

Çağımızda Metafizik Sorunu

Sevgi İyi



FELSEFE

AYRAÇ

ÇAĞIMIZDA METAFİZİK SORUNU

Sevgi İyi

AYRAÇ YAYINEVİ

Selanik Cad. 78/1 06640 Kızılay/ANKARA

Tel & Fax: (0 312) 418 22 63

Çağımızda Metafizik Sorunu • Sevgi İyi • Yayına Hazırlayan: Kurtuluş Dinçer •
© **AYRAÇ YAYINEVİ** • Bu eserin tüm hakları saklıdır • ISBN 975-8087-28-2 •
Birinci Baskı, Ekim 1999 • Kapak Tasarımı: Ragıp İnceşagır • Kapak Uygulama: Ali
İmren • Dizgi: Ayraç Yayınevi • Baskı: Dumat Matbaası.

ÇAĞIMIZDA METAFİZİK SORUNU

Sevgi İyi



Ankara - 1999

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	7
I. HEIDEGGER'DE METAFİZİK	25
1. Düşünme Kavramının Anlamı	25
2. Metafizik Düşünüşteki Sorun	39
3. Metafiziğin Aşılması Sorunu	52
4. Heidegger'de Metafizik Kavramı	58
II. BERGSON'DA METAFİZİK	67
1. Zekanın Bilmedeki Yeri	69
2. Sezgi: Mutlak Olana Götüren Bilme Yolu	73
3. Sezginin Nesnesi Olarak Süre	80
4. Bergson'da Metafizik Kavramı	84
III. VIYANA ÇEVRESİ VE CARNAP'TA METAFİZİK	95
1. Doğrulama Sorunu ve Doğrulanabilirlik	100
2. Doğrulanabilirlik ve Metafiziğin Yadsınması	107
3. "Bilimsel Felsefe" ve "Metafizik"	110
4. Viyana Çevresi ve Carnap'ta Metafizik Kavramı	113
IV. METAFİZİK KAVRAMININ TARTIŞILMASI	117
KAYNAKÇA	126

GİRİŞ

Felsefe tarihinde uzun bir geçmişi olan “metafizik”, felsefeciler arasında özellikle kimi dönemlerde önemli tartışmalara yol açmış bir felsefe sorunudur. Metafizik sorununun felsefede ilgi çekici bir tartışma odağı olmasında başta gelen etkenlerden biri, metafiziğin genellikle bir araştırma alanı diye anlaşılmış olmasıdır. Tarihsel oluşumu içinde daha çok bir araştırma alanı sayılan metafizik, kimi zaman gerçekliğin yapısını inceleyen önemli bir felsefe disiplini olarak görülmüştür. Buna bağlı olarak metafizik, gerçekliğin veya varolanın ya da varlığın yapısını inceleyen bir alan olduğu düşünüldüğü vakit “ontoloji” ile içiçe girmiş, insanın bilme etkinliğinin araştırılması söz konusu edildiği vakit “bilgi kuramı” ile bütünleştirilmiştir¹.

‘Metafizik’ sözcüğünün felsefeye girmesi epey eskiye dayanır. Bu durum, metafizik kavramının uzun bir tarihe sahip olmasını getirmiştir. Böylece, uzun süren tarihinde ‘metafizik’ kavramı üzerinde uzun yıllar tartışılmıştır. Ancak, ‘metafizik’ kavramına ilişkin yapılmış tartışmaların, çoğu durumda filozofların ortaya koyduğu “metafizik” görüşlerle içiçe girdiği ve bu yüzden, tartışılan konunun daha çok, bir filozofun görüşünün “metafizik” olup olmadığının belirlenmesi biçimine dönüştüğü gözlenir.

1 Armstrong, Robert L., *Metaphysics and British Empiricism*, University of Nebraska Press-Lincoln, 1970, s. x-xi.

'Metafizik' sözcüğünün felsefeye, Aristoteles'in yapıtlarının düzenlenmesi sırasında duyulan gereksinim sonucunda girdiği bilinmektedir. Bunun yanı sıra, metafiziğin neye ilişkin olduğunun hep tartışılmış olmasında ve şimdi de tartışmalı bir felsefe sorusu şeklinde kendini göstermesinde Aristoteles'in *Metafizik*'inin içeriği üzerine yapılan yorumların önemli ölçüde rol oynadığı görülmektedir.

Tarih içinde böyle ortaya çıkan metafizik sorununa ilişkin yapılagelen tartışmaların birikimi sonucunda bugün metafizik bir yandan değişik yaklaşımlarla geçmiş ve gelecek zaman dilimlerinde irdelenmekte², öte yandan olumlu ya da olumsuz değer yüklenen bir felsefe yapma tarzı olarak görülmektedir. Yani yüzyılımızda metafizik, kimi felsefecilerin (söz gelişi Viyana Çevresi filozoflarının) şiddetli saldırılarına hedef olmakta, bazı filozoflarca (Whitehead, Heidegger) kaçınılmaz bir düşünüş tarzı diye nitelenmekte, bazılarınca da (örneğin Bergson) felsefe yapmanın biricik yolu olarak belirlenmektedir.

Metafiziğe ilişkin tartışmaların çağımızda gözlemlenen bu durumu, neredeyse, 20. yüzyılda söz konusu soruna ilişkin bir ıkanışı sergilemektedir. Çünkü, yüzyıllardır sürüp gelen, "metafizik nedir, konusu ve felsefedeki yeri ne olmalıdır?" sorusunun yanıtlanması çabası bugün felsefeciler arasında çıkmaza girmiş durumdadır.

Öyleyse 20. yüzyılda metafizik üzerine sürdürülen tartışmalarla ilgili bu duruma, dikkat çekici bir olgu olarak işaret edilebilir. Yüzyıllar boyu hemen her dönemde değişik açılardan ele alınmış ve durmadan tartışılmış olan metafizik sorununa günümüzde getirilmek istenen açıklık, genellikle birbirine karşıt iki tutumla birlikte ortaya konmakta; bu durum, aslında soruna çözüm bulmaya çalışırken başka sorulara yol açmaktadır. Bu noktada ilkin şu sorulabilir: "Metafizik

2 McKeon, Richard, "The Future of Metaphysics" (ed. R.E. Wood), *The Future of Metaphysics*, Chicago: Quadrangle Books, 1970, s. 289.

nedir?” sorusuna yanıt vermek için izlenecek yolu, metafiziğe olumlu ya da olumsuz değer yükleyerek içine girilen tutumla mı seçmek gerekir? Söz konusu soruyu araştırmanın, böylesi bir tutumla belirlenen yaklaşımdan başka yolu olmaz mı?

20. yüzyılda metafizik sorunun ele alınışına örnek olabilecek birkaç görüşün “metafizik nedir?” sorusu çerçevesinde incelenmesinin gösterdiği çıkmaz, bizi bu sorunun araştırılmasında bir yaklaşım hatasının bulunup bulunmadığını sormaya götürmektedir. O halde şunu sorabiliriz: “Metafizik nedir?” sorusunu araştırırken metafiziğe olumlu ya da olumsuz değer yükleyerek benimsenen tutumla yaklaşıp bu soruya yanıt getirmenin bilgisel temeli nedir? Acaba, söz konusu sorunun araştırılmasında girilen çıkmaz, kullanılan yaklaşımın, bilgisel temelindeki durumundan mı ileri gelmektedir? İşte bu çalışmanın araştıracağı soru budur.

Bu şekilde dile getirilebilecek böyle bir sorunun araştırılması amacıyla ilkin metafiziğin felsefe tarihinde ele alınışına, konusunun ve yerinin belirlenmesi için söylenenlere bakmak, bir felsefe kavramı olarak metafiziğe başlıca hangi anlamların yüklendiğini görme konusunda yararlı olacaktır. Böylece metafizik kavramı için söz konusu edilebilecek anlam değişikliklerinin görülmesi, “metafizik nedir?” sorusunun tartışılmasının günümüzdeki durumunda hangi etkilerin rol oynadığını ortaya koymada yardımcı olabilir.

Metafizik sözcüğü ilk kez, *μετα τα φυσικα* olarak, “fizik konularından sonra gelenler” anlamında Aristoteles’in kitaplarından birini adlandırmak için kullanılmıştır. Günümüze “*Metafizik*” adıyla gelmiş olan kitapta aslında Aristoteles’in “İlk Felsefe”den söz ettiği bilinmektedir³. Yani Aristoteles’in kendisi *μετα τα φυσικα* adını kullanmamıştır.

Felsefe tarihine böyle giren ‘metafizik’ sözcüğü daha sonra “doğa ötesi” şeylere ilişkin olanı imleyen bir anlam ka-

3 Aristoteles, “Metaphysics”, *The Basic Works of Aristotle* (ed. Richard McKeon), New York: Random House, 1941, 1004 a, 5.

zanmıştır. ‘Fizik’ sözcüğünün ‘doğa’ diye anlaşılması ve kullanılması, ‘metafizik’ sözcüğüne bu yönde katılan yorumun çıkış noktalarından birini oluşturur.

Metafiziğe ilişkin önemli sayılabilecek anlam değişikliği ilkin Ortaçağ’da kendini gösterir. Ortaçağ’da metafizik, doğayı aşan, doğadan ayrı varolan, doğadaki şeylerden varlıkça ve değerce üstün nitelikte varolanların araştırılması anlamını almıştır. Böylece ‘meta’ sözcüğüne, Aristoteles’in kitabı adlandırılırken taşımadığı bir anlam verilmiştir. Ortaçağ düşüncesinin metafiziğe bu yönde yüklediği anlamın daha sonraki dönemlerde etkisini sürdürerek günümüze kadar geldiği görülür.

Ancak, özellikle Kant’tan sonra metafiziğin genelde, gözlem ve deneyle yanıtlanamayan sorulara ilişkin *a priori* kurgulamalar şeklinde anlaşıldığı dikkati çeker. Metafiziğin böyle anlaşılması, onun daha çok kuramsal konulara ilişkin olduğu düşüncesine yol açmış ve “tinsel”, “dinsel”, “gizli”, “akılla anlaşılabilir” şeyler de metafizik konulardan sayılmıştır. Bunlara ek olarak 18. ve 19. yüzyıllarda metafiziğe, dış dünyanın gerçekliği, başka zihinlerin var olması, a priori bilginin olanağı, duyumun yapısı, bellek, soyutlama gibi soruların da sokulduğu⁴ göz önüne alınırsa, felsefe tarihinin büyük bir kısmı metafizik sayılabilir. Öte yandan metafiziğin genelde felsefenin iki ana alanıyla bağlantılı görülmesi de bu düşünceyi destekleyici yöndedir. Yani metafiziğin bazen “ontoloji” ile bazen “epistemoloji” ile iç içe girmesi, onun kapsamının genişlemesine yol açmıştır.

Böylece metafizikle ilgili olduğu düşünülen konular ve sorular göz önüne alındığında, felsefe tarihinde başlangıcı oldukça eskiye giden çok uzun bir dönemde ortaya konmuş ürünleri metafiziğin kapsamına almak olanaklıdır. İşte metafiziğin çağımızdaki genel anlamı düşünüldüğünde, batı fel-

4 Mortimer, J. Adler (ed.) “Metaphysics”, *The Great Ideas*, A Syntopicon of Great Books of The Western World, vol. II, Chicago: Encyclopaedia Britannica, inc., 1952, s.158-165.

sefesinde başlangıcından beri metafizikle uğraşıldığı ileri sürülebilir. Yani İonialı kosmologlardan günümüze uzanan bir “metafizik tarihi”nden söz edilebilir. Bu durumda Sokrates öncesi düşünörlere, Platon ve Aristoteles’e ilk metafizikçiler denebilir. Nitekim 20. yüzyılda metafizik sorununa eğilen bazı düşünörlere, örneğın Bergson, Carnap ve Heidegger sözü edilen dönemi metafizik saymaktadır. Oysa “metafizik” sözcüğünü ilk kullanan kişi Aristoteles’tir. Öyleyse Aristoteles’ten önce ortaya konmuş felsefe ürünlerini metafizik saymak ve bu ölçüyle değerlendirmek nasıl olabilir? Söz konusu ürünleri olumlu ya da olumsuz yönde böyle değerlendirmenin dayanağı ve doğruluğı nedir?

Demek ki felsefe alanında ortaya konmuş bir görüşü ya da öğretiyi metafizik saymak, metafizik kavramının içeriklendirilmesiyle yakından ilgili bir tutumdur. Aynı şekilde, metafiziğe olumlu ya da olumsuz değer yüklemenin temelinde de benzeri bir anlayışın rol oynadığı düşünölebilir. Bu durumda, bir görüşü metafizik saymanın hangi temellere dayandırılabileceğini daha yakından görmek için felsefe tarihine yönelmek yararlı olacaktır.

Aristoteles’e göre “İlk Felsefe”nin konusu en genelde, “varlık olmak bakımından varlık” ve “varlığa özü gereği ait olan ana nitelikler”dir⁵. Başka bir deyişle, varolanın varolan olarak “neliğı”nin araştırılmasıdır. Aristoteles, böyle bir bilgi dalının oluşturulması ve geliştirilmesi gerektiğini düşünerek, *μετα τα φυσικα*’da hem bu alanı kurmaya hem de konusunun ne olduğunu ve sınırlarını belirlemeye çalışır. Aristoteles’e göre insanın, her birinin kendine göre işlevi ve önemi olan çeşitli bilgi düzeyleri vardır. Bunlar arasında, örneğın “deney”, “sanat” (*τεχνη*) gibi düzeylerden daha fazla bilgelik özelliğı taşıyan bir bilme düzeyi vardır⁶. Bu bilme, belirli ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olan bilgelik olarak bir bakıma farklı ve özel bir nitelik taşımaktadır⁷.

5 Aristoteles, a.g.y., 1003 a, 15-25.

6 A.g.y., 981 b, 30.

7 A.g.y., 982 a.

Buna ek olarak Aristoteles, bilgeliğin, insanlar için en zor olan şeyleri, yani en genel şeyleri bilmekle ilgili olması ve ilk ilkelerle en çok uğraşan bilimlerin en kesin bilim olmaları⁸; “İlk ilkeler ve nedenlerin en fazla bilinebilir” nitelikte şeyler olmaları ve “tüm diğer şeylerin onlar aracılığıyla bilinir” olmaları göz önüne alındığında “ilk ilkeleri ve nedenleri araştıran” bir “bilimin”/bilgi dalının olması gerektiğini belirtir⁹.

Böylece Aristoteles’in, adına “İlk Felsefe” dediği bir bilgi dalını kurmak istemesinin nedeni, “varolanı varolan olarak ele alan” ve “varlığın, ilineksel öğeleri bakımından değil, varlık olarak ilk nedenlerini” kavramayı sağlayan bir “bilimin”¹⁰ oluşturulması gerektiği düşüncesidir. Ona göre böyle bir “ilk bilim”/“ilk felsefe” mutlaka gereklidir, çünkü bilimler, “varlığı varlık olarak ve kendi özyapısında” araştırarak nitelikte değildir. Bilimler, varlığı parçalayarak, bu parçaların ana niteliklerini inceler ancak¹¹. Ayrıca bu bilim (İlk Felsefe), kendi amacını kendinde taşıdığı için “biricik özgür bilimdir”¹² ve bu bakımdan da hem tam anlamıyla bilgi hem “en fazla bilinebilir olanın bilgisi”¹³ olmasından dolayı özel bir önem taşır.

İşte bu noktada, Aristoteles’in, daha sonra adı verilen bu “İlk Felsefe” dediği bilgi dalının konusu olarak belirlediği “nedenler”in ve ilkelerin, “varolan olarak varolan”a ilişkin olduğunu; bu bakımdan daha sonraki kimi yorumlarda (örneğin Descartes’da) görülen anlamda “neden” ile ilgili olmadığını ve ayrıca Aristoteles’te “töz”ün öncelikle tekil varlık olduğunu vurgulamakta yarar vardır.

8 A.g.y., 982 a, 20-25.

9 A.g.y., 982 b, 5-10.

10 A.g.y., 1003 a, 30.

11 A.g.y., 1003 a, 25.

12 A.g.y., 982 b, 25.

13 A.g.y., 982 a, 30.

Ne var ki, Aristoteles'in bu şekilde belirlediği konunun araştırılmasına ilişkin olarak belirttiği alanda kapsanan konulara sonradan verilmiş *μετα τα φυσικα* adı, zaman içinde farklı bir anlam kazanarak, öncelikle teolojiye yaklaşmıştır. Özellikle Ortaçağ'a özgü görünen böylesi bir değişimde şüphesiz, Aristoteles'in söz konusu yapıtının ona verilen adla birlikte içeriksel olarak belirli bir yönde yorumlanmasının da önemli bir payı vardır. Ancak, metafiziğin Ortaçağ'da aldığı bu yeni ve değişik anlamına kaynaklık eden esas görüş Plotinos'un öğretisidir. Plotinos'un öğretisinin, Antikçağ ile Ortaçağ arasında Ortaçağ'ın düşünüş tarzına geçişi sağlayan önemli bir köprü olma özelliğini gösterdiği noktalardan biri de budur.

Plotinos'a göre günlük yaşayışımızda deneyimlerimiz ve duyularımız yanıltıcıdır. Örneğin zaman, mekan, değişme ve harekete ilişkin algılarımız aldatıcıdır. Plotinos, varolanın yapısını, "Bir"den fıskırmayla yukarıdan aşağıya doğru olmuş "nous", "ruh" ve "madde" olarak açıklar. Ona göre bu sıralamada en altta duran madde neredeyse var olmama durumudur¹⁴.

Plotinos'un varolanlar arasında bir sıralamaya yol açan ve bu temel üzerinde duyularımızın yanıltıcı olduğunu ileri süren görüşünün, metafiziğin konusunu belirlemedeki yeni yönelimleri önemli ölçüde etkilediği görülür. Çünkü varlık sıralamasında doğada varolanların *varlıkça* alt düzeyde kaldığı savı, doğada varolanlardan daha üstün ve doğadan ayrı varolan varlıkların bulunduğu düşüncesini doğurmuştur. İşte, metafiziğin, "doğaüstü" varlıkları araştıran alan diye anlaşılmasının başlıca dayanaklarından biri bu noktadır. Böylesi bir etkiyle 'meta' sözcüğü *μετα τα φυσικα*'da olduğundan farklı bir anlam kazanmış ve metafizik, "doğaüstü", doğanın üstünde onu "aşan varlıklara" ilişkin soru soran

14 Plotinos, *Enneades*, (translated by Stephan Mac Kenna and B.S. Page), Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, s.129-136.

alan olmuştur. Ayrıca, söz konusu etkiyle ortaya çıkan bu değişim, metafiziğin, teolojiyle ilişkili görülmesini de birlikte getirmiştir.

'Metafizik' sözcüğünde görülen bu anlam değişikliğinde Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabını, adıyla ilişkisinde içeriksel yorumlama çabalarının etkisinden yukarıda söz edilmişti. Böyle bir çaba ve yaptığı etki Aquinolu Thomas'ta görülebilir. Aristoteles'in *Metafizik*'ini içeriksel yorumlamasında Aquinolu Thomas, "akıllı varlıkları", "özleri" ve "Tanrı"yı metafiziğin kapsamına sokar¹⁵. Böylece metafiziğin teolojiyle kaynaştırılmasının yolu açılır. Metafiziğin, "varolanların nedeninin" bilimi diye anlaşılmasında Aquinolu Thomas'ın etkisinin olduğu görülür. Burada "nedenleri" araştıran alan olarak metafizik, "şeylerin varlık nedeni"ne ilişkin olarak düşünülmektedir.

Metafiziğin Yeniçağ'da genel olarak aynı anlamı korumasının yanı sıra F. Bacon'ın bu konudaki ayrı çizgisi dikkati çeker. Bacon, metafiziği "philosophia prima"dan ayırır. "Philosophia prima"nın metafizikle karıştırıldığını belirterek, onun asıl konusunun bilimlerdeki ortak ilkeler ile belitler olduğunu söyler. Metafiziği ise fiziğin yanında bir doğa bilimi dalı sayar. Böylece ona göre metafizik, "madde ve hareket nedenini" araştıran fizik gibi, "form ve amaç nedenini" araştıran bir doğa bilimidir¹⁶. Bu durumda Bacon'ın metafiziği tanımlayışında "doğaüstü" ve "doğaötesi" varlıkların veya "varolanın ötesinin" araştırılmasının söz konusu edilmediği görülür.

Ancak, Descartes, "Tanrı'nın varlığını" ve "ruhun özünün" bilinmesini "İlk Felsefe"nin (*Première Philosophie*) kapsamına sokar¹⁷ ve metafiziğin Ortaçağ'dan kaynaklana-

15 Aquinas, Thomas, "Aristotle's 'Metaphysics'", M.C.D. ARCI (ed.), *Selected Writings*, London: J. M. Dent and Sons Ltd., s.154-163).

16 Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, London: Oxford University Press, 1951, s.108-109.

17 Descartes, René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, 1942, s.87.

rak teoloji ile içiçe geçen yorumunu Bacon'ın ardından yeniden canlandırır. Bununla birlikte Descartes'ta Tanrı'nın, daha önce düşünüldüğü gibi şeylerin "varlık nedeni" değil, "bilgi nedeni" olduğu fikri göze çarpar. Böyle olmakla birlikte burada "neden" kavramı, Tanrı ile ilişkili olarak anlaşılmasından dolayı Aristoteles'tekinden farklı bir anlam taşımaktadır.

Metafiziğin bu anlamda canlanması, Descartes'ın çizgisine bağlı metafizik anlayışının Kant'a kadar sürmesine yol açmıştır. Örneğin Leibniz'de metafizik kavramının Descartesçı anlamını koruduğu görülür. Ancak, Leibniz, metafiziği mantığa yaklaştırmakla onun yeni bir yöne girmesini sağlamıştır. Bununla birlikte Leibniz için metafizik yine de "teoloji"dir. Metafiziğin konusu, "cisimsel olmayan şeyler" ya da "Tanrı'nın sözleri" (*Sätze*) ve "ruh"tur¹⁸.

