

Ernst von Aster ve Çağdaş Felsefe Ders Notları

Ernst von Aster and Contemporary Philosophy Lecture Notes

OSMAN ÖZKUL 

Sakarya University

YASİN ŞAHİN 

Sakarya University

Received: 28.09.2018 | Accepted: 10.12.2018

Abstract: This study is composed of short biographic information about Ernst Von Aster, 20th Century German historian of philosophy, and the lecture notes about “Contemporary Philosophy” that is given by him at Istanbul University Faculty of Literature Philosophy Department in the 1943-1944 academic period. The text which is the lecture notes taken by Cahit Tanyol, a student at the Philosophy Department in the above-mentioned period, in Ottoman Turkish has been translated into Latin alphabet and made ready to be published. Lecture notes are started with the Descartes philosophy, especially his existence approach. Then the views of Descartes and Newton about universe and mechanics are compared. Right after the relations between Newton physics and Kant philosophy are examined. Subsequently, Kant metaphysics and the philosophy of Brentano are compared with each other. After the comparison between Neo-Kantianism and Schelling, the relation between Kant and Husserl is examined. On the other hand, time and space in the Heidegger’s ontology are dealt with. Also, the existing approach in Descartes and Heidegger is investigated. Lastly, Vitalism of Hans Driesch and Spiritualism of Bergson are dealt with. The lecture notes end with the New Positivism after comparison is made between evolution approaches of Bergson and Darwin.

Keywords: Ernst von Aster, lecture notes, contemporary philosophy, physics, existence.

© Özkul, O. & Şahin, Y. (2019). Ernst von Aster ve Çağdaş Felsefe Ders Notları. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (1), 231-277.



Ernst von Aster

Ernst von Aster (1880-1948), tarihinde birçok dahi yetiştirmiş olan çağdaş Alman düşünürüdür. II. Dünya Savaşı sırasında Alman Nasyonalizminin yol açtığı zulümlere taraftar olmayarak Türkiye'ye gelmiş ve ömrünün sonuna kadar da İstanbul Üniversitesinin çeşitli fakültelerinde dersler, konferanslar vermiş ve yazılar yayınlamıştır. Hayatının olgunluk çağını İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesinde Felsefe Tarihi; Hukuk Fakültesinde Hukuk Felsefesi; İktisat Fakültesinde de Metodoloji Felsefesi dersleri vererek geçirmiştir. Bu süre içinde birçok Türk gencini aydınlatmaya çalışmış hem ilmiyle hem de ahlakıyla, akademik çevresine örnek bir şahsiyet olmuştur.

Genel olarak İstanbul üniversitesine, daha özelde ise felsefe bölümünün hoca kadrosunun yetişmesine ve kimliğine von Aster çok önemli katkılar yapmıştır. Bölümde verdiği felsefe tarihi dersleri yanında, ahlak, insan ve bilim felsefesi konularında da makaleler yayınlamış, konferanslar vermiştir. 17 adet Almanca eserinin dışında Türkiye'de bulunduğu sürede 19 adet kitap ve makale yayınlamış, 9 da konferans vermiştir. Bunlardan aşağıda takdim edeceğimiz çalışmasına bir alt yapı mahiyetinde Newton'dan Einstein'a gelinceye kadar fizik alanındaki teorilerin kritiğini yaptığı "Fizik ve Felsefe" (von Aster, 1949) makalesi çok önemli bir yere sahiptir.

19. asrın son çeyreği ile 20. Asrın birinci yarısında yaşamış olan von Aster, Almanya'da muhtelif felsefe ekollerinin birbirleriyle çarpıştığı dönemin yoğurduğu bir şahsiyettir. Bir yanda pozitivism ve pozitivist yaklaşımçı psikolojizm, diğer tarafta ise Yeni Kantçılık var. Bunların yanı sıra Fenomenoloji de yeni kurulmakta olan bir cereyan bulunmaktadır. İşte von Aster'in düşünce sistemi bu ekollerin arasında oluşur.

Üniversite öğrenimine lise hocası olmak amacıyla, fizik ve biyoloji gibi pozitif bilimlerle başlayan von Aster, öğreniminin sonunda fizikten devlet imtihanını verir. Fakat bu hakkını kullanmayarak Felsefe Okumaya başlar. Kant hakkında hazırladığı doktora çalışmasıyla da felsefe eğitimini bitirir. Felsefe çalışmalarında, daha önce almış olduğu fizik ve biyoloji bilimlerinin birikimlerinin etkilerini görmek mümkündür.

Nitekim kendisiyle benzer özellikleri taşıyan Lipps ve Cornelius gibi



Psikolojistlerin yanında çalışır. Bu filozoflardan kendisi gibi tabiat bilimlerinden (kimya) başlayıp, felsefeye geçmiş olan Cornelius onu daha çok etkisinde bırakmıştır. Mesela, bilgimizin kaynağı probleminde Cornelius, fenomenal dünyanın bizdeki şuur muhtevaları tarafından oluşturulduğunu savunur. Bu anlamda da kendisinin felsefesinin bir idealizm olduğunu söyler.

Von Aster gerek hayat felsefesinde gerekse diğer felsefi problemlere yaklaşımında hocasına yaklaşır. Mesela Bilgi, ancak varlığın fenomenal tarafına aittir. Çünkü bize doğrudan doğruya verilen, ancak şuur muhtevalarıdır. Varlığın bizatihi bir tarafı olsa bile, bunu ispat edemeyiz; ancak böyle olduğu hakkında bir kanaatimiz vardır ve bizatihi varlık, sırf bu kanaatin neticesidir. Von Aster' e göre felsefede problemleri birbirinden ayıran esaslı "sınır kavramları " vardır. Bütün izahlar bu kavramların arasına aittir. Fakat bizzat onlar her türlü izahtan kaçarlar. Onlar düşünce tarihinin başlarından beri konulmuş oldukları halde haklarında kandırıcı hiçbir cevap bulunamamıştır. Bu problemlerden birincisi varlık, ikincisi şuurdur. Bir şey niçin vardır? sorusuna cevap veremeyiz, onu olduğu gibi kabule mecburuz. Nitekim şuurumuz niçin vardır? Ve şuurun özü nedir? Sorusu da bunlardandır. Biz süje ve obje ikiliğinin ancak şuur içinde tasavvur edildiğini biliyoruz. Fakat bizzat şuurunu çözemiyoruz. (Ülken, 1949: 58)

Von Aster'in etik konusundaki düşünceleri ise büyük Alman düşünürü Kant'dan mülhemdir. Ona göre Kant'ın ahlak görüşünden üstün ve daha iyi temellendirilmiş bir ahlak felsefesi tasavvur edilemez. Kant'ın görüşleri psikoloji bakımından temellendirilmelidir. Eğer bu iddia realize edilebilirse, yani pratiğe dönüştürülebilirse, bundan daha mükemmel bir ahlak sistemi düşünülemez. (Tanyol, 1943-44) Bu düşünceler, onun Kant'a olan bağlılığının ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Von Aster'in felsefe tarihi yöntemine gelince, bu konuda Türkçe yayınlanan "*Felsefe Tarihi Dersleri*" eserinde son derece objektif bir yaklaşım görülür. Bir filozofu ve düşüncelerini anlatırken, adeta bütün varlığıyla o filozofun kişiliğine bürünür ve sisteminin içine girer; adeta yalnız onun zaviyesinden konuşur. Bu da onun sadece sistematik değil; aynı zamanda objektif bir felsefe tarihçisi olduğunu gösterir.

Her dersten önce, geçen dersin ana hatlarıyla hatırlanmasıyla konuya girer ve yeni konu ile olan bağı öyle ustalıkla kurar ki, yeni bir konuya



geçildiği zor fark edilir. Onun ilkçağdan orta çağa, ortaçağdan, çağımız filozoflarına kadar filozoflar ve düşünceleri arasında kurduğu bağlantılar son derece vukufu bir hoca olduğunu göstermektedir. Ona göre felsefe tarihi, bir takım olayları, bir takım hal tercümelerini, bir takım kanaatleri ardı ardına sıralayarak bildirmek demek değildir. Felsefe tarihi felsefenin problemlerinin anlamını kavrayabilmeyi, bu problemlerin tarihini izlemeyi de gerektirir. Bunun içindir ki, felsefe tarihi bir felsefe disiplini, hem de felsefenin çok önemli bir disiplini!.. (von Aster, 2005: 51)

Felsefe tarihi, aynı zamanda felsefe problematiğinin gelişme sürecini göstererek; bu gelişmenin içindeki mantıki düzeni kavramaya yarar. Bundan dolayı böyle bir felsefe tarihinin kendisi de aslında bir felsefe disiplini. Felsefe tarihi bize, felsefenin ne olduğunu, insan şuur ve kültürünün gelişmesinde felsefenin ne gibi bir yeri olduğunu gösterir. Bununla da felsefe tarihi, felsefe üzerine bir felsefe yapmak olur. Bu konuda öğrencisi Macit Gökberk, Onun felsefe tarihçiliğini daha ayrıntılı biçimde ele almaktadır.

Von Aster felsefe anlayışını dile getirirken "Şimdiki Zaman Felsefesi" adlı eserinin önsözünde şöyle diyor: "Gerçek felsefe bir dialegesthai, bir konuşma, bir soru ve cevaptır; cevabı, daima, en derin yerinden yakalayıp çürütmek isteyen bir şüphedir" (Gökberk, 1949, 10). Bu yaklaşımını felsefe tarihçiliğinde de yansıtan von Aster, bir filozofu anlatırken, onun ile başka bir filozofu sorgulattır ve tartıştır. Von Aster için felsefe tarihi felsefenin dışında değil içindedir. Von Aster'in felsefe tarihinde kullandığı yöntemi ise, bir felsefe görüşünü içinde doğup serptiği devrin manevî dokusundan türetmek isteyen "kültür tarihi metodu" değildir. Düşünürü ağırlık merkezi olarak alıp onun mahiyet ve alınıyazısından dünya-görüşünü, felsefi yaratmalarını anlamağa çalışan "biyografi metodu" da değildir." Von Aster için felsefe tarihi, felsefe problemlerinin gelişme sürecini gösteren, bu gelişmenin içindeki mantıki düzeni kavratın bir felsefe disiplini. Felsefe tarihi bize, felsefenin ne olduğunu, insan şuur ve kültürünün gelişmesinde felsefenin ne gibi bir yeri olduğunu gösterir. Bununla da felsefe tarihi, felsefe üzerine bir felsefe yapmak olur" (Gökberk, 1949: 16-17)

Von Aster'in düşüncelerindeki bu özellik, Macit Gökberk tarafından kitaplaştırılmış olan "Felsefe Tarihi Dersleri" (Gökberk, 1982) ve "Bilgi



Teorisi ve Mantık” (von Aster, 1994) eserlerinde çok iyi gözlenebilir. Bu derslerin devamı olarak anlatmış olduğu *Kant Felsefesi* ve *Çağdaş Felsefe* ders notlarının da aynı şekilde olduğunu görürüz. Örneğin Kant’ı anlatırken; onun Newton gibi fizikçilerin düşünceleriyle, teorileriyle nasıl bir ilgi içinde olduğunu çok açık bir şekilde dile getirir. Kant, Newton’un mekanik ve iradi dünya ayrımını bir veri olarak kullanır. Ancak, Newton için mekanik, Kant için ise iradi âlem daha önemlidir. Çünkü zaman ve mekân dâhilinde tasavvur edilmiş varlıklar, nedensellik kanunlarına tabidir. Fakat insanda diğer bir âlem vardır ki; bu zamandan ve mekândan uzaktır. Yani, insan iki âlemi kuşatmaktadır. Kant insana irade sahasını ayırıyor. Kant tabiat için sadece mekanik anlayışı kabul ederken, insana özel bir anlam ve irade hürriyeti veriyor.

Walter Kranz, von Aster’in bir filozof ve bir düşünce ile ilişkisini şöyle anlatıyor: “Bir Demokritos ile bir Aristoteles, bir Hobbes ile bir Spinoza, bir Freud ile bir Brentano gibi birbirlerinden pek ayrı, hatta birbirine zıt şahsiyetleri tasvir kabiliyetinin kaynağı, onun zekâsının uyma kabiliyeti ve eğilir-bükülür oluşudur. Onun söyledikleri daima birleşip canlı bir tablo meydana getiriyor. Bütün bir devrin karakterini göstermek yahut mantığın, ahlâkın, bilgi teorisinin öğretileri üzerine toplu bir bakış vermek gibi daha büyük ve güç bir vazife ile karşılaştığı zaman, zekâsının aydınlığı ona ana-çizgileri seçmek ve iyice anlaşılır şekilde tasvir etmek için gerekli gücü veriyor. Von Aster; "Her bir feylesof şahsiyetin düşüncelerine bürünebilirim, yine de kendi felsefeye görüş-noktamdan ayrılmam" derdi. (Kranz, 1949: 8)

Von Aster’in derslerinin verdiği tadı kendisinden ders dinlemiş yüzlerce öğrencilerden mesela Bedia Akarsu anlatırken: “En çok faydalandığımız ve zevk aldığımız seminerler onun seminerleri İdi. Çünkü hepimiz hiç korkmadan, çekinmeden konuşurduk. Çünkü o, her düşünceye değer verir, dikkatle dinler, en kötü şekliyle anlattığımız düşüncelerimizi bile hemen eline alarak, evirir çevirir ve öyle yorumlardı ki, onun elinde düşüncelerimizin eriştiği açıklık ve değer kendimizi bile hayrete düşürürdü. Seminerden muhakkak kendi kendimize güvenimiz artmış ve düşünmenin zevkine daha çok varmış olarak çıkardık” demektedir. (Akarsu, 1949: 19)

Kişiliği ve davranışlarıyla da tam bir bilgedir von Aster. Hitler’in zulmünden kaçarak, Türk gençlerinin aydınlanması yolunda fedakâr bir



şekilde çalışmıştır. Zulme ve baskıya karşı tepkisini, bütün ideolojileri reddederek kendi ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. Onunla birlikte felsefe bölümünde dersler vermiş olan Walther Kranz, barışçılığını ve insanîyet-perverliğini anlatmak için şöyle der: “Von Aster, insanlık ve adalet için yaptığı mücadelesinden dolayı kahraman fakat zorlu dövüşçü Martin Luther'i değil, sessiz hümanist Rotterdam'lı Erasmus'u severdi. Temiz kalpli bu adam, kendini barışın adamı olarak tanıtıyordu.” (Kranz, 1949: 8)

Gerçek felsefenin bir konuşma, bir soru cevap olduğunu; cevabı daima en derin yerinden yakalayıp çürütmek biçiminde gören von Aster, bu sorgulayıcı tavrıyla; felsefe alanında materyalizm ve idealizm arasında bir sentez yapmaya çalışır. Toplumsal düzlemde de, tam bir sentezci olarak yaklaşan düşünür; dünyanın sulh ve sükûn içinde yaşamasını ister; bunun mümkün olabileceğine de inanır. Von Aster'in bu düşünceleri günümüzdeki uygar dünyanın yüzlerce bilginlerinin yeni ölüm vasıtaları bulmak azmiyle çalıştıkları düşünülürse daha da anlam kazanmaktadır.

Vefatından sonra yayınlanan Felsefe Arkivinin sunuş yazısında Rektör Sıddık Sami Onar'ın von Aster hakkındaki ifadeleri şöyledir: “Üniversiteler büyük bir ailenin cüzüdürlər. Bunun içindir ki bir üniversite Profesörü hangi memlekette bulunursa bulunsun üniversite içinde yabancı sayılmaz. Üniversitemiz de von Aster'i, aramıza girdiği günden itibaren aziz ve sevgili bir rüknü saymış, ona güvenmiş ve onunla övünmüştü. Von Aster de üniversitemize karşı aynı alâkayı göstermiş, derin ilminden her fakültemizi, her çocuğumuzu istifade ettirmeğe çalışmış, kendisinden yardım İstedğimiz her sahada değerli yardımını esirgememişti. Von Aster'in çalışmaları yalnız bağlı bulunduğu Edebiyat Fakültemize inhisar etmemiş, Hukuk ve İktisat Fakültelerimiz de bu muhterem hocanın nuru ile aydınlanmıştır. Bugün Edebiyat Fakültemizde olduğu gibi İktisat ve Hukuk Fakültelerinde de yetiştirdiği genç öğretim üyeleri onun yolunda yürümektedirler. (Onar, 1949: 1)

Aşağıdaki notlarda von Aster, Descartes ve Newton'dan başlayarak, bunların Leibniz ile ilişkilerini kurmakta; Mach'ın materyalizmi ile bunu sarsan kuantum fiziğini incelemektedir. Böylece Yeni Pozitivist ekole kadar Batı düşüncesinde önemli bir etki yapmış filozofları ve düşünce sistemlerini eleştirel olarak anlatmaktadır. İşte düşünürün ülkemize karşı



duyduğu bu vefakârlığa saygının bir ifadesi olarak, 1940'lı yıllarda İstanbul Üniversitesi Felsefe şubesinde vermiş olduğu seminerlerin notlarının bir bölümünü okuyuculara sunmayı düşündüm.

