

## ÇAĞDAŞ ALMAN FELSEFESİNİN BAŞLICA GÖRÜNÜŞLERİ

*Ernst von Aster*

Geçen asrın ortalarına doğru, o sırada hemen hemen tam bir üstünlüğü olan hegelcilik, şaşılacak kadar kısa bir zamanda tamamiyle yıkıldı. Metodlariyle neticeleri, Schelling'le Hegel'in tasarladıkları tabiat felsefesinin oldukça keyfi ve belirsiz hayalleriyle uzlaşamayan tabiat ilimlerinin o zamanlardaki yepyeni gelişmesi bu yıkılışa sebep olmuştur. Böylece kısa bir zamanda hegelcilikten büsbütün uzaklaşıldı. Ama bu yüz çevirme, felsefenin kendisine karşı gösterilen ilginin ortadan kalkması neticesini doğurdu. O vakit, aşağı yukarı 1850 ile 1870 arasında, felsefe bakımından kaba ve iyi işlenmemiş birtakım fikirleri müdafaa eden oldukça aşağı bir materializmin doğduğu görüldü. XIX uncu asrın sonunda ve XX inci asrın başında bu doktrinin son serpintilerine Häckel'in **Kâinatın muammaları** adlı eserinde rastlanmaktadır. 1870 yıllarından sonradır ki bir sürü mütefekkir felsefeye dönmeye ve halkın felsefeye olan ilgisini canlandırma-ya çalıştı. Bunların, doktrini gerçek felsefenin sağlam ilimleri teşkil eden tabiat ilimleriyle aslâ uzlaşamaz olmadığını ispat eder görünen insana, yâni Kant'a bağlanmakla işe başlamış olmaları tabiidir. Yeni - kantçılık işte bu sırada doğdu ve bu da çok geçmeden birçok kollara ayrıldı; bunu bir yeni - fichtecilik, bir yeni - friesçilik, bir yeni - hegelcilik takibetti. Bu, şu demektir ki, Alman felsefesi, geçmişin büyük sistemlerinde bir dayanak noktasının araştırılmaya başlandığını ve, bu sistemlerin birinden hareket ederek, onun orijinalliğini meydana getiren şeyi ortaya koyup geliştiren, gerçek felsefeye varılabileceğinin inanıldığı bir devir yaşamıştır. Bu devir, yeni ve kendilerine mahsus bir üslûp aramak üzere, mimarların yeni - gothik üslûpta binalar yapmaya yahut ta Renessans üslûbunu yenileştirmeye koydukları devre benzetilebilir.

Felsefenin bu devri de şimdi geçmişin malı olmuştur. Bütün bu mektepler, yeni - kantçılık, yeni - fichtecilik, v.s., ya dağılmıştır, ya dağılmak üzeredir. Bunların içinde en orijinal karakteri ve en derin fikirleri olan

mektebin, Hermann Cohen'e bağı Marburg mektebi denilen mektebin son taraftarları bile, bu filozoflar bile, yeni yollarda yürümeye başlamışlardır. Bu, Kant'a veya Hegel'e ilgilenmekten geri kalındığı mânasına gelmez. Ama geçmişin bu mütefekkirlerini inceleme, onların düşüncelerinden faydalanma veya bu düşünceleri yeniden canlandırma şekli, bugün eskiden olduğundan çok başkadır. Meselâ yeni - kantçı şu fikirden hareket ediyordu: Kant felsefesinin yaşayacak olan gerçek tarafı sistemdir, doktrinini anlatmak için Kant'm kullandığı sistemli ve mantıkî zincirlemedir. Bu mantıkî zincirleme ile bunun prensipleri: işte bütün duruluğu ile yeniden kurmak istedikleri buydu. Sadece zamandan gelen ve geçici bir karakteri olanı, kurucusunun şahsına bağı bulunamı bir tarafa bırakmak istiyorlar, ayrıca da bunu Kant'ın içine düştüğü mantıksızlıklardan kurtarmak gayesini güdüyorlardı. Bugün ise, tersine, bu sistemde ve dayandığı prensiplerde tamamiyle geçici bir şey görmek yoluna gidiliyor. Esaslı görünen şey, filozofun araştırmalarının neticelerini toplamaya çalıştığı sistemli şekil, neticelerini çıkarırken kullandığı mantık değildir; esas olan, şahsî bir araştırmanın bütün neticeleri gibi, eşyanın derinine inen bu neticelerin kendisidir. Kant'm yahut Hegel'in şurada burada eşyanın özü hakkında sezebildikleri şey: işte eserlerinin yeni ve esaslı vasfını meydana getiren budur; yoksa yalnız sezîşle tasarladıklarını mantık yoluyla çıkarmak için sonradan arayıp buldukları şekil değil.