18. yüzyıl, metafizik kavramına ilişkin oldukça tartışmalı bir ortamın doğmuş olması bakımından ilgi çekicidir. Her şeyden önce Hobbes, "neden" kavramını metafiziğin konusu sayan geleneksel düşünceyi eleştirir. Aquinolu Thomas'la başlayan bu düşünüş Bacon dahil 18. yüzyıla kadar sürüp gelmiş ve metafizik genelde, "nedenler"i araştıran bilim diye anlaşılmıştır. Ancak, 18. yüzyılda Hobbes ile Locke'un "neden"i yalnızca maddeyle ilgili görmesi, yeni tartışmaların kapısını aralamıştır¹⁹. Böylelikle İngiliz deneyciliği, metafiziğin yeniden "fizik" ile ilgisinde ele alınması eğilimini doğurmuştur.

Bu eğilimin de etkisiyle Locke'la birlikte metafiziğin, başka bir alanla, bilgi kuramıyla ilgili olarak söz konusu edildiği göze çarpar. Çünkü Locke, "gerçekliğin yapısını" araştırmak yerine, "insanın anlama yetisinin yapısı" üzerinde durmuştur. İngiliz deneyciliğindeki bu yönelim, metafiziğe iliş-

18 Ritter, J-Gründer, K., (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Band 5, Schwabe und Coag Verlag, 1980.

19 Armstrong, a.g.y., s.viii.

kin tartışmaların yönünü değiştirerek bilgi kuramına bağlı bir şekilde gelişmesine yol açmıştır²⁰.

Bununla birlikte, Berkeley'in "neden" kavramı üzerinde durduğu ve metafiziğin konusuna ilişkin geleneği koruduğu görülür. Berkeley, hareketin nedenini, "tasarımlayan bir varlığa" bağlar. Berkeley'in tüm şeylerin ya da tasarımlarımızın kaynağının yalnızca Tanrı'nın dolaysız edimi olabileceği düşüncesi²¹, nedenlerin, cisimsel olmayan şeylerin, şeylerin var oluşunun ve hakikatinin araştırılması işini, metafiziğin konusu sayma eğilimini güçlendirmiştir.

Metafizik üzerine yapılmış tartışmalara ilişkin buraya kadar değinilen bu düşünceler ışığında iki noktayı belirtmek olanaklıdır: Birincisi, metafizik, "nedenler"i araştıran bir bilim diye görülmüştür. İkincisi ise, birinciye bağlı olarak metafizik, varolanın ve doğanın "üstünde", bunları "aşan şeyleri" araştıran bir alan diye belirlenmek istenmiştir. İşte, "metafiziğin", "öte" anlamını kazanması bu noktayla yakından ilgilidir. Bu yorumda Plotinos'un öğretisinin önemli ölçüde etkili olduğunu yinelemekte yarar vardır. Böylelikle bu yorumla bağlı olarak metafizik, kimi zaman teolojiyle bütünleşmiştir. Bu çerçevede metafizik daha çok ontolojiye yakınlık içinde ve bir konu alanı olarak görülmüş, kendine özgü nesnelere olan ve onları araştıran bir bilim sayılmıştır. Ancak, 18. yüzyılda Locke'la birlikte bu çizgide yeni bir yönelim kendini göstermiştir. Ortaya çıkan bu önemli değişikliğin daha sonra Hume ve Kant'la belirginleşerek pekiştiği görülür.

Hume, metafiziği bilgikuramsal bir çerçevede ele alan ve onu bilgi sorunuyla birlikte inceleyen düşünürlerdendir. Hume'a göre metafiziğin bilim olup olmadığını tartışmak yerine, metafizik akıl yürütmeler, yani anlaşılması çaba gerektiren "bulanık akıl yürütmeler" üzerinde durmak gerekir. Ona

20 A.g.y., s. x.

21 Berkeley, George, *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*, Chicago: Great Books of The Western World, Encyclopaedia Britannica, inc., 1952.

göre metafizik, “bulanık ve karışık akıl yürütmelerin” adı olan bir sözcüktür. Bundan ötürü, metafiziğe ilişkin verimsiz tartışmalar sona erdirilmeli, böylece insanı boş yere oyalayan anlaşılmaz ve bulanık felsefe ya da metafizik bozukluk, doğru akıl yürütmeler yoluyla yıkılmalıdır. Bu bakımdan, “sahte ve yozlaşmış olanını yok etmek için sahici metafiziği özenle geliştirmemiz gerektiğini” belirtir. Yani, “kolay felsefenin” yanında “dakik ve soyut felsefeyi” ya da “dakik ve doğru akıl yürütmeyi” geliştirmek gerekir²²

Yine Christian Wolff’un, metafiziği bir disiplin adı haline getirerek, onunla ilgili tartışmaları sona erdirmek istediği görülür. Wolff, üç alanın bilgisini birbirinden ayırır: Tarih, Felsefe ve Matematik. Bulardan felsefeyi de üçe ayırır: Doğal teoloji (*Theologia Naturalis*), Psikoloji ve Fizik. Ayrıca Wolff, ontoloji ile metafiziği özellikle ayrı alanlar olarak belirtir. Var olanı araştıran bilime “ontoloji” ya da “İlk Felsefe” adını verir. Öte yandan “Genel Kosmoloji”den söz eder ve bunu “genel dünya bilimi” (*scientia mundi in genere*) diye tanımlar. Teoloji ve Psikolojiyi “Pneumatica” adı altında tinsel bilimler (*spiritum scientia*) sınıfına sokar. Ontoloji, Genel Kosmoloji ve Pneumatica’nın ortak adına da “Metafizik” der. Böylece Wolff’ta metafizik, temel bir alan olmaktan çok en önemli dört bilimi bir arada dile getiren bir ad olma özelliği göstermektedir²³ Ancak, Wolff’un, metafiziğin yerini, bu bölümlere çerçevesinde tam olarak belirleme girişimine rağmen yine de metafiziğin ne olduğunu belirlemeye yönelik tartışmaların sona ermediği, bu konu üzerine Wolff’tan sonra da düşünmeye devam edildiği görülmektedir.

Metafiziğe ilişkin tartışmaların en ilgi çekici örneklerinden birisi kuşkusuz, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olan Kant’tır. Kant’la birlikte metafiziğin, bir “konu alanı” olmaktan çıktığı ve bilgikuramsal bir sorun durumuna geldiği gö-

22 Hume, David, *İnsanını Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*; (çev. Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yayınları, 1976, s. 6-9.

23 Ritter-Gründer, a.g.y.

rülür. Kant'ın, belirli türden bir bilgiyi içermesi gereken bir bilim olarak metafiziğe ilişkin şu sorusu, onun metafizikle ilgili soruşturmasının niteliğini belirler: “Acaba böyle bir bilim gerçekten olanaklı mı ve olanaklıysa nasıl?”²⁴.

Metafizik sorununa ilişkin olarak bu temel soruyu ele alan Kant'a göre metafizik bilginin ayırt edici özelliği, “a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisi” olmasıdır. Bu durumda Kant, metafiziği yalnızca bilgiyle ilgili bir çizgide ele alarak metafizik denebilecek bir bilimin, “sentetik a priori önermeler”den oluşması gerektiğini belirtir²⁵. Ayrıca Kant, “saf felsefe”yi “deneysel felsefe”den ayırarak, “öğretilerini yalnızca a priori ilkelerden çıkarıp sunan saf felsefeye, anlama yetisinin belirli nesnelereyle yetindiği zaman metafizik” adını verir²⁶.

Demek ki metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olması, sentetik a priori önermelerin olanaklılığına bağlıdır. Böylece Locke'ta örtük şekilde başlayan metafizikle ilgili bilgikuramsal çizginin, Hume'da belirginleştikten sonra Kant'ta tam dönüşümünü tamamladığı görülür.

19. yüzyılda metafiziğe yönelik tartışmaların daha da arttığı dikkati çeker. Bu dönemde metafizik, hem “konu alanı” olma özelliğini korur, hem de bilgikuramsal çerçevede incelenmesi eğilimi sürdürülür. Örneğin Fichte, metafizik ile felsefeyi aynı sayar ve “deneylerin sistemi” diye tanımladığı fiziğin yanında metafiziği, “deneylerin temeline ilişkin öğretisi” olarak belirler²⁷.

Öte yandan Engels'te metafizik, “bir düşünüş biçimi” ve aynı zamanda “açıklama yöntemi” olur. Ona göre metafizik, “diyalektik yöntem”in tersine, şeyleri, soyutlanmış ve dura-

24 Kant, Immanuel, *Prolegomena*, (çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örneç), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yayınları, 1983, s. 4.

25 A.g.y., s.14-20

26 Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yayınları, 1982, s.3.

27 Ritter-Gründer. a.g.y.

ğan biçimde görerek gerçekliği açıklama yöntemidir. Ancak bu şekilde düşünme, yani metafizik, insanlığın gelişmesinde tarihsel bir dönemdir ve diyalektik düşünme yoluyla aşılması gerekir. Engels, metafizik düşünüşü, insanlığın gelişmesinde yer almış tarihsel bir dönem olarak nitelediği için, “idealizm”in yanında “diyalektik” öncesi “materyalizmi” de metafizik sayar. Böylece, “gerçekliği doğru açıklayan diyalektik düşünüş” karşısında metafizik düşünüş, sık sık yanılgıya düşen çoğunlukla da gereksiz tartışmalara kapılıp giden bir açıklama yöntemidir²⁸.

Bu noktada Engels’in metafizik ile ilgili düşüncelerinin, 20. yüzyılda metafiziğe olumsuz değer yükleyen tutuma kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu görüşün özellikle ideoloji düzeyinde yansıdığı alan oldukça geniştir. Ayrıca Engels’in, metafiziğe yönelik tutumu bakımından Viyana Çevresi’yle, “metafiziğin insanlık tarihinin bir dönemi” olduğu düşüncesi bakımından da Heidegger’le ortak yanı dikkati çeker.

Kant’ın, metafiziğin bilim olarak nasıl olanaklı olduğunu sorgulamasından yaklaşık 150 yıl sonra Dilthey, deneyin göreliliği nedeniyle bilim olarak metafiziğin olanaksızlığını belirtir. Dilthey’a göre metafizik yine de büsbütün anlamsız sayılamaz. Ona göre insan yaşamındaki “metafizik yan” (*das Meta-physische*) ne açıklanabilir ne de yadsınabilir bir şeydir. Çünkü metafizik, bilim olma yönünden tarihsellikle sınırlandırılmıştır. Oysa kişideki metafizik bilinç sınırsızdır²⁹.

Böylece, 19. ve 20. yüzyıllarda metafizik ne tam olarak yadsınabilmiş ne de metafiziğin felsefedeki yeri belirlenebilmiştir. Ayrıca, 19. yüzyılda bilimlerde sağlanan gelişmeler, metafizik ile bilimin karşıtlığı düşüncesine yol açmış ve metafiziğin değeri konusunda olumsuz bir etkide bulunmuştur. Bu durum, metafiziği sanatın ya da dinin yanına yerleştirme çabasını getirmiştir. Örneğin F. A. Lange’ye göre metafizik

28 Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, (çev. M. Reşat Baraner), Ankara: Sol Yayınları, Başnur Matbaası, 1966, s.108-119.

29 Ritter-Gründer, a.g.y.

ne bir fikirdir ne de bilgi. Çünkü metafizik, kesinlikle bilim değildir. Onun ilgili olduğu alan din ve sanattır³⁰

Öte yandan H. Rickert'te metafizik ile bilim arasındaki sınırları kesin bir şekilde belirleme çabası görülür. Rickert, metafizik ile "dünya görüşü" arasında ilgi kurar ve metafiziğe bir ödev yükler. Metafiziğin ödevi, içinde gerçek ve değerli şeyleri barındıran dünyayı bütünlük içinde görmeyi sağlamaktır. Bu durumda metafizik, yaşamın ve dünyanın anlamını göstermekle, kuşatıcı bir dünya görüşü öğretisine temel olması bakımından geçerli görülebilir. Burada Rickert, metafiziği bilimden ayırmakla onu, yaşama ilişkin sorulara bağlamak ister³¹

Görüldüğü gibi 19. yüzyıldan başlayarak, gelişmekte olan bilimler karşısında metafiziğin yerini yeniden belirleme çabaları doğmuştur. Bu yüzyıldan itibaren özellikle deneye dayalı bilimlerdeki gelişmeler, metafiziğin yerini önemli ölçüde sarsmıştır. Bu sarsılma karşısında kimi düşünürlerin, metafiziğe yeni bir yer bulma gereğini duyduğu görülür. Örneğin Wundt, genel kavramların ve ilkelerin deneye dayalı bilimlerden elde edildiğini, buradan da felsefeye aktarıldığını söyleyerek, yine metafiziğin yerini belirlemek ister³² Öte yandan A. N. Whitehead, sonunda her önermenin, metafizik özellik taşıyan bir evrene işaret ettiğini söyler. Ona göre, her ne kadar anlamlı deney, "doğrulama"nın tek çıkış yeri ise de deneyde doğrudan verilmiş olan, tümevarımsal genellemeyle kesinlik kazanamaz. İşte burada, metafizik kavramlara başvurmak gerekir. Metafizik kavramların geçerliliği, onların deneysel temellere dayanmalarında değil, olanaklı en geniş deney alanında kullanılmalarındaki başarıda yatar. Bu durumda Whitehead'e göre metafizik, deneyin açıklanmasında sistemli tasarımı gücüdür. Bu tasarımı gücüyle ulaşılan genellemeler, ne deneyden çıkarılabilir ne de deneyle

30 A.g.y.

31 A.g.y.

32 A.g.y.

yanlışlanabilir³³

Böylece, 19. yüzyılda başlamış olan –bilim ile metafizik çatışmasında kendini gösteren– metafiziği yeniden tanımlama çabası, 20. yüzyılda kendini belirgin bir şekilde ortaya koyar. Bu çabada metafiziğin bazen deneye dayalı bilimlerden farklı ama yine de kendine özgü bir bilgi alanı olarak “değerli” sayıldığı; bazen de “bilimselliğin” karşısına yerleştirilerek bilgisel açıdan “değersiz” bulunduğu görülmektedir.

Bu noktaya ulaştıktan sonra 20. yüzyılda metafizik üzerine yapılan tartışmalara ilişkin nasıl bir gözlem yapılabileceği sorusuna eğilmek mümkündür. Felsefe tarihinde kimi filozofların metafizikle ilgili düşüncelerinin incelenmesi, metafiziğin 20. yüzyıla hayli tartışmalı bir konu olarak ulaştığını göstermektedir. Böylelikle 20. yüzyılda metafizik, hakkında çok şey söylenmiş ve genellikle hep bir ilgi odağı olmuş felsefe kavramlarından biri olma özelliğiyle karşımızda durmaktadır. Bu ilgide, insanın bilme etkinliğinde metafizikten arınma isteğinin genellikle daha ağır bastığı da ayrıca dikkati çeken bir nokta olarak belirtilebilir.

Bu yönelim içinde metafizikten arınma isteği ya bütünüyle onu yadsımak (mantıksal deneycilik) ya da onu aşmak (varoluş felsefeleri) biçiminde kendini göstermektedir. Öte yandan pragmatizme göre metafiziğin dönemi artık tamamlanmıştır. Marksistler ve psikanalistler ise metafiziği “usdışı” sayarak ona karşı çıkmaktadırlar³⁴

Bununla birlikte aynı dönemde tersine bir yönelim olarak metafiziği yeniden kurma çabası içinde Bergson’un düşünceleri yer almaktadır. Ayrıca, metafiziğin yadsınmasının yanında onun “kaçınılamaz” olduğu fikri, yüzyılımızda düşünürler için yeni bir sorun yaratarak, “metafiziğin ‘geleceği’ne ilişkin yeni tartışmalara yol açmaktadır³⁵

Şimdi, metafizik kavramının tarihine ilişkin şu özellikler

33 Whitehead, Alfred N., *Process and Reality*, New York: 1978, s. 11-13.

34 Wood, R.E. (ed.), *The Future of Metaphysics*, Chicago: Quadrangle Books, 1970, s.v.

35 Cornman, James W., “Philosophical Analysis and The Future of Metaphysics”,

saptanabilir: a)Aristoteles'in *μετα τα φυσικα* adlı yapıtının daha sonraları içeriksel yorumlanması yönündeki çabaların etkisiyle bu adlandırmadaki meta sözcüğünün “öte” (*trans*) anlamını kazanması ve *φυσικα*'nın (fizik konuları), *φυσι*'ye (doğa) dönüşmesi sonucunda metafizik, bazen “doğa ötesi” bazen de “varolanın ötesi” şeklinde anlaşılmıştır. Metafiziğin bu yönde içeriklendirilmesi, onun daha çok “varlık”la ve varlıkbilimle ilgili görülmesini³⁶ ve buna bağlı olarak bir “konu alanı” olarak düşünülmesini getirmiştir. b) Locke'la örtük biçimde başlayarak Hume ve özellikle Kant'ta bilgi kuramıyla ilgili bir sorun haline dönüşmüş ve bu dönüşüm sırasında “değeri” önemli ölçüde sarsılmıştır. c) Nihayet 19. yüzyılda gelişmesi hızlanan deneysel bilimler karşısında oldukça önemli bir eleştiri hedefi olmuş ve bilimin karşısında metafiziğin bilgisel değerinin tartışılması yönündeki eğilimler öne çıkmıştır.

Bilim ile metafiziğin karşıtlığı düşüncesinin öne çıkması, 20. yüzyılda metafizik sorunuyla ilgili en önemli noktalardan biridir. Bu durumun çağımızda metafizik sorunu karşısında başlıca iki eğilim doğurduğu gözlenmektedir. Birincisi, metafiziği bilimin karşıtı sayarak yadsımak ve onu bilgi olarak “değersiz” görmektir. İkincisi ise, metafiziği, bilgi olarak “değerli” saymak, hatta onun, bilgi ortaya koymada bilimden bile güvenilir olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Böylece, 20. yüzyılda metafizik sorununa yönelik yaklaşımlarda önyargılı bir tutum göze çarpmaktadır. Öyleyse yüzyılımızda metafiziğe ilişkin ortaya çıkan bu olgu karşısında araştırılması düşünülen soru yeniden şöyle dile getirilebilir: ‘Metafizik’ kavramını belirli bir yönde içeriklendirerek metafiziğe karşı çıkmak ya da tersine, metafiziği savunmak

(ed. R.E. Wood). *The Future of Metaphysics*, Chicago: Quadrangle Books, 1970, s. 32-33.

36 Munitz, Milton K., “The Concept of The World”, (ed. H.E. Kiefer and M.K. Munitz), *Language, Belief and Metaphysics*, Albany: State University of New York Press, 1970, s. 190)

ne ölçüde bilgisel bir temele oturtulabilir? Yani, metafizik söz konusu olduğunda olumlu ya da olumsuz, ama mutlaka bir seçim yapma gerekliliğinin bilgisel temeli nedir? Yoksa çağımızın böyle bir olgusu olarak metafiziğin ya değerli ya değersiz görülmesinin temelinde yanlış bir yaklaşım mı bulunmaktadır? “Metafizik nedir?” sorusuna, metafiziğe olumlu ya da olumsuz değer yüklemeksizin yanıt verilemez mi? Verilebilirse nasıl? Ayrıca 20. yüzyılın bu olgusuna kaynaklık eden bu bilim-metafizik karşıtlığı düşüncesinin dayanağı nedir?

İşte felsefe tarihinde metafizikle ilgili kimi tartışmaların irdelenişi ve çağımızda gözlemlenen bu olgu, yukarıdaki soruları araştırma gereğini duyurmaktadır. Böylece bu çalışmada amaçlanan şey, metafizikle ilgili kimi tartışmaların ve ona yönelik değişik tutumların bilgisel temelini araştırmak, sonra da felsefede benzer kavramlarda aynı sorunun bulunup bulunmadığına değinmektir.

Bu durumda, yüzyılımızda metafiziğe ilişkin olarak gözlemlenen bu olgunun kaynaklandığı yanılığın yakından görebilmek ve belirginleştirebilmek için, 20. yüzyılda metafizik sorusuna ayrıntılı şekilde eğilmiş üç filozofun düşüncelerini ele almak yararlı olacaktır.

Bu çerçevede Birinci Bölümde Heidegger’de metafizik sorunu üzerinde durulacaktır. Heidegger, metafiziği, felsefe tarihinde önemli bir sorun olarak görmekte ve “metafizik nedir?” sorusunu felsefi soruşturmasının temeline koyarak metafiziği sorgulamaktadır. Heidegger’de metafizik, bir düşünüş biçimini adlandırır. Ancak, ona göre bu düşünüş biçiminin aşılması ve başka bir düşünüş biçimine geçilmesi gereklidir. Heidegger, metafiziği aşmak gerektiği düşüncesinden hareketle metafiziğe karşı bir tutum içindedir.

İkinci Bölümde Bergson’un metafizikle ilgili düşünceleri incelenecektir. Bergson, 20. yüzyılın ilk yarısında metafiziğe ilişkin ortaya attığı görüşüyle büyük etki yaratmış bir düşünürdür. Bir yandan 19. yüzyılda gelişen deneysel bilimlerin

ve öte yandan bilgide “görelilik” anlayışının metafiziği teme-
linden sarsması karşısında Bergson, “yeni” bir metafizik kur-
maya çalışmıştır. Kurmak istediği metafizik, bilimin karşısın-
da olmayıp, tersine, bilimle dayanışma içindedir ve “mutlak
olanın” bilgisini elde etmede en güvenilir yoldur. Böylece
Bergson, metafiziği, “değerli” bir bilgi alanı olarak görür ve
onu ısrarla savunur.

Üçüncü Bölümde ele alınacak Viyana Çevresi düşünür-
leri felsefede yepyeni bir anlayıştan yanadır. Bu yeni anlayı-
şa göre felsefe, “önergeleri mantıksal olarak çözümleme”
etkinliğidir. Bu yeni felsefe etkinliği açısından yaklaşıldığın-
da kimi önermeler “metafiziktir” ve mantıksal açıdan anlam-
sızdır. Böylece dil ve mantıkla ilgili son çalışmalar, öteden
beri hep kendisinden kurtulmaya ve bilgiyi/bilimi kendisin-
den arındırmaya çalışılan metafiziğin, bilgi ortaya koymada-
ki yetersizliğini göstermiştir³⁷. Öyleyse yüzyıllardır bilgi or-
taya koyduğu iddia edilmiş olan metafiziğin aslında bilgi ol-
madığını göstermek gerekmektedir³⁸. Böylece Viyana Çev-
resi, bilgi olarak metafiziği değersiz bulur ve metafiziğe karşı
çıkır. Ancak burada metafiziğin yadsınması şeklinde görü-
len bu karşı çıkış, Heidegger’in aşılması gereken bir düşü-
nüş olarak metafiziğe karşı çıkmasından önemli ölçüde fark-
lıdır.