Bu notlar, 1987 yılında buradaki bölümün de içinde olduğu daha geniş bir dosya halinde, değerli hocamız Prof. Dr. Şaban Teoman Duralı tarafından bana ulaştı. Hocamız, bu notları okuyup yayınlamanın güzel bir hizmet olacağını düşünüyordu. Heyecanla, yüksek lisans tezimi bir yıl geciktirme bahasına bu notlarla uğraşmaya başladım. İlkçağdan başlayıp, çağımıza kadar bütün dosyaları daktilo ile yazdıktan sonra, dosyanın sahibi değerli sosyolog hocamız rahmetli Prof. Dr. Cahit Tanyol'a buradaki ders notlarının aslı ile bendeki transkripti karşılaştırmaları ve düzeltmeleri amacıyla geri verdim.

Ancak ne yazık ki Tanyol hocamızın buna fırsatları olmadı; dahası birlikte karşılaştıralım temennisıyla defalarca görüşmemize rağmen, yayınlamak üzere bu notları bir daha bulamadılar. Aradan uzun yıllar geçti; biz de çoğundan mahrum kalsak da, hiç olmazsa elimizde kalan bölümünden Türk okuyucularının mahrum kalmaması için bu kısmını yayınlamayı düşündüm. Bu yazılar derste tutulmuş notlar olduğu için zaman zaman tekrarlar ve cümle düşmeleri olması kaçınılmazdı. Bu tür cümleleri öncesi ve sonrasını göz önüne alarak düzenlemeye çalıştım. Ayrıca ders notlarını tutan kişilerin farklı olmasından ve 40'lı yılların Türkçesi ile yazılmış olmasından dolayı bazı terimler ve kavramlar bugün kullanılmamaktadır. Bu tür kelimelerin bazılarını cümle ahengini bozmamak için olduğu gibi bıraktım, bazılarının yanına (...) içinde yeni kullanılan kelimeleri de verdim. Bazı kelimelerin yerine de günümüzde yaygın olarak kullanılan kelimelerin kullanımı tercih edildi.

Sonuç

Yukarıda von Aster'in Türkiye'de İstanbul Üniversitesinin felsefe şubesinde, ömrünün sonlarına doğru bir sömestrde vermiş olduğu çağdaş felsefenin belli başlı filozofları ve düşünce sistemleri hakkındaki dersi takdim edildi. Von Aster burada bize ders yöntemi olarak, güzel bir örnek sunmaktadır. Felsefe tarihinin sadece bir kronolojik bilgilerden ibaret olmadığı düşüncesini burada da sergilemektedir. Farklı dönemlerde yaşamış farklı filozoflar arasındaki düşünce bağlarını bir mekik gibi dokuyarak



ve aynı dönemde yaşamış olan filozofların düşünceleri arasındaki ilişki ve farklılıkları da, adeta birbiriyle zincirleme halinde dizerek sunmaktadır.

Hayat felsefesinin ve yaşantısının tutarlılığına da bir örnek olarak, düşünce tarihindeki birbirine en zıt iki düşünce sistemini kökünden reddetmeden, fakat kolaycılığı kaçıp hemen kabul etmeden, analiz etmekte ve eleştirmektedir. Böylece insan ruhunun ve bilincinin hürlüğüne duyduğu saygıyı, aklın bağımsızlığı ile uzlaştırmaktadır.

Von Aster'in burada gösterdiği bir diğer örnek ise, bilim tarihinin en önemli olgusal ve tecrübi fikirleri ile felsefe tarihinin en soyut ve metafizik düşünceleri arasında kurmuş olduğu ahenktir. Böylece, mutlak hakikatin varlığını reddetmeden ancak onu küçük ve kısa bir düşünce ile sınırlandırmaksızın muhataplarına göstermesidir.

Kaynaklar

- Akarsu, B. (1949). Öğrenci Gözü İle Ernst von Aster, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi*, 2 (3), 19-21.
- Gökberk, M. (1949). Ernst von Aster'in Felsefedeki Yeri, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi*, 2 (3), 10-18.
- Gökberk, M. (1982). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kranz, W. (1949). Ernst von Aster'in Şahsiyeti. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi*, 2 (3), 7-9.
- Onar, S. S. (1949). İstanbul Üniversitesi Rektörü Ord. Prof. Dr. Sıddık Sami Onar'ın Ernst von Aster'in Vefatına Dair Söylevi, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi*, 2 (3), 1.
- Tanyol, C. (1943-4). *Ernst von Aster'in Ders Notları Defteri*. Osmanlıca El Yazması Halinde. I. Sömestr.
- Ülken, H. Z. (1949). Ernst von Aster ve Bilgi Teorisi, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi*, 2 (3), 50-62.
- Von Aster, E. (1942). Kant'ın Ahlâkı, Üniversite Konferansları, 1941-1942 Yılı, Üniversite Konferansları, İstanbul, Ayır Basım, Sayfa: 25-34.
- Von Aster, E. (1949). Modern Fizik ve Felsefe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi, Cilt:2, Sayı:3, Sayfa: 98-106.
- Von Aster, E. (1994). Aster'in Yayınları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi



Felsefe Arkivi, Cilt:2. Sayı:3, Sayfa: 98-106.

Von Aster, E. (1994). Bilgi Nazariyesi ve Mantık. (Çev. M. Gökberk). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Von Aster, E. (2005). *Ernst von Aster'in Ders Notları: İlkçağ ve Ortaçağ*. (Sad. V. Okur). İstanbul: İm Yayıncılık.

Ek: Aster'in Çağdaş Felsefe Ders Notları: (19.11.1943)

Rene Descartes (1596-1650) ve Isaac Newton (1642-1727)

[...Ben geçen derste materyalizmi örnek olarak vermiştim. Benim için önemli olan, materyalizmin felsefi bakımdan tezahürlerini göstermektir. Bence bu felsefeye tatbik edilen hal tarzları aynen tekrür etmez; zamanın ilmine tabidir. Ve tarihte daima bir septisizm, bir pozitivizm ve bir idealizm mevcuttur. Fakat devrinin ilmine göre şekil değiştirir. Aynı şekilde, Yeniçağ felsefesinde de bunun muhtelif tezahürlerini göreceğiz. Demek ki felsefede, bir ebedi olan; bir de zamana göre değişen taraf olmak üzere iki taraf vardır.

Descartes fiziği ile Newton fiziği arasında da “böyle bir” görüş farkı vardır. Descartes, mekân akışkan bir madde olarak kabul eder. Bu hareket suya batırılan bir çubuğun çevrilmesi suretiyle hâsıl olan dalgalar tarzında bir harekettir. Bu dalgalarda bir kamış parçası olsa, o da dalgalarla beraber dönecektir.

İşte esir dediğimiz bu akışkan madde içinde gezegenler hareket ediyor. Newton’a göre mekân boştur ve içinde cisimler vardır. Bu cisimler, sahip oldukları kuvvetler sayesinde birbirlerini çeker veya iter. Newton iki gezegenin birbirlerine tesirini de hesap ediyor. Bu telakkinin Descartes’in telakkisinin yerine geçmesi uzun bir zamana ihtiyaç göstermiştir. Newton’un telakkisi gezegenlerinin hareketlerini önceden tayin etmeyi ve hangi yörüngeden geçeceğini anlamayı mümkün kılıyordu.

Demek ki Newton’un felsefesi yıldızların uzay içerisindeki hareketlerini önceden tayin etmeye imkân veriyordu. Diğer bir faydası da düşme ile ilgilidir. Biliyorsunuz ki dayanağı olmayan bir cisim yere düşer; ancak bu cisim rastgele düşmez. Bunun bir sürati vardır ki o da artar veya eksilir.

Newton’un dayanağı olmayan bir cisme tatbik ettiği doktrin, aynı yöndeki yıldızların aynı kanuna tabi olduğunu da ispat etti. Güneş’in etra-



findaki gezegenlerin de her birisi aynı kanuna tabidir ve bu telakki ebedidir (genel geçerdir). İçinde bu sayede mekanik astronomi gelişti. Descartes'ın fiziği de bir uzay mekaniği kurmak istiyordu, fakat bu mümkün olamıyordu.

Bu suretle mekanik, fizik ve astronominin temel ilmi oluyor. Astro-nomiye diğer bir ilim katılıyor. O da optiktir. Işık yansıdığında optikte renkler bütününe teşkil eder. Newton'a göre ışık küçük zerrelere hareketinden meydana gelir. Böylece Newton bu esaslardan hareket ederek, ışık mekaniğini ve renk mekaniğini tesis ediyor. Böylece köklü bir fizik tesis etmiş oluyor.

Geçen ders La Mettrie (Julien Offray de La Mettrie (1709-1751)'den "*L'Homme Machine*" eseri dolayısıyla bahsettik. Ona göre bütün mekânın ana esası makinedir. Bu kanun insanlara da tatbik ediliyordu. Bir makine- de karakteristik olan nedir? Makine, mekanik kanunlara göre çalışır. O halde bu felsefeye göre kâinat dahi bir makinedir. Mekanik kanunlar bütün hadiselerle hâkimdirlere. Böyle bir felsefede Allah'a hiçbir yer ayrılmamıştır. Kâinata hâkim bir kuvvetin olmadığı düşüncesi çıkıyor ki bu materyalistlerin noktayı nazarıdır.

Bunun yanında bir de *Deizm* telakkisi vardır. Bu telakki, kâinata hâkim olan mekanik kanunların değil, yaratıcı bir kuvvetin olduğunu kabul eder. Newton ise bu istikametlerden hiçbirine ait değildir. Bizzat o dindar bir zat idi. Onun için Allah'ın mevcudiyeti şüphe götürmez ve mucizeler de mümkündür. Fakat o aynı zamanda mekanist telakkinin kuvvetlenmesine de sebep olmuştur. Hususi olarak şu soru meydana çıkıyor: İnsandaki hürriyet, yani irade nasıl mümkündür? La Mettrie irade hürriyetini kabul etmez, zira insan makinedir. İnsanın da makine gibi irade hürriyeti yoktur.

Immanuel Kant (1724-1804): (6.12.1943)

Kant, 18. ve 19.'u asır içerisinde bulunduğu için şimdi onunla meşgul olacağız. Kant, Newton'u aşılıyor ve bir kozmogoni tesis ediyor. Kozmogoni kâinatın menşei hakkında bir fikir demektir. Diğer bir tabirle gezegenlere ait bir fikirdir. **Kant**'a göre bizim güneş sistemimiz teşekkülün evvel bir ses bulutu idi. **Kant**'ın kâinatın menşei hakkında koyduğu fikir eğer doğru olarak kabul edilirse; O Newton fiziğini kabul eden bir müte-



fekkirdir. Yani tabiata mekanik kanunların hâkim olduğu aynen kabul ediliyordu. Kant'ın bu mühim fikri felsefenin başına konmuştur. Bu fikir şudur: Bir cisim ancak iki tarzda telakki edilebilir; bize görüldüğü gibi veya (bizatihi) mevcut olduğu gibi.

Kant'a göre duyu organlarımıza tesir eden obje, bizatihi objenin kendisi değildir. Tabiat unsurları yalnız objenin bu görünüşüyle bilinirler. Tabiatdaki şeyler, zaman ve mekân dâhilinde görülürler. Zaman ve mekân görünüşlerin şekinden başka bir şey değildir. Kâinatın bu yüzünde, yani görünüşlerde illiyet kanunları hâkimdir. Yani nedensellik kanunları ve zorunluluk hâkimdir. Hâlbuki bizatihi şeyler âleminde ne zorluluk vardır ne de nedensellik. Bizim idrak ettiğimiz dünya ancak zaman ve mekân dâhilinde olan dünyadır.

Hâlbuki zaman ve mekân dâhilinde tasavvur edilmiş her şey, illiyet kanunlarına tabidir. Eğer insan yalnız bundan ibaret olsaydı, insan da tabiatın bu kanunundan uzak kalamayacaktır. Fakat insanda diğer bir âlem vardır ki; bu zamandan ve mekândan uzaktır. Yani, insan iki âlemi kuşatmaktadır.

- 1- Mekanik dünya (zorunluluk sahası)
- 2- İrادی dünya (özgürlük sahası)

O halde Kant insana irade sahasını ayırıyor. Çünkü insanda böyle bir varlığı kabul zaruridir. Kant tabiat için mekanik telakkiyi kabul ediyor. İnsan, ona göre tabiatın ayrı bir karakter arz eder. İnsana hususi bir mevki ve irade hürriyeti veriyor.

Kant'ı bu telakkiye ahlaki bir şuur sevk etmiştir. Eğer tabiatta mekanik bir zorunluluk olsaydı, ne iyi ne de kötü mefhumu (kavramı) mevcut olamazdı. Fakat bizim şuurumuzun kararına göre bunlar dünyada vardır. İnsan kendisine bir vazife tevcih eder. Böyle bir vazife ifası hürriyete bağlıdır. Kant, tabiat hakkında düşündüğü zaman, gerekirci bir telakkiye sahiptir. İnsan mevzubahis olunca da fikri değişir. Demek ki Kant iki türlü tabiat kabul ediyor:

- a) Nedenselliğin geçerli olduğu mekanik bir tabiat
- b) Ahlaki şuurun kabul edildiği iradi bir tabiat

O halde Kant, 18. asırdaki determinist anlayışa sahip değildir. Kant determinizmi sadece tabiat kanunları söz konusu olduğunda kabul ediyor.



Franz Clemens Brentano (1838-1917): (3.3.1944)

Şimdi esas meseleye, yani hakikat problemine dönüyoruz. Şüpheden arınmış olan hakikatin bilgisini yahut hakikat olarak bilgiyi nasıl temin edebiliriz? sorusuna dönelim.

Brentano, buna şu şekilde cevap veriyor: “*Bazı nitelikler vardır ki, bunlardaki hakiki ve apaçık olan yanı bilavasita (aracısız) olarak görürüz.*” Yahut aynı şeyi kastederek, “*apaçık önermeler mevcuttur.*” der. O halde hakikatin tecrübesi, apaçık önermelerin tecrübesi ile aynı olur. İki türlü apaçık önerme vardır. Birincisi, tecrübe denilen öğrenmeyle elde ettiğimiz apaçık önermeler. Şimdi önümde beyaz bir renk gördüğümünden ve bazı sesler işittiğimden şüphe edemem. Bu şüphe edilmeyen şeyler bilavasita (aracısız) apaçıktırlar. Tecrübemin ve idrakimin temin ettiği her şey bilavasita bedihidir.

Burada Descartes ile aynı şeyi kast ediyor. Descartes’a göre de dâhili idrake verilen şeyler apaçıktırlar. Bundan başka rasyonel hakikatler vardır ki, bunlar da Descartes’ta şüpheden uzaktır. Mesela, bir objenin aynı zamanda var olması veya olmaması meselesi gibi.

Brentano’ya göre diğer bir apaçık önerme ise şudur: Mevcut her şeyin mevcudiyetini, mutlaka bir sebebe dayandırırız. Bunların hakikat olmalarının zorunlu olduğunu görürüz. Bunlar kesin delillerdir ki, akıl bunları tasdik eder, fakat asla inkâr etmez. Mesela, bir obje aynı zamanda hem var hem yok olamaz. Birini herhangi bir şekilde ispat edemeyiz. Hatta bir şekilden başka türlü olmayacağını bedihi bir şekilde biliriz. O halde hem tecrübi hem aklî hakikatler vardır ki, bu iki tarzdaki hakikate bedihi olan hakikatlerdir. Bu hakikatleri temellendirmeye çalışmak manasızdır. Çünkü bunları temellendirmek için kullanacağımız kaziyeler (önerme) yine buna dayanacaktır.

O halde bunlar tahkik önermelerine ihtiyaç göstermezler. Mühim olan şey bir tarafta tecrübi diğer yanda akli hakikatlerin mevcudiyetidir. Demek ki bilgi ne yalnız tecrübeye, ne yalnız akla istinat eder. Bilgi, her ikisine de istinat eder. Her iki bilgi çeşidi bizim bütün bilgilerimizin esasını teşkil ediyor. O halde, sadece bir rasyonalizm, bir empirizm haksızdır. Ancak ikisi birleşirse aklî olabilirler.

Brentano’nun ortaya koyduğu ikinci önemli önerme de şudur. Bütün



bilgilerimiz gerçek olan şeye yöneliktir. Her bilgi, var olan bir objeler sahasını şart koşar. Bundan başka var olan şeylerin mevcudiyeti de aynı zamanda bedihi (apaçık) bir kazıye (önerme) dir. Evvel-emirde bedihi olan benim kendi mevcudiyetimdir. Salt tecrübenin objeleri olan gerçek olanların mevcudiyeti de yine böyle gerçek bir kazıyedir.

Bunlardan başka salt mantık ve riyaziyenin önermeleri de apaçıktyrlar. Bunlar da var olan şeye yöneliktir. Brentano'ya göre salt mantık önermeleri, tesirleri menfi olan önermelerdir. Mesela, misal olarak çelişkili önermeleri alalım. Bu önermelerin ifadesi: Aynı zamanda mevcut olan ve olmayan objeler yoktu. Demek ki birbirleriyle çelişkili önermelerin de hakiki ifadesidir. Bu varlığı çelişkili olarak telakki eden bir önermedir. Belirli şeylerin varlığını reddediyor. Mesela: "*Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir*" demek böyle bir önermedir. Yani hiçbir cisim, hiçbir üçgen mevcut değildir ki, bunun haricinde olsun. O halde bu önermede bütün bilgi gerçek olan bilgiye yöneliktir.