Geçmişin mütefekkirleri hakkındaki bu yepyeni görüş, başka bir noktaya da sıkı sıkıya bağıdır. Yeni - kantçılıkla buna yakın mekteplerin felsefesi, hemen sadece bir bilgi teorisi olarak ortaya çıkıyordu. Bu ona, aslından gelen bir vasıftır: tabiatın incelenmesi alanında, felsefeyle sağlam ilimler olan tabiat ilimleri arasında çatışma olmuştu; bu çatışmada alt olan felsefe, Schelling'le Hegel'in tabiat felsefesi idi. Yalnız tabiat ilimlerini tanımak isteyen materialisme karşı koymak düşüncesiyle felsefenin hakları ileri sürülmeye, onun lüzumlu olduğu ilân edilmeye başlandığı vakit, önce, eşyanın bilgisiyle varlıkların bilgisine ait olan her şeyi, empirik şeylerle uğraşan âlimlere, fizikçilere, biolojistlere, tarihçilere bırakmak istediler; filozofların araştırmalarına ayrılan saha, düşüncenin şartları, metod meseleleriyle bu metodların hangi sınırlar içinde kullanılabileceği gibi şeylerdi. Fakat kullanılan âletin incelenmesinden ileri geçmeyen bir çalışmadan, metod meselelerinin bu üstünlüğünden artık usanç gelmişti; ve yeniden bir varlık felsefesine dönmek isteği uyandı. Böylece bir yanda tabiat ilimlerinin ortaya koydukları teorilerin sınırlarını, ehemmiyetini, derin mânasını belirtmek üzere hareket noktası olarak kullanılan metodların ve bilginin temel mefhumlarının tamamiyle formel ve mantıkî bir incelenmesi; — öte yanda sezîşe dayanan ve tabiat ilimlerinin yanında

kendi yerini almak isteyen, varlığın tamamıyla felsefî bir bilgisi; — işte yeni - kantçılıkla bugün Almanya'da en çok temsilcisi bulunan felsefî temayül arasında, fenomenoloji arasında görülen tezadın kısa bir formüle konulmuş şekli budur.

Bununla beraber bu tezadı daha kuvvetle belirtmek için, Hermann Cohen'le talebelerinin elinde aldığı sarıh şekildeki yeni - kantçılığa dönüyorum. Bilginin yeni - kantçı teorisinin arkasında, derinde, kâinatın umumî bir görüşü gizlenmiş bulunuyor ve bu, en mücerret mefhumlar arasında dolaştığı vakit, Cohen'in düşüncelerinde görülen ağır başlı ve ihtirash edada ayrıca sezilmektedir. O tabiat ilimlerini matematiğe, matematiği mantığa irca etmeye çalışıyor; ama bunu, biraz sonra kısaca sözünü edeceğim daha yeni bir mektepten büsbütün başka bir anlayışla yapmak istiyor. Bu "lojistik" mektebi, mantığı matematiğin yeni metoduyla işlemektedir; klâsik mantığı umumî bir münasebetler teorisinin, objelerin mümkün sınıflandırma şekillerini sembollerle gösteren bir teorinin hususî bir hali sayıyor; bundan sonra, bu sınıflandırma şekilleri içinde, "tabiatı" tanıtmak için kullanılması lüzumlu olanın hangisi olduğunu bilmek meselesi, tecrübenin, müşahedenin empirik verilerinin belli etmesi gereken bir meseledir; nasıl ki fizik mekânın, eukliden geometrinin veya eukliden olmayan bir geometrinin formülleriyle gösterilmesi gerekir mi, gerekmez mi meselesini çözecek olan da, doğrudan doğruya veya vasıtalı bir şekilde yine tecrübedir. Yeni - kantçılık, aksine, klâsik mantıkta aklın ezeli kanunlarının ifadesini, ilmin mantığa boyun eğmesinde de, aklın — mücerret, bir ve küllî aklın — çırpıplak vakıa karşısında bir zafelerini görmektedir; o kadar tam bir zafer ki, vakıanın kendisi de sonunda kayboluyor, yalnız kategorilerin işe karıştığı birtakım vasıflar içinde eriyor. Öte yandan, buna karşılık olarak, her türlü sosiolojiyi, cemiyetle ferdin, cemiyetle tarihin münasebetlerine ait her teoriyi, hiç olmazsa esas mefhumlarında, tamamiyle formel bir etik üzerine, Kant'ın formel etiği üzerine kurmak temayülü bulunuyor. Burada yeni - kantçılığa dayanmakla beraber, Kant'ın felsefesinden çok daha eski bir rasyonalizmin, Parmenides'ten gelen bir rasyonalizmin meydana çıktığını görüyoruz.

Bir felsefî temayül tam mânasiyle hiçbir vakit esasından çürütülemez; sonra yeniden meydana çıkmak üzere, yalnız bir aralık zayıflayabilir ve kaybolabilir; bunun gibi, tarihî kaynağı diye sayılan şeyin bize zannetirebileceğinden daha eskidir. Husserl'in fenomenolojisini **Logische Untersuchungen** yaratmış değildir; bu, şimdiki şeklinde, çok eski ve hiç olmazsa Platon'dan beri var olan bir düşüncenin bir ifadesinden ibarettir; denebilir ki o esasında yeni bir platonculuktan başka bir şey değildir.