Dördüncü Bölümde, metafizik sorununu üç değişik açı-
dan ele almış düşünürlerin görüşlerinin incelenmesiyle elde
edilen verilerin karşılaştırılması sonucunda ortaya çıkabile-
cek benzerlik ve ayrılıkların saptanmasıyla, araştırılan soru-
na açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

37 Carnap, Rudolf, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis Band 2*, 1931, s. 220.

38 Ayer, A.J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (çev. Velbi Hacıkadiroğlu), İstanbul: Metis Yayınları, 1984, s.13.

I. HEIDEGGER'DE METAFİZİK

1. *Düşünme Kavramının Anlamı*

Heidegger'in "düşünmesi"nden söz etmeye başlarken herşeyden önce *d ü ş ü n m e* nin Heidegger'de en önemli kavramlardan biri olduğunu belirtmek gerekir. Bu kavram, Heidegger'in metafizik görüşünü yakalayıp açıklama konusunda yardımcı olabilecek en temel kavramlardan biridir. Bu çerçevede, *d ü ş ü n m e* – dil – Varlık – insan ilişkisini görmeye çalışmak da aynı ölçüde yararlı olacaktır. Bu bakımdan öncelikle *D ü ş ü n m e* – dil – Varlık – insan arasındaki ilişki düzleminde bu dört ögenin, Heidegger'in öğretisinde temel yapı taşları olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bundan ötürü onun metafizik görüşünü, öğretisinin bütünlüğünde ortaya koyabilmek için ilkin *d ü ş ü n m e* kavramına açıklık getirmek gereklidir.

D ü ş ü n m e öncelikle, özgün bir insan etkinliğidir. Ancak, bu etkinliğin, insanın Varlık ile olan ilişkisinde söz konusu edildiğini gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü insanın Varlık ile ilişkisi göz önüne alınmadığında, burada açıklanmaya çalışılan *d ü ş ü n m e* den pek söz edilemez. Bu *d ü ş ü n m e* nin özünü anlayabilmek için, insanın Varlık ile ilişkisini sürekli göz önünde bulundurmak gerekliliği vardır.

Heidegger'in *d ü ş ü n m e* sini özel bir etkinlik olarak nitelenenin dayanağı şöyle gösterilebilir: Heidegger, "eyleme"nin özünü, *d ü ş ü n m e* ile ilgisinde ortaya koyar. Yani

ona göre, “eyleme”den söz edildiğinde d ü ş ü n m e nin eylesmesini anlamak gerekir. “D ü ş ü n m e nin düşünürken eylemesi” sözünün, “Varlığın insanın özü ile ilişkisini gerçekleştirmesi” anlamını taşıdığı göz önüne alınırsa, “eyleme” ile d ü ş ü n m e arasındaki bağlantı daha açık görülebilir. Çünkü “eylemenin özü” aslında bir “yerine getirme”, “bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmeye”, “gürlüğüne ulaştırma”dır. Öyleyse “eyleme”den, d ü ş ü n m e nin eylesmesini anlamak gerekir.

Ancak, d ü ş ü n m e nin, Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi gerçekleştirmesi, ilişkiyi onun kurduğu ve etkilediği anlamına gelmemelidir. Varlık ile insan arasındaki bağ, d ü ş ü n m e den bağımsızdır ama d ü ş ü n m e tarafından gerçekleştirilir. Bu durumda, insan ile Varlık ilişkisini hiçbir şekilde etkilemesinin söz konusu edilmediği d ü ş ü n m e nin gerçekleştirdiği, Varlığın ona verdiği ilişkiyi yine Varlığa sunmaktır. Öyleyse, Heidegger, Varlık ile insan arasında kopmaz bir bağ olduğu düşüncesini, öğretisinin temelini koymaktadır denebilir.

D ü ş ü n m e nin, kendine verilmiş olan ilişkiyi yeniden Varlığa sunması demek olan “gerçekleştirme”, Varlığın d ü ş ü n m e de dile gelişyle ortaya çıkar. Böylelikle “eyleme”, eylemeye bağlı olarak “gerçekleştirme” dil ile ilişkilidir. Bu durumda başta değinilen dörtlü ilişkinin üçüncü ögesi, yani Varlık kendini göstermektedir. Varlığın ancak d ü ş ü n m e de dile gelebilmesi koşulu aynı zamanda dördüncü ögeyi, insanı gerektirir ve dörtlü ilişki böylece tamamlanır. Varolanlar arasında insan, düşünen tek varlıktır. Öyleyse Heidegger’in “düşünme”sinin bu etkinliği yalnızca, Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi gerçekleştirmek olduğuna göre, burada “Varlık” ile “insan” temel ögedir.

Heidegger, çok önem verdiği ve olabildiğince açıklamaya çalıştığı bu düşünüşü, hem “en yüce” hem “en yalın” şey sayar. Çünkü söz konusu düşünme etkinliği, Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu düşünüş,

yapması gerekeni yaptığı, yani “Varlığın hakikati üzerine titrediği ve böylece hakikatin varlığının tarihsel insanlıkta yerini bulmasına yardım ettiği” için yüce ve yalındır³⁹.

Demek ki d ü ş ü n m e, Varlıkla doğrudan bağlantılıdır. Öyleyse, ikisi arasındaki bağlantının daha açık görülmesi, Heidegger’in öteki düşüncelerinin ve özellikle metafizik anlayışının anlaşılabilmesi bakımından yararlı olacaktır. Öte yandan, burada söz konusu edilen düşünmenin ne tarzda bir düşünüş olduğuna yeterince dikkat etmenin önemini ayrıca vurgulamak gerekir.

D ü ş ü n m e, Heidegger’in deyişiyle, “Varlığın hakikatini dile getirmek için, kendini Varlığa kullandırır”⁴⁰. Yani bu kullandırmayı gerçekleştiren şey, d ü ş ü n m e nin kendisidir. D ü ş ü n m e nin “kendini Varlığın hakikati için Varlıkta feda etmesi”nin anlamı bu olmalıdır. Adına “özlü düşünme” (*das wesentliche Denken*) denmesi gerektiğini belirten Heidegger, bu düşünüş biçimini, mantığa dayalı, hesap kitap yapan ve hep varolana yönelen düşünüşten ayırır. Bu düşünüşün en belirgin özelliği, onun “Varlığın talebine yanıt verme”⁴¹ olmasıdır denebilir.

Ancak, değinilen bu belirlemelerden, söz konusu düşünüş biçiminin, edilgin olduğu sonucuna gidilmemelidir. Burada sözü edilen düşünmenin hep Varlıkla ilişkili olarak ele alındığı gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü bu “d ü ş ü n m e, Varlığın hakikati aracılığıyla ve Varlığın hakikati için yükümlenmedir”⁴².

Son derece özel ve özgün bir görev üstlenmiş görünen ve Heidegger’in düşünüşünün neredeyse çekirdeğini oluşturan bu d ü ş ü n m e, en temel belirlenimiyle dile getirilirse, “Varlığın d ü ş ü n m e sidir”. Heidegger buradaki “-ın” takı-

39 Heidegger, Martin, “Brief Über den Humanismus”, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, s. 311-313.

40 A.g.y., s. 313.

41 A.g.y., s. 309.

42 A.g.y., s. 313.

sının ikili anlamına özellikle dikkati çeker. Çünkü d ü ş ü n m e, “Varlıktan olageldiği ve aynı zamanda Varlığı dinlediği için” Varlığıdır⁴³. Burada aslında, başta değinilen dörtlü ilişkideki insan ögesinin örtük biçimde karşımıza çıktığı düşünülebilir. “Varlığın düşünmesi” diye tanımlanışı bu anlama gelen d ü ş ü n m e, bir yandan insan ögesini de kendinde taşımaktadır. Çünkü Varlık, “d ü ş ü n m e de insanın özüne kendini lütfeder ve bu yolla insan, Varlıkla ilişkisinde Varlığın koruyuculuğunu üstlenir”⁴⁴.

“Varlığın düşünmesi” ifadesindeki belirlenimde d ü ş ü n m e nin, Varlığa ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, burada düşünme etkinliğinde bulunan insan, düşünülenin de Varlık olduğunu ayırt etmek gereklidir. Yani “Varlığın düşünmesi”nin, Varlığın d ü ş ü n m e sine uyan, Heidegger’in deyişiyle “Varlığı dinleyen”⁴⁵ bir düşünüş biçimiyle gerçekleştirilmesi demeye geldiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Böylelikle özlü d ü ş ü n m e yi ya da Varlığın d ü ş ü n m e sini her durumda Varlık ile insan ilişkisinde anlamak gerekir. Çünkü varolanlar arasında “yalnızca insan varolmaktadır” ve bu önermenin anlamı, Varlık ile insan ilişkisinde insanın yerini önemli ölçüde açıklamaktadır. Heidegger’in “İnsan varolmaktadır” önermesi, yalnızca insanın gerçek bir varolan olduğu, geriye kalan her şeyin gerçek değil kuruntu, tasarım olduğu anlamına gelmez. Bu önerme, “insan, Varlığın a ç ı k l ı ğ ı içinde, a ç ı k t a durarak içeride durması sayesinde kendi varlığı, Varlık tarafından Varlık içinde ödüllendirilmiş bir varolan” demektir⁴⁶.

Bu noktada Heidegger’in, temel kavramlarından “Dasein” kavramına getirdiği tanımın, aynı bağlamda açık anlamını bulduğu söylenebilir. Çünkü Heidegger, “hem Varlığın insanın özüne olan bağına hem insanın Varlık olarak Varlığın

43 A.g.y., s. 316.

44 A.g.y., s. 310.

45 A.g.y., s. 372.

46 A.g.y., s. 375.

a ç ı k l ı ğ ı n a ('var'ına) olan özlü ilişkisini bir defada ifade edebilmek için, insanın, içinde insan olarak durduğu ve özünü sürdürdüğü alana 'varolma'(*Dasein*)" adını verdiğini belirtir⁴⁷

İşte Heidegger'de temel kavramlardan biri sayılabilecek "d ü ş ü n m e" kavramını tanımlayan bu "Varlığın düşünmesi" (*das Denken des Seins*) ifadesinin anlamı, insanın Varlıkla ilişkisindeki bu belirleniminde daha açık olmaktadır. Öyleyse burada Heidegger'de "varolma" (*Dasein*) sözcüğünün yalnızca insanı imlediği, ancak, insanı Varlıkla ilişkisindeki yeri bakımından adlandırdığı vurgulanmalıdır.

Demek ki d ü ş ü n m e, Varlıkla insan arasındaki ilişkiyi gerçekleştirir. Heidegger'in değişik yerlerde "düşünürce düşünme" (*das Denken denkender*), "özlü düşünme", "köklü düşünme" (*das anfangliche Denken*, "Varlığın düşünmesi" diye nitelediği düşünme etkinliğinin tüm önemini burada olduğu söylenebilir. Çünkü varolanlar arasında "varolma özelliğine sahip tek varolan" olarak insana düşen ödev, düşünme etkinliğini yerine getirmektir. Yani bu özelliğinden ötürü insanın, "Varlığın sedasız sesine" kulak vererek düşünmesi, "Varlığın inayetini yankılandırması", Varlıkla kendi özü arasındaki ilişkide "Varlığın koruyuculuğunu üstlenmesi" gereklidir⁴⁸

Böylece Heidegger'e göre özellikle 20. yüzyılda insanın "düşünürce" düşünmesinin gereği açıkça ortadadır. Çünkü, özü Varlıkla insan arasındaki ilişkiyi gerçekleştirmek olan d ü ş ü n m e, "metafizik tarihi" içinde çoktan terk edilmiş durumdadır. Parmenides'ten ve Sokrates öncesi dönemden sonra d ü ş ü n m e, yavaş yavaş kendi özünden uzaklaşmaya başlamış, kısa zamanda bir *τεχνη* durumuna dönüşmüştür⁴⁹ Heidegger'e göre, başlangıcı Platon ve Aristoteles'e

47 A.g.y., s. 372.

48 A.g.y., s. 310-311. Ayrıca burada, "das anfangliche Denken" için 1943 baskısında "das ursprüngliche Denken" dendiği notu düşünülmüştür (s.310).

kadar giden “teknik düşünüş”ten sıyrılıp yeniden “özlü düşünme”ye dönmek oldukça zordur ama bunu yapmak mutlaka gereklidir. Kendisinin açıkça böyle bir çaba içinde olduğu şu sözlerinden anlaşılır: “Varlığın hakikatinin bağıyla insanın özüne ulaşabilmesi için düşünme yi bir kere yola çıkarmak, Varlığın kendini hakikati içinde düşünebilmesi için düşünme ye bir patika açmak; *Varlık ve Zaman*’da denenilen düşünme, işte buna ulaşmak için yoldadır”⁵⁰. Bu söz, *Varlık ve Zaman*’da yapılmak isteneni çok açık dile getirmektedir. Böylece adı geçen yapıtta, Varlık ile insanın özü arasındaki ilişkiyi, “Varolma” (*Dasein*) çözümlemesine dayanarak gerçekleştirmeye yönelik ön bir girişimin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Düşünmenin, özünden uzaklaşarak *τεχνη*’ye dönüşmesinin başlangıcı çok eskiye dayandığına göre, düşünme yi yeniden başlatmak için gösterilmesi gereken çaba büyük olmak durumundadır. Öte yandan, düşünme insanlık tarihinde böylesine erken terk edildi ise, o günden bugüne ne yapıldığı, düşünülüp düşünülmediği sorulabilir. Bu soruyu Heidegger, “elbette düşünülmüştür”, ancak, Parmenides’ten bu yana gerçekleştirilen düşünme etkinliği başka bir biçimde “olagelmıştır” şeklinde yanıtlar⁵¹.

Heidegger’e göre, o dönemde düşünmenin *τεχνη* olma özelliğiyle ele alınması ve bilmenin “teorik” bir etkinlik sayılması düşünme yi *τεχνη* olmaktan kurtarmaz. Ona göre böyle bir teorik etkinliktен söz etmek, felsefenin bilimler karşısında ayakta kalmasını sağlayabilmek içindir⁵². Burada Heidegger’in ne derecede değişik ve özel bir düşünme etkinliğinden söz ettiği açık olarak görülmektedir. Demek ki burada sözü edilen düşünme, bilimlerin ve aynı zamanda belirli dönemlerdeki felsefenin düşünüş biçiminden

49 A.g.y., s. 314.

50 A.g.y., s. 372.

51 A.g.y., s. 370.

52 A.g.y., s. 314.

özünde çok farklıdır.

Heidegger'e göre d ü ş ü n m e nin, özünden uzaklaşarak $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ 'ye dönüşmesinin insanlık tarihinde çok önemli bir olgunun ortaya çıkışını hazırladığı belirtilebilir. D ü ş ü n m e nin $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ 'ye dönüşmesi, herşeyden önce Varlıktan uzaklaşmaya yol açmıştır. Bunun anlamı şudur: Varlık – d ü ş ü n m e – dil – insan ilişkisinde Varlık, “d ü ş ü n m e nin ortamı”dır. Yani d ü ş ü n m e, Varlıkta yaşar, soluk alır ve canlılığını sürdürür. Varlık ile d ü ş ü n m e ilişkisinde Varlık, “d ü ş ü n m e nin d ü ş ü n m e olabilmek için kendisinden çıktığı şeydir”⁵³. Bu durumda, böyle bir dönüşümle Varlıktan uzaklaşmak, düşünmenin, kendi ortamını yitirmesi demektir.

Bu belirlemeden sonra, Heidegger'in “özlü düşünme” dediği etkinliğin yapısı daha da açığa çıkmaktadır. Demek ki düşünmenin düşünürce olabilmesi için yalnızca Varlıktan çıkarak etkinliğini sürdürmesi gerekir. Böylelikle, d ü ş ü n m e ye ilişkin olarak “Varlığın düşünmesi”, “Varlığın sesini dinleyen düşünme”, “Varlığın sedasız sesinin sözüne verilmiş insanca yanıt”⁵⁴ gibi belirlemelerin hepsi bu noktaya bağlanabilir.

Varlık, d ü ş ü n m e nin yaşadığı ortam olarak onu destekler ve kendi özüne getirir. İşte bu yüzden Varlık, aslında “muktedir olan”dır. Ancak, Heidegger burada “muktedir olma”yı, bir işi başarmak anlamında değil, “bir şeyin varlığını kendi çıktığı yerde, özünde sürdürmek” anlamında kullandığını belirtir. Burada Heidegger'in, dili zorlayan anlamlandırma örneklerine rastlanmaktadır. Çünkü, buradaki “muktedir olmanın” özünü, “sevme” ile belirlemektedir. “Sevme”nin anlamı ise “özü armağan etmektir”. “Varlığın düşünmesi” ise, sevme sayesinde. Böylece Varlık, muktedir olan, seven ve “destekleyen”dir. Bu yüzden Varlık, “mümkün kılan”dır⁵⁵.

53 A.g.y., s. 316.

54 A.g.y., s. 310.

“Varlığın, d ü ş ü n m e de kendini insanın özüne lütfetmesi”nin anlamı da buraya bağlanabilir. Ayrıca, Varlık ile insan arasındaki ilişkinin de buradan, yani sözü edilen bu “sevmeye”den beslendiği söylenebilir.

D ü ş ü n m e nin “yaşadığı ortam” olarak Varlığın başka bir belirlenimi de onun, “mümkün kılanın sessiz gücü” olmasıdır. Heidegger burada yine anlam farkına değinerek “mümkün kılanın sessiz gücü” ile “tasarımlanan bir *possibilitas*’ın *possibile*’si veya bir *existentia actus*’un *essentia* olarak *potentia*’sını değil, Varlığın kendisini” kastettiğini belirtir. Bu durumda “bir şeye muktedir olma”nın anlamının Heidegger’de “o şeyi özünde korumak, kendi ortamında tutmak”⁵⁶ olduğunu vurgulamak gerekir.

Böylece d ü ş ü n m e nin, içinde yaşadığı ortamdan uzaklaşmasıyla insanlık tarihinde, “özlü düşünme”nin yerini, verimsiz ve “küp kuru” bir düşünüş almıştır. D ü ş ü n m e nin bu şekilde, teknik bir etkinliğe dönüşmesiyle başlayan dönem aynı zamanda, “Varlığın unutulduğu” dönemdir⁵⁷. Öyleyse, d ü ş ü n m e nin, kendi ortamından, yani Varlıktan uzaklaşmasıyla ortaya çıkan “teknik düşünüş”, Heidegger’in temel kaygısına kaynaklık eden “Varlığın unutulması” (*Seinsvergessenheit*) durumunun başlangıcıdır.

İşte bu çerçevede Heidegger, “mantığa” ısrarla karşı çıkar. Çünkü mantık ona göre, d ü ş ü n m e deki değişimle ortaya çıkmış, sofistler ve Platon’la *τεχνη*’ye dönüşen düşünüşün “yaptırımı” olarak kendini göstermiştir. Bu yüzden mantık, “özlü düşünme”yi değerlendirecek ve yargılayacak yeterliği taşımaz. Mantığın d ü ş ü n m e yi yargılaması, “bir balığın varlığını ve gücünü, onun kuru bir kara parçasında ne kadar yaşayabileceğini ölçerek saptamaya çalışmak gibi olacaktır”⁵⁸. Heidegger’in mantığa şiddetle karşı çıkışının da-

55 A.g.y., s. 316.

56 A.g.y., s. 317.

57 A.g.y., s. 371.

yandığı ana neden buradadır.

Böylece Heidegger'e göre, "özlü düşünme"nin sona ermesiyle ortaya çıkmış bir düşünme biçimini yansıtan "mantık"la düşünmeyi anlayabilmek ve onu değerlendirebilmek olanaksızdır. Ayrıca ona göre, bütün "izm"ler ve "mantık", "etik", "fizik" gibi adlar da hep düşünmenin sona ermesiyle ortaya çıkmıştır⁵⁹ Düşünmenin sona ermesinin nedeni ise önceden değinildiği gibi, düşünmenin, yaşadığı "ortamdan" ayrılması ve uzaklaşmasıdır. Yani, artık Varlığı düşünmemesi, "düşünülmesi gerekeni" (*Zu-gedachten*)⁶⁰ unutmamasıdır. Buna bağlı bir şekilde düşünmenin, yaşadığı ortamdan uzaklaşarak sona ermesinin sonucunda, insanlık tarihinde hep "felsefe" yapılmıştır ama hiç düşünülmemiştir. Buradan Heidegger'in "felsefe"ye ilişkin olarak pek olumlu düşünmediği, onu bir çeşit düşünme tekniği saydığı anlaşılmaktadır. Nitekim, felsefeyi, Varlığın olagelmesinin bir dönemi olarak "metafizik düşünüş"ün koşutu saydığına daha sonra değinilecektir.

Bu noktada düşünmenin *τεχνη*'ye dönüşmesinin bazı sonuçları özetle şöyle belirtilebilir: düşünme, bir "okul" etkinliği olur ve böylece kültürel etkinlikte geçerlik kazanır. Sonunda "felsefe" görünümünde "en yüksek nedenlerden yola çıkan bir açıklama tekniği haline gelir"⁶¹ Bütün bunlar, düşünmenin, yaşadığı ortamdan ayrılıp ona uzak kalmasının, yani "düşünülmesi gerekeni", Varlığı düşünmemesinin sonucudur.

Bu uzaklaşmanın sonucu öncelikle "dilde" kendini gösterir. Çünkü "dil" Heidegger'de Varlık ile insan ilişkisinde düşünmeden sonra gelen ikinci öğedir. "Dil, Varlığın evidir" sözü, adı geçen ilişkide "dil"in yerini ve önemini an-

58 A.g.y., s. 315.

59 A.g.y., s. 316.

60 A.g.y. s. 372. Ayrıca burada, "Zu-gedachten" için 1949 baskısında "Zu-gesagten", "Ge-wahrten", "Ereigneten" dendiği notu düşülmüştür.