İşte bu gibi önermeler ya olumlu veya olumsuz olurlar. Bundan başka apaçık olan bir şey mesela, şu anda bu kitabı idrak etmem de bir apaçıklıktır. Burada apaçık olmayan taraf, bu kitabın mevcudiyetidir. Çünkü bu mevcudiyet bir başkasına göre yok da olabilir. Çünkü benim tarafımdan idrak edilen hariç dünya, bir başkası tarafından reddedilebilir. Bu düşünülebilir bir haldir. Fakat böyle bir varsayım yanlış değildir. Fakat çok uzak bir ihtimalle bunun doğru olması mümkündür.

Demek ki, aynı zamanda ihtimaliyetin de bir apaçıklığı vardır. Mesela, idrak ettiğim bir objenin mevcudiyeti hakkında söyleyeceğimiz söz, onun ihtimaliyetinin biriyle olmasına dayanır. Benim idrakimin muhtevasını teşkil eden akışkan dünyanın kesin apaçık olması doğru demektir. Çünkü apaçıklık, bununla yüksek bir ihtimaliyeti ihtiva eder. İlim onun için tamamıyla apaçık olan önermelerle çalışmaz. Apaçıklığı muhtemel olan önermelerle çalışır. O halde Brentano'nun fikirlerini şu ifadelerde toplayabiliriz: "*Bütün bilgilerimiz var olan obje sahasındadır.*"

Kesin bir surette apaçık olan önermeler mevcuttur. Bu önermeler kısmen rasyonel, kısmen empiriktirler. Bu apaçık surette muhtemel önermeler mevcuttur. Ayrıca en yüksek bir apaçıklık ihtiva eden, bedihi önermelere şu önerme de dâhildir: "*Bu dünyayı yaratan makul bir varlık olması lazımdır. Yani Allah'ın mevcudiyeti de bedihidir.*" Yüksek bir açıklık



ihtiva eden önermeler gibi, bir hisse dayanmayan bir ruhun mevcudiyeti de kesindir. Çünkü insan vücudu etrafındaki şeyleri idrak eder. Böyle bir idrakin husule gelebilmesi için bir göze ihtiyaç vardır. Burada işittiren ve tesir eden, aslında ruhtur. Görüyorsunuz ki, aynı zamanda dini iddiaları istinat ettirecek bir metafizik de gerekmektedir.

Bu nakillerde görüyorsunuz ki; Brentano, Kant'ın temel önermesinin tam tersini iddia ediyor. Çünkü Kant, Allah'ın ve ruhun mevcudiyetini ispat edecek bir metafiziği reddederken, Brentano bunları kabul eder. Hatta Brentano'ya göre, böyle bir metafizik, sadece apaçık hakikatleri ihtiva etmez; aynı zamanda, yüksek bir ihtimaliyet taşıyan bedaheti de ihtiva eder. Kant harici dünyanın mevcudiyetinin ispat edilemeyeceğini; Brentano bunun yüksek bir ihtimaliyet taşıdığını söyler.

Kant'a göre bilgi demek, ihsas ve idrak duyularımızı işletmek ve birbirine raptettirmek demektir. Brentano'ya göre ise bilgi, harici olan gerçek suretlere var olan şeyi tatbik eder. Bunlardan kazanılan şeylerin bir kısmı apaçıktırlar bir kısmı da ihtimal dâhilinde apaçıktırlar. Diğer önemli olan bir nokta ise Brentano, akıl duyusunun bilgileneceği konusunda ise Locke ile farklı düşünür.

Locke ve diğer empiristler, metafiziksiz bir ruhaniyat ve felsefeyi göz önünde bulundururlar. Locke'un en önemli sorusu şu idi: *"Bizim şuurumuz hangi unsurların terkihibidir? O halde şuur neden teşekkül eder?"* Şuur ona göre, en basit ve en son olan duyuların öğelerinden teşekkül eder. Şu anki şuurum, şimdi gördüğüm renklerden ve işittiğim şeylerden teşekkül eder. Demek ki şuur tahlil ettiğimiz zaman elde edeceğimiz şeyler; his, ihsas ve idrak muhtevalarıdır. Çünkü şuur bunlardan müteşekkildir.

Oysa Brentano başka bir mefhumdan hareket eder. Bu mefhumu biz Ortaçağ'da rastlamaktayız. Locke'un iddia ettiği şeyler, Brentano'ya göre benim şuurumun müteveccih olduğu (yöneldiği) objelerdir. Benim gördüğüm renk(in), şuurumun bir objesi ile birlikte renk olabilmesi için, benim onu görebilmem lazımdır. Rengin başka bir görünümü vardır. İşte bu görünüm aklidir. Herhangi bir şeyin mevcudiyeti ancak akılla mümkündür.

Demek ki ben bir uzvumla (kulak) bir ses işittiğimde, bu ses maziye karıştığı zaman bile, benim diğer bir aktım (hatırlama aktı) vasıtasıyla



bunu hatırlayabilirim. Ses işitme aktının objesi olduğu gibi, mahlukatın da objesi olabilir. Ben görüyorum, işitiyorum yahut sesleniyorum. Bunlar aktlardır. Böyle objelere yöneliktirler. Bu aktların merkez noktası olan şeylere de ben ide derim. Çünkü ben görüyorum, işitiyorum, hüküm veriyorum. Ben yalnız işittiğim sesi değil, aynı zamanda bir şeyi işittiğimi de biliyorum.

Bizim şuur dediğimiz şey, bizim hasselerimizin bir sentezi (terkibi) idi. Evvela şuuruna sahip olduğum bir obje, bir insan, bir ev vs. bunlardan sonra ikinci derecede benim faaliyetlerim gelmektedir. Mesela bir şeyi işitme ve görme faaliyeti... Bunun gibi objelere yönelik faaliyetler silsilesinin hepsini kuşatır O halde şuur, Locke'un zannettiği gibi sadece idrak, his unsurlarından ibaret değildir. Şuurun muhtevasını bir ideler silsilesi teşkil eder.

Herhangi bir şeyin varlığı iki suretle vakidir: Birincisi o şeyin kendisi ve diğeri de (benim) onu hatırlamamdır. Demek şuur böyle bir hasseler silsilesinden, yani idelerle münasebetlerden teşekkül eder. Biz bu sayede hariçteki objelerin şuurlarına sahip oluyoruz. Brentano bu suretle ortaçağdaki ide fikrini tekrar canlandırıyor.

Ortaçağdan Yeniçağ felsefesine kadar devam eden bu kavram (ideler fikri), Yeniçağda yeniden ortaya çıktı. Locke'a göre, şimdiye kadar saydığım idelerden başka bir de sevgi ve nefret ideleri vardır. Nasıl ki apaçık varlık hakkında bir şuur varsa; yalan ve nefret hakkında da yine apaçık bir şuur mevcuttur. Mesela ben herhangi bir şeyi sevdiğim olarak sevdiğimin şuuruna malikim. Biz bir objeyi haklı olarak seviyoruz. Biz diyebiliriz ki onu iyi bir şey olarak seviyoruz. O halde *apaçık* olan kıymet hükümleri mevcuttur.

Bu apaçık kıymet hükümleri mevcuttur ve bu apaçık değer yargıları üstüne etik temellendirilir. Etik neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bize öğretir. Nasıl ki akıl bilgisi, doğru ve yanlış öğretiyorsa; aynı şekilde yalan söylemenin kötü bir şey olduğunu etik bilgimiz bize söyler. Demek ki biz moral sayesinde bir objenin sevgi değeri ve nefret değeri şuuruna malikiz. Bunları ispata ihtiyaç yoktur. Brentano'ya göre bütün insanlar hangi milleden ait olurlarsa olsunlar, kıymet hükümleri yani iyi ve kötü hakkındaki fikirleri birbirine uyur.



Filhakika, ahlakta da hatalar mevcut olabilir. Bu tür hatalar bilgide de mevcuttur. Yalnız insanların birbirleriyle ortak olan apaçık değer yarguları, farklı hükümlerden daha çoktur. Sual: ahlakın etik tarafı var mıdır? Kıymetten (değer) hareket eden bir etik, hakikatler etiğine yaklaşır. Buna göre, ahlak sahasının etik sahasından ayırt edilmesi çok güçleşir. Biz bu etiği ahlaki olan etikle karşılaştıralım: Mesela Max Scheler'in etiği kıymete dayanır. Bu etiğin karşısında Kant'ın ve Yeni Kantçıların etiği konabilir.

Kant, ahlakında impératif mefhumundan hareket eder. Kant'a göre insanlar ahlak ilkelerine göre hareket ederler. Ben bunu yapabilirim veya şunu yapamam. Demek ki Kant'a göre etiğin sahası, değerler sahasıdır. Fakat etik ancak vazifeye (ödev) yahut emirlere (buyruk) istinat edebilir. Çünkü etiğin hareket noktası daima emirlerdir. Bu gibi noktalar etiğin hareket noktasını teşkil eder. Bir insanın mesela yalan söylemesi, o insan için kötü bir şey görülüyor. Çünkü ahlak kanunu; "*sen bunu yapamayacaksınız*" der. Ama bu eylem bir başkası tarafından güzel görülebilir. Kant'a göre böyle bir insan hayatını, ahlaki açıdan değil de estetik açıdan ele alan ve tetkik eden bir insandır.

Kant'a göre böyle bir insan, aslında etik ile estetiği birbirine karıştırıyordur; yani iyiyle güzeli. Kant'a göre filhakika güzelliğin de ahlakta bir yeri vardır. Fakat bunun yeri ikinci derecedendir. İnsanlarda ahlaki bir his vardır. Bunun nedeni merhamet hissidir. Ahlaki kaidelere göre hareket eden bir insanı iyi sanıyorum. Bu his yani ancak ahlaki faydanın bir neticesi olabilir. Bu hareketin dayandığı nokta da itaattir. Demek ki böyle bir irade ile, emirlere itaat ettiğimi gösteriyorum. İşte bu anlatılanlardan, Kant'ta ahlakın hareket noktasıyla, Brentano'nun hareket noktasının başka olduğunu görüyorsunuz.

Kant'ın tabii olarak İngiliz ahlakına yaptığı itiraz şudur: "*Bunlar ahlakı estetikleştiriyorlar*" diyor. Hâlbuki mesela Schelling'e göre biz emirlere şunun için itaat ediyoruz: "Biz bu emirlerin kıymetinin bilincine sahibiz; fakat biz aynı zamanda, bir şeyin sınırlı olduğunun bilincine de sahibiz. Bir şeyi gerçekleştirmeye çalışıyoruz. O halde evvela, onun kıymeti hakkında bilgi, sonra emirler gelir." Oysa Kant tam bunun tersini söyler: "İlk olarak emirler, sonra buna taalluk eden bilgi gelir" der.

Bunlar (Kant ve Schelling) arasındaki düşünce farkını anlamak kolay-



dır. Fakat burada metotlara karşı nasıl bir tavır almak gerekir? Kant'ın kendisi böyle emirler altında yaşayan bir insan olduğundan, böyle bir etiği kabul etmiştir.

Bunu anlamak için bir örnek olarak mesela eski filozoflardan Aristo ve Eflatun'u ele alalım. Eflatun'a göre her şey (bütün objeler) idelere göre-dirler. Objeleri tanımak demek onların idelerini tanımak demektir. İşte bu nedenle İlkçağ etiği esas itibarıyla bir kıymetler etiğidir. Diğer yandan iyi olan bir şeyin güzel olduğunu da apaçık bir gerçek olarak kabul ederler. Yunan felsefesinde böyle bir temayül vardır. Yani iyi ve güzeli özdeşleş-tirmek temayülü vardır. Buna göre, "*etik ve estetiği özdeşleştirmek tabii midir*" sorusuna cevap vermek çok güçtür.

Edmund Husserl (1859-1938)

Brentano'nun tesiri ile ilgili olarak, *Fenomenolojinin* kurucusu olan Husserl'den bahsedeceğiz. Husserl, Brentano'nun talebesidir. Fakat ken-disi mühim bir noktada Brentano'dan ayrıldı. Husserl üzerinde Brenta-no'nun en önemli etkisi fenomenoloji hakkındadır. İkinci nokta ise bedahet (açıklık) mefhumudur. *Fenomenolojik felsefenin* ilk kitabı "*Mantık Araş-tırmaları*" adındaki bir eserdir. 1900'de ortaya çıktı. Bu eserde Husserl, psikolojizm ile mücadele eder ve mantığın bağımsızlığı için çalışır. Hus-serl'in eserinin esaslarını; "*Mantığın temeli nedir? Ve Aristo'nun önermeleri ne şekil esasları ihtiva eder?*" gibi sorular oluşturmaktadır.

Mantığın bu tür konuları aslında düşünmenin kanunları değildir. Dü-şünmenin kanunları fenomenolojinin kanunları olabilir. Çünkü mesela çelişki kanunu, bizim gelecekte nasıl düşünmemiz lazım geldiğini göster-mez. Bilakis bunun ifadesi şudur: Çelişkili önermeler, hakikat olamazlar. Bu önermenin geçerliliği, insanın şöyle veya böyle düşüncelerine tabi de-ğildir. Demek ki bunun geçerliliği, insanlara tabi değildir. Eğer bu insan düşünmesinin kanunları olabilirse şöyle düşünebilirdik: Başka mahlûklar olsaydı ki bunlar başka kanunlara göre düşünebilirlerdi.

Psikolojinin meşgul olduğu saha, insanlar ve onlara ait olaylardır. Mantık ise, kaziyeler ve kanunlarla meşgul olur. Mantık yalnız ruhi şeyler-le değil, başka şeylerle de uğraşır. En yakın bulunduğu şey de riyazî (ma-tematik) bilgidir. Zira riyaziyenin bu düşünce kanunları, bizzat onlara tabi değildir. $2x2=4$ eder önermesi insanların mevcudiyetine tabi değildir. İn-



sanlar bunu düşünebilsin diye, düşünmesinin geçerli olması için var olan bir önermedir.

Bu riyazî önerme nereden çıkar. Çünkü bir sayı olan 2 ve 2'den neş'et eder. Bunlar objelerdir ve mantığın bu objeleri materyal objeler değil, ideal objelerdir. İki insan tasavvur edelim, ikisi de bu objeleri düşünüyor. ($2 \times 2 = 4$)... Buradaki sayılar iki türdür. İki insanın şuurunda da cereyan eden sayı başkadır. Fakat objeleri birdir. Yani hedefledikleri şey aynı şeydir. Bu obje materyal bir obje değil, idealdir. Çünkü yalnız materyal objeler değil aynı zamanda ideal objeler de mevcuttur. Çünkü ideal objeler de düşünülebilirler. Biz bu objeleri de düşünebilir, hatta diğer objelerden ayırt edebiliriz. Hatta tahkiki hasselerimizle (duyularımız) bunları idrak edebiliriz. Çünkü ancak cisimlere dokunabilir ve görebilirim.

İdeal objeleri iki açıdan düşünebilirim. Bu objeleri düşünebilirim demek bunları bir veri haline getirebilirim demektir. Ben bunları fenomen haline getirebilirim; ancak duyu organlarına dayandırarak değil. Bütün fenomenleri, görülecek, işitilecek şeyler olarak kabul etmek doğru değildir. Fenomen sahası bundan daha geniştir. Husserl'e göre neyin fenomen olabileceği, neyin olamayacağı ciddi bir şekilde araştırılmaktadır. Bu ilmin adı fenomenolojidir. Husserl'e göre o zamana kadar böyle bir fenomenoloji mevcut değildir. Bunun tersi şuydu: Görülebilen, işitilebilen şeylerin obje olduğuna kani idiler. Biz gelecek derste fenomenoloji deyiminin neye dayandığını göreceğiz.

Biz hali hazırdaki fenomenolojinin esasını izah edeceğiz. Bu akımın temsilcisi Husserl'dir. Bu zat mantıki konuların müstakil olduğundan ve psikolojik kanunlara tabi olmadığından bahseden bir eser neşretti. Eserin adı "*Bilginin Esasına Dair Araştırmalar*"dır. Bu zat fenomenoloji kelimesini kendi araştırmalarını karakterize etmek için kullanır. Daha sonraları ise bu istikamette çalışan bütün filozoflar aynı kelimeyi kullandılar.

Fenomonoloji nedir? Fenomenlerin ilmi demektir. Fenomen (görünüş) kelimesi burada çok geniş manada kullanılmıştır. Şuurun objesi ve şuur hakkında bir tefekkürdür. Hareket noktası umumiyetle, "şuur ne demektir?" meselesidir. Fenomonolojinin buna verdiği cevap, önceki filozoflardan çok başkadır. Çünkü şuurun ne olduğu meselesini, önceden Locke, Hume ve Berkeley de sormuşlardı.