Fenomenolojik felsefenin merkezinde bulunan mefhum, özün sezilişi (Wesenschau) mefhumu da bunu göstermektedir. Bilmek: verilmiş bir maddeyi işlemek, ona bir şekil vermek, farklı unsurları arasında nispetler kurmak değildir. Bilmek, "sezisle görmek" tir. Ama "sezisle görmek", yalnız iç ve dış intibalar duymak, duyulur verileri, maddî objeleri veya ruh hallerini zihinle kavramak değildir. Saf mefhumların, mücerret umumîliklerin, ancak fikir olarak bulunan objelerin de bir sezilişi vardır. Sayılar nedir? Bunlar, şüphesiz, maddî objeler değildir; zihnimizde doğan fikirler veya tasavvurlar da değildir; bunlar, mekân ve zamanla her türlü bağdan kurtulmuş mücerret tabiatlarına rağmen, bir nevi zihnî sezis içinde zihnimizle kavradığımız, özlerine dayanan ve sayıları düşüncenin mevzuu olabilecek mütecanis bir bütün haline getiren karşılıklı münasebetlerini sezisle çok açık olarak tasavvur ettiğimiz objelerdir. "Nevi" ve "sayı" mefhumlarının yanında "değerler" de yer almaktadır. Kant'm ahlâkım sıkı bir tenkitten geçiren Max Scheler'in eserini, yeni - kantçılarla fenomenolojistler arasındaki münakaşaların ortaya çıkardığı ana kitaplardan biri saymak lâzımdır: iyinin ölçüsünü, irademizin türlü görünüşleri arasında, başkalarından istediğimizle kendi kendimize müsaade ettiğimiz şeyler arasında ancak tamamiyle formel bir çelişmenin bulunmayışında gören kategorik emre, Scheler kendi maddî değerler prensipini karşı koymaktadır. Bu prensipe bir emir şeklini vermek istersek, formül şu olacaktır: hayatımıza ve bu hayatın içinde geçtiği âleme kendini kabul ettiren, ona hedefini ve gidilecek yolu gösteren — ahlâkî, hayatî, estetik, zihnî — değerlerin hepsi üzerine gözünü dikilmiş tutacak şekilde iradeni kullan. Bu, şunu demeye varır: gözün daima platoncu bir ideler veya idealler âlemine dikili bulunsun. Nihayet düşüncenin kendisi de bir sezis (Schauen) dir; mantığın kanunları hüküm faaliyetini, hüküm vermenin kendisini düzenleyen veya düzenlemek iddiasında olan kanunlar değildir; "hakikatler" veya "kendinden kaziyeler" (Bolzano'nun terminolojisinde Sätze an sich) dediğimiz objelerin iç kanunlarıdır ve bu hakikatleri "hakikat" in bir sistemi halinde birleştirirler; tıpkı aritmetik kanunlarının sayıları, her şeyin birbirine bağlı olduğu bir sayılar âleminde toplaması gibi. Bununla beraber arada şu fark var ki, hakikatin bu iç kanunları — objelerini düşündüğü anda zihnin sezisle kavradığı bu kanunlar —, aynı zamanda zarurî olarak her ilmin prensiplerini, a priori şartlarını gösterir, çünkü ilmin uğraştığı bütün objeler ancak hakikatlerin unsurları, her yerde geçer kaziyeler olabilir ve bundan ötürü, bu hakikatler arasında yer almalıdır.

Kant'la Husserl'in her ikisi de bir a priori'den hareket ediyor. Fakat bu eski felsefe terimi her birinde ayrı bir mânaya gelmektedir. Kant'a

göre a priori düşünceler ve hükümler, metodun esas prensipleridir, zihnin bügi yolunda gördüğü her işin başında gelen zarurî şartlarıdır; bunlar geçer sayılan prensiplerdir, çünkü bunlardan vazgeçilemez, çünkü bunlar bilgi meselelerini çözebilmenin — filosof tarafından kabul edilen — imkânından başka bir şeyi ifade etmezler; çünkü çalışması bilgi elde etmeye yönelmiş bir zihnin hedefine varmasının mümkün olduğunu ispat edilmiş diye kabul ederler. Onun a priori'si bilginin bir a priori'sidir ve bunu ayrı bir yoldan giderek, yâni transsendental şekilde doğru göstermeye çalışır. Husserl'in a priori'si varlığın bir a priori'sidir; bu, baştan başa objeler âlemi için iyice belli esas bir mânası bulunan ve bundan ötürü, esas yapısı bütün objeler için muayyen bir nispette temel olan objeleri birbirine bağlayan derin, esaslı bağlara ait birtakım görüşleri kucaklamaktadır. Kant'm bir bilgi teorisi kurduğu yerde Husserl, Aristoteles'in "prote philosophia" sı mânasına gelen bir "varlık" felsefesinin (Seinsphilosophie) temelini atmakta, bir ontoloji meydana getirmektedir.

"Var" olan yalnız maddî şeylerle ruhun hâdiseleri değil, "varlık" ları, Sein'ları mekânla zamana hiç bağlı bulunmamakla beraber, "realite" de değil, ancak "fikir" de olmakla beraber, aynı zamanda neveler, sayılar, euklidien olmayan mekânlardır. Varlığın farklı sahaları vardır ve bunlardan her birinin kendine mahsus "var oluş şekilleri" (Seinsweise) vardır. Varlıkla yokluk arasında sadece tam, gelişik bir karşılaşma bulunmuyor; varlığın biçimlerle, şekilleri de vardır. Fakat birbirinden farklı varlık şekillerinin meydana çıktığı bu sahalardan, öte yandan, büsbütün ayrı şekilde birbirlerine bağlıdır, birbirlerine girift olmuşlardır, ve bizim bunların birbirlerine bağlandıkları şekli açık bir veri haline getirebilmemiz gerektir. Şu iki insan, sayılar âlemine "iştirak" etmemiş olsalardı, iki olmayacaklardı, onları sayanmıştık; bu münasebeti göstermek için, Platon'un kullandığı terim kendiliğinden karşımıza çıkıyor.