61 A.g.y., s. 317.

latır. Dilin “Varlığın evi” olması Heidegger’in, dilin “Varlığın hakikatini” anlatan⁶² bir öge olduğu düşüncesine bağlanabilir. Dilin, Varlık ile, dolayısıyla d ü ş ü n m e ile yakından ilişkili olması onun, d ü ş ü n m e de ortaya çıkan değişiklikten doğrudan etkilenmesine yol açar. Bu etkilenimde dil, “Varlığın düşünmesini dinleyen d ü ş ü n m e nin ya da “Varlığın sedasız sesine kulak veren düşünürün dili” olmaktan çıkarak, “metafiziğin dili” şekline dönüşür. Heidegger bu durumu, dilin “yoksullaşması”, “çökmesi” olarak görür. Çünkü dil böylece Yeniçağ’da büsbütün “metafiziğin” egemenliğine girerek “kendi özünü, yani Varlığın hakikatinin evi olduğunu “gizleyen” bir duruma gelmiştir⁶³. Bu noktada Heidegger’in Yeniçağ’da kullanılmış felsefe dilini, “Varlık unutulmuşluğunu” belgeleyen bir gösterge diye düşündüğü belirtilebilir.

Düşünmenin bu şekilde başkalaşmasıyla dilde ortaya çıkan durumun düzeltilmesinin, yani insana “Varlığın hakikati içinde oturması için evinin yeniden armağan edilmesi”nin⁶⁴ yolu, d ü ş ü n m e yi yeniden başlatmakla açılabilir. Bunu yapabilmek ise, “metafiziği aşmaktır”⁶⁵. Böylece insan, Varlığın d ü ş ü n m e s i ne uyararak düşünmeyi başarabilirse, dil kendi özünü açığa çıkaracak, yani “Varlığın dili” olacaktır. İşte, insana “oturması için yeniden armağan edilecek ev”in anlamı budur.

D ü ş ü n m e nin, “düşünülmesi gerekeni” düşünmesiyle Varlık ile insan arasında yıllardan beri zayıf kalmış olan ilişki yeniden güçlenecektir. Varlık ile insan arasındaki bağın çok uzun zamandan beri zayıflamış olmasının nedeni, “düşünülmesi gerekenin” düşünülmemiş olmasıdır. D ü ş ü n m e nin *τεχνη*’ye dönüşmesinin nedeni de aynıdır. Böylece d ü ş ü n m e nin, yaşadığı ortamdan ayrılması ve giderek

62 A.g.y., s. 311-313.

63 A.g.y., s. 318.

64 A.g.y., s. 319.

65 Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, a.g.y., s. 118-120.

ondan uzaklaşması, “düşünülmesi gerekeni” düşünmemesi, yani Varlığı unutmaması, bütün bunların nedenidir. Çünkü “düşünülmesi gereken, Varlığın ta kendisidir”⁶⁶.

Burada Heidegger’in önemle üzerinde durduğu nokta şudur: “Düşünülmesi gerekenin” düşünülmesiyle yeniden Varlık ile insan ilişkisi güçlenecektir. Bu güçlenmede, “Varlığın bırakılması” (*Seinsverlassenheit*) içinde “yurtsuz” kalmış insanın “yurduna” yeniden kavuşması söz konusudur. Bu “yurtsuzluk” (*Heimatlosigkeit*) Varlığın, varolanı bırakmasından ileri gelir. O, Varlığın unutulmuşluğunun işaretidir. Varlığın unutulmuşluğu kendini dolaylı olarak, insanın hep sadece varolana bakmasında ve onu işlemede belli eder”⁶⁷.

Sonuç olarak d ü ş ü n m e nin temel özelliği, onun, “Varlığı düşünen” bir etkinlik olmasıdır denebilir. Çünkü Varlık, d ü ş ü n m e nin canlı kalabildiği biricik ortamdır. D ü ş ü n m e, kendi ortamından ayrıldığı anda özü başkalaşmaktadır. Bu değişim aslında d ü ş ü n m e nin giderek kuruyup verimsizleşmesi ve sonunda ölmesidir. İşte, d ü ş ü n m e nin *τεχνη*’ye dönüşmesinin anlamı budur.

Heidegger’e göre metafiziğin, insanlık tarihinde ortaya çıkışı böyle bir değişimle başlamıştır. Bu şekilde ortaya çıkan metafizik giderek, her alanda etkili ve yetkili bir düşünüş olarak kendini göstermiş, kendi dilini oluşturmuş ve “Varlık tarihi”nde uzun bir dönem olarak yerini almıştır⁶⁸. Buna bağlı olarak, Heidegger’in tek tarih olarak belirttiği “Varlık tarihi”nin, iki ayrı görünümünün olduğu söylenebilir. Çünkü aynı ve tek olan bu tarih, uzun süre kendini metafizik tarihi şeklinde göstermiştir.

Böylece “Varlık tarihi”nin iki görünümünden söz edilebilir. Çünkü “Varlık tarihi” d ü ş ü n m e ile doğrudan ilgilidir. D ü ş ü n m e, bu tarih üzerine ve onun kendisinden

66 Bucher, Alexius J., *Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik*, Bonn: Bauvier, 1983, s. 162.

67 Heidegger, a.g.y., s. 339.

68 A.g.y., s. 344.

çıkıp “olagelerek” düşünür. Yani “Varlık tarihine” aittir⁶⁹. Bu noktada Heidegger için tarihin, Varlığın kendini “olagetirmesi” (*Ereignis*) olduğu söylenebilir⁷⁰.

“Olagelme”, Heidegger’in özellikle son dönemde ortaya koyduğu düşüncelerinde önemli yeri olan temel bir kavramdır denebilir. “Olagelme” kavramı ise, Varlığa ilişkin yapılan belirlemelerin neredeyse hepsinin bağlanabileceği üst bir kavramdır⁷¹. Bu durumda “olagelme” kavramının, düşünme, Varlığın gelişi (*Ankunft*), gelmeyişi (*Ausbleiben*)⁷², metafiziğin tasarımılayan düşüncüsü, “Varlık tarihi”, “gönderme” (*Geschick*), “Varlığın aydınlanması” (*Lichtung des Seins*) ve “yakınlık” (*Nabe*)⁷³, “yurtsuzluk”, “Varlığın bırakması”, “Varlığın unutulması” gibi kavramların hepsinin üstüne yerleştirelebilecek ve herbiriyle yakından ilgili temel bir kavram olduğu söylenebilir.

Böylece bu noktada, Heidegger için metafizik sorunuyla ilgisi bakımından önemli olan şu saptamayı yapmak gerekir: Parmenides’ten bu yana kendini metafizik düşünmede olagetirmiş olan Varlık ile ilişkisinde insan, Varlığın unutulması ya da Varlığın bırakması durumu içinde “yurtsuz” kalmıştır.

Demek ki Heidegger’e göre Varlık, kendini iki tarzda olagetirir. “Metafizik düşünme” ve “düşünürce düşünme” tarzında. Varlığın kendini olagetirmesinin bütünü “Varlık tarihi” ya da “Varlık takdiri”dir (*Geschick des Seins*)⁷⁴. Buradaki “Varlık takdirine”, “Varlığın hakikatının gelişi ve gelmeyişi”dir denebilir. Çünkü Heidegger’e göre, “Varlığın hakikatının gelişinde ve gelmeyişinde” söz konusu olan şey: “Fel-

69 A.g.y., s. 335.

70 Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, s. 32.

71 Kettering, Emil. *NAIIE Das Denken Martin Heideggers*, Ausburg: Neske, 1987, s. 320.

72 Heidegger, *Wegmarken*, s.368.

73 A.g.y., s. 337.

74 A.g.y., s. 335.

sefe anlayışı değil, sadece felsefenin kendisi değil, varolanı varolan olarak tasarımılayan düşünme olan felsefenin, kendisinden özünü ve zorunluluğunu aldığı şeyin yakınlığı ve uzaklığıdır. Karar verilmesi gereken, Varlığın kendisinin kendine özgü hakikatten çıkararak insanın özüyle olan bağına olağüstü getiremeyeceğini veya Varlığın insanla bağının, bu bağın özünden çıkararak parlaması ve bu parlamanın insanı Varlığa ait kılmasına, kendi temelini yüz çeviren metafiziğin engel olup olmayacağıdır”⁷⁵ Burada felsefenin, özünü ve zorunluluğunu aldığı şey ile metafiziğin yüz çevirdiği Temel’in aynı olduğu görülür. Bu da, Varlıktır⁷⁶

Sonuç olarak, Heidegger’in önemle üzerinde durduğu düşünme, Varlığın hakikatini düşünür. Ancak, Varlığın hakikatini düşünürken Varlık olarak Varlığa uymak için Varlığın kendisinden fıskırır. Düşünmenin gerçekleştirilmesinde söz konusu olan, daha üst düzeyde çaba göstermek değildir. Yapılması gereken, başka bir yöne dönmek, düşünmeyi “yaşadığı ortama” geri getirmektir. Bunu yapmak, “metafiziği terk etmektir” Ancak, metafiziğin böyle terk edilişi “metafiziğin temeli doğrultusunda geriye dönmektir” Metafiziğin temelini, “kendisinden çıkılarak tecrübesi edinildiğinde”, “başka olan”, “henüz kendine ilişkin söz söylenmemiş olan” olduğu anlaşılır⁷⁷ Bu durumda, sözü edilen “temel”in Varlık olduğu söylenebilir.

Burada yine, metafiziğin aşılması sorunu örtük biçimde karşımıza çıkmaktadır. Yani başka yöne doğru dönen bir düşünüşün başlatılması ancak, metafizikten uzaklaşarak, “özlü düşünme”ye geçişle olur. Böylece, “varolan olarak varolanın belirlediği, bu yüzden de tasarımılayıcı ve açıklayıcı olan düşünüş, yani metafizik düşünüş yerini, Varlığın kendisi tarafından olağüstü getirilen, bu nedenle de Varlığı dinleyen düşünme bırakacaktır”⁷⁸

75 A.g.y., s. 368-369.

76 A.g.y., s. 365.

77 A.g.y., s. 367-368.

D ü ş ü n m e, dil, Varlık ve insan arasındaki karşılıklı ilişkiden daha önce söz edilmişti. Heidegger'in düşünüş biçiminin her adımında bu ilişkiye dayanıyor olduğuna ilişkin izlerin hep kendini belli ettiği görülür. Bu bakımdan Heidegger'in düşüncesinin bütününe yakalama ve anlama çabasında bu ilişkiyi sürekli göz önünde tutmak gerekir.

Demek ki Varlık ile insan arasındaki bağı canlı ve diri kılabilen tek insan etkinliği olan d ü ş ü n m e den ayrılmak, aynı zamanda Varlıktan uzak kalmak anlamına gelir. Nitekim, yüzyıllardır insanlık tarihindeki durum budur. Heidegger'e göre, d ü ş ü n m e nin Parmenides'ten sonra *τεχνη*'ye dönüşmesiyle ortaya çıkıp Yeniçağ'da olgunlaşan ve Nietzsche'de en yetkin biçimine ulaşan⁷⁹ metafizik düşünüş, 20. yüzyılda da egemenliğini korumaktadır. Bu noktayla da ilgili olarak Heidegger, "Hümanizma Mektubu"nda (1946) bir bakıma, 20. yüzyılda ortaya atılan bazı felsefi görüşlerin ve "hümanizm" anlayışlarının metafizik düşünüşün ürünü olduğunu göstermeye çalışır.

Heidegger'in "düşünme" kavramına ilişkin bu belirlemelerin, onun, "metafizik sorununu" ele alışı konusunda bir ön adım olduğu ve "metafizik" kavramıyla ilgili bir ön fikir verdiği söylenebilir. Öyleyse bu noktada Heidegger'in metafizik kavramına ilişkin şu saptama yapılabilir: "Metafizik", bir düşünüş biçimidir ve bu bakımdan Heidegger'e göre felsefeyle arasında anlamca bir yakınlık vardır. Metafizik düşünüş biçimini belirleyen durum ise, d ü ş ü n m e nin sona ermesiyle "Varlığın unutulduğu", "Varlığın hakikatinin sorulmadığı ve bu sorunun araştırılmadığı bir durumdur. "Varlık tarihinde" çok uzun süren bu durumdan dolayı, felsefe tarihinde Parmenides'ten bu yana ortaya atılan pek çok varlık görüşü, "metafizik düşünüşün" ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

78 A.g.y., s. 372.

79 A.g.y., s. 338.

2. Metafizik Düşünüşteki Sorun

Bu noktada artık, D ü ş ü n m e nin sona ermesiyle kendini göstermiş ve tarihte uzun yol katederek günümüze kadar ulaşmış olan bu metafizik düşünüşün neyi sorup araştırdığı üzerinde durulabilir. Heidegger tarafından, felsefe tarihinde ortaya atılmış çeşitli varlık görüşlerinin hemen hepsine kaynaklık ettiği ısrarla vurgulanan metafizik düşünüşün yakından ele alınıp incelenmesi, onun metafizik kavramını belirginleştirmek açısından yararlı olacaktır. Varlığın kendini olağetirmesinin bir görünümü olarak tarihte ortaya çıkan metafizik düşünüşün araştırdığı soruyu belirleyebilmek için ilkin, Heidegger'in metafiziği bilimden nasıl ayırdığına bakılabilir. Çünkü metafiziği bilimlerden ayıran özellik, onun soru sorma tarzındadır.

Heidegger bunu şöyle açıklar: Bilim araştırmalarında araştırmacının yöneldiği şey her zaman, “varolanın kendisi”dir (*Seiendes*). “Varolanın kendisine” yönelme bizi sürekli olarak, “varolan” ile ilişkiye sokar. Bunun anlamı, “bilimsel varolma”nın yalnızca “varolanın kendisi” ile ilişkide olması; “varolanın kendisi”nden “başka”, “onun dışında” ve “onun ötesinde”, “hiçbir şey”le ilişkisinin olmaması demektir. Aslında insan, bilim öncesi ve bilim dışı etkinliklerinde de “varolan”la ilişkidedir. Ancak, bilim, “nesnel” olduğu savıyla insana güven telkin ettiğinden, “bilim dışı” etkinliklerde varolanla ilişkiye girme karşısında ayrıcalıklı kalır⁸⁰.

Demek ki bilimsel etkinliklerinde insan, yalnızca “varolana” yönelmekte, bu yönelimde “varolanla” girdiği ilişki ona “varolanın tümü”nün içine girmesini sağlamakta ve böylece kendini güvencede duymaktadır. Özellikle 20. yüzyılda her biri kendi içinde çeşitli alt dallara ayrılmış durumdaki bilimlerin sayısının artmış olması, bilimin yine yalnızca “varolanı” araştırmasında değişiklik yaratmaz. Öyleyse bilim ya

80 A.g.y., s. 104-105.

da “bilimsel varolma”, her türlü sorusunda ve araştırmasında yalnızca “varolanın kendisine” yönelir. Heidegger, bilimlerin araştırmasına ve sınırına ilişkin düşüncesini Descartes’ın felsefe ağacı benzetmesini örnek verirken de belirtir. Bu benzetmede “felsefe”, kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları da tüm öteki bilimler olan bir ağaçtır⁸¹

İşte metafiziğin bilimlerden özce ayrılığı buradadır. Yalnızca, “varolanın kendisini” araştıran ve onunla ilişkiye girmemizi sağlayan bilimler karşısında metafizik, sınırda durur ve varolanın sınırını zorlayan “temel sorusunu sorar: Niçin hep varolan var da hiç Hiç yok?”⁸² Heidegger bu soruyu, metafiziğin temel sorusu diye belirler. Ayrıca bunun, tüm soruların “ilki” olduğunu vurgular. Bu “ilklik” zamansal anlamda değil, soruların “en geniş, en derini ve en temel olanı” anlamındadır. Bu soru en geniş ve en derin sorudur, çünkü bu sorudaki “niçin”, “varolanın hangi temelden çıktığını, varolanın hangi temelde durduğunu” sorar, yani “temeli” araştırır⁸³

Heidegger, Hiç’in hiçbir zaman yadsınamaz bir soru olduğunu da şöyle göstermeye çalışır: Metafizik, bilimin sormayı asla istemediği ve bundan ötürü, karşılaştığı her durumda yadsıdığı “Hiç”e ilişkin soruyu bilim karşısında sorabilme yürekliliğini gösteren bir düşünüştür. Aslına bakılırsa bilim, “Hiç”i yadsımağa kendi özüne ters düşer. Bilim adamının, tüm ciddiyetiyle “varolanın kendisine” yönelmesi ve “varolanın kendisinin dışında ondan başka ve onun ötesinde hiçbir şeyi” kabul etmemesi, aslında “Hiç”e ilişkin söz söylemesidir. Demek ki “bilimsel insan” Hiç’i yadsırken onu onaylamaktadır⁸⁴ İşte Heidegger’in Hiç’i soru olarak ortaya koyarken çıkış noktası budur. Metafizik ile bilimin ayrıldığı sınır çizgisi de burada kendini gösterir.

81 A.g.y., s. 365

82 A.g.y., s. 122.

83 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, s 4-5.

84 *Wegmarken*, s.103.

Böylece Heidegger, bilimlerin yapamadığını yapması bakımından metafiziğe, varolanın dayandığı, kendisinden çıkıp geldiği “temel”i araştırmayı hep isteyegelmiş bir düşünüş olarak, bilimler karşısında önemli bir yer verir. “İnsanın doğasına” ait ve “varolmanın temel olgusu” olarak “metafiziğin ciddiyetine hiçbir bilimin tamlığı ulaşamaz”⁸⁵

Metafizik, “varolanın temelini” sorma özelliğinden dolayı, yalnızca “varolanın kendisini” araştıran bilimlerin karşısında Varlığa “yakın” olmayı sağlayabilecek bir düşünüşdür. Ancak, daha önce, metafizik düşünüşün Varlıktan uzaklaşmaya ve böylece “Varlığın unutulmasına” yol açan bir düşünüş olduğuna değinilmişti. İlk bakışta çelişkili gibi gelen bu iki ifadenin yan yana gelebilmesi şöyle açıklanabilir: Heidegger’in “niçin hep varolan var da Hiç yok?” sorusunu metafiziğin temel sorusu diye belirlemesindeki nedenden söz edilmişti. Bilimlerden farklı olarak “varolanın temeline” yönelik bu sorunun, iki düşünüş biçimini bir arada bulundurduğu söylenebilir. Bu “temel soru”nun, “düşünürce düşünme”yi ve “metafizik düşünme”yi yan yana getirilmiş iki düşünüş biçimi şeklinde değil, biri ötekinde taşınan iki düşünüş biçimi olarak kendinde bulundurduğu göz önüne alınırsa, çelişki ortadan kalkar. Yani söz konusu soru, metafizik düşünüşü kendinde barındıran, ancak, ondan apayrı bir düşünüşün ortaya koyduğu soru görünümündedir. Çünkü, “metafiziğin, bilimlerden farklı olarak “varolanın temelini” soran düşünüş olduğu fikri, ancak burada belirtilen metafizik düşünüşten ayrı bir düşünüşün ürünü olabilir.

Böylece metafiziğin, varolanın bütünü kavramak için “onun temelini” sormakla bilimler karşısında kendisine ayrıcalık sağladığı söylenebilir. Ancak, Heidegger’in gözünde, metafiziğin bilimler karşısındaki ayrıcalığı önemli bir hatayı kendinde taşımasına engel olmamıştır. Çünkü metafizik, felsefe ağacının kökü olarak, “varolanın temelini” bilmeyi iste-

85 A.g.y., s. 122.

mesine karşın düşünüş biçiminin elverişsizliğinden ötürü “bütün özsu ve güçleri gövdeye ve dallara gönderir”. Bu, onun içinde kök salarak besinini aldığı “toprağa ve temele” yönelmemek, kendi temelinden uzaklaşmaktır. Bu yüzden metafizik, “varolanın temelini” bilmeyi istemekle birlikte, “varolanı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır ve varlık olarak varlığa yönelmez”⁸⁶.

İşte metafizik düşünüşün hatası buradadır. Metafizik düşünüş, bu özelliğinden dolayı, hep yanılgı içindedir. Bu hata, Varlık ile insan ilişkisinin zayıflamasına kaynaklık ettiği için önemlidir. Heidegger’de, “Varlığın hakikatini düşünen düşünmenin” gerekliliği buradan doğar. Ancak, “Varlığın hakikatine” yönelen düşünmeye, yani düşünürce düşünmeye geçiş, metafiziğin temel sorusunda ya da “bilimsel varolma”nın yalnızca, “varolanın kendisine” eğilerek sürekli yad-sımasında dile gelen Hiç’in araştırılmasıyla gerçekleşebilir.

Hiç’in araştırılması, herhangi bir nesnenin araştırılmasından çok başkadır. Hiç, bize ne bir nesne ne de varolan olarak verilmediğinden, ancak ona ilişkin değişik bir yaşantıda Hiç’i tanıma olanağını bulabiliriz. Hiç’e ilişkin bu yaşantı, “korku”nun (*Angst*) yaşanmasıdır. Söz konusu “korku”nun nesnesi yoktur. Buradaki “korku” bir şeyden korkmak anlamında değildir. Çok ender durumlarda yaşanan “korku” anında varolanın tümü ortadan kalkar, yok olur. Bütünüyle dayanaksız kaldığımız bu durumda Hiç’i tanırız. Böylece “korku, Hiç’i açığa çıkarır” denebilir. Hiç, “varolma”nın (*Dasein*) korku adı verilen yaşantısında kendini gösterir⁸⁷.