Hume ve Locke'a göre şuur ne demektir? Bu filozoflara göre şuur birçok muhtevadan teşekkül eder. Demek ki şuur, birbirlerini takip eden şuur muhtevalarından teşekkül eder. Hume'a göre şuur muhtevaları üç şeyi içermektedir:

- 1- Süje, bu kendi hakkında bir şuura varmaktır.
- 2- Obje, bunun hakkında şuur bir şeye sahiptir.
- 3- Akışkan bir akt mefhumu, şuura aittir ki süje ile obje arasında bir münasebet kurar.

Bu aktlar muhtelif olabilir. İdrak, görme aktı, duyma aktı gibi... Bütün bu aktlarda şuur bir obje ile münasebettedir. Bu aktlar hakkında şuurun bir bilgisi vardır; yani şuur bir şuura sahiptir. Ben elindeki kitabı görüyorum. Aynı zamanda bu kitabı görebilme şuuruna da sahibimdir. Demek ki, şuur sadece muhtevalarının bir toplamından ibaret değildir; bir akt sırasında teşekkül eder ki bu akt sisteminden şuur haberdardır. Fenomenoloji evvelmirde tasviri (betimletici) bir ilimdir. Yani her şeyi olduğu gibi tasvir eder ki bunun manası da, şuurda görülen objeler sahasıdır. Şimdi bu felsefeyi diğer ilimlerle mütalaa edelim.

Diğer ilimler objelerle meşgul olurlar. Diğer bir tabirle, diğer ilimler, objelerle alakalıdır. Ancak, "biz objeler hakkında herhangi bir bilince sahip miyiz?" sorusunu sormazlar. Mesela fizik ilmi, fiziği, tabiatı incelerse de; "bunlar hakkında herhangi bir bilince sahip miyiz, değil miyiz?" sorusunu sormaz. Diğer ilimler de öyledir. Mesela: hukuk kendi sahası olan Hak kavramını incelerken, bunu obje olarak düşünür. Bunlarla ilgili olan şuurla ilgilenmez.

Fenomenolojinin iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Birincisi objeleri tespit etmekle meşgul olur. İkincisi ise bu objelerle ilgili olan bilinç meselesiyle ilgilenir. Demek ki fenomenoloji evvelmirde bir ontolojidir. Ontoloji tarihinde, objeler hakkında birçok teoriler ortaya atılmıştır. Mesela materyalizm bunlardan biridir. Diğer bir teori de psikolojizmdir. Bu filozoflardan psikolojistlerin iddialarına göre objelerin esasını, bilinç olayı oluşturur. Bunlar iddialarında daha da ileri giderek, objeyi bilinç alanına indirdiler. Mesela sayılar maddi objeler midir? 10 sayısı ruhi bir olgu mudur yoksa bir duyum muhtevası mıdır? Şüphesiz ikisi de değildir; 10 sayısı bir idedir.



Şimdi hepimiz 10 sayısını düşünelim. Bu sayı, sayılar dizisini göz önünde tutan herkes tarafından düşünülebilir. Bu obje ne maddi ne de psikolojiktir; 10 sayısı bir "ide" dir. Çünkü bütün objeler maddi yahut manevi olmayabilirler; ama ideal objeler kesinlikle vardır. Bütün insanların ölümlü olduğunu düşünelim. Hep birlikte düşünelim. Acaba hepimiz aynı şeyi mi yoksa farklı objeleri mi düşünüyoruz? Şüphesiz hepimizin düşündüğü şey aynıdır. Düşündüğümüz obje belirli bir objedir. Objeler olarak bu mana ne maddi ne de ruhidir.

İşte Husserl ve öğrencileri bütün objelere bir eşya (obje) anlamı veriyorlar. Ancak buradaki eşya sadece maddi olmayıp, bir mana da taşımaktadır. Görüyoruz ki burada obje kavramı maddi sahadan daha derin bir sahayı ihtiva etmektedir. "10" sayısının ve "bütün insanlar ölümlüdür" önermesinin mevcudiyeti bir maddenin mevcudiyeti gibi vakidir. Fakat mevcudiyetleri aynı olmayıp farklıdır. Çünkü "10" sayısının varlık tarzı başka türdendir. "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesinin varlığı da başka türden bir varlıktır. Demek ki yalnız objeler değil, objelerin varlık tarzları da mevcuttur. O halde fenomenolojinin vazifelerinden biri de "ne tür objeler vardır?" meselesini kaydetmektir. Geniş manasıyla buna biz ontolojik araştırma diyoruz. Çünkü objelerin varlık türlerini araştırır.

Antik felsefede Aristo ve Platon ontolojiyi felsefenin temeli yapmak istediler. Fakat ontoloji zamanla sair sahalarda da araştırılmasına yöneldi. Yahut da yalnız bir türlü varlığı kabul ediyor. Hâlbuki varlığın muhtelif şekilleri vardır. Bu varlığın ve sairlerinin birbirleriyle alakaları vardır. Misal: sayılar sahası, maddi objeler sahasına ilgisiz değildir. Deminde söylediğimiz gibi adetler sahasındaki varlık ile maddi saha arasında münasebet vardır. Çünkü sayıları diğer sahalara tatbik ediyoruz. Maddi ve ruhi olanı sayıyoruz. Demek ki soru şöyle bir şekil alıyor: "*Ne şekil obje sahaları vardır? Yani hangi cins varlık neveleri vardır?*"

Fenomonolojiye göre, yeni felsefe ontolojik soruları ihmal etmiştir. Eğer böyle bir ontoloji mevcutsa, bu ontoloji inceleme konusu olarak neye sahiptir. Buna binaen; bu metot tasavvuru olan her şeyi tasvir suretiyle anlatır. Eşyada soyut olan şeylere bakan metottur. (Ontolojiden farklı bir olan) Fenomonolojinin metodu ise, şuurumuzun tesadüf ettiği şeyleri olduğu gibi tasviridir.

Burada nazarı dikkati çeken bir şey daha vardır. Biz bu neticeye ne



suretle vardık? Diğer bilgiler şuurda bir süje ve akt olduğu iddiasına nasıl vardı? Biz şuur analiz suretiyle bir neticeye vardık. Şuuru tahlil etmek demek, belirli bir akt'ı tahlil demektir. Eğer biz şuur incelersek, tekil bir akttan hareket ederiz. Fakat bu tekil akt bizim için ancak bir örnek olabilir. Bu metottan hareket ederek, genel bir sonuca varabiliriz. O halde, fenomenoloji biliminin istediği şey, bu münferit akt değil, şuurun mahiyetidir.

Burada mühim bir noktaya geldik. Bütün bilgi hadisesinde iki şekil görürüz. Önce gözümü açtığımda bir objeyi görürüm. Sonra bu objeyi tetkik etmeye başlıyorum. Aynı zamanda bu objeyi biz genel olanın bir dalı olarak kabul edebiliriz. Önümdeki kırmızı rengi, buradaki ferdi renk olarak kabul edelim. İkinci olarak şöyle de kabul edebiliriz. Bu kırmızı, mevcut kırmızı rengin bir misalidir. Daha genel söylersek, bu kırmızıyı renk kavramının bir örneği olarak telakki ederiz. Böylece evvela kırmızı rengi, genel olarak da renk kavramını tetkik ederiz.

Böylece biz tecrit (soyutlama) ve tamime (genelleştirme) aktlarına dayanırız. Bu aktlar bize umumi objeler temin eder. İlk önce önümüzdeki kırmızı, sonra, genel olarak kırmızı; en sonunda da genel olarak renk kavramına varırım. Demek öyle aktlar vardır ki, biz bunlar sayesinde objelerin şuuruna varabiliriz.

Aynı şekilde bir üçgeni ele alalım: Tahtada çizdiğimi önce tekil bir şey olarak kabul edelim. Fakat ben bunu genel olan üçgenin bir örneği olarak kabul ederim. Hatta buradan hareket ederek, bir müsellesin (üçgen) neden ibaret olduğu kavramına yükselirim. O halde her defasında yeni bir akttan hareket ederek, şekil kavramına kadar yükselebilirim. Ferdi objeler mevcut olduğu gibi umumi objelerde mevcuttur. Aslında bu umumi objeler görülmezler; fakat zihinde düşünülürler. Fakat bu görüş duyuma dayanan bir idrak (algı) değildir. Duyuma dayanan örnek olan, hareket noktası teşkil eden şeydir.

Şimdi Husserl'i bırakalım, Locke ve Hume arasındaki farka dönelim. Bunların ortak noktası, yalnızca hasseye (duyuma) dayanan mutayı (veri) kabul etmeleridir. Yani bunlar, mutayı hasseye (duyum) istinat ettiren şeyleri vakıa olarak alırlar. Husserl ise, "*tek olanı değil, aynı zamanda umumi mahiyeti de görebilmeliyiz*" diyor.



Ona göre, objeye taalluk eden iki tür bilgi vardır: Öncelikle, objeyi ona verdiğim bir işaret, bir isim sayesinde tanyorum. Benim bir cümleyi anlamam demek, onun teşkil ettiği kelimeleri anlamam demektir. Aynı zamanda bu kelimelerle tasarruf edilen manayı bir görüş haline getirebilirim. Mesela: herhangi bir insana ait ismi hatırlayarak ait olduğu şahsı hafızamda canlandırıyorum. Üçgen kelimesini işitiyorum ve umumiyetle üçgen kavramını görüyorum.

Demek ki manası olan objeleri bir görüş haline getirebiliriz. Bu görüşlerin duyuma dayandırılması şart değildir; müdrikeye (zihne) dayanan bir görüş de olabilir. Çünkü ben ancak tekil olan bir tek üçgeni zihni bir görüşle görebilirim. Umumi bilgiye sahip olmamız da buna istinat eder. Burada tümel bilgiye taalluk eden bir tikel bilgimiz mevcuttur. Bir ses aslında işittiğim sesin gereği olarak değil, bütün seslerin gereği olarak geçerlidir. Bir üçgenin açıları madde ile kaim değildir. Bu öyle bir önermedir ki bütün üçgenlerde geçerlidir. Eğer biz bildiğimiz münferit objelere istinat etseydik umumi kaziyelere nasıl varabilirdik? Hakikaten biz umumi bilgiye bu objelerin umumi tarafı ile varabilirdik.

Demek ki Husserl'e göre iki türlü önerme vardır. Umumi ve istikrai önermeler, istikrai şekilde umumi (genel) önermelerimiz olmasaydı; istikraya dayanan (tümevarıma dayalı) bir önerme de olmazdı. Mahiyetleri icabı bu umumi önermeler vardır. Demek ki bütün ilimler evvela bir tür (umumi mahiyet kanunları) üzerine kurulurlar. Bunun yanında bir de empirik kanunlar vardır, biz bu mahiyet kanunlarını mahiyetin misaline bakarak elde ediyoruz.

Her ilim evvel emirde biraz bu mahiyet kanunlarından hareket etmelidir. Misal: riyaziyyat, idrak, ihsas ve hükümle meşgul olur. Bunu tetkik için soru şöyle sorulmalıdır. "Genel olarak, ihsas, idrak nedir? Psikoloji evvela bu mahiyetleri tetkik etmelidir. Misal: Dinleri tetkik eden ilimlerde şöyle sorulur. Umumiyetle din nedir? Her dinde aynı olan bir şey var mıdır?"

Bunları din ilmi tespit etmelidir. Aynı olan bir şey varsa, bunları din ilmi tespit etmelidir. Mahiyet kanunu fenomenolojiden eskidir; fakat fenomenoloji bazı kanunların tatbik sahasını genişletiyor. Her ilmin bir sahası vardır ki Fenomenoloji; bu mahiyet kanunlarıyla uğraşır. Söylediklerimizi hülasa edelim: Demek ki görüş haline gelen, mahiyete taalluk



eden bir şekilde manaya istinat ediyoruz. Bu da zihni bir görüşe dayanır. Burada gördüğümüz mahiyetlerdir. Mahiyete taalluk eden görüş ile elde ettiğimiz bilgi, mahiyet kanunlarıdır.

Bu kanunları empirik kanunlardan ayırmalıdır. Ampirik kanunları münferit olan hareketlerden elde ederiz. Riyaziye empirik ilimlerden farklı olarak mahiyet kanunlarını da ihtiva eder. Diğer ilimlerde de mahiyet kanunları mevcuttur. Şimdi hareket noktasına dönelim. Üç kavramdan söz etmiştik. Süje-obje, şuur ve akt... Bu üç kavramı ihtiva ettiğimize göre, bu bir mahiyet önermesidir. Burada Husserl ile materyalizm arasında bir tezat görüyorsunuz ki; bütün felsefe tarihinde bu mesele ile meşgul olunur. Husserl tekrar Eflatun'a geri döner.

Ancak Husserl yeni bir felsefenin mümessilidir. Peki, bunlardan hangisi haklıdır? Bu soru hiçbir zaman halledilemeyecektir. Biz bu iki nokta-i nazarın esaslarından hareketle ne gibi neticelere varıldığını göreceğiz.

Suje, Obje ve Akt

Bu defa şu noktayı göz önünde bulunduralım. Fenomonoloji şuur hakkında ne yapmak istedi? Aynı zamanda şuurla beraber, objeler hakkında da bir bilgi almak istedi. Fenomonolojiye göre her şuur bir obje şuurudur. Soru obje nedir? Bilgide ben'in de mevcut olması ve ben'le obje arasında bir aktın olması lazımdır. O halde şuurun muhtelif mertebeleri var demektir. Mesela nehir bir objedir. Hissediyorum. Ellerime parmaklarıma alıyorum. Paris'in hissettiğim bir yer olduğunu anlıyorum. Bu muayyen bildiğim bir obje, hissettiğim bir şeydir. Fakat bu objeye müteveccih olduğum isim dolayısıyla. Bu isim bana objeyi tercih ettiriyor. Buna karşın Paris'e gidiyor ve Sen nehrini görüyorum. Şimdi Paris'e gittiğim zaman, önce tespit ettiğim şeyi görüyorum.

Demek ki iki şey karşındayız. Evvela nehri görmeyi kastediyorum. Bir de onu tüm endamıyla görüyorum. Evvela bu şey, bu obje kasd ve tasavvur edilmiş sonra bu obje bütün endamıyla dirilmiştir. Bu haliyle burada iki akt vardır. a-İsim veren işaret eden akt b-İntuitif görüş haline gelen akt. Bunlar arasında da bir ilişki vardır. Şu anda ben Paris'te değilim fakat kendim bunları şimdi hatırlayabilirim. Burada da objeyi hatırlama aktım aynen vermiştir. Diğer taraftan, objeye verdiğim isim içerisinde az veya çok fantezi olabilir. Misal olarak bir söz alalım: tarihi bir kitap



okuyorum; bu kitabı okurken cümleleri muayyen bir anlayışla anlıyorsunuz.

Burada kelimelerin ve dolayısıyla cümlelerin manasını anlıyorsunuz. Bu esnada bazı fanteziye dayanan tasavvurlara dikkat ediyoruz. Fakat bu fanteziye dayanan kelimelerle de iktifa edebiliriz. Diğer taraftan fiziğe ait bir kitap okuyor muayyen birini iyi karşılıyor ve şüphesiz tasavvur ediyorsunuz. Yine burada fanteziye ihtiyaç duyuyorsunuz. Bu kitabı o okurken aktlar anlamamıza az veya çok yardım ediyor. Demek ki bir kitap okurken evvela kelimeye, sonra hayale ve fanteziye dayanan tasavvurlar vardır.

Husserl'e göre; "*biz münferit objeleri olduğu gibi umumi objeleri de idrak edebiliriz*" demiştik. Misal: üçgeni (müselles) evvela münferit olarak tetkik edebilirim. Burada iki objeden birini misal olarak alır ve oradan da umumi bir müsellese varabilirim. Münferit müsellesleri idrakle alırım. Umumi müselles mefhumunu ise görüyorum, düşünüyorum. Düşünme de bir görüştür. Burada Husserl için mühim olan "*mabiyet görüşü*" meselesine varıyoruz. Riyaziye, umumiyet itibarıyla müselles hakkında tetkikler vaaz eder. Eğer münferit müsellesleri idrak etmemiş isek, bunu anlamamızın imkânı yoktur. Fakat yalnız bu objeler sahası gibi, umumi objeler sahası da mevcuttur.

Husserl'in tabiriyle demek ki; "*insan yalnız münferit/tekil objeleri değil de umumi objeleri de idrak eder.*" Hâlbuki hayvan yalnız münferit objeler hakkında bir şuura sahiptir. İnsan ise münferit objede kalmaz, umumi objeleri de idrak eder. Yine bundan dolayıdır ki, insan haricindeki varlıklara kelimeler sayesinde ulaşmaya muvaffak olur. Çünkü insanın kelimeleri münferit objelere olduğu kadar umumi objelere de teşmil ediliyor. Umumi mefhumun da hakkından gelebilir; ancak insan bunu yapabilir yani münferit olaylarda küllinin şuuruna varabilir. Hâlbuki bunu münferit vakıalarının idraki ile elde edebiliriz. İnsan umumiden hareket ederek münferit hallere de teşmil edilebilir. Demek ki münferit meseleden umumiye, umumiden tekrar münferide gelebilmek ancak insanların kabiliyetiyledir.