Her düşünce objeleri âleminin yalnız kendine mahsus bir "varlık şekli" değil, aynı zamanda ayrı kategorilere karşılık olan bir öz yapısı da vardır. Kant'a göre bir tek kategoriler sistemi, düşüncemizin mümkün bütün objelerine, içimizde veya dışımızda idrâk ettiğimiz her şeye tatbik edilen değişmez ve iyice belli bir sistem vardır. Fenomenolojistlere göre düşünce objelerinin sınırlanmış her sahasına, bu objeler bütünüyle beraber esas bir veri olarak kabul etmemiz gereken kategorilerin ayrı bir belirtilmesi karşılık teşkil etmektedir (kategoriale Gegebenheit). Nihayet gerçek objelere (reale Gegenständlichkeit) ait düşüncenin farklı sahaları için de durum tamamiyle aynıdır; birlikle çokluk, bütünüle parça, eşya ile keyfiyet, sebeple netice mefhumları, inorganik veya canlı âleme,

maddîye yahut ruhîye, tabiata yahut tarihe tatbik edildiklerine göre ayrı bir mâna kazanırlar. Düşüncenin uğraştığı sahalardan her birinde kendine mahsus bir kategoriler sisteminin, tamamiyle hususî esas bir yapının — felsefî bir terbiye alan her bioloji âliminin, her tarihçinin, v.s., veya tersine, bioloji âlimleriyle tarihçilerin çalışmalarından haberi olan her filosofun görmeye ve kavramaya çalıştığı bir yapının — bulunduğunu böylece kabul eden fenomenoloji, (başka memleketlerde görülebilen benzer ve muvazi hareketlerin burada mahsus sözünü etmiyorum), Almanya'da yeni - kantçılığın katı ve şekilci karakterine karşı aynı şekilde bir reaksiyon gösteren felsefenin bir gelişmesi olan başka yeni temayüllerle birleşmektedir. Burada vitalismi (Driesch) veya Dilthey tarafından "Tarihî aklın bir tenkidi" ni kurmak, yani tarihî bilginin kategorilerini belli edebilmek üzere yapılan denemeleri hatırlatacağım.

Yeni - kantçılıkla fenomenoloji arasındaki bu çatışma en açık olarak belki de şuur meselesini ele alma şeklinde görülmektedir. Kant'a kadar gelen modern filozoflar için, ve Kant'm kendisi için, hareket noktası daima şuurdur. Onlar şu suali ortaya atmakla işe başlarlar: nasıl oluyor da, şurudan hareket ederek, şuurun dışında bulunan bir âlemi kabul etmek ve bilmek neticesine varıyoruz? Fenomenolojistler suali tersine çeviriyorlar (ikinci devrinde Fichte'de olduğu gibi) ve kendi kendilerine soruyorlar: nasıl oluyor da bazı varlıklarda (Wesen) varlık (Sein) şuur şeklini, yâni kendi kendinin var olduğunu ve bunun dışında kalan âlemin var olduğunu bilen bir Sein şeklini alıyor? Şüphesiz bu soru, bir sınır tenbihi bir duyguyu nasıl meydana getirebilir? şeklinde materialismin buna verdiği kabul edilemez mânadaki soru değildir. Bu sorunun mânası yoktur, çünkü asabî hâdiseyeyle duyguyu, "varlık şekli" bir olan vakıalar gibi ele alıyor ve mekanik sebep - netice mefhumunun yardımıyla ikisi arasında bir bağıllık kurmaya çalışıyor. Sözü edilmek istenen bu değildir, şudur: maddî şeyle onun halini tâyin eden şartların (sonsuz küçük miktarlarla değişerek giden ve değişmesi, tamamiyle mekanik bir illiyete göre, bu halin karşılıklı, düzgün ve devamlı bir değişmesini meydana getiren şartların), canlı varlıkla onu çevreleyen (ve "çağrımalarına" karşı "harekette bulunduğu") âlemin, şuurlu benle benin idrâk ve hissettiği objelerin, özlerinde düşünülen bütün bu objelerin ve farklı münasebetlerin, farklı ve bununla beraber birbirlerine bağlı objeler ve münasebetler olarak göründüklerini, yapısı bir olmamakla beraber benzer olan, ancak kendilerine mahsus bir şekilde (fizik ve kimya kanunlarının geçer olduğu sistemlere dayanan organik hayat, organik hayata dayanan şuur) kaynaşan ve birbiri üzerine kurulan, fakat birbirleriyle karıştırılmaması gereken farklı düşünce objeleri âlemleri olarak göründüklerini açık bir sezikle kavramayı başarmak.