Böylece Hiç’i, mantıksal düşünüşün konusu olmaktan çıkarıp onu yalnızca, “varolma”nın yaşantısında tanıma olanağını vermekle Heidegger, Hiç’in araştırılmasına ilişkin sorunun metafizik nitelikte olduğunu ve bu niteliğini her durumda koruduğunu göstermek istemektedir. “Varolma” ile

86 A.g.y., s. 366.

87 A.g.y., s. 110-115.

Hiç arasındaki ilişki, Hiç'in araştırılması konusundaki sorunun nasıl metafizik nitelikte olduğunu ortaya koyabilir. Çünkü "varolma, Hiç'in içine bırakılma demektir. Kendini Hiç'in içine bırakan varolma hep varolanın bütününün dışındadır. Varolanın ötesinde bu dışarıda olmaya biz a ş m a (*Transzendenz*) adını veriyoruz. Varolma, kendi özünün temelinde kendini aşmasıydı, yani kendisini önceden Hiç'in içine bırakmasıydı, varolanla ve tabii ki kendisiyle asla ilişkiye girmezdi"⁸⁸

Demek ki Heidegger, "varolma"nın, özellikle "bilimsel varolma"nın "varolan"la ilişkiye girmesinin, yani "varolanı" araştırabilmesinin, Hiç'e bağlı olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hiç, sanıldığı gibi "varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün kendisine aittir. Hiç, varolanın olduğu gibi açığa çıkmasının insan varolması için olanaklı kılınmasıdır"⁸⁹

İnsanın "animal metaphysicum" olmasının anlamını bu noktada daha açık kavrayabiliriz. "Varolma, kendini Hiç'in içine bırakan varolma, hep varolanın bütününün dışında" kaldığına, "varolanın ötesinde bu dışarıda olmaya" a ş m a adı verildiğine göre, insan, "varolanın kendisiyle" ilişkiye girerken bile "varolanın bütününün dışında" olduğundan, metafizik "insanın doğasına" aittir⁹⁰

Bu durumda Heidegger'in gözünde insanın yalnızca tek tek şeyleri araştırmakla ve tek tek nesnelere ilişkin olmanın dışında soru sormamakla metafizikten uzaklaşmış olamayacağı söylenebilir. İnsan, her an metafizikle iç içedir. "Metafizik, varolmanın temel olgusudur. O, varolmanın ta kendisidir"⁹¹

Hiç'in araştırılmasına ilişkin sorunun "metafiziğin temel sorusu" olduğu düşüncesi de aynı noktaya bağlanabilir.

88 A.g.y., s. 115.

89 A.g.y., s. 115

90 A.g.y., s. 121.

91 A.g.y., s. 122.

Çünkü Hiç'in ortaya çıktığı yer ancak "varolma"nın "korku" denen yaşantı durumudur. Bu yaşantı durumunda "varolma"da gerçekleşen şey "varolanın bütününün" dışına çıkmadır. "Varolma'nın gizlenmiş korku temelinde Hiç içine bırakılmışlığı, varolanın bütününün ötesine geçmektir: Aşmadır"⁹².

Heidegger'in Hiç sorusu ile metafizik arasında kurduğu bağlantı işte bu noktada daha açık görülebilir. Heidegger'de metafizik kavramının anlamı, "varolanı olduğu gibi ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesine ilişkin soru sormak"⁹³. Bu durumda "metafiziğe, bize kendini tanıtmaya olanağını belirli bir metafizik soruyu tartışmakla sağlamanın"⁹⁴ ne anlama geldiği burada daha açık kavranabilir.

Böylece Heidegger'in gözünde metafiziğin, bilimlerden çok başka bir yerinin olduğu, bu yeri ona, "varolanın bütününün ötesini" bilmek istemesinin verdiği belirtilebilir. Ancak, metafiziğin, "varolanın bütününün ötesini" sorarken bilmek istediği şey, "Varlık"tır. Ne var ki metafizik düşünüş, "varolanı varolan olarak" düşündüğü için, varolanı görebilmesini sağlayan "ışığı" görebilecek nitelikte değildir. Gerçi metafizik düşünüş, "ışığın yaratıcısına ilişkin soru sorar. Işığın yaratıcısı ise varolana her bakışın saydamlığını sağladığından yeterince açıklanmış olarak kabul edilir." Söz konusu ışık, "Varlığın ışığı"dır. Bu yüzden, "Varlığı" bilme çabasında Varlığın yöresinde dolanıp duran metafizik düşünüş, aradığını tanımada yetersiz kalır⁹⁵. Böylece metafizik düşünüşe özgü saptanan durum, Heidegger'in metafiziği aşılması gereken bir düşünüş olarak gördüğü fikrini verir.

Bununla birlikte, Heidegger, metafizik düşünüşün yine metafizikle aşılabileceğini önemle vurgular. "Metafizik ne-

92 A.g.y., s. 118.

93 A.g.y., s. 118

94 A.g.y., s. 103.

95 A.g.y., s. 365.

dir?” (1929) başlıklı yazısının bütünüyle, bunu göstermeyi amaçladığı söylenebilir. Hiç’in araştırılmasına ilişkin soru, bu sorunun metafiziğin temel sorusu olması, metafizik sözcüğünde saklı bir “aşma”dan⁹⁶ söz edilmesi hep aynı konuyla ilgilidir: “Metafiziğe, bize kendisini metafizik bir soruyla tanıtmaya olanağını sağlamak” İşte bu noktada söz konusu olanağın sağlanmasıyla gerçekleşen şeyin “aşma” olduğu belirtilebilir.

Öyleyse Heidegger’in, metafiziği niçin aşılması gerekli bir düşünüş diye gördüğü konusu üzerinde durulmalıdır. Bu konuya geçmeden önce, Heidegger’in gözünde “metafizikteki soruna” eğilmek, aydınlatıcı olabilir. Bu amaçla, felsefe tarihinde oldukça uzun süren gelişim çizgisinde metafiziğin araştırıldığı soruya dönülebilir.

Metafiziğin temel sorusunun varlıkla ilgili olduğu belirtilmişti. Bununla birlikte felsefe tarihinde metafizik, araştırdığı konuya ilişkin soruyu yanlış sormuştur. Varlığı araştırmak isterken, “varolan olarak varolanın bütünü ve onun ötesini” sorduğu için, Varlığın kendisini tanımaktan uzak kalmıştır. Metafizik düşünüşün tarih boyunca “varlığın hakikatinin alanı içinde” devinmesine karşın, bu hakikatin, onun tanımadığı, “temellenmemiş temel”⁹⁷ olarak kalmasının nedeni, soruyu soruş biçimindedir. Soruyu yanlış sormasından dolayı metafizik düşünüşün bugüne kadar yaptığı şey, değişik biçimlerde varlık tasarımları ortaya atmak olmuştur. Bu yüzden o hep Varlığı bilmek isterken “varolanın bütünü”nü sormakla, ister istemez varlığı, “tin, oluş ve yaşam, isteme, özne, töz, energieia, aynı olanın bengi dönüşü”⁹⁸ gibi tasarımlanmış kavramlarla dile getirme yoluna gitmiştir.

İşte Heidegger’de, “metafizikte sorun olan, yani varolan olarak varolanın bütününe ilişkin soru, metafizik olarak me-

96 A.g.y., s. 118

97 A.g.y., s. 304.

98 A.g.y., s. 365-366.

tafiziği sorun haline getirir”⁹⁹. Yani metafiziğin, “varolan olarak varolanın bütünü” sorduğu düşüncesi, onu Heidegger’in gözünde sorun yapar. Çünkü, “varolan olarak varolanın bütünü” sorulması, Varlığa ilişkin sorulması gereken asıl sorunun, “Varlığın anlamı” sorusunun unutulmasına yol açmıştır. Heidegger *Varlık ve Zaman* başlıklı yapıtının ilk tümcesinde “çağımız her ne kadar ‘metafiziği’ yeniden kabullendiği için kendini ilerlemiş görüyorsa da, söz konusu soru günümüzde unutulmuştur”¹⁰⁰ demekle, araştırmak istediği asıl sorunu önceden bildirir. “Varlığın anlamı ve Varlığın hakikati a y n ı şeyi dile getirir”¹⁰¹.

Heidegger, “Varlığın hakikatini” *veritas* anlamındaki hakikatten ayırarak, bilgisel bir konu olmaktan çıkarıp, başka bir alana götürür. Burada “Varlığın hakikati”, Heidegger’in, *veritas* yerine demeyi daha uygun bulduğu “gizli kalmama” (*Unverborgenheit*), yani a ç ı k l ı k anlamına gelir¹⁰².

Aslında “açıklık”, insanın, Varlığın “var”ı olmasıyla, “dünya içinde olması”yla ilgilidir. “Dünya” ise, içine insanın fırlatılmış özünden çıkararak durduğu, “Varlığın aydınlanması”dır. “Dünya” hiçbir şekilde, varolan ve varolanın alanı anlamına gelmez, Varlığın açıklığı (*Offenheit*) anlamına gelir¹⁰³. Bu ifade, Heidegger’in önemle üzerinde durduğu “hakikatin”, “varolma”yla olan ilgisini açıkça vurgulamaktadır.

Demek ki Varlığın araştırılmasında sorulması gereken, “Varlığın anlamı”(*die Frage nach dem Sinn von Sein*) sorusudur¹⁰⁴. “Varlığın anlamı”, “Varlığın hakikati” demeye geldiğine göre, söz konusu soruyu sormak ve o yönde düşünmek, metafizikten başka bir düşünüşü gerektirir. İşte bu

99 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973, s. XVII.

100 Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, s. 3.

101 *Wegmarken*, s.377.

102 A.g.y., s. 369.

103 A.g.y., s. 350.

104 *Sein und Zeit*, s. 1.

noktada, Heidegger'in tüm çabasının, metafiziğin sözü edilen yanılığsı yüzünden bütünüyle sona ermiş d ü ş ü n m e yi yeniden başlatmak ya da "metafiziği harekete geçirmek"¹⁰⁵ anlamında felsefe yapmak olduğu belirtilebilir.

Varlığı bilmek isterken, düşünüş biçiminden dolayı "Varlığın hakikatini" değil, "varolan olarak varolanın bütünü-nü ve ötesini" soran metafizik, kendini hep aynı çıkmazın içinde bulmuştur. Felsefe tarihinde ortaya atılmış varlık görüşleri de tüm çabaya karşın bu çıkmazdan kurtulamamıştır.

Heidegger'e göre metafizik düşünüşün çıkmazı, onun "Varlığı dile getirdiği" kuruntusu içinde "Varlığın hakikati"ne ilişkin soruyu hiç yanıtlayamamış olmasıdır. Çünkü metafizik, "Varlığı, sadece varolanı varolan olarak tasarım-ladığında" düşündüğü için "Varlıktan söz ederken varolan olarak varolanı kasteder. Başlangıcından tamamlanışına kadar metafiziğin tüm söylediği, varolan ile Varlığın sürekli şekilde birbirlerine karıştırılmasından oluşan garip bir hareketlilik içindedir"¹⁰⁶.

Metafiziğin, "varolan olarak varolanın varlığını" araştırırken aslında "Varlığın o fark edilmeyen açığa çıkmasına (*Offenbarkeit*) ilişkin konuştuğu" ifadesinin bir yandan metafizik düşünüşün çıkmazını dile getirdiği, öte yandan "Varlığın hakikati"ne metafizik düşünüşten geçerek ulaşılacağını anlattığı söylenebilir.

Bu söz, metafiziğin çıkmazını dile getirmektedir. Çünkü kendisine ilişkin konuştuğu şeyin "açıklığını" fark edememektedir. Aslında "bir açıklığın ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) içinde gelen Varlık", "metafiziğin varolanı tasarım-ladığı her yerde kendini aydınlatmıştır"¹⁰⁷. Burada metafiziğin çıkmazının ve niçin Heidegger'in sorunu olduğunun en özlü dile gelişi görülebilir. Demek ki "açıklık içinde" gelen "Varlığın hakikati"nin gizli kalması, yani açık olanın açık olmaması, metafizik düşünüş-

105 *Wegmarken* s. 122.

106 A.g.y., s. 370.

107 A.g.y., s. 366.

ten kaynaklanır. Aynı söz, “Varlığın hakikati” çevresinde dolaşıp duran metafizik düşünüşün ters yönünde düşünerek ondan uzaklaşmakla “Varlığın hakikati”ne ulaşılabileceğini anlatır. Bunun anlamı, metafiziğin temel sorusu olan “niçin hep varolan var da hiç Hiç yok?” sorusunun araştırmak istediği şeye yönelmektir, yani t e m e l e e n m e k t i r .

Metafizik düşünüşün, “varolanın bütünü ve ötesini” sormasından dolayı “Varlığın hakikati”ne olan yakınlığı, insanın “Varlığın açıklığında” durabilmesinin olanağı şeklinde anlaşılabilir. Ne var ki metafizik “kendi temeline yüz çevirmesinden ötürü ikili bir yapı gösterir”¹⁰⁸. Metafizik düşünüş “varolanı varolan olarak tasarımından” ve “kendi özünden dolayı Varlık tecrübesinin dışında bırakılmıştır. Çünkü o, varolanı (ov), hep kendini varolan olarak (η ov), zaten bundan çıkarak göstermiş olan içinde tasarımlar. Ancak, metafizik hiçbir zaman işte bu ov’da –o açığa çıktığına göre– neyin gizlenmiş olduğuna dikkat etmez”¹⁰⁹.

Metafizik düşünüşün, “varolanı varolan olarak” tasarım-lamasının ancak “Varlığın kendini aydınlatması” ile olanaklı olduğunu vurgulamak, metafizik ile Varlık arasındaki ilişkiyi daha açık görmeye yardımcı olabilir. Bu ilişkide metafizik, Varlığın, kendini varolanda ne şekilde aydınlattığının ve “metafizikte metafizik olarak kendini ortaya koyup koymadığının” ayırdına varmaz¹¹⁰. Metafizik düşünüş, “varolanı varolan olarak tasarımlarken” Varlığın, o fark edemediği “açığa çıkmasına” ilişkin konuşmasına karşın, “açıklığın” bilincinde değildir. Metafiziğin bu durumu, onun çift yapılılığının başka şekilde dile getirilişidir.

Metafizik, aslında bunu yapmayı istemekle birlikte “Varlığın hakikatini” dile getirmekten çok uzaktır. Çünkü “Varlığı kendi hakikatinde, hakikati açıklık olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünemez”¹¹¹. Bu, onun düşünüş tarzından

108 A.g.y., s. 369.

109 A.g.y., s. 379-380.

110 A.g.y., s. 366.

111 A.g.y., s. 369.

kaynaklanır. Metafizik, “temellendiren tasarımı”dır¹¹². Yapısı gereği o, “Varlığın hakikatini” düşünmek yerine, varolan olarak tasarımıladığı “varolana” daha yüksek bir belirleyici arar ve varolanın varlığını ortaya koymaya çalışır.

İşte metafizik düşünüşün tam anlamıyla çıkmazdaki bu durumu, Heidegger için metafiziği sorun haline getirir. Heidegger’in metafizikle ilgili saptadığı durum, ona göre yüzyıllardır farkına varılamamış bir durum olarak sürmektedir. Metafiziğin, Varlığı dile getirdiği sanısıyla “kendi temelinden” giderek uzaklaşması, Heidegger’e göre insanla ilgili önemli bir sorunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. İşte burada, “kendi temeline yüz çeviren metafiziğin” Varlık ile insan arasındaki ilişkiye engel olabileceği düşüncesinin¹¹³ Heidegger’i bu araştırmaya iten nokta olduğu belirtilebilir.

Demek ki metafiziğin soru sorma ve düşünme biçimi “varolanın varlığını” dile getirme çabasıyla sınırlıdır. Dolayısıyla, söylediği her söz “varolana” ilişkindir. İşte Heidegger’in, “Ontoloji” başlığının metafiziğin özüne uygun düştüğü ve onun özünü dile getirdiği düşüncesinin kaynağı da buradadır. Metafiziğin “ontoloji” ile eşanlamlı sayılmasını böyle açıklayan Heidegger, onun kimi kez “teoloji” ile iç içe girmesinin nedenini de şu şekilde belirtir: “Varolanın bütünü” en yüksek, yani “tanrısal varolan” anlamında düşünür¹¹⁴. Metafiziğin, Varlığa böylesine yakınken, ondan yine de uzak kalışını, “metafizik kendi özünden dolayı Varlık tecrübesinin dışında bırakılmıştır” şeklinde dile getiren Heidegger bu durumu “Varlık takdiri”ne bağlar¹¹⁵. Böylece, Heidegger’in, metafizik sorununa ilişkin karşısına çıkabilecek her soruyla hesaplaşma çabasında olduğu söylenebilir.

Adına, “tasarımlama” da denebilecek metafiziğe ilişkin olarak burada söylenenleri şu şekilde özetleyebiliriz: Meta-

112 Kettering, a.g.y., s. 149.

113 Heidegger, *Wegmarken*, s. 369.

114 A.g.y., s. 378.

115 A.g.y., s. 339.

fizik, Varlığı bilmek ister, ama hep “varolanı” araştırır. Onun “varolanda” aradığı, “varolan olarak varolanın bütünü ve ötesi”dir. Bu arayışı tarihte onun, Varlığı çeşitli tasarımlarda (töz, tin, madde ve güç, *energeia* vb.) sunmasını getirmiştir. Böylece metafizik düşünüş, Varlığı dile getirdiğini sanarak, ortaya çıktığı günden beri Varlıktan uzaklaşmıştır. Üstelik, yapısı gereği içinde bulunduğu bu çıkmazdan kurtulabilir ya da yüz yüze kaldığı sorunu çözebilir durumda da değildir. O, kendindeki tasarımlama özelliğinden dolayı, Varlık ile “insanın özü arasındaki bağ” a (*Bezug zum Wesen des Menschen*) engel olmaktadır¹¹⁶. İşte insan bu yüzden, yani metafizik düşünüş yüzünden bugün “yurtsuz” kalmıştır.

“Yurtsuzluk”, metafizik düşünüşün tarih boyunca insana hazırladığı durum diye açıklanabilir. Çünkü “yurtsuzluk, Varlığın varolanı bırakmışlığından ileri gelir. O, Varlığın unutulmuşluğunun işaretidir” ve “içinde sadece insanların değil, insanın özünün de şaşkın dolaştığı”¹¹⁷ aşılması gereken durumun adıdır. Bu durumun, aynı zamanda insanın “özü”nün, metafizik düşünüş içinde kalarak belirlenmesiyle yakından ilgili olduğu söylenebilir. Böylece Heidegger’e göre insanın özüne ilişkin bir belirleme ancak onun, Varlıkla olan bağıyla ilgisinde yapılabilir. İnsanın özünün belirlenmesinde asıl olan şey bu “bağ”dır. İnsanın Varlığa olan bağının güçlendirilmesi, çağımızda insanın yapması gereken ödev olarak durmaktadır.

“Varlığın insan varlığına olan bağı”¹¹⁸ doğrudan insanın “özü” ile ilgilidir. Heidegger’in insana “varolma” adını verirken, tam da bu “bağ”ı ifade etmek istediğine daha önce değinilmişti. “Varolma” sözcüğünde insanın, Varlığın “var”ı (*das Da*) olarak belirtilmesi, insan ile Varlık arasındaki ilişkinin tek sözcükle anlatılmak istenmesidir.

116 A.g.y., s. 369.

117 A.g.y., s. 339.

118 A.g.y., s. 372.

Heidegger'e göre "insanın ne olduğu, yani metafiziğin geleneksel dilindeki deyişiiyle onun "özü", "ek-sistenzinde" yatar. Ama bu şekilde düşünölen "ek-sistenz", gerçeklik anlamındaki geleneksel "existentia" kavramından farklıdır. Heidegger burada "ek-sistenz" kavramının, gerçeklik tarzında varolmayı ifade eden "existentia" ile hiçbir ilgisinin olmadığını belirtir. Demek ki "insan ek-sistent olmaktadır" sözüyle anlatılmak istenen, insanın gerçeklik tarzında varolduğu değil, "özünü" ne şekilde sürdürdüğüdür¹¹⁹

Böylece "ek-sistenz" kavramı hem içerik hem biçim bakımından "existentia"dan farklıdır. "İçeriği bakımından ek-sistenz, Varlığın hakikati içine-çıkma (*Hin-ausstehen*) anlamına gelir"¹²⁰ Burada "içine-çıkma"nın anlamı şöyle açıklanabilir: İnsanın, varolanı araştırırken ve onunla ilişkiye girerken "varolanın bütününün" dışına çıkması, ama varolanın dışına çıkarken de Varlığın hakikatinin içine girmesidir. İnsanın "her şeyden önce özünde Varlığın açıklığına doğru ek-sistent"¹²¹ olmasının anlamı budur.

Sonuçta, "insanın ek-sistent olmasının", hem metafiziğin onun doğasına ait olduğunu hem de insan ile Varlık arasındaki ilişkiyi gerçekleştirme olanağının insanda bulunduğunu anlattığı belirtilebilir. Bu bakımdan "ek-sistenz kavramının, insanın, "Varlığın aydınlanmasında" durmasına ilişkin boyutunu, yani bir olanağını ifade ettiği söylenebilir. Böylelikle Heidegger'in insana, Varlığın hakikatini koruma ödevini yüklemesinin, insanın böyle bir olanağı taşıdığı düşüncesinden ileri geldiği görülür. Ona göre böyle ek-sistent olarak Varlıkla bağı olan insan, "buna uygun bir şekilde Varlığın hakikatini korumak zorundadır. İnsan, Varlığın çobanıdır"¹²²

119 A.g.y., s. 325-327

120 A.g.y., s. 326.

121 A.g.y., s. 350.

122 A.g.y., s. 311.

Ne var ki insan, metafizik düşünüşün içinde kaldığı sürece söz konusu görevi yerine getiremez. Felsefe tarihi, metafizik düşünüşten kaynaklanan “Varlığın unutulmuşluğu”-nun tarihidir. Yani insan, Varlığın hakikatini düşünmeyi çoktan bırakmış; metafizik düşünüşün ürünü olarak, Varlığın kendisiyle ilgili olmayan çeşitli varlık tasarımları geliştirmiştir. Öyleyse “felsefeye haddinden fazla değer vermekten ve bu nedenle de ondan fazlasıyla bir şeyler beklemekten vazgeçmenin zamanı gelmiştir. Şimdiki dünya sıkıntısında gerekli olan şudur: Daha az felsefe ama düşünmeye daha çok saygıyla dikkat etmek; daha az edebiyat ama daha çok hecelemeye özen göstermek. Geleceğin düşünmesi artık felsefe değildir. Çünkü o düşünme, metafizikten daha köklü düşünür”¹²³.