Düşünme de aynı zamanda bir görüştür. Fakat her şeye istinat etmeyen bir görüştür. Görüyorsunuz ki, burada Kant ile Husserl arasında bir fark vardır. Kant'a göre düşünme ne demektir. Kant ontik şekilde düşünme ile düşünmenin bağ kurma anlamı arasında bir fark görür. Düşün-



me ilişki temin eden bir faaliyettir. Düşünme münasebet eden bir faaliyettir. Düşünme demek objeler arasında münasebet temin etmek demektir. Biliyorsunuz ki düşünme farklı mefhumlarla olur. Mefhumlar ne demektir? Mefhumlar tasniflerdir. Çünkü umumi bir mefhum birçok münferit şeyleri ihtiva eder.

Şu halde umumi mefhumlar, münferit objelerin toplanıp aralarında bir münasebet tesis ettirilmesiyle meydana gelir. Düşünme aynı zamanda sonuç ve illet aletleriyle çalışır. Yani bunlar düşünmenin şartlarıdır. Fakat burada bir şeyle diğer şeyin aynı olması için, o iki şeyin arasında nasıl bir münasebet temini lazımdır. O halde düşünmek için önce hazır olarak verilen bir malzeme mevcuttur. İlet/sebep ile sonuç arasındaki bağı düşünme kurar. Düşünme bunların mühim şartlarıdır. Mesela: illet ve eser arasında bir münasebet tesisi ederek kavramları yapar. O halde düşünme mukayese ve münasebet tesis etmelidir.

Husserl'e göre düşünmek, umumi objeleri kavramak demektir. Fakat bu hasseye dayanan bir kavrama olmayıp, düşünmeye isnat eden bir kavrama ve görüştür. Husserl'e göre; illet ve eser/sebep ve sonuç dediğimiz şey, dahi görüş haline getirilebilir. Filhakika bunun neden ibaret olduğunu yaşamış bir vakıada görüş haline getirebilirim. Diğer bir misal olarak da "zaruret/zurunluluk" kelimesini görüş haline getirebilirim. Fakat ben zarureti tam yakalayamam lâkin zaruret mefhumunun neye delalet ettiğini derunî bir görüş objesi yapabilirim. Husserl'e göre gerek Kant'ın ve gerekse Hume'un hatası şudur: Onlar idraki yalnız duyum (hasse) olarak anlarlar. Bundan dolayı Hume için eser ve illetin (sonuç ve neden) bir ilişkisi yoktur. Hume için ancak belirli bir şeye dayanan idrak mutası (verisi) olan şeyler vardır.

Neden ve sonuç arasında zorunluluk olgusu görülmediğinden dolayı Hume buna temas etmiyor. Husserl buna mukabil; "*Biz zaruretle bir şeyi kastediyoruz ve buna bir mana verebiliyoruz. Yani biz bunu görüş ve mana haline getirebiliriz*" diyor. Husserl'e göre duyuma (ihसा) isnat eden idrakleri değil, kategorileri de görüş ve idrak haline getirebilirim. Bu suretle Hume ve Kant'ın yanlışlığını söylüyor. Çünkü Kant'a göre de idrak hasseye ait mutalardır. Kant'ta hasseye dayanan mutaya karşı bir faaliyet vardır ki; bu düşünmeye karşılık (mukabil) idi.

Geçen derste işaret ettiğimiz gibi Husserl, son devrinde daha çok



Kant'a yaklaşıyor. Kant felsefesinin transandantal idealizmi ile ne kasteder? Bunu diğer idealizmle realizmden nasıl ayırıyor? Bunun için Kant'ın mekân ve zaman fikrini görelim. Kant'a göre zaman ve mekân ideal şeylerdir. İdeal şeyler ile Kant acaba neyi kasteder? Eğer biz insan şuurunu reddedersek zaman ve mekân kaybolur. Çünkü şuur olmadan hiçbir şey mevcut değildir.

Göz olmadan renk mevcut olmaz. Gözün dünyası renklerden meydana gelmiştir. İşitme aktı, olmadan ses mevcut değildir. Ancak işiten bir varlık olmalıdır ki, ses mevcut olabilsin. Demek ki dünya bizim uzvumuzun muhtelif aktlarına tabidir; (görme, işitme, koklama gibi...) Görmeyen bir insan için görme, işitmeyen insan için de işitme dünyası yoktur. Göz dimağımız onunla vardır. Gözü olanlar mağaralarda bırakıldığı zaman yaşayamazlar. Fakat bu zaman ve mekân da aynı zamanda bir tasavvura tabidirler. Bizim tasavvur ettiğimiz her şey zaman ve mekâna bağlıdır.

Eğer tasavvurlar yanlış tarzda vuku bulursa, o zaman bunların zaman ve mekâna ihtiyaçları olmayacaktır. Mesela gözlerimiz ve kulaklarımız, görme ve işitme dünyamız olmadan; zaman ve mekân ise şuurumuz olmadan mevcut değildir. Bizim tasavvur ettiğimiz dünya, bizatihi dünya değil şuura tabi bir dünyadır. Demek ki dünya muayyen bir şuurun mevcudiyetini şart koşar.

Bu idealizmin karşısında realizm bulunur; buna göre ise zaman ve mekân bize bağlı değildir. Realizme göre, zaman ve mekân insan şuru haricinde vardır. İdealizmde ise, zaman ve mekân şuura bağlıdır. Fakat bu idealist istikamet Kant'ın evveline kadar hiç kimsede kati ifadesini kazanmamıştır. Kant'ın nokta-i nazarına göre, şuursuz zaman ve mekân mevcudiyetini kabul etmek mümkün değildir. Zaman ve mekân dâhilindeki bu dünya, bizatihi değil ancak şuur için mevcuttur.

Bu noktada *Fenomonoloji* iki istikamete ayrılır: İdealist ve Realist. İdealist istikamet, Husserl'in son eserlerinde tebeyyün eder ki; Husserl'in bu idealist hareket noktası Kant'ın da hareket noktasıdır. Ben bir objeye bakıyorum. Ben bir objeyi görüyorum. Ve bu obje etrafımdan ayrılıyor. O halde bir obje ne demektir? Acaba ruhta verilen (görü) bildiğimiz şey midir? Tekrar gördüğümüz şekilde bir şeyi göremeyiz. Fakat bu vahdet her yerde tekerrür ediyor. Muayyen bir ses ve muayyen bir renk işitiyor ve görüyorum. Bunlar bir vahdetten ayrılamaz. Esas itibarıyla vahdet nedir?



Bunun için birliği (vahdeti) temin eden akta dönelim. (Kendini oluşturan parçaları) toplayabilmek gücünden (kanuniyetinden) mahrum bir mahlûk vahdetten de mahrumdur. Sayamayan bir varlık için de sayılar (adetler) mevcut olamaz. Demek ki, muayyen aktlar icat edebilmeli ki, muayyen mefhumlar ortaya çıkabilsin. Vahdet ancak toplayabilen, yarılabilen/bölebilen bir varlık için mevcuttur. Toplayabilen bir akt mevcut olduktan sonra, vahdetin de ne olduğu anlaşılır. Daha doğrusu vahdet kelimesi ortaya çıkar.

Demek ki muayyen sayılan toplanan dünya, muayyen aktların bünyesinde mevcuttur. Bu akt olmazsa dünya olamaz. Böyle bir dünya ancak muayyen bir obje ve bir süje için mevcuttur. Bu suretle şu neticeye varabilirim. Objenin mevcudiyeti süjeyi şart koşar. Objeye dünyası idrak eden bir süjenin dünyasıdır. Görülüyor ki bu idealizm ile birlikte, realizm muayyen bir zaruretle tekrar ortaya çıkmaktadır. Yani Kant'ın nokta-i nazarı/bakış açısı.

Sizlere daha öncede anlattığım gibi, felsefe tarihinde zamanla birtakım yönelimler görülür. Bunlar felsefe tarihinde tekrarlanan yönelimlerdir. Heidegger'in 1927'de yayınladığı zaman ve mekân hakkındaki eserinde de aynı durumla karşılaşırız. Burada da başka felsefi fikirler mevcuttur. Bu konudaki eleştirilerden daha sonra söz edeceğiz.

İlk olarak onun felsefesinin esas noktalarını anlatacağım. Bunu ifade etmek için Heidegger'den değil de, Ortaçağ felsefesinden söz edeceğim ortaçağ felsefesi obje hakkında iki soru sorardı. Bu obje nedir? Bu bir masadır; eskimiş bir masadır. Bu soruyla kalınmaz. Objeye hakkında diğer bir soru sorulur. Birinci soru objenin mahiyeti ile ilgilidir. İkinci soru ise objenin mahiyeti ile ilgili değil, var oluşu ile ilgilidir.

O halde önümüzde duran bir obje için: Bu obje nedir? Bu objenin mevcudiyeti nedir? Sorularını sorarız. Bu obje hakikaten mevcut mudur? Zahirî veya fenomenal mıdır? Demek ki objede şu noktaları araştırırız: 1-Objenin mahiyetini; 2-Objenin mevcudiyetini.

Heidegger, Ortaçağdan mühlhem olarak hareket ediyor. Bu durum aslında sadece Heidegger için geçerli değildir. Brentano da Ortaçağdan ve Aristoculuktan birçok tesir alır. Fenomonolojinin Aristo ile münasebetini Husserl'in hocası Brentano kuruyor. Fenomonolojinin esas görevi objele-



rin mahiyet kanunlarını araştırmaktır.

Size anlattım ki, felsefede bir takım istikametler/doktrinler zamanla ortaya çıkıyor. Bunlar felsefe tarihinde tekerrür eden istikametlerdir. Bunun önemli bir örneğini, Heidegger'in 1927'de neşrettiği "*Zaman ve Mekân Var mı?*" eserinde görüyoruz. Buna karşı başka felsefi fikirler de mevcuttur. Buna yapılan itirazlardan bilahare bahsedeceğiz. İlk olarak onun felsefesinde esas noktaları anlatacağım. Bunu ifade etmek için Heidegger'den değil, Ortaçağ felsefesinden bahsedeceğim.

Ortaçağ felsefesinde tetkik sahamıza giren obje iki cihete ayrılır. Ortaçağ felsefesi şöyle bir sual vaaz ederdi: Bu obje nedir? Bu bir masadır; eskimiş bir masadır. Fakat bu felsefede obje hakkında diğer bir sual sorulur ki, bu objenin mahiyetine müteallik idi. Diğer bir sual de objenin mahiyetine değil de mevcudiyetine taalluk eden bir sual oluyor.

(Brentano'ya göre) Fenomonolojinin esas vazifesi; objenin mahiyet kanunlarını tetkik etmesi değil, bu objenin kanunlarına neden olan mevcudiyetin mahiyet kanunlarına ehemmiyet vermesidir. Heidegger ise başka yoldan hareket ediyor. Ona göre felsefe, bir objenin mahiyetini değil, mevcudiyetini de tetkik mevzu yapmalıdır. Ona göre felsefenin aslını teşkil eden (mevcudiyet) ve varlığın ne olduğudur. Bunu tetkik için herhangi bir varlığın mevcudiyetini görüş vasıtasıyla (incelenebilecek) bir veri haline getirebiliriz.

Bunun için biz iki şeyden hareket etmeliyiz. Bu iki şey şudur: 1- evvela kendi mevcudiyetini 2- herhangi bir objenin mevcudiyetini, ortaya koymak lazımdır. Ben kendi mevcudiyetimin ile diğer bir şeyi tetkik edeceğim zaman, kendi mevcudiyetimin diğerlerinden farklı yönlerini ele alıyorum. Ben veya herhangi bir şey veya her süje ve objeler arasında esas bir fark vardır.

Heidegger'in yaptığı bu ayrım başka bir filozof tarafından da yapılmıştır. Bu Fichte'dir. Bu farkı felsefe tarihinden bahsetmek suretiyle daha derinleştirelim. Her devirde felsefe en derin bir niza/düalizm olarak kabul ettiği bir noktadan hareket eder. Misal: İlkçağ için bu nokta hangisidir? Antik felsefe için bu niza canlı ve cansız olandır. Nasıl oluyor da ayrı uzuv ve maddelerden hayat husule geliyor. Canlı ve cansız arasında fark nedir?

Yeniçağ felsefesinde ise en derin niza (kavga) şuurla madde arasında-



dır. Diğer bir tabirle şuur dünyası ile şuur harici olan kavgasıdır. Descartes'tan beri ortaya şöyle mühim bir mesele çıkıyor. Nasıl oluyor da objeler hakkında bilgi sahibi olabilirim. Yani şuur nedir? Daha geliyoruz; 15. asırda bunların yerine diğer bir niza çıkıyor. Bu da “ben ve eşya” kavgasıdır.

Şuurun arkasında bir ben vardır. Yani bu şuur "ben"e aittir. "Ben" in karşısında eşya dünyası vardır. Burada ben ile eşya arasında mevcut bir uçurum vardır ki, bu kâbil-i telif olunmayan (uzlaştırılmayan) bir uçurumdur. İşte Heidegger'in düalizmi ben-eşya düalizmidir. Bunu karakterize etmek için Heidegger, mevcudiyet (existence) ve mahiyet arasındaki farktan hareket ediyor. Her şey mahiyet bakımından tayin edilmiş bir şeydir. Bir kitap, bir çanta bir şeydir. Demek ki ilk defa karşıma çıkan sual bir mahiyet sualidir. Bir şeyin ne olduğu sualidir.

İkinci sual de, burada gördüğüm şeyin mevcudiyeti meselesidir. Ormanda avcı ve bir kuş görüyorum. Biraz sonra bunun rüzgâr tarafından sürüklenen bir yaprak olduğunu fark ediyorum. Bir insan zannettiğim şeyin yaklaşınca ağaç gövdesi olduğunu fark ediyorum. Kuş ve insanı gerçek olarak gördüğümü zannetmiştim. Yaklaşınca kuş değil yaprak, insan değil ağaç gövdesi olduğunu gördüm.

Şöyle bir neticeye varıyorum: Benim bir kuş ve insan olarak gördüğüm bir zahirdir (görünüş), hakikat değil. Benim burada gördüğüm gerçek kuş ve insan değildir. Yine zahiri bir tasavvur vardır. Bazen de işittiğim herhangi bir şeyin, emin olduğum vaziyeti yani onun mahiyeti vardır. Kendim hakkındaki bilgiyi yakalıyorum. Ben kendi mevcudiyetim hakkında aldanabilir iyim? Ben mevcudiyetimden hiç şüphe edemem. Hatta bu cihet benim mutlak olarak bildiğim yegâne şeydir. Çünkü benim mevcudiyetim hakkında şüphe edemem. Bu bilgi bir Yeniçağ felsefesinin başında bulunan bir filozofun öğretisidir.

İşte Heidegger, (Descartes'ın şuur hakkındaki bu fikirlerinin) kendi fikrini bozmadığı ve hatta bunlardan istifade ettiği kanaatindedir. Çünkü Descartes şuurda ısrar ediyordu: Ruhun düşünen bir şey olduğunda ısrar ediyordu. Bunu faal olarak bildiğimiz şöyle böyle bedihidir. Descartes'ın keşfedip de farkında olmadığı şey, düşünen şey olmayıp; aslında düşünen şeyin karşısında bulunan bir varlıktır. Şu mesele ile karşılaşıyorum. Bir şey hakkında tetkik yaparken mahiyeti kati, mevcudiyeti kati olmalıdır. Sual benim için olursa, mevcudiyetim kati(kesin) fakat mahiyetim kati değildir.



Eşyanın mevcudiyeti kesin bir hakikat olmayıp, daima bir "ben" i şart koşar. Ben ile eşyayı bir daha mukayese edelim: ben ile kitap arasında mukayese yapıyorum. Bu objeler ikinci sınıf şeylerdir. Çünkü her ikisinin işgal ettikleri mekân ayrıdır. Bu objelerin esasını teşkil eder. Ben şimdi diğer bir insandan kendimi tefrik etmek istersem, o da benim gibi bir insandır. Bu deminki gibi iki muhtelif mekân işgal etmeyenden neşet etmez.

Bu iki insan arasındaki fark, ben ile sen arasındaki farktır. Ben ile sen arasındaki fark mühim bir farktır. Bu objeler arasındaki fark gibi, mekâna dayanan farka benzemez. Çünkü ben dediğim de bir insandır. Fakat bu insan kendisi için "ben" fakat benim için "sen"dir. Ben kendim için "ben"im başkası için "sen"im. Bu "ben"in ihsas ettiği esastır.

Birçok masalar vardır. Bunlar tahta ve ayak gibi şeylerden terkip edilebilirler. Masa, umumi bir mefhumdur. Bu mefhumun ihtiva ettiği masalar, ancak objektif esbaba dayanan farklardan neşet eder. Acaba "ben" mefhumunun muhtevasında da tetkik yapılabilir mi? Acaba ben mefhumu da masa gibi umumi bir mefhum mudur? Bu şüphesiz böyle değildir. Herkes için tek bir "ben" vardır. Kafamızdaki diğer insanlar bir "sen"dir. Demek ki "ben" mefhumu birçok insan sahnelerini ihtiva eden umumi bir mefhum olmayıp yalnız "ben"i ihtiva eder. Bir "ben" ve "sen"e işaret eder. Ben ile aynı zamanda insan mefhumunu da teşkil ederim. Fakat insan mefhumunu teşkil ettiğim zaman sebepler sahasına giriyor; "ben"den uzaklaşıyorum.

