hareket ferdi anarşizm'e ve sübjektif ferdi varlık felsefesine vardı. Umumiyetle idealizm'den başlayan hareket önce umumî şuur, sonra ferdi şuur ve solipcizm çıkmazına kadar gitti. İrade felsefesinden hareket eden bir cereyan illusionism halini aldı. Bilginin iki temel unsurundan yalnız süje üzerinde duran ve gerçeğe alâkalarını kesen felsefelerin bu çıkmaza girmeleri zarurî idi. Bu çıkmazın sebepleri başında — kısaca — 18 nci yüzyıldan beri insan fizyolojisi ve tecrübi psikolojinin gelişmesini, felsefî problemin daima bir fizyoloji ve psikoloji süreci gibi konulmasını, bu yüzden de bilginin objeye, eşyaya ait cephesinin ihmal edilmesini gösterebiliriz.

Bilgi problemine ait bu tek görüşlü tahliller, felsefenin temel problemindeki bütün muvazeneyi, huzuru bozmakta, gerçeği sakatlamakta ve süjenin ifrat derecede şişirilmesinden (*hypertrophie* edilmesinden) doğan sakat dünya görüşlerine meydan vermekte idi. Hangi varlık şartlarının (içtimai âmillerin) bu tek görüşlülüğe sebep olduğunu ve neden dolayı, bilhassa 19 ncu yüzyıl içinde, bu müfrit sübjektivizm cereyanlarının geliştiğini burada inceleyecek değiliz. Yalnız işaret edelim ki buna benzer sarsılmalar İlk Çağda Sokrat'tan önceki, Orta Çağda Saint Thomas'dan önceki felsefelerde görülmektedir.

Müfrit sübjektivizm'e doğru çözümlüş, üniversal bilginin temelini kaybedişi, izafî hakikatın anarşizm'e kadar gidişi yalnız felsefe sahasında kalmadı. Edebiyat, sanat, gündelik dünya görüşü ve siyasî kanaatler de bundan müteessir oldu. Paul Valéry, *Variétés*'de şuurun kendi kendini mütemadiyen kovaladığı halde asla yakalayamayan bir şey, yokluğa pek yakın bir şey olduğunu söylüyordu (1). Çok geçmeden J. P. Sartre şuurun varlıkla yokluk arasında bulunduğunu iddia eden yeni bir *existentialism* ileri sürdü. Daha eskiden Oscar Wilde, *Intentions*'da şiiri yalan diye tarif ediyor. Hakikat aynasını kıran çirkin cadı karısının, önünde binlerce ayna parçasından binlerce çirkin yüz göründüğünü söyleyen Wilde'e göre hakikat asla güzel olamaz. Güzel yalnız kasden uydurulmuş şeyde, hayalin icadettiği yalandadır (2). Tolstol'e göre sanat kolektif birsamdır (3). Sanatkâr icadettiği hayali başkalarına hakikatmış gibi gösterecektir. Max Nordau'a göre medeniyet bütün değerleri ve müesseseleri ile itibarî yalanlardan ibarettir (4). Politika, ahlâk, din, hukukî mevzuat, sanat şekilleri bu itibarî yalanlardır. Mühim bir kısmı fanteziye kaçan, bu iddiaların hepsi geçen asrın aynı temayüllerinden kuvvet alıyorlardı. Felsefî sübjektivizm'in edebiyat sahasındaki tam ifadesini Jules le Gaultier'nin *bovarysme*'inde görüyoruz. Gustave Flaubert, *Madame Bovary*'de, hayalinin kuvvetiyle sürüklenerek bu mevhum şahsiyeti hakikîsi yerine

(1) Paul Valéry, *Variétés*, I, p. 199

(2) Oscar Wilde, *Intentions*, trad. de Ph. Neel, *Le déclin du mensonge*, 3-45

(3) Léon Tolstol *Qu'est ce que l'art*.

(4) Max Nordau, *Les Mensonges Conventionnels de notre Civilisation*, 1903 (Bu kitap 1910 da Türkçeye tercüme edilmiştir.)

(5) Jules le Gaultier, *Bovarysme*

koyan bir kadın tasvir ediyordu. Gautier bütün idealizm'in, bütün değerlerin temelinde bu *fiction*'u görmek zaruretiyle onu bovarysme dediği bir dünya görüşü haline koymak istedi. Resimde impressionizm, yeni - impressionizm ve ondan sonra çıkan bazı cereyanlarda bu *fiction* görüşünün hüküm sürdüğü görülüyor mu? Yirminci yüzyıl hâlâ bu buhranın son dalgaları içinde bulunuyor. İdealizm'in çıkamazları bizi bilgi problemini yeniden ele almağa ve objeden hareket edenlerin ulaşıkları son hadlere kadar realizmin bütün şekillerini ta- kibe sevkedecektir.