3. Metafiziğin Aşılması Sorunu

Bundan önceki bölümlerde metafizik, belirli bir düşünüş biçimi olarak belirlendi. “Temellendiren tasarımlama” olarak metafizik tasarımlamanın, düşünmeden farklı olan yönü saptandı. Bunun yanında, metafizik düşünüşün araştırdığı ve bilmek istediği şeyin aslında “Varlık” olduğuna işaret edildi. Ancak, tasarımlayıcı düşünüş biçiminden dolayı metafiziğin “Varlık” diyerek “varolanın bütünü” çeşitli kavramlarla, üstelik bunların her birinin Varlık olduğu savıyla dile getirdiği söylendi. Metafizikle ilgili bu durumun bir çıkmazı gösterdiği vurgulanarak, metafizik düşünüşün yapısından gelen özelliğiyle düşünmeyi baltaladığı anlaşıldı. Düşünmeyi engellemekle “insanın Varlığa olan bağı” da engellediği görüldü. Böylece Heidegger’in metafiziği bu nedenle araştırılması gereken bir sorun olarak ele aldığı açığa çıktı ve onu aşılması gereken bir düşünüş biçimi şeklinde

123 A.g.y., s. 364.

gördüğüne değinildi. Yukarıdaki paragraf Heidegger'in bu düşüncesini açıkça dile getirmektedir.

Öyleyse d ü ş ü n m e nin τεχνη'ye dönüşerek sona ermesiyle ortaya çıkan metafizik düşünüşün, "insanın Varlığa olan bağı" yeniden güçlendirmek ve hep koruyabilmek için aşılması gereklidir. Çünkü metafizik, kendi yapısından gelen düşünüş biçimiyle, insan için en önemli şeyi, insanın, "özünü sürdürürken" Varlığa olan bağı görmeye yeterli olmadığı gibi aynı zamanda engeldir. Metafizik tasarımılanın sürekli olarak "varolanın bütünü" "Varlık"mış gibi dile getirmesinin insanı içine ittiği "Varlığın bırakmışlığı" durumundan kurtulmak istemenin zamanı gelmiştir.

Heidegger'e göre insanın "özü"nü, metafizik düşünüşün yapageldiğinin dışında, gerçekten insanın "özü"ne uygun olarak belirlemeyi denemek, metafiziği aşmayı daha da gerekli kılar. Bu düşünceden hareketle *Hümanizm Üzerine* adlı yazısında (1946), tarihte ortaya atılmış her türlü hümanizm anlayışıyla hesaplaşır. Hesaplaşmasında, "öncü olanın hazırlanması"¹²⁴ diye nitelediği, *Varlık ve Zaman*'daki "düşünme"nin, sanıldığıının tersine çok daha "hümanistçe" düşündüğünü ortaya koymaya çalışır. Çünkü Heidegger'in metafiziği aşıp, d ü ş ü n m e ye geçmek istemekteki amacı, insanı yeniden kendi "özüne" kavuşturmaktır.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki d ü ş ü n m e nin, hümanizmin karşısında olduğunu belirtir. Ancak, bu karşıtlık, buradaki d ü ş ü n m e nin, kendisini insanca olanın karşısına koyduğu ve insanca olmayana evet dediği, gayri insaniliği savunduğu ve insanın değerini alçalttığı anlamına gelmez. Bu düşünüşte hümanizme karşı düşünülmektedir, çünkü hümanizm, insanın "hümanitas"ını yeterince yüceltmemektedir¹²⁵.

Heidegger'e göre tarihte ortaya atılmış hümanizm anlayışlarının hepsi, özünde metafizik düşünüşün ürünüdür.

124 A.g.y., s. 329.

125 A.g.y., s. 330.

Onların, insanın “özünü” gerektiği biçimde görmelerini ve belirlemelerini beklemek yanlıştır. “Hümanizm”den “genel olarak insanın insan olmaklık (*Menschlichkeit*) bakımından özgür olması ve değerini bulması yönünde gösterilen çaba” anlaşılırsa, bu durumda insanın “özgürlüğü” ve “doğası” anlayışları da farklı olur. Ancak çeşitli ve birbirinden farklı hümanizm anlayışlarının olması fazla değişiklik yaratmaz. Çünkü farklı hümanizm anlayışlarının birleştikleri bir nokta vardır: “Homo humanus’un humanitas’ı...” Birleşilen nokta ise, “belli bir doğa, tarih, dünya, dünyanın temeli, yani varolanın tümünün çoktan sabitleşmiş yorumlanması tarafından belirlenir”¹²⁶.

Oysa insanın insancılığını belirlemek, ancak onun özündeki bir boyutu görmekle olur. İnsanın özünde oluşan boyutu görmek, “insanın Varlığa olan bağı” düşünmekle olanaklıdır. İşte bu nedenle, insan ile Varlık arasındaki bağı düşünmek şöyle dursun, onun düşünülmesine engel bile olan metafizik düşünüşe dayalı hümanizm anlayışları, insanın özünü belirlemede yanılığa düşmüştür. Böylece, metafizik düşünmeye dayalı her hümanizm anlayışı, insanın “hümanitas”ından söz ederken onu hep “animalitas” boyutunda görmekten kurtulamaz. İnsanın özünü bu yönde belirlemek hep yanlışa götürür. Çünkü insanın Varlığa olan bağına yönelik düşünülmedikçe, insanı hayvandan farklı görme çabaları boşa çıkar ve insan “animalitas” olarak kalır¹²⁷.

İnsanın özü, onun, “Varlığın aydınlanması” içinde durmasında bulunduğundan, insan ile Varlık arasındaki ilişki düşünülmediği sürece bu “öz” anlaşılabilir. Öyleyse, insanın “özünü”ne ilişkin boyutunun görülmesi, ancak ve ancak düşünülmesiyle yeniden başlatılmasıyla olabilir. Yani insanın “özünü”nü belirlemek onun “ek-sistent” olma özelliğini anlamakla olabilir. İnsanın “ek-sistent” olması, ona “varolma” adının verilmesiyle yakından ilgilidir. Çünkü insanın, “Var-

126 A.g.y., s. 321.

127 A.g.y., s. 321-323.

lığın hakikatinin içine çıkarken aynı zamanda varolanın dışına çıkmış olması” onun, Varlığın “var”ı, yani “Varlığın aydınlanması” olması anlamına gelir. Heidegger’e göre insan ile Varlık arasındaki ilişkinin özü işte budur.

Demek ki metafizik düşünüş, insan ile Varlık arasındaki bağa engel olduğundan, nereden bakılırsa bakılsın insan için hep olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. İnsanı amaç olarak görme çabasındaki hümanizm anlayışları bile aynı olumsuzluktan kurtulamamakta, insanın “değeri”ni tam anlamıyla belirleme konusunda yanılığa düşmektedir. Ancak, metafizik düşünüşün aşılmasıyla, insanın “değeri”nin, onun “Varlığın hakikatinin içine-çıkabilen” biricik Varlık olmasında bulunduğu görülecektir. Metafizik düşünüş aşıldığında ve insanın Varlığa olan bağına yönelen bir düşünmeyle konuya eğildiğinde, insanın “animal rationale’den daha fazla” olduğu açığa çıkacaktır. Heidegger’e göre insan, metafizik düşünüşün belirlediği gibi “varolanın efendisi” değil, “Varlığın çobanıdır”¹²⁸.

Heidegger, insanı bu şekilde nitelemenin, onun değerini azaltmadığını düşünür ve insanın gerçek değerinin ancak böyle belirlenebileceğini savunur. Yani “hümanizm” adına yaraşan bir insan anlayışı ancak, insanın “Varlığa olan bağı”nı görmekle ortaya konabilir. İnsanın “Varlığa olan bağı”na ilişkin soruyu sorabilecek ve yanıtlayabilecek düşünüşe yalnızca metafizik düşünüşün aşılmasıyla geçilebilir.

Böylelikle Heidegger metafiziğin aşılması gerekliliğini her yönden göstermek ister. Çünkü metafizik düşünüş, insan ile Varlık arasındaki ilişkinin gerçekleşmesine her durumda engeldir. İnsanın değerini yüceltme çabasında ortaya çıkmış hümanizm anlayışları bile bu kısır çemberden sıyrılamamıştır. Metafizik düşünüşün, insanı içine soktuğu bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu, “d ü ş ü n m e yi yola çıkarmak”, ona “bir patika açmaktır”¹²⁹.

128 A.g.y., s. 342.

129 A.g.y., s. 372.

Heidegger metafiziğin aşılmasının gerekliliğini göstermeye çalışırken “yeni bir disiplin ortaya koymayı ya da felsefenin öğretim planını değiştirmeyi” amaçlamadığını belirtir. Ona göre “karar verilmesi gereken, Varlığın kendisinin kendine özgü hakikatten çıkararak insanın özüyle olan bağına gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği” ya da “Varlığın insana olan bağının, bu bağın özünden çıkan parlamayla insanı Varlığa ait olma durumuna getirmesine, kendi temeline yüz çeviren metafiziğin engel olup olamayacağıdır”¹³⁰.

Heidegger’in metafiziğin aşılması gerektiği düşüncesinin doğrudan ilgili olduğu nokta işte tam burası, yani onun “insanın Varlığa olan bağına” ilişkin inancıdır. Öyleyse, “varolan olarak varolanın bütünü ve ötesini” anlama çabasındaki metafizik düşünüşten sıyrılıp, “Varlığın kendisi üzerinde düşünmeye” başlamak gerekir.

“Varlığın kendisi üzerinde düşünmek”, metafiziğin aşılmasıdır. Çünkü “Varlığın üzerinde düşünmek, felsefenin kökünün temelini şimdiye dek düşünmemenin ötesine geç”¹³¹. Hiç’in araştırılmasına ilişkin soruyu soran düşünüşün, hem metafizik hem de metafiziği aşmış düşünüş olmasının anlamı budur. “Niçin hep varolan var da Hiç yok?” diye soran düşünüş, metafizikten yola çıkar, ama metafizik tarihi boyunca metafiziğin yapmadığını yaparak, metafiziğin temeline yönelir. İşte Heidegger’de metafiziğin aşılması ya da yüzyıllar önce sona ermiş düşünmenin başlatılması böyle olabilir.

Ancak, metafiziğin aşılması, Heidegger için ulaşılmaması beklenen en son noktadır diye anlaşılmalıdır. Metafiziğin aşılması yalnızca gerekli bir ön adımdır. Bu aşma, düşünmenin yeniden kendi ortamına kavuşması için “yola çıkarılması”, “sıçramaya getirilmesi”dir. Bu aynı zamanda “insanın özünün değişmesi” için de başlangıçtır¹³². Metafiziğin aşı-

130 A.g.y., s. 369.

131 A.g.y., s. 368.

132 A.g.y., s. 368.

masıyla atılacak bu ön adım, “insanın özünün değişmesini” başlatarak, insana “Varlığın hakikati içinde oturması için evinin yeniden armağan edilmesini” sağlayacaktır. Böylece dil, “Varlığın hakikatini” anlatan yapısını yeniden kazanacak ve düşünürün “Varlığı söylemesi” gerçekleşecektir¹³³.

“İnsanın özünün değişmesi” ise ancak onun “ek-sistent”, yani “Varlığın aydınlanmasında” duran bir varlık olduğunu görebilen bir düşünüşün başlatılmasıyla olabilir. Çünkü insanın “özünde gerçekleşmesi beklenen değişme, onun Varlığa yeniden “yakın” olmasıyla ilgilidir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında özetle Heidegger’in tüm çabası, metafiziğin, insanın “Varlığa olan bağında” Varlığa “yakınlığını” engelleyen bir düşünüş olduğunu göstermektir ve buna bağlı olarak da metafizik düşünüşten sıyrılıp, yerine insanı, Varlığa yeniden yakınlaştıracak bir düşünüşe geçişin “öncülüğünü” yapmaktır denebilir.

Demek ki Heidegger’in metafizik sorununa eğilirken yapmak istediği şey metafiziği aşmaktır. Ona göre metafizik, aşılması neredeyse zorunlu hale gelmiş bir düşünüşdür. Çünkü Anaksimandros’tan günümüze uzanan sürede metafizik düşünüş, Varlık - d ü ş ü n m e – dil – insan ilişkisinin yapısını bütünüyle değiştirmiştir. Heidegger’in düşünmesinin bu dört ana ögesinin birbirleriyle ilişkisi, olması gerekenden başka kılığa girmiştir. D ü ş ü n m e, “Varlığın düşünmesi” olmaktan çıktığı için her alanda metafizik düşünüş etkili olmaya başlamıştır. D ü ş ü n m e de ortaya çıkan bu değişim, buradaki her öge birbiriyle etkileşim içinde olduğundan dilde de kendini göstermiş ve dil, “metafiziğin dili” olmuştur. Bu değişimin “insanın Varlığa olan bağında” doğurduğu sonuç ise, Varlığın “unutulmuş”, insanın da “Varlığın bırakmışlığı” içinde “yurtsuz” kalmış olmasıdır.

Heidegger’de “metafiziğin aşılması”, metafiziğe karşı çıkılması anlamını taşımaz. Ona göre “metafiziğin aşılması”nın

133 A.g.y., s. 312-319.

son derece önemli bir işlevi vardır: “Metafiziğin aşılmasına her şeyden önce Varlığın unutulmuşluğuna dikkat etmeyi öğrenmek, onun tecrübesini edinmek ve bu tecrübeyi Varlığın insana olan bağı içine almak ve orada korumak çabası aitse, o zaman, Varlığın unutulmuşluğunun sıkıntısı içinde “metafizik nedir?” sorusu belki de d ü ş ü n m e için tüm zorunlulukların en zorunlusu olarak kalır”¹³⁴. Çünkü “metafizik nedir?” sorusu, hem metafiziğin kendisini hem metafiziğin “temeli”ni araştıran bir sorudur. Bu, Heidegger’in deyişiyle, “metafiziğin ötesini sorgulayan bir sorudur. Bu soru, artık metafiziğin aşılmasına geçmiş bir d ü ş ü -n m e den çıkar”¹³⁵. İşte “niçin hep varolan var da Hiç yok?” sorusunun metafiziğin temel sorusu olarak durması, bu noktayla bağlantısında düşünüldüğünde daha açık anlaşılabilir.

4. Heidegger’de Metafizik Kavramı

Heidegger’in, metafizik sorununa niçin eğildiği ve söz konusu sorunu ne şekilde ele aldığı böylece araştırıldıktan sonra, “Heidegger’de metafizik kavramı” üzerinde durulabilir. Metafiziğin Heidegger için sorun olmasının açıklığa kavuşturulması, Heidegger’in metafizik kavramını belirlemede katkısı olabilecek bazı noktaları belirginleştirmiş oldu. Şimdi bu noktaları göz önünde bulundurarak, Heidegger’in, metafizik kavramını hangi anlam(lar)da kullandığının ortaya konulması işine geçilebilir.

Metafizik sözcüğünü kullandığı bağlamlar ve metafiziğe ilişkin yaptığı belirlemeler ilk bakışta, Heidegger’in metafizik kavramının çerçevesini çizmenin güç olduğu izlenimini verebilir. Hatta onun, metafiziğe karşı çıkıp çıkmadığı bile tartışma konusu olabilir. Örneğin, “metafizik nedir?” başlıklı yazısında (1929), “metafiziğe ilişkin konuşmak” yerine “belirli

134 A.g.y., s. 371.

135 A.g.y., s. 303.

bir metafizik soruyu” ele alıp tartışacağını söyler¹³⁶. Nitekim bu yazısında bütünüyle, “metafizik bir soruya” ilişkin bir “metafizik sorgulama” yapar.

Adı geçen metinde Heidegger, açıkça bir metafizik tanı-
mı bile verir. “Metafizik, varolanı olduğu gibi ve bütünüyle
kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesine iliş-
kin soru sormaktır”¹³⁷. Ancak, aynı metinle ilgili olarak yıllar
sonra ayrı dönemlerde kaleme aldığı “Metafizik Nedir?” İçin
Sonsöz” (1943) ve “Metafizik Nedir?” İçin Giriş” (1949) adlı
yazılarını göz önüne almaksızın onun metafizikle ilgili dü-
şüncesini tam olarak görmek zordur. Gerçi söz konusu me-
tinlerde, metafiziğe yönelik belirlemeler daha çeşitlenmiş
görünür ve bu yüzden onun metafiziğe ilişkin düşüncesini
saptamak pek kolay değildir. Sözgelisi “Metafizik Nedir?” İçin
Sonsöz”de, daha önce, “bir soru sorma etkinliği” diye tanıtı-
lan metafizik, “varolana ilişkin hakikatin tarihi” oluverir¹³⁸.
Daha sonra, “felsefe ağacı benzetmesi”nde “metafiziğin te-
meli”nden söz eder¹³⁹.

“Metafizik nedir?” sorusunun başlık olarak yer aldığı ilk
metinde Hiç’in araştırılması olarak bir sorgulama biçimi ve
soru sorma etkinliği olma özelliğiyle karşımıza çıkan metafizi-
ğin, aynı zamanda, “varolana ilişkin hakikatin tarihi” olma-
sını anlama güçlüğü doğar. Öte yandan onun, “metafiziğin
temeli”nden söz etmesi anlamayı daha da zorlaştırır. Ayrıca
kimi yerlerde metafiziği felsefeyle çok yakın, hatta eşanlamlı
kullanması, Heidegger’in metafizik kavramını doğru saptaya-
bilmede güçlük yaratır.

Heidegger, “varolanı varolan olarak tasarımılayan düşün-
me olan felsefe” derken¹⁴⁰ “felsefe” sözcüğünü metafizik ye-
rine kullanır. Yine aynı şekilde “felsefe olarak sürüp giden

136 A.g.y., s. 103.

137 A.g.y., s. 118.

138 A.g.y., s. 304.

139 A.g.y., s. 367.

140 A.g.y., s. 368-369.

tasarımlama” ifadesinde¹⁴¹ metafizik yerine “felsefe” sözcüğünü kullanmayı yeğlediği görülür. Öte yandan, Eskiçağ’da d ü ş ü n m e nin sona ererek τεχνη’ye dönüşmesiyle felsefe tarihinde “artık düşünülmeyip ‘felsefe’yle uğraşıldığını” söylerken Heidegger, “felsefe”yi metafiziğe oldukça yakın bir etkinlik olarak görür¹⁴² 1946’da yazdığı *Hümanizm Üzerine* adlı mektubun son iki paragrafında ise “felsefe” ile “metafiziğin” eşanlamlı olduğunu açıkça dile getirir ve bu anlamda “felsefe”yi d ü ş ü n m e den kesin olarak ayırır.

Ancak, “Metafizik Nedir?” yazısına geri dönüp bakıldığında, Heidegger’in “felsefe” ve “metafizik” kavramına ilişkin karışıklık yeniden kendini gösterir. “Felsefe diye adlandırdığımız şey, metafiziği harekete geçirmektir. Felsefe, onun içinde kendini ve açıkça ifade edilmiş ödevlerini bulur. Felsefe, insanın kendi varoluşunun, varolmanın bütün temel imkanlarının içine kendine özgü bir sıçraması ile harekete geçer”¹⁴³ “Felsefe” ile “metafiziğin” eşanlamlı kullanılışı burada da kendini göstermektedir. Ne var ki yukarıda sözü edilen metafiziğin, “varolana ilişkin hakikatin tarihi” olan veya “varolanı varolan olarak düşünen” metafizikle aynı olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Aynı şekilde, “metafiziği harekete geçirmek” diye tanımlanan “felsefe”nin, “varolanı varolan olarak tasarımılayan düşünme olan felsefe” ile ilişkisi üzerinde durma gereği doğmaktadır.

Öyleyse şu soru üzerinde durulabilir: Heidegger, “metafizik” ya da bazen onun yerine “felsefe” kavramını farklı iki anlamda mı kullanmaktadır? Heidegger’de zaman zaman kendini gösteren bu ikilik aslında, “metafizik nedir?” sorusundaki çift anlamlılıktan ileri gelir. Heidegger, “metafizik nedir?” sorusuyla yapmak istediği sorgulamada “metafizik olarak ve aynı zamanda metafiziğin temelinden çıkararak, yani metafizik olmadan” düşünülmesi gerektiğini belirtir. Çün-

141 A.g.y., s. 343.

142 A.g.y., s. 317.

143 A.g.y., s. 122.

kü “böyle bir sorgulama özünde çift anlamlı kalır”¹⁴⁴. Böylece, Heidegger’in “metafizik” kavramı ikili anlam taşımaktadır. Metafizikle eşanlamlı kullanıldığı durumda “felsefe” de aynı ikiliği gösterir.

Yalnız, metafiziğin bu ikili anlamından Heidegger’in bir-birinden uzak ve farklı iki metafizik kavramı olduğu sonucuna gitmek yanlış olur. Heidegger’de metafiziğin ikili anlamı göz önüne alındığında “metafiziği harekete geçirmek olarak felsefe”nin ne demek olduğu daha kolay anlaşılabilir. Bu ifadede “felsefe”, metafizikle aynı anlamı taşır. Ancak, burada sözü edilen felsefe, d ü ş ü n m e nin τεχνή’ye dönüşmesinden sonra tarihte çeşitli varlık görüşlerini ortaya atarak “Varlığı dile getirmeye” çabalayan düşünüş olmakla kalmayıp aynı zamanda kendini aşmış bir düşünüşle ilgilidir. “Sorgulamak” istediği şey ise “niçin hep varolan var da Hiç yok?” sorusudur.

Demek ki Heidegger’in metafizik kavramını ortaya koyabilmek için, metafiziğe yüklediği “çift anlamlı” gözden kaçtırmamak gerekir. Bu noktaya dikkat edildiğinde, onun metafiziğe karşı çıkmadığı, ama hem metafizik hem metafiziği aşmış bir düşünme etkinliğini gösterme çabasında olduğu anlaşılır.