Şimdi de "Noumen"leri tetkik edelim. Evvela eşya ile onun vasıflarını; sonra da ben ile benim vasıflarımı tetkik edelim. Eşyaya misal olarak elimde tebeşir var. Bu tebeşirin muayyen bir şekli, faaliyet şekli var. Bu maddi bir şeydir, yani bir nesnedir. Filozoflar bundan başka geriye; "biza-tihi eşya kalır" dediler. Bir ben, bir fert kendi kendine yalnızdır. Ve bu yalnızlığın da Allah'la bir münasebeti vardı. Çünkü dindar adamın tavırları da münzevidir ve Allah'la karşı karşıyadır. Ve diyor ki Hegel: İnsanı tarihi bir eşya yapıyor. Bu olamaz. Zira insan ferttir ve ancak Allah'la münasebettedir. Hegel insanları bir fert değil, bir eşya olarak kabul ediyor.

Başka bir bakımdan Hegel insanlar için üç temel tavır olduğunu söyler:



1.Estetik Tavrı: Estetik tavra haiz olan insan, hayatta mümkün olan her şeyden zevk almak ister. Bu insan aynı zamanda, an içinde yaşayan bir insandır. Bunlar arasındaki insanların bazıları sathi, bazıları derindir. Sathi ve kaba olan kişi hayatta zevk alması mümkün olan her şeyi yapar. Bu sebep için deriz; eğer bu kişi zevk tatmayı manevi sahaya tevcih ederse; hayatını başlıca bir zevk üzerine yaşamaya tabi kılan bu insan, nev'inin en mükemmelidir. Fakat ne olursa olsun, estetik tavra sahip insan aslında aşağı mertebeye tabi olan ferttir. Böyle bir kişi ihtiyaçlarsa, hayatındaki hata ve eksiklerinin şuuruna sahiptir. Çünkü bu insan hiçbir zaman tam olmamıştır.

2.Etik Tavrı: Bu tavra haiz insan, böyle bir insan tipi hayatını muhtelif vazifelerin içinde ve onları halletmekte bulur. Bu kişi kendini cisminin hizmetine verir. Bu tip insan bir vazife şuurı içinde bulunur. Bu vazife kendisini avutmasına müessir olur. Biteviye vazifeleri tahkike uğraşır, yani an içinde yaşamaz. Hegel'in insanı Kierkegaard'a göre bu etik tavrı haiz insandır. Hegel şöyle der: "*taribi Allah yapar ve insan da onun atıdır.*"

3.Dini Tavrı: Bu tavrı takınan insan, dindar insan cisminin ve her şeyin fevkinde bir şeyin mevcudiyetini kanıdır. Aynı zamanda dindar insan, daha başka şeylerin de kendine tevcih edilebileceğini bilir. Bu tabir, kayıtsız şartsız işlenen şeydir. Bütün tarihte bu tip insanlar vardır. Bunlar Allah'ın azameti için her şeyden sarf-ı nazar etmiştir.

İnsan ölüm meselesini göz önünde bulunduruyorsa, şüphesiz şu tavrı, yapılması istenen şeyler karşısında bulunduğu daha çok hisseder. Kierkegaard'ın bütün tefekkürü, bu dini şuur tarafından tayin edilmiştir. Ona göre insan, dini yaşmalıdır. Ancak insan bunu yaparsa, hayatının derinliğine vasıl olur. Etik tavra haiz insan, estetik tavra haiz olanın önündedir. Fakat dindar insan yine bunların hepsinden büyüktür.

Görüyorsunuz ki Heidegger, Kierkegaard'ın bu fikrini almaz. "mevcudiyet" ve "endişe" fikirlerini alır. Fakat Kierkegaard'ın felsefesinden bunları kaldırırsak onun şahsiyetini silmiş oluruz. Fenomonoloji bahsini kapatarak diğer bir bahsi açıyoruz. Bu bahsin adı: "*Tabiat İlminin Felsefe Üzerindeki Tesiri*"dir.

Tabiat ilimleri zamanımızda büyük bir inkişaf geçirmektedir. Bu inkişaf hem fizikte hem de biyolojidedir. Son zamanlarda biyoloji ve fizikte



önemli bir inkılâp olmuştur. Biyolojide *vitalizmin* yeniden canlandığını gördük. Şüphesiz ki bu bütün felsefeye de tesir etmiştir. Hal-i hazırda felsefede bazı inkişaf lar vardır ki, tabiat ilimlerindeki bu inkişaf ı göz önünde bulundurmadan onları anlamak mümkün değildir.

Evela biyoloji cephesindeki tartışmalarla başlayalım. Burada göze ilk çarpan vitalizm ve mekanizm nizalarıdır. Vitalizm ve mekanizmden ne anlıyoruz? Mekanizm nazariyesine göre, uzviyette cereyan eden hareketler mekanik nizama tabidir. Uzmumuz kurulmuş bir makinedir. Vitalizm nazariyesine göre de organik madde bir makine değildir. Buna göre vücudumuzda cereyan eden karakterler, fiziki ve kimyevi tesirlerin tamamıyla mutlak kontrolü altında değildir.

Çünkü uzviyette yeni bir şey ortaya çıkıyor. Bu yeni unsur, şeylerdeki karaktere hâkim olan kanunlar fiziki ve kimyevi kanunlarla teşekkül etmeyen kanunlardır. Bu devirde böyle bir fikrin hâkimiyeti kimya sayesinde olmuştur. Çünkü kimya kurulunca yalnız uzviyetlere istinat edilen birçok cisimleri gayri uzvi maddelerden istihsale başladılar.

Hatta bugün bile böyle albümin maddeler suni şekilde istihsal edilirler. Bu noktadan hareket edenler, uzviyette vukua gelen maddeler kimyevi, fizikidir diyorlardı. İkinci derecede mekanist nazariyeyi kolaylaştıran, *Darwinizm* nazariyesinin ortaya çıkmasıdır. Darwinizm de hayvan ve insan türlerinin menşei meselesi mevzu bahistir. Darwin bu menşein mekanik kanunlara göre cereyan ettiğini kabul ediyordu. Bir hayvanın yavruları az veya çok birbirine çekerler. Haddizatında birbirinin aynı değildir. Bir hayvanda gördüğümüz değişiklikler kısmen hayvanların irki özellikleri olarak ortaya çıkmışlardır. Hayata hizmet eden organizma inkişaf ederek veraset suretiyle intikal ediyorlar.

Demek ki, bu küçük değişiklikler sayesinde başka yeni hayvanların çıkmasına neden oluyor. Küçük hadiselerin tesadüfi oluşu ve mekanik kanunlar yeni bir nevi meydana getiriyor. Mekanizm tesadüfen yeni nevi ler ortaya çıkarıyor. O halde mekanizm ve tesadüf uzvi hadiseler halinde bulunuyor. Bu insan ve hayvan nevelerinin nasıl meydana çıktığını ifade eden bir nazariyedir. 1860 tarihinde Darwinizm büyük bir tesir yaptı. Bilhassa hayat hakkındaki mekanik telakki üzerinde daha kıymetli tesirler icra etti.



18. asrın sonlarında 19. asrın başlarında yeni bir nazariye ortaya çıktı: Vitalizm. Bunlara göre gerek hayvan gerek bunun uzuvlarından (organ) istihsal edilenler yine hayata tesir istihsal edemezler. Bizim elde ettiğimiz Albumin canlı değildir. Biz uzvi (organik) olanı cisim olarak istihsal ederiz. Fakat hayat ve onlardaki canlılık istihsal edilmez. Hayata zerrede rastlarız ve ona “bir canlı nev’inin mahsulüdür” deriz. Hiçbir zaman hayatın, canlı olanın dölünden hâsıl olduğunu göremeyiz. Hakikaten kimyacılar da tecrübelerinde misal olarak canlı bir uzvu istihsal edememiştir. Darwinizm de vitalizmin karşısındadır. Çünkü nevilerin tesadüfen ve mekanik bir vasıta ile ortaya çıkması şüpheli bir vaziyet alıyor.

Hâlbuki bizim üzerinde durduğumuz şey şudur: Sanki onun içinde bir amil varmış ve değişmeye tesir eder olmuş gibi görünür. O halde fiziki dünya ile hayvanlar dünyası arasındaki fark şudur: hayvanlar dünyasında faaliyet gösteren bir amil mevcuttur. Vitalizm diyor ki: “Organik (uzvi) cisimlerde yani canlı cisimlerde öyle amiller (özellikler) vardır ki bunların tesirleri fiziki ve kimyevi kanunlara indirgenemez (irca edilmez). Filhalka bu gibi amiller vitalist nazariyenin lehindedir.

İlk defa vitalist olan Hans Driesch vitalizmin vaazıdır. Driesch'e göre, uzvi olan her şey gayri uzvi olandan esas itibarı ile ayrıdır. Bir buhar makinesi tetkik edelim. Bu makine muhtelif parçalardan teşekkül eder. Mesela buhar kazanı, motoru, tekerlekleri gibi... Ben bu makinenin bu kısımlarını birbirinden ayırır ve tekrar birleştiririm. Makinenin işlemesi parçaların birbiriyle uyumlu ve beraber çalışması sayesinde. Ama bu makineyi teşkil eden parça kırılırsa işlemez. Değiştirmek lazımdır. Fakat makine hiçbir zaman bu bozuk olan kısım tamir edilmeden işlemez.

Hâlbuki uzvi olanlara ait olan böyle bir kabiliyet diğer bir tarafta bulunursa, organizma onun vazifesini de üzerine alır ve işlemeye devam eder. Her organizma da vukua gelen vaziyet de bir tağyir yapar. Kendini yenileştirir. Böyle bir vaziyet karşısında tağyir ve aynı zamanda makinenin parçasını tamir eder. Uzvi olan bir cisim cüzi hücreler ikaz eder. Ve bunlar bütün bir uzuv olarak meydana çıkar.

Demek ki organizmadaki bu kabiliyet bütün organizmaya şamildir. Onun tarafından idare edilir. Organizmde her şey bütün tarafından tayin ediliyor. Mesela, cüzi cisimlerde organizma kabiliyeti ihata eder ve yeni bir organizmaya başlayabilirler. Makine de gayri uzvi olanda böyle bir



kudret ve kabiliyet yoktur. Çünkü bir makinede noksan olan bir parçanın yerine diğer bir parça geçemez.

Driesch belirli bazı deneyler yapmıştır. Bilhassa denizkestanesi denilen hayvan üzerinde denemeler yapmıştır. Böyle bir denizkestanesinin yumurtası ikiye bölünürse her iki kısım da hayat taşır. Hatta 1/4 bölünse bile inkişaf kabiliyetindedir. Fakat yumurta 4'e bölünmüş ise, 4 tane denizkestanesi hâsıl eder. Demek ki birer birer parçaların kuvveti bütündeki kuvvete sahiptir.

Bundan şu netice çıkar: Birincisi; Uzvi (organik) ve gayri uzvi (inorganik) âlem arasında esasen bir fark yoktur. Ancak gayri uzviden uzvi teşekkül edemez. İkinci olarak ise; Organizmada mevcut bir kuvvet vardır ki, bütün husule gelir ve parçaları teşkil eder. Bundan Driesch şöyle bir netice çıkartır. O halde uzvi hayatta hususi bir amil vardır ki, gayri uzvide bu yoktur. Bu amil bütünde ve onun parçalarında aynen vardır.

İşte buna Driesch, Aristo'nun tabiriyle "entelekya" der. Çünkü bu entelekya Driesch'e göre şuurun da esasını teşkil eder. Her canlı hayvanda bir şuur vardır. Ölü ve canlı tabiat ruh sayesinde teşkil edilirler. O halde bu ruh evvela, hayat hadiselerinin esasını, ikinci derecede de şuurun esasını teşkil ediyor. Demek ki canlı olmayan bir gayri uzvi tabiat mevcuttur. Gayri uzvi olanlarda her parça kendine mahsus bir "kuvve-i tekvin"e maliktir. Filhakika her uzvi olan da gayri uzvi olanları teşkil ederse de, faal olarak ruha maliktir. Bu ise yeni vitalizmin esas fikirlerini oluşturur.

Bu nazariyeye şöyle bir itiraz yapılabilir: Driesch'in ruh dediği şey kazanılmış bir şeydir. Bu kazanılmış şey, idrak sahasına dâhil olamaz. Buna karşı diğer bir şeyden bahsedelim. Neptün'ün nasıl keşfedildiğini biliyor musunuz? Biz Uranüs'ün hareketini müşahade edebiliyoruz. "*Buradaki mibrakda manzumi (düzenli) şeyler görünüyor*" diye bir Fransız astronom "orada bir başka yıldız bulunmalıdır" diyordu.

Hakikaten bu astronomun yerine diğer bir astronom Neptün'ü buldu. İşte bu buluşumuz (istihraç edebildiğimiz şey), bir "*entelecheia*"dan ibarettir. Neptün, bulduğumuz (istihraç edebildiğimiz) teleskop vasıtasıyla keşfedildi. Şimdi Driesch'in istihraç ettiği (keşfettiği) "*entelecheia*"ya bakalım. Yıldızda olduğu gibi, onu da istihraç edebilir miyiz? Yani onu mikroskopla görebilir miyiz? Edemeyiz. Çünkü burada istihraç edilen şey



henüz keşfedilmedi. Yalnız keşfedilmez kalacaktır. Böyle bir istidlalın tecrübe ile kabil-i tahkik olacağı da düşünülmez. Bir faraziye kurulmuştur. Fakat hiçbir tecrübe tarafından tahkik de edilmemiştir. Bu onun ortaya koyduğu nazariyenin faydasız tarafıdır.

Bu itiraz neo-vitalistler tarafından Driesch'e karşı yapılmıştır. Bu filozoflara göre doğrudan doğruya tecrübe ile tahkik edilmiş nazariyeler ortaya konulmalıdır. Bütün zaman için ebediyen meçhul kalacak nazariye ortaya koymak faydasızdır. Tecrübe ile kabil-i tahkik olmayan nazariyelerde böyle bir taraf daha vardır. Bu vitalizmin inkişafı diğer bir istikamete tesir etmiş ve önemli neticelere varmıştır. Bu tesirin ait olduğu şahıs ise, Fransız filozof H.Bergson'dur.

Henri Bergson (1859-1941): (14-04-1944)

Vitalistlerin ilmi istikametinden ayrı olarak bir felsefe sistemi kuran Fransa'nın en meşhur filozoflarından biri olan Bergson'dan bahsedeceğim. Bütün büyük filozoflarda karakteristik taraf bütüncül (vahdetli) bir sistem kurmaları ve bunu da diğer alanlara tatbik etmeleridir. Misal olarak Aristo'yu zikredebiliriz. Aristo'da mühim olan kâinatta olan şeyi tekâmül fikrine göre istihraç olmuştur. O, bütün şurdan mahrum maddelerden hareket ederek Allah'a kadar varıyor. Ve bu anda muhtelif mertebelerin mevcudiyetinden bahsediyor. Bu tekâmül fikri Aristo'nun bütün felsefi sistemine esas olmuştur. Her şeyi onunla izah etmiştir.

Tekâmül fikrini felsefenin merkez noktası yapan diğer filozof da Hegel'dir. Onun felsefesi de tekâmüle dayanır. Fakat Ondaki bu tekâmül dinamiktir. Tabiat ve insan sahasından başlayıp, mutlak sahasına kadar uzanır. Descartes'ı düşünelim. Descartes'ın hareket noktası nedir? Bütün varlığı ruh ve cisim olarak görmek ister. Bunları tasvir ederken Descartes, ruhu cisimden ayrı bir varlık olarak tasvir eder. Bu düalist sistemle o, bütün hadiseleri izaha çalışır. Düalizm onun esas prensibidir.

Spinoza ise bunun tersine olarak âlemi bir vahdet teşkil eden şey olarak alır. Bu vahdetle diğer var olan cisimlerin münasebeti, denizdeki dalgaların denizle münasebeti gibidir. Bütün bu filozoflarda dikkate şayan bir şey vardır, o da muayyen nokta-i nazara sahip olmaları ve diğer şeyleri ona göre izah etmeleridir. İşte bu Bergson için de karakteristik bir noktadır. Bergson da kâinatta bir tezat görür. Fakat bu tezat Descartes'ta olduğu



gibi iki cevherin tezadı değildir. Tekessür(çoğalan) eden bu amiller bir bütünlükten ibarettir. Böylece O bütün gerçekliği, bu tezadın muhtevası içerisine alır. Zaman ve mekân, madde ve şuur, gayri uzvi tabiat ve uzvi tabiat aynı tezadın tezahürleridir. İlk önce zaman ve mekândan hareket edelim.