Şimdi anlattığımız fenomenolojist düşüncenin elverişli taraflarını olduğu gibi tehlikelerini de görmek zor değildir. Her tarafta aynıyle geçer olarak ve her yerde mekanik şekilde kullanılabilen, eşyaya zorla kabul ettirilen bir teori kuracak yerde, mevzu diye düşüncenin karşısına çıkan sahalardan her birinin öz karakteri üzerine daima filosofun dikkatini çekmek onun meziyetlerinden biridir. Fakat düşüncenin üzerinde uğraştığı farklı obje sahaları arasında çizilen sınırlar, — bu sınırları fenomenolojinin kendisi belirtmeye çalışmıyor, belki farklı mefhumların zaten tarif edildiği günlük dilden olduğu gibi alıyor — acaba fenomenolojistlerin araştırmalarının prensipi diye gösterdikleri ve objenin doğrudan doğruya ve önceden edinilmiş fikirlerin dışında kalan bir incelenmesiyle mi, yalnız bu incelenmeyle mi gerçekten çizilmiştir, işte burasını araştırmak gerektir. Acaba fenomenoloji — eskiden Platon'un yaptığı gibi —, dilin kelimelelerine ve sınıflamanın umumî terimlerine — arkasında pratik ihtiyaçların gizlendiği ve uzun bir tarihi olan kelimelere — karşılık olarak, kesin ve zihnin kavrayabileceği objeler, sezisini elde edebileceğimiz ve bu kelimelerle isimlendirilen fikirler bulunduğu faraziyesinden hareket etmiyor mu? Dilde kullanılan kelimeler sanki fenomenolojik düşüncenin yarattığı bir şeymiş ve tamamiyle aksine, fenomenolojistin bakışının üzerinde hareket ettiği çizgileri önceden çizen sanki bu kelimeler değilmiş gibi davranmakla, fenomenolojistler biraz safdillik göstermiş oluyorlar. Sistemin dil karşısındaki bu bağlılığı, — Aristoteles'te olduğu kadar Husserl'de de — mantıkta çok açık bir şekilde görülmektedir; mantığın bir kısmı diye sayılan bir "saf gramer" fikri Husserl'de göze çarpan bir noktadır.

Fenomenoloji dilde yerleşmiş ayrılıkları bir realiteye karşılık olan ayrılıklar saymak, dille gramer "zaruretlerini" eşya arasında gerçekten var olan ve sezisizle apaçık diye kavranan bağlar saymak tehlikesi karşısındadır. Fakat bu, netice itibarıyla, daha geniş bir tehlikenin, umumî mahiyette bir kaziyenin doğruluğu hakkında bazan zihinde yerleşen kanaati münakaşa edilmez bir apaçıklık saymaktan ibaret olan bir tehlikenin bir cephesinden başka bir şey değildir. Gerçekten fenomenolojinin hakikate ulaşmak için dayandığı biricik ölçü, sezisten gelen apaçıklıktır. Halbuki gerçek apaçıklığı bizi aldatanından ayırdetmeye yarayacak şaşmaz bir ölçü gösteremediği halde, fenomenoloji aldatıcı bedahetlerin bulunduğunu itiraf etmek zorunda kalıyor.

Öyleyse sadece subjektif bir inanma, ispat edilir bir ilmin yerine geçebiliyor demektir. Halbuki fenomenoloji felsefesi, tecrübeyle kontrol edilebilen vâkıalar sahasını bırakıp ta metafizik yapmaya koyulunca, şimdi karşımıza çıkan tehlike her zamandan daha çok endişe veren bir

hal alıyor. Bilginin metodunda gösterdiği kesin kaidelere dayanarak Kant'ın her ilim için çizdiği sınırlar ortadan kalkınca, metafiziğe bu geçiş mümkün oluyordu. Mücerret şeyler bir sezikle kavranabiliyorsa, neden âlemin özü, insanın özü ve, sonunda, Tanrının özü için de aynı şey yapılamasın? Yahut ta, aksine, belli bir metafizik kanaate fenomenolojik bir temel hazırlamak yoluna sürüklenilmiş olabilirdi. — Fakat o vakit tuhaf bir manzarayla karşılaşıldı: bir nevi *common sense* felsefesi olan en kaba realizm-den, Husserl'in ihtiyarlığımdaki yazılarında ortaya attığı şekilde, her türlü kantçı nuanslarla bezenmiş bir idealisme, genç Scheler'in teisminden, daha yaşlanmış aynı Scheler'in panteismine, ve nihayet Kierkegaard'dan ilham alan Heidegger'in temsil ettiği mistisisme kadar, hatır ve hayale gelebilecek bütün metafizik temayüller, kendilerine fenomenolojik bir temel bularak, yeniden ortaya çıktılar.

Scheler'den ve bilhassa Heidegger'den beri başa geçen bir mesele vardır: insanın özünün ne olduğunu bilmek meselesi ki, buna "felsefi antropoloji" adı verilmiştir. İnsanın özünün, dünyadaki varlığının mânasının ne olduğunu bilmek meselesi, diyor Heidegger, hakikatte her zaman büyük filozofların düşüncesinin merkezinde bulunan bir meseledir. Bir Platon'un, bir Aristoteles'in, bir Descartes'm, bir Kant'm, bir Kierkegaard'm asırlar boyunca ve asırların üstünden aşip gelerek beraberce takibettikleri konuşma, neticede bu mesele etrafında dönüyor. İnsanın, "varlık şeklinin", varlıkla yokluk arasındaki yaşayış âlemindeki yerinin ne olduğunu anlamayı başarmak: işte filozofun bakışının kavramaya ve anlamaya çalıştığı şey budur. Bu sonu gelmez suale hiçbir vakit kesin bir cevap verilmemiş olmakla beraber, büyük filozofların bize anlattıkları, bu sahada buldukları yahut sezikle kavradıkları şeylerdir. Fakat insanın asü bu suali kendi kendine sorması, işte Heidegger'e göre bir bakımdan insanın özünü meydana getiren budur. Hayvanla karşılaştırılınca, insan yalnız ve sadece bir ruha, akla ve şura sahip varlık değildir; çünkü hayvanda da bütün bunların hiç olmazsa başlangıçları görülebilir. İnsan medeniyetin yaratıcısıdır, yahut tarihi peşinden sürükleyen varlıktır demek, yahut ta ona *homo faber* adını vermek, onu özü bakımından tatmin edici bir şekilde vasıflandırmak değildir. Bunlar, bu yer yüzü medeniyetinin değerlerine, yahut teknik bilgilere düşünmeden büyük bir değer verildiği zamandan kalma vasıflardır ki, bütün bunların, her zaman itiraf etmesek bile, bugün dışa ait ve yüzde kalan şeyler olduğunu hissediyoruz. İnsan bu değildir. O kendi öz varlığını bir mesele gibi gözönünde bulundurmamak zorunda olduğunu duyan varlıktır; *homo philosophicus*'tur. Felsefe yapmak, onun için, varlığının tabiatını, "sonlu" tabiatını ifade etmektir. Sonlu bir varlık, belli bir dünyanın içine karışmış bulunan, bu dünyanın hâkimiyeti