Böylece, metafizik kavramının temel belirlenimi artık yapılabilir: Heidegger’de metafizik her şeyden önce bir düşünüş biçimidir. Metafizik, “varolanın ötesini”, “Varlığı” bilmek için soran, ancak soruyu soruş biçimindeki yanlışlık yüzünden yine “varolanda” kalan düşünüşdür. Metafizik, özünde böyle belirlenince, onun, “varolana ilişkin hakikatin tarihi” olduğu düşüncesinin anlaşılması da kolaylaşır. Yani insan, d ü ş ü n m e yi bırakıp metafizik düşünüşe yöneldiğinden beri, “Varlığı” dile getirdiği sanısı içinde “varolana ilişkin hakikatin tarihini” kurmuştur.

Metafizik kavramının tek yönlü “ikiliği” böylece açıklandıktan sonra, söz konusu kavramı daha belirgin şekilde orta-

144 A.g.y., s. 304.

ya koymak yararlı olacaktır. Heidegger, “metafizik nedir?” sorusuyla metafizik sorununa eğilirken, aslında metafiziğin tanımını önceden belirlemiştir. Hatta metafizik kavramı için benimsediği tanımın, düşüncesinin bütün yapısını biçimlendirdiği görülmektedir.

Şimdi bu tanımın, Heidegger’in düşüncesinin biçimlenişindeki rolünü inceleyebiliriz. “Metafizik nedir?” sorusunun, beklendiği gibi metafiziğe ilişkin konuşmak yerine, “metafizik bir soruyu tartışarak, metafizik sorgulamaya” yönelmesi düşüncesi, metafiziğin bu tanımına dayanır. Heidegger’in tartıştığı metafizik soru, Hiç’in araştırılmasına ilişkin sorudur. Heidegger’in, “metafizik üzerine” konuşmak yerine “metafiziğin, metafizik bir soru aracılığıyla kendisini tanıttığından” söz ederken söylemek istediği nedir?

Aslında Heidegger’in bununla yapmak istediği, kavramsal düşüncesinin dışına çıkmamanın, metafizik düşüncü aşmanın yolunu açmaktır. Çünkü metafizik “üzerine” konuşmak, kavramsal ve tasarımılayıcı biçimde düşünmek demektir. Oysa Heidegger’in metafizik sorusuna eğilirken bütün istediği, “metafiziği aşmanın” yolunu bulmaktır. Bunu istemesinin nedeni ise metafizik düşüncesinin “insanın Varlığa olan bağına” engel olduğu düşüncesi idi.

İşte Heidegger, “metafiziği aşmanın” yolunu “metafizik nitelikte bir sorunun içine girmekte” bulur. Ancak, seçtiği sorunun kavramsal düşünüşle sınırlanıp kalmaması gerekir. Yani Heidegger’e göre bir sorunun metafizik olabilmesinin iki koşulu vardır: a) Metafizik bir soru metafizik sorununun tümünü kapsmalıdır, b) “soruyu soranı soruyla birlikte” içine almalıdır¹⁴⁵. Söz konusu iki koşulu yerine getiren soru ise, yalnızca, Hiç’in araştırılmasına ilişkin sorudur. Heidegger Hiç’in araştırılmasının yukarıdaki koşulları tam olarak yerine getirdiğini, “korku”nun yaşanması olgusunda temelendirir.

145 A.g.y., s. 103.

Öyleyse; “metafiziğin kendini bize tanıtması” ancak Hiç’in araştırılmasında olabilir. Ancak ve ancak, adına “kor-ku” dediğimiz “yaşantı”da karşılaştığımız Hiç’in araştırılmasıyla “metafizik bize kendini tanıttığında” ortaya çıkan durum şudur: “İnsan varolması, ancak kendini Hiç’in içine bırakırsa varolanla ilişkiye girebilir. Varolanın ötesine geçmek yalnızca varolmanın özünde gerçekleşir. Bu öteye geçmek ise metafiziğin kendisidir”¹⁴⁶.

Demek ki Hiç, metafizik adıyla araştırılmaya değer bir sorudur ve vardır. Ancak, Heidegger’in sıkı bir hesaplaşmayla göstermeye çalıştığı, “varolmanın Hiç’i araştırmasında gerçekleşen, varolanın bütününe ötesine geçmek” nedir? Sözü edilen ve önemle vurgulanan, “varolanın ötesine geçme” düşüncesi, kaynağını nereden alır? Birdenbire “metafiziğin kendisidir” belirlenimiyle karşımıza çıkan bu “öteye geçme”den hangi temele dayanarak söz edilebilir? Bu soruların yanıtını bulmada, Heidegger’in metafizik kavramının içeriğini görmek yardımcı olabilir. Ayrıca, kavramın içeriğini ortaya koymak, onun, karmaşık biçimde dile getirdiği ve iç içe girmiş düşünme zincirini izlemede de kolaylık sağlayabilir.

Heidegger’in 1923-1944 yılları arasında vermiş olduğu dersler genelde, metafizik kavramının belirlenimi üzerinedir. Heidegger, “metafizik” sözcüğüne ilişkin ayrıntılı bir etimolojik ve tarihsel inceleme sonucunda metafizik kavramını oluşturur ve ona “geleneksel” olandan farklı, özgün bir içerik kazandırır. Öyle ki, onun düşüncesinin bütününe kurulmasında, metafizik kavramını nasıl içeriklendirdiğinin etkisi görülür.

Yaptığı incelemede, metafizik sözcüğünün ilkin, Aristoteles’in yapıtlarını düzenlemedeki gereksinimden dolayı, *πρωτη φιλοσοφια*’yı adlandıran “başlık” olarak kullanılışı üzerinde durur. Burada metafizik sözcüğünün hiçbir şekilde içeriğe ilişkin kullanılmadığını, sadece, “fizik” konularından

146 A.g.y., s. 121.

sonra gelen konuları belirten bir adlandırma olduğunu belirtir. Heidegger'in buradaki kullanımına "teknik anlam" der. Ancak, *μετα τα φυσικα* "başlığı"nın latince "metaphysica" olarak kullanımında *μετα*'nın anlamının değiştiğini, ilk kullanımında "sonra" (*post*) anlamına gelen *μετα*'nın, "öte" (*trans*) anlamına dönüştüğünü belirtir. Böylece Heidegger, "felsefe, metafizik sorgulamadır" derken, *μετα*'yı ikinci anlamda kullandığını belirterek kendi metafizik tanımını kurarken dayandığı noktayı göstermiş olur¹⁴⁷.

Heidegger, "metafizik, soru soran bizlerin soruyla birlikte ve sorunun içinde bulunacağı şekilde varolanın bütününe ilişkin soru sormadır"¹⁴⁸ diye yaptığı tanımlı, "Metafizik Nedir?" adlı yazısında şöyle dile getirir: "Metafizik, varolanı olduğu gibi ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesine ilişkin soru sormak demektir"¹⁴⁹. İşte Heidegger'in metafiziğe ilişkin söyledikleri aslında, birbirini bütünleyen bu iki metafizik tanımlı olanaklı kılar. Heidegger, *μετα*'ya sonradan yüklenen "öte" anlamına dayanarak metafiziği böyle tanımlamasaydı, "metafizik nedir?" sorusunun neyi sorduğu konusunda yaptığı açıklamada dayanaksız kalırdı. Çünkü ona göre "metafizik nedir?" sorusu, metafizik "üzerine" konuşmayı amaçlamaz; buna karşılık, metafizik bir sorgulamayla "metafiziğin kendisinden başlayarak", gerçek anlamda "felsefe yapmaya" yönelmek ister¹⁵⁰.

Yukarıdaki tanımda metafizik, her şeyden önce, belirli bir tarzda "soru sorma" olarak verilmektedir. Ayrıca, neyi sorduğu da belirlenmiştir: Metafizik, "varolanın bütününe ve ötesini" sorar. Heidegger, adımlarını, temele yerleştirdiği metafizik kavramının tanımına son derece uygun biçimde atar. Öncelikle, metafizik tanımının gerektirdiği metafizik so-

147 Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, s. 56-61.

148 A.g.y., s. 13.

149 *Wegmarken*, s. 118.

150 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 86-87.

ruyu saptar. Metafiziğin temel sorusu diye belirttiği Hiç'i araştırmaya götüren soruya eğilmekle, tanımın öngördüğü "varolanın bütünü" araştırmanın ve "varolanın bütünü" ötesine geçmenin" ne şekilde olabildiğini gösterir. "Varolanın bütünü" soran ve araştıran metafizik, tasarımılayıcı, ve kavramsal bir düşüncüdür. Bu yönüyle metafizik, felsefe tarihinde kendini, "varolanın bütününe" "Varlık" diyerek dile getiren çeşitli varlık görüşleri şeklinde göstermiş ve "insanın Varlığa olan bağı"nın gerçekleşmesini hep engellemiştir.

"Varolanın bütünü"ni soran ve araştıran yönüyle metafizik, "niçin hep varolan var da Hiç yok?" sorusuna yöneldiğinde, tanımında verilen "öte"ye geçmeyi başarmış bir düşüncüdür. Metafizik düşüncünün "çift anlamlılığı"¹⁵¹ burada kendini belli eder. Artık, "varolan olarak varolanın bütünü" değil de "Varlığın kendisi üzerine" düşünme, yani "öncü-olanın yola çıkarılması" böyle başlatılabilir. "İnsanın Varlığa olan bağı"nın yeniden gerçekleştirilmesinin yolu ancak, "metafizik düşünüş"ten, bu düşünüşteki "sıçrama" anlamında k u r t u l m a yla açılabilir.

Sonuçta bu noktayla ilgili olarak şu sorulabilir: Acaba $\mu\epsilon\tau\alpha$ sözcüğündeki "öte"ye, uğradığı değişime dayanarak böyle özel bir anlam yüklenmeseydi, Heidegger'in "düşünce adımlarının" zinciri yine aynı şekilde kurulabilir miydi? Denebilir ki, Heidegger'in metafizik kavramının "düşünce adımlarının" odağındaki yerini görmek, onun üst üste katlanmış ve iç içe geçmiş düşünüş zincirini izlemede kolaylık sağlamaktadır.

151 A.g.y., s. 13.

II. BERGSON'DA METAFİZİK

Yirminci yüzyılda felsefeciler arasında metafizik sorununun tartışılması giderek daha büyük boyutlar kazanmış ve metafizik, neredeyse içinden çıkılmaz bir tartışma konusu görünümüne bürünmüştür. Böyle bir ortamda filozoflar aslında, metafiziğin ne olduğunu tam anlamıyla belirleme amacını güderek metafizik sorununa kesin çözüm getirmek istemişlerdir. Bu amaçla Bergson, metafizik sorunu yüzünden ortaya çıkan tartışmaları, metafiziğe felsefe içerisinde olumlu yönde bir belirlenim getirerek sona erdirmek isteyen bir düşünürdür. Bu nedenle, o da metafizik sorununa derinlemesine eğilir. Öyle ki metafiziğe ilişkin araştırmanın sonunda varılacak noktada artık metafiziklerin değil, “tek metafiziğin” söz konusu olacağını belirtir¹⁵².

Bergson'un metafizik sorununa eğilme girişiminde, yaşadığı dönemde etkili olan düşünüş biçiminin önemli ölçüde payının olduğu söylenebilir. O dönemde etkili olan düşünüş, özetle “bilimci”, “pozitivist” ve bilgide “görelilik”ten yana olma özelliği taşımaktaydı. Bu anlayış çerçevesinde, bilgi üretilirken kullanılan güvenilir ve tek aracın zeka olduğu görüşü egemendi¹⁵³.

152 Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, (çev. Miraç Katurcioğlu) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986, s. 88.

153 Şekip; Mustafa, Bergson ve “*Manevi Kırdret*”e Dair Birkaç Konferans İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934, s. 9-14.

Öte yandan bilgi sorunu konusunda genel olarak, “bilimci” tutumun benimsenmesi, metafiziğe yönelik kuşkulara yol açmış ve 18. yüzyılda İngiliz deneyciliğinin etkisiyle önemli ölçüde değer yitimine uğrayan metafizik, temelden sarsılmıştı. İşte Bergson’u bu konuyu araştırmaya iten ana etkenin, metafiziği temelden sarsıntıya uğratan bu durum olduğu söylenebilir. Bu noktada Bergson’un, bilgi üretmede zekayı tek araç olarak gören “bilimci” anlayışa şiddetle karşı çıkarak, metafiziğe yeniden sağlam bir yer kazandırmayı amaçladığı belirtilebilir.

Bergson, felsefe tarihinde sonu getirilememiş pek çok tartışmaya ve çeşitli görüş ayrılıklarına yol açan yanılının aslında metafizikte değil, başka bir yerde aranması gerektiğini önemle vurgular¹⁵⁴. Çünkü o, metafiziği sanıldığı gibi sonu gelmez tartışmaların yapıldığı durduğu bir alan olarak görmekten çok uzaktır. Ancak, Bergson’un metafiziğe gösterdiği olumlu yöndeki ilgide ve onu savunmasında, metafizik kavramını hangi çerçevede düşündüğünü ortaya koymak gerekir. Bu amaçla ilkin Bergson’un bazı temel kavramları üzerinde durmak doğru olur. Çünkü Bergson’da metafiziğin ne anlama geldiğini, “zeka”, “sezgi”, “süre”, “zaman”, “devinim”, ve “gerçeklik” gibi kavramları açıklığa kavuşturmaksızın görmek zor olabilir.

Bergson’a göre felsefenin ya da metafiziğin temel sorunu yöntemle ilgilidir. Ona göre metafiziğin, ortaya çıktığı günden beri gereksiz sorularla uğraşıp durması, ondaki yöntem sorunundan ileri gelir. Çünkü, metafizik sayılan ve sonu gelmez tartışmaların odağında içinden çıkılmaz diye görülen sorular, aslında yanlış sorulmuştur. Araştırılmak istenen konu ise, sorulardaki yanlışlık yüzünden, ilgili olduğu alandan koparılarak incelenmiştir¹⁵⁵. Sözgelisi, “hiçlik” ve “düzensizlik” ile ilgili sorular bu tür boş tartışmalara yol açan örnekler olarak gösterilebilir¹⁵⁶.

154 *Düşünce ve Devingen*, s. 82-86.

155 A.g.y., s. 129.

156 A.g.y., s. 86.

Ancak, Bergson, düşünürler tarafından günümüze taşınmış olan bu yanılığın nedenini, sıradan bir dikkatsizlikte görmez. O, söz konusu yanılığda, insanın yapısından gelen doğal bir eğilimin büyük ölçüde payının olduğu görüşündedir. İnsanın yapısındaki bu doğal eğilim, “zekanın (*intellegence*) her zaman alışılmış biçimde düşünmeye yönelmesi” olarak dile getirilebilir. Çünkü Bergson’a göre evrimleşen bir devinimde evrimin sonucu olarak ortaya çıkan zekanın ödevi, “bedenimizi çevresine uydurmak, dış şeyler arasındaki ilişkileri anlamak ve sonuçta maddeyi düşünmektir”¹⁵⁷. Böylece Bergson, zekayı bilgi edinmemizde sınırlı bir araç sayar. Zekanın bilgi aracı olarak sınırlarının belirlenmesi Bergson için oldukça önemlidir. Öyle ki, bilgi edinmede ikinci bir yoldan söz etmesindeki temel dayanaklardan biri, zekayı sınırlı bir bilme yetisi olarak görmesidir. Öyleyse Bergson’da “zeka” kavramını daha yakından incelemek doğru olur.

1. *Zekanın Bilmedeki Yeri*

Zeka, her şeyden önce sınırlı bir bilme yetisidir. Onun bu durumu, doğal yapısından ileri gelir. Zekanın doğal yapısındaki eğilim, dış nesnelere ve aralarındaki ilişkileri anlamaya yönelmek ve böylece dış dünyayla uyum içinde yaşamamızı sağlamaktır. Bundan ötürü onun yönelimi, hep kendimizden dışarıya, dış nesnelere ve maddeye doğrudur. Bergson, “insan zekası hareketsiz şeyler, hele katı cisimler arasında bırakıldığı sürece kendini evinde hisseder”¹⁵⁸ derken insan zekasındaki bu doğal eğilimi dile getirmektedir. Demek ki zeka daha çok, durağan şeyleri bilmeye yatkındır ve hep bu yönde düşünmeye yönelir. Öyleyse, zekayı bilme edimimizde tek yetkili sayarsak, bilgimiz, zekanın yaradılışı

157 Bergson, *Creative Evolution*, (translated by Arthur Mitchell), Toronto: Random House, inc., s. XIX.

158 A.g.y., s. XIX.

gereği alıştığı biçimin dışına çıkamayacak, dar ve sınırlı bir alanda kalacaktır.

Bergson'u, zekanın işleyiş biçimi ve sınırları üzerinde durmaya götüren nedenlerden biri, bilme ediminde onu tek araç olarak görmenin doğurduğu sakıncadır. Zeka, sınırı çizilmeyip, ona "zihnin (*esprit*) derinine" inme yetkisi verildiğinde, "zihne" ilişkin bilgi ortaya koyma biçimi tıpkı dış nesnelere yöneldiğinde olduğu gibidir. Zekanın bu şekilde "zihni" araştırmasıyla ancak "cisimler fiziğine uydurulmuş bir zihnin fiziği" ortaya çıkar. Burada Bergson'un temelden karşı çıktığı bir durum söz konusudur. Yani, her iki "fiziğin" gerçeğe ilişkin bir "sistem" kurması ve buna bazen "metafizik" denmesi durumu vardır ve Bergson'a göre bu, felsefede ortaya çıkmış önemli bir yanılgıdır. Çünkü böyle anlaşılan bir metafizik, "zihnin ruhtan olan şeyini küçümser"¹⁵⁹.

Bergson zekanın, "yaşamın evrimi" sürecindeki en gelişmiş durumuna insanda ulaştığını belirterek¹⁶⁰, onu "insanın düşünme tarzı" diye nitelendirir. İnsanın zekayı kullanarak düşünmesini, "balarısında içgüdünün" bulunuşuna benzetir. Doğa, "yaşamın evriminde" bize, dış dünyayla uyum sağlayabilmemiz için bu olanağı vermiştir. Yani zeka dış dünyada güven içinde yaşayabilmemiz için gerekli olan yeti olarak insanda bulunur. Öte yandan insan, zekasıyla bilimi ve tekniği kurup geliştirirken, zeka da buna uygun biçimde gelişmiştir¹⁶¹. Bergson böylece zekaya ilişkin görüşünü evrim kuramına dayandırır.

Ancak, Bergson'un zekaya ilişkin düşüncesini ortaya koyarken varmak istediği nokta şudur: İnsan, bilgi edinme konusunda, doğanın ona bu şekilde verdiği zekayla sınırlı değildir. İnsanda, zekanın sağladığından başka biçimde bir bilme de söz konusudur¹⁶². Bu bakımdan ilkin zekanın sınırlarını görmek ve belirlemek, öteki bilgi yolunu anlamak için bir ön adım olacaktır.

159 Düşünce ve Devingen, s. 49-50.

160 Creative Evolution, s. XIX.

161 Düşünce ve Devingen, s. 105.

162 Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, (translated by T.E. Hulme), United States of America: The Liberal Arts Press, inc., s. 24.

Bergson zekadan söz ederken onun düşünüşümüzün yalnız bir biçimi olduğunu, bu biçimde düşünürken yalnızca “maddeyi” ve dış dünyayı araştırdığımızı göstermek ister. Öyleyse, zekadan, yapısına aykırı yönde bir edimde bulunmasını beklememek gerekir. Bergson buna dayanarak, “insan zihninin işleyişinin” yalnızca bir biçimi olan zekanın yapısı yeterince anlaşılmadığından ve bilme sınırı görülmediğinden, onun yanlış yönde kullanılmasının bilimde ve felsefede kimi önemli ve sakınılması gereken alışkanlıklara yol açtığını ileri sürer¹⁶³.

Demek ki Bergson’da zeka, insan zihninin belirli yönde ki bir işleyiş biçimidir. İnsan zihni, zekanın yönelimi doğrultusunda işlemeye daha yatkındır. Böylece olağan bilme yetimizin bütün yaptığı, “gerçeğin akışında” düzeni ve dengeyi bulup çıkarmaktır. Bunu yapabilmek için o, “algılama” (*percevoir*), “tasarımlama” (*concevoir*) ve “anlama” (*comprendre*) edimlerinin hepsini yerine getirir¹⁶⁴. Yani maddeden gelen etkileri belirli duyumlara dönüştürür ve genellemelere giderek tasarlar. Daha sonra, yöneldiği değişken olgular arasında kalıcı bağlantılar kurar ve bunlara ilişkin yasalar ortaya koyar. Bu durumda yerine getirilen edimin tamlığı, kurulan bağının açıklığı ve matematiksel olarak dile getirilebilmesi ölçüsündedir. İşte zihnimizin bu görevleri yerine getiren işleyişinin adı “zeka”dır¹⁶⁵.

Bergson tarafından zekanın bu şekilde belirlenişi, zihnin ikinci işleyiş biçimi, yani maddeye yönelmeyip kendi üzerine döndüğündeki durumu göz önüne alındığında, artık buna “zeka” denmemesini gerekli kılar. Bergson’a göre zihnin söz konusu bu ikinci edimi, yapıcı ötekenden çok farklıdır. Bu yüzden onu zekadan ayırarak *s e z g i* (*intuition*) diye adlandırır¹⁶⁶.

163 *Düşünce ve Devingen*, s. 111-120.

164 Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris: Press Universitaires de France, 1955, s. 104.

165 *Düşünce ve Devingen*, s. 128.

166 A.g.y., s. 106.

Bergson, yapısını böyle belirlediği zekanın daima düzenlilik ve kararlılığa yönelmek istediğine; belirli kavramlar ve kurallara ilişkin düşüncelerde, örneğin geometride başarılı olduğuna dikkati çeker. Ancak, bu alanlarda başarılı olan zekanın, “yaşamın özünü”, “evrim hareketinin derin anlamını” kavramada bütünüyle yetersiz kaldığı düşüncesindedir. Çünkü zekanın, zaten “evrim hareketiyle ve onun yolu üzerinde” oluştuğu için “evrim hareketinin bütününe denk düşmesi” ve “onun özünü” anlaması beklenemez¹⁶⁷.