Zaman ve Mekân

Kant'tan beri zaman ve mekân ayrı tarzlar ve şekiller olarak kabul ediliyordu. Leibnitz (Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646 - 1716) için zaman ve mekân nizam şekilleridir. Diğer var olanlar ondan tanzim edilir. Kant için zaman ve mekân idrak şekilleridir. Newton için de zaman ve mekân diğer cisimleri ihtiva eden bir şeydir. Burada esas olan zaman ve mekânın aynı tarzda olması meselesidir. Bergson zaman ve mekânda bir aynılık değil de bir tezat görür. Ona göre mekân sabit olan ve kendi kendine sükûna malik olan bir şeydir. Hâlbuki zaman hareket halindedir ve daima değişmektedir. Hatta zaman kendisi bir hareket bir akıştır. Mekânda bir notadan diğerine her zaman gidebilir ve ilk hareket noktasına gelebilirim.

Hâlbuki zamandaki bir nokta hiçbir zaman olmayan ve ancak o anda mevcut olan bir noktadır. Zaman mazi olana tekrar dönemez. Mekânda bir nokta diğerini yaratamaz. Mekânda her nokta ezelden beri mevcut olan bir noktadır. Hâlbuki zamanda her bir nokta, yeni bir noktaya bağlıdır. Her zaman noktası yenidir. Çünkü o nokta bir an sonra geçecektir. Mekân yaratıcı değildir; zamanda yaratıcı bir kudret vardır. O halde zaman ile mekân arasında mutlak bir tezat vardır.

Aynı tezadı biz madde ve şuurda da bulabiliriz. Madde nedir? Maddeden ne anlıyoruz? Descartes maddeye bir yer kaplama özelliği atfediyordu. Bundan başka madde, sabit kalan kaybolmayan bir şeydir. Madde için şöyle söyleyebiliriz. Madde mekânda sabit kalandır. Demek ki madde, mekânın haiz olduğu bütün vasıfları kendinde topluyor. Hâlbuki şuur mekândan mahrumdur. Bu vasıf Descartes tarafından tespit edilmiştir. Bütün ruhi vakıalar (ihlas, idrak, vb.) mekândan mahrumdur. Mekânın her hangi bir noktasından tecrit edilmiştir. Hâlbuki zaman amili, şuur muhtevalarından ayrılmaz. Ruhi olan her şey canlı bir akış teşkil eder. Şuur daima bir tahavül geçirmektedir. Maddenin sabit olmasına ait kavramlar vardır.



Bu madde âleminde de bir noktadan hareket ederek, diğerlerine gider ve tekrar aynı noktaya gelebilirim. Hâlbuki şuur herhangi bir anı tekrar etmeyen bir andır. Ben şuurumun mazisine tekrar dönemem. Bir şuur hadisesi ile şüandaki şuur hadisesi arasında fark vardır. Maziye ait şuur hadisesinde, maziye tahattur ettirecek diğer bir hadise vardır. Şüandaki şuur ile geçmiş şuur arasındaki, fark işte "Ben"den kaynaklanır.

"Ben" in bu günkü mevcudiyeti bir sene evvelkinin aynı değildir. Hiçbir şuur vakıası tekerrür etmez. Bir fizikçi yenilik yaptığı zaman, tekrar edildiği vukuatla sabittir. Hatta tekrar etmek hassası fiziki kanunların mahiyetine aittir. Madde âlemine ait bütün şeyler, prensip itibarıyla tekrar edilebilir. Hâlbuki herhangi bir şuur vakıası aynı şekilde tekerrür etmez. Her ruhi vaka bir defaya mahsus ola bir daha dönmeyen bir karakter taşır. Görüyoruz ki, zaman ve mekân arasındaki tezat, madde ve şüurda da vardır. Çünkü bütün ruhi vakalar zamanın, cismi olanlar mekânın damgasını taşır.

Diğer bir noktada da tezat vardır. Maddi olan âlemin tesir etmediğini söyledim. Yani cisim tesir etmez. Şuradan buraya itilen basit bir şeydir. Hâlbuki şuur tesir eden bir şeydir. Şuurdan tesir ve iradeyi kaldıramayız. Demek ki bu öyle bir akıştır ki, şuur ve irade tarafından taşınmaktadır. Ruh aynen zaman gibi yaratıcı bir vazifeye maliktir. Hâlbuki madde âlemi yaratıcılıktan mahrumdur, mekâna yaklaşmaktadır. Aynı tezada uzvi ve gayri uzvi arasında da rastlıyoruz.

Gayri uzvi olan bir varlık ile uzvi olanı mukayese edelim: Gayri uzvi bir cisim kendi kendine kalırsa değişmez. Uzvi olan cisimde zahirde değişmez gibi görülür. Fakat bu uzvi olanın zahirde sabit kalmasına mukabil daima değişen bir taraf vardı. Benim kendi vücudum, dünün aynı değildir. Vücudumun bugünkü terkibi, dünkünün aynı değildir. Çünkü ben yeni gıda aldım, eskilerini sarf ettim. Demek ki yaşayan vücudum daima değişiklikler içindedir. Demek ki vücudumda ölen ve dirilen bir taraf vardır. O halde uzvi olan, yeniden inşa faaliyetine maliktir. Gıdalar vasıtasıyla nefes ile yeni terkipler vücuda gelir. Canlı olan cisim cansız olanın tam zıttadır. Uzvi olan cisim daima yeniden bir şey yaratmaktadır. Biz uzvi cisimden şöyle bir vakayı tespit ediyoruz. Her uzvi alanda bir gelişme bir gerileme gözlemliyoruz.

Biz münferit değil de bütün hayvanlar silsilesini alırsak aynı şey te-



kerrür eder. Demek ki, biz uzvi cisimlerden değil de, bütün canlı varlıklardan bahsederek aynı şeyi müşahede edebiliriz. Bütün canlı olanlar tekâmül fikri çerçevesine ithal edilmiştir. Fakat bu tekâmül fikri hakkında şöyle sual sorulmuştur. Bu tekâmül gayeli midir, değil midir? Aristo'nun tekâmül fikri ortadadır. Onun fikrine göre tekâmülde daima bir terakki vardır. Biz böyle bir metotla nebatları ve hayvanları da tetkik edersek şöyle bir neticeye varırız: Tekâmül tek hücreliden başlayarak insanlarda zirveye varmıştır.

Bu tekâmül hakikaten bu şekilde midir? Bergson'a dayanarak tetkik edersek böyle olmadığını görürüz. Tekâmül tek hücreliden, insana bir hattı istikamete varmaz. Bu fikrin yanı başında, Darwin'in nazariyesi vardır. Ona göre bu tekâmül tesadüfi olan bazı unsurlar sayesinde oluyor. Bu küçük unsurlar bilahare, bir gaye, bir fayda olarak kendini gösterir. Bergson şöyle bir sual soruyor: Darwin'in dediği doğru olsa, tabiatta canlılar âlemini nasıl göreceğiz? Darwin'i kabul edersek tekâmül, bir hatt-ı mütekessir (farklı yollar) şeklinde görülür.

Diğer taraftan bakılırsa, canlılar âleminde karma karışık bir tekâmül de yoktur. Eğer biz canlılar âlemindeki tekâmülü tetkik edersek, bu adeta bir ağacın dallarına benzer. Muhtelif şubelere ayrılır. Oldukça aynı istikamette uzanırlar. Demek ki kökü muhtelif dallardan teşekkül ediyor. Bunlar aşağı yukarı aynı olmak üzere etrafa yayılıyor. Diğer bir misal alalım: bir nehir, bu nehrin bir menşei bir özü vardır. Nehrin suyu, mukavemetlere maruz kalarak parçalanır.

Yerden bir menşein çıktığını düşünelim: Yerden kaynakayan bu su arzın üzerine muhtelif mukavemetlere bağlı kalacak fakat aşağı yukarı aynı istikametlere akacak. Nebat ve hayvanlardaki tekâmül aynen su ve ağaçtaki tekâmül gibi olmaktadır. Nasıl ki su bir menşeden çıkar. Ve kuvvetle çıkıyor ve dağılıyorsa, insanlar ve hayvanlar sahasında da böyledir.

Bu su dağılınca muhtelif mecralar husule getirmesi, hayvanların nevelerine tekabül (türlerine karşılık gelir) eder. Hayatın bu akışının karakteri, zamanın karakterine benzer. Şimdi biz zaman ve mekân, uzvi ve gayri uzvi, madde ve şuur olmak üzere bu üç zıtlığı nispet ediyoruz. Bu zıtlıkların bir tarafında yaratıcı bir taraf vardır. Diğer taraftan şayet bir kanun varsa; gerçek olan her şey bu iki nispetle hareket eder. Bu yaratıcı olan kuvvet ona karşı geliyor. O vakit yeni bir kuvvet doğuyor. Biz bunu her



tarafıta görüyoruz. Bunlardan birincisi yaşayan bir kuvvet; İkincisi ise basit mukavemet eden kuvvettir.

Umumi mefhumlardan hareket edilerek; istikbale ait münferit bir hadiseden, önceden olacaklar tayin edilir. Zaten rasyonel bilgi her yerde aynı neticeleri veren bilgidir. Rasyonel bilgi, istikbale ait hükmünü, mazi-deki müşahedesine göre verir. Çünkü rasyonel bilginin, objesi mekâna, yani maddeye dayanır. Çünkü rasyonel bilgi ancak umumi mefhumlarla ifade edilebilen bir şeydir. Farz edelim ki yeni bir şey zuhur etti. Bunu diğeri gibi tetkik edemez. Zira rasyonel bilgi tekâmül edeni tetkik etmez.

Eğer tabiatıta yaratıcı bir tekâmül varsa ki, şuur ve zaman bu yaratıcı amillerdendir. Tabii tabiat iki amilden teşekkül etmiştir. Bir sabit kalan, diğeri değışeni teşkil eden, tabiatı amillerin ancak birisi yani sabit kalanı rasyonel bilginin mevzuu olabilir. Fakat Bergson'a göre yalnız rasyonel bilgi olmayıp, bir irrasyonel bilgi de vardır ki, buna o intuitione (sezgisel bilgi) der. Bu bilgi insanlarda vardır. "*İrrasyonel bilgi olmazsa eğer, rasyonel bilgi de olmaz*" der. Mesela ben kendi vücudum hakkında evvela, bazı şeyleri bilirim.

Fakat buna istinat etmeden fiziki ve fizyolojik tetkik yapmadan da kendi "benliğim" hakkında insiyaki bir bilgim vardır. Mesela, elimi ve ayaklarımı nasıl harekete getireceğimi biliyorum. Demek ki bilmek, bilinecek şeye hâkim olmaktır. İlmin maksadı, bilinecek şeyleri bilinen cihazların altına koymaktır. Bu manada da kendi bedenime hâkimim. İstedğim zaman, bir uzvumu harekete geçirebilirim. Bunun manası bilinen şeye hâkimim demektir. Mesela bir teknisyen bildiği fizik kanunlarına dayanarak bir makineyi ikmal eder. Böylece aynı zamanda, kendi vücudunu ne şekilde hareket ettireceğini de bilir. Lâkin teknisyen bunu, kendine ait uzuvları hareket ettirmek için bildiği kanunlara göre değıl, insiyaki (refleksi) olarak yapar.

Demek ki evvela harici cisimlere ait bilgi vardır ki, bu bilgi müşahede (gözlem) sayesinde olur. Bir de kendi bedenim hakkında bilgim vardır ki; buna insiyaki bilgi diyorum. O halde rasyonel bilgi evvel emirde maddi âlemin bir bilgisidir. Ben aynı şeyi yine, rasyonel bilgiyi kendi bedenime de tatbik ederim. Fakat o zaman kendi bedenimi harici bir makine gibi telakki ederim. Harici bilgi ise canlıya müteveccihdir. Bu vücudu teşkil eden uzuvları kendisi için bir obje yapar.



Rasyonel bilgi, maddi âleme hâkim olur. O, bunun için bazı şeyler yapmak iktizasındadır. Hâlbuki irrasyonel bilgi eşyalara dayanmaz. Bilakis vücudumuzu teşkil eden uzuvları (organları) bizzat tetkik eder. Fakat bunlar birbirlerinden ayrılmayan bilgilerdir. Bu nedenle de her rasyonel bilgi, irrasyonel bilgiyi ihtiva eder. Acaba, insan kendine hâkim olamazdı, herhangi bir makine yapmaya imkân olur muydu? Ben kendi bedenime hâkim olmasaydım, başka bir alet yapmaya imkân yoktur. O halde irrasyonel bilgi, rasyonel bilgiye takaddüm (öncelik) eder. İrrasyonel bilginin objeleri olan mekâna isnat eden tabiattır. Hâlbuki hadsi (sezgisel) bilginin objesi evvel emirde benim kendi hayalimdir.

İnsan aklının mahsulü olan (tekâmülün) bu şayan-ı dikkat bilgi verileri karşısında, hayvanların da insiyaki verileri bulunur. Mesela haşarat dediğimiz böceklerde, insiyaki bilgi çok inkişaf etmiştir. Mesela bir nevi sinek vardır ki; yumurtalarını kurt halinde bulunan kelebeklerin üzerine koyuyor. Bunu öyle bir mütearifane (bilgince) yapıyor ki; kelebek yavrusu öldürülmeyecek fakat yerinden de kımlıdayabilecek. Çünkü hayvan ölür veya hareket ederse yumurtalar düşüp kırılabilir ve ölebilir. Kelebek yavrusu öldürülmeyecek ve kısmen hareketten mahrum kalacak.

Bu sinek kelebeğin yavrusunun muhtelif muayyen bir yerine iğnesini batırıyor, onu öldürmüyor. Fakat kötürüm bırakıyor. Bu sinek, sanki kelebek yavrusunun bütün anatomisini biliyormuş gibi hareket ediyor. İnsan olsaydı kelebeğin anatomisini tahlil etmeden yapamıyor. Burada bir mucize bir içgüdü ile karşılaşılıyor. Görüyorsunuz ki burada da inkişaf ve tekâmül canlı varlığa müteveccihdir. Fakat sinek için, kelebek yavrusu başka çeşittendir. Bununla beraber sinek, bu kelebek yavrusunun vücudunun bir süre devamı ve kendi vücudunun da hayatını sürdürebilmesi için kelebek yavrusunun muayyen bir yerine iğnesini batırıyor.

Hakikaten bizim de kendi vücudumuza hâkimiyetimiz mucizedir. Sinek daha doğmadan ve daha bir kuvvete bile sahip değil iken, harekete bile başlamadan, başkasının vücuduna hâkim oluyor. Bu nedenle insiyaki-hadsi bilgi, rasyonel bilgiden nasıl ayrılır? Bu soru şöyle cevaplanabilir: Rasyonel bilgi umumi konulara teveccüh eder. Ve münferit vakıalardan umumiye, daha sonra tekrar umumiden münferit olana varır.

Bundan dolayıdır ki rasyonel bilgi başkalarına hesap verebilir. Hâlbuki insiyaki bilgi müşahhas ve münferit olanda kalır. Mesela: sinek, muay-



yen kelebek nevine (türüne) bir muayyen ameliye (işlem) tatbik eder. Ben de elimi nasıl hareket ettireceğini bilirim. İnsiyaki bilgi refleksif olana tatbik edilir. Ben karşımda konuşan ve jest yapan bir adamı tecrübe veya istidlal yoluyla anlayabilirim.

İşte rasyonel bilgide hesap verebilirim. Hâlbuki irrasyonel olan bu bilgi münferit (tekil) olana müteveccih olduğu için, başkalarına hesap veremediğim gibi, onu aslında öğrenemem de. Bergson, her yerde bu iki bilgiyi birbirinin zıttı olarak kabul eder. Bu bilgiler şu tezada dayanır. Çünkü Bergsona göre, gayrı uzvi olan bir uzviye, şuurlar bir şuura, tekabül ediyor. Bu iki tezadın bilgisi de ayrı olur.

Filhakika biz rasyonel bilgiyi, psikolojiye de uygulayabilirdik. Ancak bunda tam muvafık olamayız. Çünkü maddi tabiatı, hendese ve fizik sayesinde tam öğrenebiliriz. Ama ne var ki, biz hayat ve şuura tesadüf ettiğimiz yerde bu rasyonel bilgiyi tatbik edemeyiz. Çünkü bu bilgi ile (rasyonel bilgi) bunların bilgisine varamayız. Çünkü hayat ve şuur insiyakın ve hadsin sahasıdır. Burada bu nevi bilgi, umumi mefhumlar teşkiline müsaade etmediği için başkalarına da hesap verilmez. Rasyonel bilgi küllilerle ifade edilir. Hâlbuki insiyaki bilgi, küllilerle ifade edilmez. Bu bilgi bir ferde aittir.

Bergson'a göre, biyoloji ve psikoloji mevzuunu, bir madde ve makine haline koyarak tetkik eder. Bu yine Bergson'un bir fikrinden ibarettir. Ancak bu fikir müşahhas (somut) şeyler için kâfi gelmez. Filhakika, müdrike için bilinmeyen bir saha vardır ki; biyoloji ve psikoloji bu sahanın kavramlarını tetkik edebilir. Filhakika Bergson, psikolojik bilgide de ileri gidebileceğimizi kabul ederse de, bu ilerleme fizik türünden değildir.