altında ve onunla savaş halinde olan bir varlıktır. İnsan sonlu tabiatının şuuruna sahip bulunan ve bundan ötürü var oluşu kendi kendisi için bir mesele — yaşanmış bir mesele — olan sonlu varlıktır. Böyle olunca insan, bir yandan, şuurunun öğrenmeye ve içine dalmaya çalıştığı bir “varlığın”, sonsuz ve yaratıcı bir Sein’ın gölgesinin arkasında yükseldiğini görür ve öte yandan, kendisinin de içinde sürüklendiği sonsuz âlemin temasında ve görünüşü karşısında karakteristik sıkıntı (Angst) ve tasa (Sorge) duygularını yaşar.

Husserl, Franz Brentano’nun bir tilmizi idi. Brentano, “şuur muhtevaları”, ideas of sensation and reflection psikolojisi yerine “bir fiil psikolojisi” (Aktpsychologie) koymuştu. Ona göre şuur intibaların, hafızada beliren hayallerin, duyguların, Locke’la Hume mânasında ideas muhtevalarının bir yekûnu değildi; bu, idrâk, hatıra, hisses fiillerinin - renk, ses, eşya dediğimiz objeleri kavradığımız fiillerin — birbirine karıştığı bir örgü idi. Bu fiil psikolojisi, Husserl fenomenolojisinin temellerinden biridir; ancak şu farkla ki Husserl’in Eidetik’inde düşüncenin kendisi de zihnin kavradığı bir fiil, — hususî bir objenin, Platon’un bu kelimeye verdiği mânada bir idenin, yahut ta eşyanın haline ait bir hükmün karşılığı olan bir fiil — oluyor. Türli objeleri her birine mahsus fiillerde kavırıyoruz; bir fiilin yaşanılmış olması, onun varoluşunu (Dasein) meydana getirir; varlığı şuurulu oluşundadır (sein Sein ist bewusst - sein); obje ancak bir fiil içinde bulunduğu vakit şuurlidir; o, bir fiil içinde ve bu fiili meydana getiren varlık için şuurlidir. Scheler daha ileri gidiyor: onda haz ve memnunsuzluk duyguları şekil değiştiriyor, birtakım haller olmaktan çıkarak, zihnimizin objeleri yâni değerleri ve eşyanın değeri olduğunu kavradığı fiiller oluyor. Nihayet Heidegger “tasa” ile “sıkıntı” intibalarını, zihnin bir objeyi kavradığı hususî fiiller haline getiriyor; hattâ bunları esas fiiller, bizi çevreleyen ve özümüze karşılık olan objeler âlemini zihinle yakaladığımız fiiller sayıyor. Nasıl görmek renkten ayrılmayan bir fiil, işitmek sestten ayrılmayan bir fiilse, “tasa” (Sorge) da, fiil olarak, varlığımızın ait bulunduğu âlemde ayrılmayan bir şeydir.

Şuuru objelere tatbik edilen bir fiiller bütünü gibi düşünmekle, “fiil psikolojisi” nin ilk olarak objeyle objenin şuurunu kesin bir şekilde birbirinden ayırma temayülünü gerektirdiği meydandadır: obje şuurun kendisine tatbik edildiği şeydir, niyetinin kendine yöneltildiği hedeftir, ama objenin kendisi şuurun bir “muhteva” sı yahut bir muhtevalar yekûnu, bir muhtevalar “complexe”i değildir; obje şuurun karşısında, onun emrine hazırdır, şuurda değildir. Bu, fiil psikolojisinin objektivist mantığın bir temeli olmasını, Husserl’in psikolojisme açtığı savaşta kullandığı bir

vasıta olmasını mümkün kılan bir nokta olmuştur. İkinci olarak, ayrı objelere ayrı fiillerin karşılık olduğu düşüncesi, farklı obje sahalarını bunlardan her birine tatbik edilen türlü şuurla bir bakımdan vasıflandırmayı mümkün kılmaktadır. Bu, daha sonra Husserl'in kabul edeceği idealizmin hareket noktasıdır. Yine buradan hareket etmekle, Heidegger'in yaptığı gibi, bizi çevreleyen âlem (Seinswelt), bir "tasa" âlemi olarak tarif edilebiliyor.