Burada Bergson'da bilgi için bazı hudutlar (sınırlar) koyuyor. Fakat bu hudut koymasıyla Kant'tan ayrılmaktadır. Kant'ın nokta-i nazarına göre, rasyonel olmayan bilgi yoktur. Kant insiyaki bir bilgiyi kabul etmez

Henri Bergson ile Hans Driesch'i Mukayese

Geçen derste Bergson'dan bahsettik. Bergson'un iki bilgi türü ayırdığını biliyorsunuz. Bunlardan birincisi rasyonel bilgidir ki, fiziki ve riyazi bilgidir. Bu bilgi münferit olarak müşahede edilmeyen vakalardan teşekkül eder. Umumi kanunlardan hareketle hususilere varır. Demek ki bu rasyonel bilgi, ilk olarak umumiyetle tecrübeye (deney); ikinci olarak da



müşahedeye (gözlem) istinat eder. Bu bilgi sayesinde maddi tabiata hâkim olabiliriz.

Diğer yandan bu bilgi aynı zamanda diğer bir bilgi biçimi olan, hayat ve şuur bilgisine yaklaşır. Fakat burada bu bilginin vazifesi biter ve yerini mümkün iradenin irrasyonel şekli olan keşfi bilgiye terk eder. Bu bilgi (irrasyonel bilgi) diğer bilginin (rasyonel bilgi) ihtiva ettiği üç özelliğinden mahrumdur. Bu irrasyonel bilgi, bilmek istediği objeyi doğrudan doğruya, bir his vasıtasıyla temin eder.

Bu iki türlü bilgiyi (rasyonel ve irrasyonel bilgi) iki nevi varlık intaç eder. Bunlardan birisi maddi ve mekanik olan ve diğeri ise, şuura ve hayata ait olan sahadır. Bunlardan ikincisi, sezgisel bilginin sahası ve işidir.

Yeni Pozitivizm Doktrini

Şimdi yeni bir felsefe istikametine (doktrin) geçiyorum ki; bu felsefe Bergson'un zıddıdır. Bu felsefenin adı Yeni pozitivizmdir. Bunların hareket noktası olarak, sadece müşahede edilen şeyleri alırlar. Bu istikamete göre bilgi, ancak tabiat ilimlerinin tertip ettiği bilgi olabilir. Bergson'un zıddına bunlar tek bilgi ve tek metod kabul ederler. Bütün ilimler, tabiat ilimlerine tabidirler. Ve bu ilimler, takip ettiği ilmin üzerinde olmamalıdır.

Biyoloji ve psikoloji bilimleri, fizikten ancak onun mertebesine çıkamamakla ayrılırlar. Demek ki tek bilgi vardır. Bu bilgi de rasyonel ve riyazî prensiplere bağlı bir metod takip edebilir. Bu istikamet inkişafı fiziğe dayanmaktadır. Bu felsefe fizik ve mekanik sayesinde inkişaf etmiştir. Bundan dolayı bu felsefenin başında birçok fizikçi görülür. Bunların başında mekanik fizikçisi olan ve aynı zamanda fizik tarihçiliği ile meşgul olan Ernest Mach gelmektedir. Bu zatın fizikteki hareket noktası fenomenolojiktir. Ernest Mach Metafiziği bile bu fenomenolojik kanunlara isnat ettiriyor.

Fakat burada şu iki fikri birbirine karıştırabilirsiniz. Fizyoloji ile fenomenoloji ayrıdır. Fizyoloji, fenomenlerden yani görülmesi mümkün şeylerden bahseder. Fenomonoloji ise bu mefhumları çok geniş olarak ele almaktadır. Mesela benim için mut'a(veri) olan şey, sadece tahtaya çizdiğim şekil değildir; bunu aynı zamanda bir mahiyet fenomeni haline getirebilirim. O halde mahiyet fenomenleri de var demektir.



Fenomenalizm tabirinin de kısmen bununla alakası vardır. Çünkü fenomenalizmin nokta-i nazarı (bakış açısı) fenomenler yani müşahede edilen vakıalar demektir. Müşahede edilen vakıalar ne demektir? Şu anda gördüğüm, işittiğim şeyler fenomenin objeleri olabilir. İşte fenomenalizm böyle vakaları fenomen olarak kabul eder. Zira bu kelimelere fenomenler tetabuk etmez/uygunluk göstermez.

Hâlbuki fenomenoloji, umumi fenomenleri de veri haline getirebileceğini söyler. Mesela şu fenomeni bir veri haline getirebiliriz. Bunu yapabilmem için münferit bir fenomenin bulunması şarttır. O halde, münferidin hareketini umumiye yükseltelim ve onu veri haline getirelim. Yalnız münferit vakalar değil, aynı zamanda umumi fenomenler de mevcuttur. Hâlbuki fenomenalist görüşe göre, sadece müşahede edilebilen vakıalar vardır; umumi fenomen diye bir şey yoktur.

Fenomenalistlerin hareket noktaları aynı olmasına rağmen ayrı neticelere varıyorlar. Fenomenolojistlere göre, fenomenler vakıaların gözlemleridir. Bunlar için ancak gözlemlerin temin ettiği vakıalar fenomendir. Fenomenolojistler için fenomen daha umumi iken; Mach'a göre fizyoloji tek başına gözlenebilen vakalarla teşkil olur.

Filhakika buna itiraz edilebilir. Fiziğin konusu atomlardır. Eğer "deniz, dalgaların hareketleridir" denirse, bunlar nasıl müşahede (gözlem) objeleri olabilir? Bu birbirine zıt kuvvetler nasıl müşahede edilebilir? Mach, bu itiraza şu cevabı verir. Bu birbirine zıt kavramlar, fiziğe yardımcı kavramlardır. Fizik bunlardan istifade eder. Fiziğin ilgisi üzerine müşahede edilen objelerdir. Eğer fizik dalgadan, atomdan hareketlerden bahsediyorsa, bunlar yardımcıdır.

Fizik sanki bunlardan teşekkül ediyormuş farz edilir. Fizik vakaları tahlil eder. Parçalara ayırır. Bu pozitivist bir nokta-i nazar (bakış açısı)dır. Pozitivizmin objesi, mevcut olan, müşahede edilen objelerden işittiğimiz, gözümüzle gördüğümüz şeylerdir. Bu vakaları bir araya getirmek, bunları kanunlaştırmak, bu defa şu istikamette cereyan eder demek, ancak ilmin vazifesidir. Bunu temin için, mecmu(toplayıcı) karakterini haiz kavramlar kullanır. Kavramlar isimlerdir. Bir kavrama, müşahede olanları dâhil ederiz.

Bundan başka ilim kanun manasında şeyleri bulmaya çalışır. Mesela:



Tabiat ilimleri eser ve illetler(sebep)den bahseder. Fakat bundan şu anlaşılır. Yani, illet-eser (sebep-sonuç) demek fenomenler arasında bir bağlantının, bir fenomen grubunun, diğer biriyle bağlı olduğunu göstermek demektir. Eğer bu fenomenlerden belirli bir grup veri haline geldiği takdirde, diğerinin de az çok veri haline geleceği kabul edilir. Her ilmi iddia bu şekilde herhangi bir şeye irca edilmelidir. Bu esas fikrin dışında kalan ve fenomenleri aşan her iddia geçerli olmaz. Fenomenleri aşan kavramlar ancak yardımcı kavramlar olabilir. Bizim kabul edebileceğimiz şey ancak veri halinde olmalıdır.

Mach'a istinad ederek, bu doğrultuda çalışanlar, bu maddelere daha kesin bir şekil vermeye çalışırlar. Bunların iddiası da bir kaziyenin (önermenin) manasını tespit etmek onun tahkiki için bir metot bulmak demektir. Bunu bir misalle açıklamaya çalışalım. Bir obje hakkında "bunun uzunluğu üç metredir" diyorum. Bu kaziyenin manası nedir? Herkes bunu anlıyor. Bunun manası üç metreyi hatırlamaktır. Fakat bu Yeni Pozitivistler için kesin midir? Değildir. Çünkü onlara göre, bir kaziyeyi tahkik için nasıl bir metot kullanırız? Bunun için evvela bir metre kullanırız. Ve metreyi üç defa bu şeye tatbik etmek lazımdır. Metre, öyle bir uzunluktur ki, belirli manalara maliktir. Ondan beklediğimiz vazifelerin temin olması icap eder. Metre öyle bir uzunluktur ki, belirli faydalara göre imal edilmiştir. Demek ki bunun(metrenin) vazifeleri söylediğimiz manayı ihtiva etmelidir.

Metre ile bir uzunluk temin edebilirim. Fakat şekilde bunu söyleyemem. Demek ki, uzunluk hakkındaki bütün iddialar, o basit kaziyeyi temin etmektedir. Bunlar, tecrübeyle tahkik edilmeyen fenomenlerdir. İtibari (görelî) olarak geçerlidir. Demek ki bir şeyi tahkik ederken tecrübeyle tahkik edebiliriz. Ayrıca bunu ayırmak lazımdır. Görüyorsunuz ki bu basit kaziyelerde bile ummadığımız bazı tecrübe ile kabil-i tahkik olan ve olmayan birçok iddialar temin ediyor.

O halde filozofların dediği nazariyenin vazifesi nedir? Bilgi nazariyesinin vazifesi; tetkik ettiğimiz şeylerin hangisinin tecrübe ile tahkik edebildiğimiz, hangisinin (konvansiyonel) ve itibari olduğunu anlamak konusunda yardımcı olmaktır. Bu nevi itibari mefhumlar ne doğru, ne de hatalıdır. Bunlar bilgimize sistem veren şeylerdir. Bu türden olan itibari mefhumlar değişebilir. Çünkü bilginin sistemi de değişebilir. Demek ki bir



tarafı tecrübe, diğer tarafı konvansiyon vardır.

Şimdi bizi modern fiziğe yaklaştıran diğer bir misal alalım. Şöyle bir iddia ortaya atıyorum. Bütün vak'alar aynı zamanda cereyan ediyor. Vukuu mümkün olan her şey (bu tek zaman) içinde cereyan ediyor. Vaki olan şey aynı zamanın muayyen bir noktasında bulunur. Burada tahkik edilen için, itibari olan hangisidir. Tahkikimi cereyan eden bir zamana nispet edebilirim. Ama zamanın kendisinin her noktasının aynı olduğunu ölçmem.

Şu halde farklı noktalarla cereyan eden zaman kaziyesi, bir konvansiyondur. Aynı zamanda benim ölçtüğüm muhtelif zamanlardır. Ve bu zaman noktalarının devamını saatle ölçebilirim. Saat nedir? Zaman ölçer. Eğer saatlerin ölçtüğü dünyanın hareketi bazen yavaş, bazen daha süratli olsaydı ben onu zaman ölçmede kullanamazdım. O halde periyodik hareketin birbirine müsavi olması lazımdır. Fakat bunu nasıl tespit ediyoruz. Misal: dünyanın, güneş etrafındaki hareketiyle bir zaman kat' ettiğini nasıl tespit edebiliriz. Bugün diğerinin aynıdır veya değildir. Biz bunu ölçüye göre yaparız. Görüyorsunuz ki, burada bir konvansiyonele mecbur kalıyoruz. Demek ki tetkik ettiğimiz şeylerde iki kavram vardır: a-tecrübe ile tahkik edilebilenler; b-konvansiyonlar.

Filhakika biz bunları tecrübe ile tahkike çalışıyoruz. Kullandığımız saatler ki, bir konvansiyonun tertibidir. Çünkü biz bunu doğrudan doğruya tecrübe ile tahkik edemeyiz. Fakat bunların üzerine kurulacak sistem daima tecrübe ile kabil-i tahkiktir (araştırılması mümkündür). Tekrar ediyorum ki, bilgi nazariyesinin vazifesi bu fikirlerden hangi tarafı kabil-i tahkik ve hangisi itibaridir? Ve bu konvansiyonlardan hangisinin, bilginin tahkikine delalet ettiğini tespit etmektir.

Modern fizikteki hem-zaman ve mekânı örnek olarak ele alalım. İki vakıa aynı zamanda vukua geliyorlar. Yani hem-zamandır. Mesela: bir astronom teleskopla bir yıldızın muayyen noktasına geldiği zaman, saatin rakkasının (zil) çalması hem-zamanlıktır. Fakat bundaki hem-zamanlık bir müşahede vakıasıdır. Hem-zamanın evvelinde iki vakıa lazımdır. Müşahede için iki mekânın aynı zamanda olması mut'a (veri) halindedir.

Şimdi bu verdiğimiz hem-zamaniyet örneğini başka vakıalara tatbik edelim. Muayyen bir vakıa güneşte ve muayyen bir vakıa arzda aynı za-



manda cereyan ediyor. Bu ikincisi aynı derecede bir vuzuhu (açıklığı) ihtiva eder mi? Fizikçi şöyle söyler: eğer tam manasıyla dikkat edersem bunlar vazıh(açık) değildir. Çünkü buradaki hem-zamaniyet müşahede neticesi değildir. Hem-zamaniyeti tespit için vazıh (açık) olanlara ihtiyaç gösterir.

Daha basit bir misal: Amerika'daki New York ile İstanbul'daki vakıaları ele alalım: İstanbul'daki müşahid (gözlemci) bunu (Amerika'daki olayı) ispat edebilir mi? Edemez. Çünkü ancak kendi gördüğünü müşahade edebilir. New York'tan bunlar hakkında aynı neviden vakıa olduğuna dair haber alıyor. Böylece hem-zamaniyeti ispat için müşahit her ikisini de görüyor. Ve saat üzerinde ispat edebiliyor. Her iki saat de aynı zamanı göstermelidir.

Eğer bu müşahitlerden birinin saati geri kalırsa aynı zamanı ispat edemezler. Rakamların müsavi olması lazımdır. Bunu için bir işarete ihtiyaç vardır. Mesela, New York'taki kişi müşahede ettiği hadiselerin zamanı anında İstanbul'a hemen telgraf çekiyor. Fakat bu işaretin süratini de bilemeyiz. Bu sürati ölçmek, elektrik dalgasını, ziyayı (ışık) ölçmek demektir. Tecrübe bize her iki tarafın aynı suretle malik olduğunu gösterir.

Görüyorsunuz ki hem-zamaniyet ve nispet meselesine çeşitli iddialar dâhil edilmektedir. Aynı zamanda müşahite kendi aletini kullanması da şart koşulmuştur. O halde fizikçi de müşahedelerinin mevzu olan dünya hakkında, kendi aleti ile dolaşan müşahidi şart koşar. Bu alet sayesinde muayyen kaideler, faraziyelerden istifade ederiz. Bu aleti imal için bazı iddialar ileri sürülür. Bunlardan bir kısmı teyit edilebilir veya edilemez. Ve bunların hepsi itibaridirlere. Konvansiyonların tahkiki için, onlarla beraber, aynı zamanda gereken şeyler vardır: tecrübe ile tahkik.

Görüyorsunuz ki bu yeni pozitivism evvela Avrupalı bir ilim kurmak istiyor. "Bir vakıanın hakikat ve hatasını (doğruluğunu ve yanlışlığını) tecrübe ile tahkik eylemeliyiz" diyorlar. Pozitivism aynı zamanda bilgi sistemimizin de tecrübe ile tahkik edilmesinin gerekli olduğunu inanıyor. Hatta itibari olan şeyler bile tecrübe edilebilmelidir ki, bir bilgi sistemine varılabilsin. İlmin evvela bilmek için, böyle bir metodu takip etmesi lazımdır.]



Öz: Bu çalışma 20. asır Alman felsefe tarihçisi Ernst von Aster hakkında kısa bir biyografik bilgi ve onun 1943-1944 eğitim öğretim döneminde İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe şubesinde vermiş olduğu “Çağdaş Felsefe” ders notlarından oluşmaktadır. Söz konusu dönemdeki felsefe öğrencilerinden Cahit Tanyol’un Osmanlı Türkçesi ile tuttuğu notlardan oluşan metin, Latin alfabesine çevrilerek, yayınlanmaya hazır hale getirilmiştir. Bu dersler, Descartes’in felsefesi özellikle varlık anlayışından başlamaktadır. Bundan sonra Descartes ile Newton’un evren ve mekanik hakkındaki fikirleri karşılaştırılmaktadır. Peşinden Newton fiziği ve Kant’ın felsefesi arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Daha sonra Kant metafiziği ile Brentano’nun felsefesi karşılaştırılmaktadır. Yeni Kantçılık ve Schelling ilişkisinden sonra, Kant’ın Husserl ile karşılaştırılmasıyla devam eder notlar. Ayrıca Heidegger’in ontolojisinde önemli kavramlar zaman ve mekân kavramları anlatılırken, Descartes ile Heidegger’in varlık anlayışı karşılaştırılır. Son olarak Hans Driesch’in vitalizmi ve Bergson’un spirüalizmi anlatılmaktadır. Bergson’un ve Darwin’in evlasyon anlayışlarının karşılaştırılmasından sonra notlar, Yeni Pozitivizm konusu ile bitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ernst von Aster, ders notları, çağdaş felsefe, fizik, varlık.