Aristotelik ve skolastik gelenek, iki yüzü ile, rasyonalist yüzü ve teolojik yüzü ile, Brentano'da çok canlı olarak yaşıyordu. Bunların her ikisi de fenomenolojide görünmektedir. Tamamiyle skolastik aristotelisme mahsus rasyonalizm, bir mefhumlar sistemi bulunduğu, birbiri üzerine konulmuş yahut birbirine bağlı veya zıd, geçer bir tek mefhumlar sistemi bulunduğu, bu mefhumların eşyanın özünü, cevher formları âleminin özünü ifade ettiği inancına dayanır: bir yıldızlar âlemi ile bir yeryüzü âlemi, tabiata aykırı bir hareketle tabii bir hareket, düz bir hareketle daire şeklinde bir hareket, bir unsurlar âlemiyle canlı bir tabiat, bir nebat ruhiyle bir hayvan ruhu vardır, insanla hayvan vardır. Tabiat, özü bakımından, birbirinden farklı âlemlere ayrılır, keyfiyetler zıd keyfiyetlere karşılıktır, hareketsizlikle hareket birbiriyle tam bir tezad meydana getirir, hayvanlar âlemiyle nebatlar âleminin her ikisi, değişmez nevilerin topluluğudur. Ustaca derecelenmiş bütün bu cevher formları sisteminin kaynağı Platon'un ideleridir. Tabiat ilimlerinin bütün tarihi, seri halinde sıralamalar yardımıyla, sınır fikri ve jenetik düşünceler yardımıyla, bu ilimlerin bu mefhum tekabülleri arasında bağlar ve birleşmeler kurmaya uğraştıklarını ve böylece ilmi bilgidan "özün formunu" (Wesensform) uzaklaştırmak yoluna gittiklerini gösteriyor; saf mefhumlarla yapılan bütün ayırmalar, pratik faydaları yüzünden kurulmuş veya dış görünüşlere dayanan az çok subjektif sınırlamalar haline geliyor. Fenomenoloji öz mefhumuna (Wesensbegriff) dönüyor. Fakat, Heidegger misalinin de gösterdiği gibi, fenomenolojide gittikçe kendini daha çok kabul ettiren yalnız bu temayül değildir, aynı zamanda eski çağ sonunun ve orta çağ düşüncesinin teolojik tarafıdır. Aristoteles'in lojik ve sistemli tarzı ile Husserl'in ana eseri arasında bir yakınlık vardır; öte yandan, yeni - platonculuğun sözüünü ettiği "varlığın derecelerini" (Seinsstufen) Scheler'de buluyoruz; Heidegger'in fikirleri de, eskilerin olduğu gibi Renessans yeni - platonculuğunun âlemin ortasında insana verdiği tamamiyle ayrı yeri hatırlatmaktadır.

Fenomenolojinin bu gelişmesine, temsilcilerinin son zamanlarda **Wiener Kreis** adıyla tanınan topluluğu meydana getirdikleri bir felsefe cereyanını karşı koymak kabildir. Bu topluluğa girmiş veya az çok yakından

bağlı filozoflar arasında Schlick, Carnap, Reichenbach, Wittgenstein'in adlarını sayabiliriz.

Husserl'in kendisi olsun, tilmizlerinden birkaçı olsun (bilhassa Geiger), matematiğin felsefesine ait mühim eserler neşretmek, modern matematiğin gelişmesini çok yakından takibetmekle beraber, fenomenoloji bütününde Aristoteles'e ve skolastiğe bir dönüş manzarası göstermektedir; öyleyse Descartes'tan Kant'a giden felsefeden, her şeyden önce matematik fiziğe yönelmiş ve matematik olması gereken umumî bir metod meselesini esas sayan felsefeden yüz çevirmektedir. Skolastiğe edilen eski itirazı bilirsiniz: o, felsefeyi teolojinin uşağı yapmıştır deniyordu. Ne gariptir ki Scheler, felsefeyi tabiat ilimlerinin, tecrübeye dayanan ilimlerin uşağı haline getirdiği için yeni çağa itiraz ediyor. Şimdi sözünü etmek istediğim temayül en yeni fizikten, fizikle matematiğin son teorilerini açık ve mantıkî bir şekilde ifade etmek, bir aksiomlar serisi üzerine kurmak için gösterilen gayretlerden doğmuştur. Görmek istediği işin bir kısmı mantıkla matematiğin sınırında bulunan yepyeni bir sahaya, lojistiğe aittir ki bu, önce de söylendiği gibi, mantığı bir matematik disiplini haline getirmek hedefini güder. Bu disiplinin bugün yaşayan belki de en dikkate değer temsilcisi Wittgenstein, Bertrand Russell'in bir talebesidir.

Bu araştırmacılar gurupunun ortaya attığı ilim ve felsefe anlayışının yönelir görüldüğü esas fikirlerin, kısaca ve çok serbest bir şekilde, taslağım çizmeğe çalışacağım. Her ilim, ilim adına gerçekten lâıyıkça, aksiomlara dayanan tamamıyla mantıkî bir yapıya ihtiyaç gösterir. İlmî bir sistemin çerçevesi içinde bir hüküm, ancak konulan aksiomlardan bir netice gibi çıktığı takdirde "doğru" sayılabilir. Aksiomların kendileri ne doğru ne yanlıştır; bunlar tarifler vermek hedefini güden anlaşmalardır. Aksiomlara dayanan sistemlerin kendileri de, — meselâ Eukleides geometrisini, sonlu sayıların aritmetiğini düşünelim —, içine başka hususî hallerin sokulabileceği daha umumî sistemlerin hususî halleri sayılabilir. Aksiomlar objeler arasında, bu objelerin birtakım bağılılıkları temellendirmeleri bakımından, bazı bağılılıklar kurarlar. Fakat aksiomların gerçekten bir ilmî sistemin tek ve son temeli olmaları gerekiyorsa, başlangıçta sözünü ettikleri ilk objeleri, bu objeler birtakım bağılılıklar meydana getirmek itibariyle, aksiomlarla, bağılılıklarla kapalı bir şekilde tarif edilmiş saymak lâzımdır. Bu, bu objelerin, kendiliğinden objeleri göstermeden, sırf sembol olarak aksiomatik şekillere girmeleri demektir. Aksiomlarla kurulan geometride, nokta, doğru, düzlem sözleri, bilinen aksiomların kendileri için geçer olduğunu göstermekten başka bir iş görmez. Ama, tersine, aksiomların başka bir yoldan, me-

selâ sezîşle bileceğimiz noktalar, doğrular veya düzlemler için de geçer hükümler olduğu söylenemez. Bu fikir son neticelerine kadar götürülürse görülür ki, her ilim, gerçekten hedefine ulaşmak için, düzenlenmiş bir aksiomlar serisinde ifade edilen, aralarında var oldukları düşünülen bu bağılıkların ancak işaretlerle gösterildiği formüller halinde tespit edilmiş mümkün umumî bir bağılıklar sistemine dayanır. İmdi istenilen şey gerçeğin, tabiatın ilminde, bu bağılıklar sistemi içinde, (her zaman geliştirmeye ve umumileştirmeye elverişli olan bu sistem içinde), gerçeğin biçimine girebileceği, kendisine uyabileceği (zuordnen) hususî ve kesin hali bulmaktır. Fakat bunun için bir yandan, "tabiat" m kendisini müşahadenin sağlam bir şekilde tespit edebileceği bir "vakıalar", ayrı ayrı veriler bütünü haline getirmemiz, öteyandan, — sonradan bu farklı serileri fonksiyonlar hesabıyla belli edilebilen bağılıklarla birbirine bağlayabilmek üzere —, bu vakıaları seriler, sürekli veya süreksiz seriler (yâni tam veya gerçek sayılar serileriyle gösterilebilen seriler) halinde sıralamamız gerektir.

Gerçekten bir mânası olacak şekilde ortaya koyduğumuz her ilmi mesele, sonunda, onun bir bağılıklar sistemi haline getirilmesi meselesine götürülebilmelidir. Bu olamıyorsa, meselenin mânası yoktur ve uydurma bir meseleden başka bir şey değildir demektir. Felsefe tarihi bu yalancı meselelerle doludur. Onların felsefeye kesin hal sureti, ancak fena konulmuş meseleler olduğunu göstermekten ibaret olabilir. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* adlı eserinde: "bir mesele konulabilir mi, diyor, açıkça konulabilir; ama açıkça söylenemeyen şeyin sözünü etmemek daha iyidir." İlimde çözülebilen bütün meseleler açık şekilde konulabilir; bu yüzden de bunlara cevap vermek daima mümkündür. Fakat, diyor Wittgenstein, bütün bu meselelere cevap vermiş olduğumuz farz edilse bile, aynı zamanda cevabın bizi ne kadar az tatmin ettiğini hissedecektik; bizi "felsefe" yapmaya götüren iç endişenin devam ettiğini anlayacaktık. Bizi şaşırtan nokta, âlemin "var olması" ve bizim "var olmamız" umumî vakıasıdır. Burada Wittgenstein garip ve göze çarpar bir şekilde Heidegger'le birleşiyor. Çünkü Heidegger için de felsefenin gerçek meselesi, *onsia tou einai* suali, yâni olan şeyin özünün ne olduğunu değil, belki bu vardır sözünün altında bulunanın özünün ne olduğunu bilmek meselesidir. İmdi Heidegger için her felsefe, hedefi bu soruların ait olduğu varlığı, *Sein*'i kavramak olan gittikçe güç ve derin kuvvetli bir çabalamadan ibaret olduğu halde, Wittgenstein'e göre, kelimelerle ifade edilür edilmez, bu sorular ve aynı zamanda buna cevap vermek için yapılan her deneme, tenkidî bir inceleme karşısında aldatıcı bir görünüş, mânası olmayan bir kelimeler topluluğu olarak meydana çıkar. Heidegger'e göre insan homo

philosophicus'tur ve varlık sualini Heidegger'in ortaya koyuş şeklinde cevabın bir kısmı dahil bulunur. Bu şekilde anlaşılan felsefe, insanın özünün ifadesidir; bununla insan kendi varlığının ve, netice itibariyle, sonlu varlığın şuurunu kazanır. Wittgstein'a göre insanın esas yanlışı, asıl kendisi için sonsuz bir işkence olan bir mesele karşısında, varlık ve kendi öz varlığı vakiasının tatmin edici bir izahını bulmaya ulaşmak ve bu vakiaya bir "mâna" vermeye erişmek meselesi karşısında, bunu felsefenin yardımıyla yâni kelimelerle ifade edilen sualler ve cevaplar yardımıyla çözmek istemesinden ibarettir. İmdi bu yanılma, ancak açıklığı olmayan kelimeler ve söyleyiş şekilleri, bizi, mâna olmayan yerde bir mânanın bulunduğuna inandırdığı müddetçe mümkündür. Kelimelerin yerine iki türlü mânaya gelmeyen (lojistikle matematiğin kullandığı şekilde) işaretler koyduk mu, yanlış dağılır gider.

Öyle sanıyorum ki iki felsefi düşünce arasındaki kökten çatışmanın burada görüldüğünden daha açık ve daha belli bir şekilde ortaya çıkması pek seyrek görülmüş bir şeydir.

Çeviren: Prof. H. V. Earlp