Bu durumda Bergson’a göre yaşamın evrimiyle ortaya çıkan zeka yaşamın “özünü” anlamada yetersizdir. “Cansız şeyler arasında dolaşırken kendisinden pek emin olan zekamız”, yaşamın “özüne” ilişkin soruların yer aldığı alanda bu güveni yitirir. Söz gelişi “birlik”, “çokluk”, “mekanik nedensellik” gibi düşünce kategorilerimizin yaşamla ilgili sorularda pek işe yaramadıkları görülür. Örneğin “bireyleşmenin nerede başlayıp nerede bittiği”, “canlı varlığın bir ya da çok olması” gibi canlılıkla ilgili sorular karşısında zeka duraksar¹⁶⁸.

Böylece Bergson, “özü” bakımından “yaratıcı bir evrim” diye gördüğü yaşamı ve aynı zamanda “gerçeği” anlamayı sağlayacak başka türden bilme yolunu göstermek için¹⁶⁹ zemin hazırlamaya çalışır. Bunun yanında, zekayı, “yaşamın evriminde” ortaya çıkan ya da evrimleşen bilme yetisi diye görmek, Bergson’un temel dayanaklarından biridir. Dahası, ona göre bir bilgi kuramı zekayı kesinlikle “genel evrimi” içinde ele almalıdır¹⁷⁰.

Bergson, bir bilgi kuramının ne yapması gerektiğini bu şekilde belirleyerek, açtığı yolda kendi bilgi görüşünü serimlemeye çalışır. Yaptığı serimlemede, iki tür bilme yolundan söz eder ve buna dayanarak insanın bilgi alanını başlıca iki

167 *Creative Evolution*, s. XIX.

168 A.g.y., s. XX.

169 *An Introduction to Metaphysics*, s. 22-24.

170 *Creative Evolution*, s. XXIV.

türe ayırır: a) “Öz zekaya bağlı” olan bilim ve mekanik, b) “sezgiye başvuran” metafizik¹⁷¹.

Bergson’un bilme edimine ve bilgi alanına ilişkin yaptığı bu ayırım, onun metafizik görüşünün temelini oluşturur ve böylece Bergson’da “metafizik”, bilme ve bilgiyle ilgili bir konu olarak karşımıza çıkar. Bergson, metafiziği bilgi sorunuyla ilgisinde ele alırken, bilgi konusunda felsefe tarihinde yapılmış tartışmalarda iki ayrı bilme yolundan söz edildiği düşüncesine dayanır. Değindiği ayırım şöyledir: Bilme yollarından birinde, araştırılan şeyin yanında yöresinde dönülür. Ötekinde ise araştırılan şeyin içine girilir. Birincide elde edilen bilgi g ö r e l i dir, ikincide ise m u t l a k olana ulaşılır. Bergson’un metafizik görüşünün özünü oluşturan bilme edimi ikincisiyle ilgilidir. Bu noktada Bergson, bilgiye ilişkin yapılmış görelî - mutlak ayırımını, yöntem sorununa dönüştürerek, görelî bilgiyi a y r ı Ő t ı r m a (*analyse*) yöntemine, “mutlak” olanın bilgisini s e z g i ye bağlar¹⁷².

Öyleyse, zekanın ortaya koyduğundan bambaşka bir bilgiye ulaşmanın yolunu açan bu “sezgi”nin açıklanmasına geçilebilir. “Sezgi”nin ne olduğunu görmek, Bergson’un “metafizik” kavramının çerçevesini belirlemede yardımcı olacaktır.

2. Sezgi: Mutlak Olana Götüren Bilme Yolu

Bergson, “sezgi”yi ya da sezgiye dayalı bilme yolunu, “ayrıştırma” adını verdiği başka bir edimle veya yöntemle açıklamaya çalışır. Ayrıştırmayla ilgisinde sezgi, ayrıştırmayla yapamadığını yapan düşünme edimi olarak kendini gösterir. Yani “sezgi”, “mutlak” olana ulaşan, onu ele geçiren bir bilme edimidir. Bergson, böyle bir bilme edimi olarak “sezgi”yi aynı zamanda bir çeşit “zihinsel duygudaşlık” (*intellec-*

171 *Düşünce ve Devingeni*, s. 107.

172 *An Introduction to Metaphysics*, s. 21-23.

tual sympathy) olarak nitelendirir¹⁷³.

Bu adlandırmanın aslında, sezgiyi açıklamada Bergson'un karşılaştığı sıkıntıyı gösterdiğini belirtmek gerekir. Çünkü böyle adlandırıldığında sezginin zekadan ayrılan sınır çizgisinin nasıl anlaşılacağı sorunu doğar. "Zihinsel duygudaşlık" olarak sezgi, "bir nesnede, yalnızca ona özgü ve dile getirilemez olan şeyle bütünleşmek için o nesneye girmeyi" sağlar¹⁷⁴. Bu durumda sezgi, zekanın işleyiş biçiminden başka yönde, hatta ona ters yönde işleyen bir yeti olarak düşünülmektedir. İşte zihnin maddeye değil kendine yönelen düşünüş biçimine zeka denemeyeceğini belirtirken Bergson'un vurgulamak istediği budur.

Aslında Bergson'un tüm çabası, adı ne olursa olsun zekanın yanında ondan yapıca farklı bir düşünme ediminin bulunduğunu ve "gerçekliğin" yalnızca bu edimle anlaşılabilirliğini ortaya koymaktır¹⁷⁵. Ancak, Bergson'un sezgi adını verdiği bilme yolunu açıklama konusunda güçlüğe düştüğü görülür. Bu yüzden zekâ ve onun işleyiş yöntemi diye belirttiği "ayrıştırma" kavramına dayanarak sezgiyi açıklama yoluna gider.

Bergson'a göre bizde adına sezgi denebilecek ikinci bir bilme yetisi vardır. Örneğin, bir an için dış şeylere yönelmeyi bırakıp "kendimize döner ve içimize doğru inersek, son derece derin ve güçlü bir itim"le karşılaşırız. İşte "kendimize", kendi derinliğimize bu dokunuşun adı "felsefi sezgi"dir¹⁷⁶. Ne var ki zihnimizde zeka adıyla kendini gösteren doğal eğilimden dolayı araştırmalarda "sezgi"yi genellikle kullanmayız. Araştırmalarda izlenen yol, daha çok, "ayrıştırma" yöntemidir. Ancak, "ayrıştırma"da yapılan, "nesnede zaten bilinen, yani araştırılan nesne ile başka nesnelere arasındaki ortak öğeleri" bulma işlemi olduğundan, bu yolla elde

173 A.g.y., s. 23.

174 A.g. y , s. 23-24.

175 *Dişünce ve Devingen*, s. 126.

176 A.g.y., s. 167.

edilen bilgi daima “görelî”dir. Çünkü “ayrıştırarak, bir şeyi, kendisinden başka bir şeyle ilişkisinde dile getirmektir”¹⁷⁷.

Böylece Bergson, yapıcı birbirinden çok başka iki bilme etkinliği ayırımına dayanarak düşüncelerini ortaya koyar. Bilmeye ilişkin yaptığı bu ayırımın, kurmaya çalıştığı öğretide önemli bir işlevi vardır. Çünkü “pozitif” bilim ile metafiziği birbirinden ayırırken ve bilim ile metafizik arasındaki ilişkiden söz ederken, yaptığı bu ayırımdan yola çıkar. Böylece “pozitif” bilimin, bilgi ortaya koyma yolu “ayrıştırma” olarak belirlenir. Öyleyse “pozitif” bilimin ürettiği bilgi, “görelî” niteliktedir.

Bergson, zihnin maddeye yönelen işleyişinin karşısına zihnin kendi üzerinde düşünüşünü, “görelî”nin karşısına “mutlak” olanı, “ayrıştırma”nın karşısına “sezgi”yi koyarken izlediği çizgide kalarak, “pozitif” bilimin karşısına da “metafiziği” yerleştirir¹⁷⁸. Bu durumda metafizikte kullanılacak bilme yolu “sezgi” olarak kendini gösterir.

Bergson, daha önce de değinildiği gibi “sezgi”yi açıklamada bazen güçlüğe düşer. Yaptığı değişik sezgi tanımları, bu konuyla ilgili sıkıntısını göstermektedir. Bu bakımdan Bergson’un “sezgi”ye ilişkin verdiği tanımları incelemek ve ortaya çıkan sonucu görmek yararlı olacaktır. Örneğin Bergson, “demek ki söz konusu sezgi, her şeyden önce iç süre ile ilgilidir. Bu sezgi, yan yana geliş olmayan bir art arda geliş, içten gelen bir gelişmeyi, geçmişin, geleceğe uzanan bir şimdi içerisinde kesintisiz sürüp gidişini kavrar. Bu, zihnin, zihinle doğrudan doğruya görülmesidir”¹⁷⁹ derken, “sezgi”yi, “süre” (*durée*) ya da “iç süre” dediği başka bir şeyle açıklamaya çalışır. Burada “sezgi” kavramının, “süre” adını verdiği ve açıklanması gereken başka bir kavrama bağlanmış olduğu dikkati çekmektedir.

177 *An Introduction to Metaphysics*, s. 24.

178 A.g.y., s. 24.

179 *La Pensée et le Mouvant*, s. 27.

Başka bir tanıma göre de sezgi şöyle dile getirilmektedir: “Sezgi, önce bilinç, ama dolaysız bilinç, görülen nesne- de güçlkle ayrılan görü (*vision*), temas, hatta çakışma olan bilgi demektir. Sonra da, kendini bırakan ve direnen, teslim olan ve yeniden kendine gelen bir bilinçdışının sınırlarını zorlayarak genişleyen bilinçtir”¹⁸⁰ Bu açıklamada “sezgi”nin hem “bilgi” hem de “bilinç” olduğu görülür. Bergson’un yine “sezgi”yi; “zihni (*esprit*), süreyi, öz değişikliği kavrayıp anlayan şey” diye tanımlarken¹⁸¹ onu, “süre” kavramına bağlı bir şekilde açıklamak istediği göze çarpar.

Öte yandan “sezgi” ile ilgili başka bir belirlemesinde farklı bir nokta dikkati çeker. Bergson, “sezgi, devinimden işe başlar, onu gerçekliğin kendisi olarak ortaya koyar, hatta öyle algılar. Durağanlıkta ise ancak, zihnimizin bir devimli- likten görüntülediği soyut bir anı görür”¹⁸² derken bu kez de “sezgi”yi, zekayla ilgisinde ele alarak, ondan farklı nitelikte bir düşünme biçimi olarak belirtmek ister.

Bu yöndeki belirlemelerin yanı sıra Bergson “sezgi”yi ayrıca, “fikirlerin açıklığı” konusuyla ilgisinde de ele alır ve şu şekilde bir açıklama yoluna gider. Bir fikrin açıklığını, bizde bulunan fikirleri göstermesi bakımından hemen onay- larız. Buradaki açıklık, zekanın istediği açıklıktır. Ancak, bir de hemen onaylayamadığımız bir açıklık vardır. İşte bu açık- lık “sezgi”ye dayanan açıklıktır. Yani başlangıçta açık değil- miş gibi görünen bir fikrin açıklığını sezeriz. Bir süre sonra da bu fikrin açık olduğu ortaya çıkar¹⁸³ Burada da Berg- son’un, “sezgi”yi, günlük yaşamda da bilinen genel anlamı- na dayanarak anlatma çabasında olduğu gözlenmektedir. Nitekim Bergson, *Metafizığe Giriş* adlı yapıtında, bu yetinin hiçbir “gizemli” yanının olmadığını belirterek, onu, yeterli araştırmanın yapıldığı bir çalışmayı başarıyla tamamlamak

180 A.g.y., s. 27.

181 *Düşünce ve Devinim*, s. 36.

182 *La Pensée et le Mouvant*, s. 30.

183 *Düşünce ve Devinim*, s. 30-40.

için gereken bir “içtepi”ye (*impulsion*) benzetir¹⁸⁴.

Bergson’un “sezgi” ile ilgili bu açıklamalarına ilişkin şu belirlemeleri yapmak mümkündür: “Sezgi”nin belli başlı bir tanımı yapılamamakta ve genel anlamda sezgi ile Bergson’un bilme yolu olarak belirlemeye çalıştığı “felsefi sezgi”¹⁸⁵ ya da “metafizik sezgi”¹⁸⁶ iç içe girmektedir.

Bununla birlikte, Bergson’un anlatmak istediği “sezgi” şöyle açıklanabilir. Yapılan “sezgi” tanımlarından, “sezgi” kavramının nesnesine göre tasarımılandığı anlaşılmaktadır. Çünkü sezgi, “bir nesnede, yalnızca ona özgü ve dile getirilemez şeyle bütünleşmek için o nesneye girmeyi sağlayan zihinsel duygudaşlık” diye tanımlanırken aslında sezginin nesnesi bellidir. Nitekim sezgiye ilişkin öteki tanımlarda, sezginin nesnesinin ne olduğu açıkça dile getirilir. Buradan, Bergson’un sözünü ettiği “felsefi” ya da “metafizik” sezginin konusunun s ü r e ya da i ç s ü r e olduğu kolayca görülmür.

O halde, söz konusu sezginin, yalnızca kendi nesnesine özgü olduğu ve nesnesinden bağımsız düşünülemediği söylenebilir. Nitekim Bergson, “mutlak” olana götüren bilme yolu olarak sezginin “kendi kişiliğimizden” işe başlaması gerektiğini belirtir. Zaten, “zihnin dış dünyaya ya da maddeye değil, kendi üzerine dönmesine” sezgi denmesi, sezginin konusunun ne olduğunu gösterir. Demek ki sezgi yoluyla bilgi edinmek istediğimizde yönelmemiz gereken şey “zamanadaki akışında kendi kişiliğimizdir”¹⁸⁷.

Öyleyse Bergson’a göre “kendi kişiliğimize” doğru düşünmeye başladığımızda ilkin maddeden gelen etkileri, dış dünya ile ilgili tasavvurlarımızı ve bunlarla ilgili kurduğumuz bağlantıları görürüz. Aslında bunlar “kendimizi” bizden saklayan öğelerdir. Biz, “kendimize” onlar aracılığıyla asla ula-

184 *An Introduction to Metaphysics*, s. 61.

185 *Düşünce ve Devingen*, s. 144.

186 *An Introduction to Metaphysics*, s. 61.

187 A.g.y., s. 24.

şamayız. Ancak, “kendimizi” bizden gizleyen bu öğelerin gerisinde, “sürekli ve kesintisiz bir akış” vardır. İşte sezginin yöneldiği şey, bu “kesintisiz akış”tır. Onda, bir olayın yinelenmesi, geçmişte olanın yeniden yaşanması söz konusu değildir¹⁸⁸. İşte “mutlak olana” götürün bilme yolu olarak sezginin, kendi tek nesnesi olan “süre” ile bağlantısı bu şekildedir. Bu durumda, “mutlak olanı” bilme yolu olarak sezgiden söz edilirken, “mutlak olanın” ne olduğu önceden belirlenmiş görünmektedir.

Böylelikle hem yapılan sezgi tanımları hem sezginin konusunun bu şekilde belirlenişi, onu bu düşünceye götürmektedir. Zaten Bergson, kendini sezgiyi “felsefe yöntemi” yapmaya iten nedenin, “süre” ile ilgili kesin saydığı düşünceleri olduğunu açıkça dile getirir¹⁸⁹. Bütün bunlara bağlı olarak Bergson’a göre insan bilgisinin iki biçimi, nesneleryle birlikte şöyle dile getirilebilir: a) Dış dünyanın ya da maddenin, “ayrıştırma” yöntemiyle araştırılmasına ilişkin olarak “görelî” nitelikteki bilgi ve b) “sezgi”ye dayanarak kendi kişiliğimizin derinliğindeki i ç s ü r e nin araştırılmasına ilişkin olarak “mutlak olanın” bilgisi.

Gelinen bu noktada “sezgi” ile ilgili yapılan açıklamalar şöyle özetlenebilir: Sezgi, öncelikle yalın bir edimdir. Ayrıca, sezginin sezeceği şeyin daima bütünü söz konusudur. Yani sezgi, bütünün bilgisiyle ilgilidir¹⁹⁰. Öte yandan, “zihinsel duygudaşlık” ya da “zihnin kendi üzerine eğilmesi” şeklinde belirlenmesine bakılarak sezginin zihinsel bir edim olduğu söylenebilir. Bu yüzden sezgi aslında zekadan kopuk ve ona karşı bir edim değildir. Zeka ve sezgi, zihnin farklı iki biçimde işleyişinin adlarıdır. Dolayısıyla, bunların her birinin nesnesi kendine özgüdür. Böylece zeka, katı ve durağan olan maddeyi, sezgi ise özce maddeden çok başka bir şeyi yani “süre”yi nesne edinir.

188 A.g.y., s. 25-26.

189 *Düşünce ve Devingeni*, s. 31.

190 *An Introduction to Metaphysics*, s. 31-33.

Bununla birlikte Bergson'un, sezgiyi tam olarak dile getirmede yine de sıkıntıya düştüğü görülür. Sezgi kimi yerde "duymak" ya da "zihinle/tinle dinlemek" (*auscultation spirituelle*), kimi yerde de "zihinsel duygudaşlık" olarak nitelendirilir. Ayrıca Bergson, sezgiden bazen "metafizik sezgi"¹⁹¹ bazen de "felsefi sezgi"¹⁹² diye söz eder. Ne var ki bu adlandırmalar, söz konusu kavramı bizim için açık kılmaktan çok, daha anlaşılmasız hale getirir.

Bu değişik adlandırmalara ve nitelemelere karşılık, Bergson'un "mutlak olana" götüren bilme yolu diye göstermeye çalıştığı sezginin daha açık anlaşılması için onu nesnesiyle birlikte ele almak uygun bir yol olabilir. Bu durumda sezginin, bilincin, dışa yönelen ediminin tersine, kendine dönen, kendini kavrayan ve kendinde derinleşen edimi olduğu anlaşılır. Bu anlamda sezgiyi Bergson, "iskandil etme" işine benzetir¹⁹³.

İşte "felsefi" ya da "metafizik" sezgi ile söylemek istediği böyle bir edimdir. Bu noktada Bergson, kendimize doğru böylesine bir derinleşme durumunda dış dünya ile ilişkimizin ne olacağı sorusunu da şöyle yanıtlar: Bilincimiz bir yandan kendimize doğru derinleşirken öte yandan dışarıya yönelir. Bilinç, yapısı gereği bunu yapar. Böylece bilinç içe doğru derinleşme anında "dipten gelen bir içtepiyle" tekrar dışarıya döner ve düşünme edimimiz dış dünyaya yönelir¹⁹⁴.

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi Bergson'da sezgi, nesnesine göre kurulmuş bir kavramdır. Böylece görüldüğü gibi, sezgi metafiziğin bilme yolu olduğuna göre, şimdi de "sezginin nesnesini" incelemek, metafiziğin konusuna ilişkin daha açık bir fikir edinmek ve Bergson'un metafizik kavramının çerçevesini ortaya koyabilmek için yardımcı olacaktır.

191 A.g.y., s. 23-51, -36-37, 61.

192 *Drışitince ve Devingeni*, s. 167.

193 A.g.y., s. 166.

194 A.g.y., s. 166-167.

3. Sezginin Nesnesi Olarak Süre

Bundan önce, “mutlak olana” ulaştırın bilme yolu olan sezginin konusu olarak “süre”den söz edilmişti. Bu durumda “süre”nin daha yakından incelenmesi, Bergson’un metafizik kavramını belirginleştirme konusunda yararlı olacaktır.

Süre kavramıyla ilgili olarak Bergson “somut süre”den söz eder ve süreyi, tasarlanan “soyut” zamandan ayrı tutmak ister¹⁹⁵ Çünkü Bergson, süreyi yaşamla ilgili ve yaşamdaki canlılıkta düşünür. Yaşam, maddeden ya da “cansız” olandan yapıca çok farklıdır. Madde üzerine düşünmeye alışık olan zeka bu yüzden yaşamın özünü ve ondaki “yaratıcı evrimi” anlayamaz. İşte Bergson’un, yaşamın “özü”nü bilmek için zekadan başka bir yetiye başvurmak istemesinin nedeni budur.

Bergson’un, yaşamın “özü”ne ilişkin düşündüğü evrim, kendi deyişiyile “Spencer’in hatalı evrimciliğinden” çok farklıdır. Çünkü Spencer’in evrimciliği, “gerçekliği” olduğu gibi açıklamada yetersizdir ve kavramsal bir sistem olmaktan öteye gidemez. Oysa kendi düşündüğü evrim anlayışı, “gerçekliğin” doğmasına ve büyümesine¹⁹⁶, yani ondaki “devinime”¹⁹⁷ ilişkin olduğundan “gerçekliği” olduğu gibi açıklayabilir.

Demek ki “somut süre”, özü d e v i n i m olan yaşamla ilgilidir. Bu nedenle “süre”yi bilmek “gerçekliği” de bilmeyi sağlayacaktır. İşte, ancak süreyle birlikte düşünülebilen sezginin “mutlak olana” götüren bilme yolu olmasının ve bundan dolayı “metafiziğin yöntemi” olmasının dayanağı buradadır. Söz konusu bu “süre” ile karşılaşılabilir ve onun araştırılabilirliği tek yer, “ben”in de ötesinde kendimizdeki “iç yaşam”dır. O halde, yöneldiği nesneyle, o nesneye özgü olanla bütün olarak “zihinsel bir duygudaşlık” içinde kaynaşacak bir bilme yetisi bu yüzden ortaya çıkmaktadır.

195 *Creative Evolution*, s. 7-11.

196 *A.g.y.*, s. XXIV.

197 *An Introduction to Metaphysics*, s. 49.

Bergson'un iç yaşamda “kesintisiz akış” dediği süredeki akıp gitme, “bir anın yerine başka bir anın geçmesi değildir. Böyle olsaydı, ‘şimdi’den başka bir şey, yani geçmişin ‘şimdide’ uzaması, evrim ve somut süre asla olmazdı”. Çünkü süre, “geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin sürekli ilerlemesidir”¹⁹⁸. Yine, “sürekli yaradılış, yeniliğin kesiksiz fişkırışı olarak süre”¹⁹⁹, kavramsal olan soyut zamanla asla yan yana getirilemez. Bu yüzden biz, içinde bulunduğumuz “şimdi”de geçmişimizin bütünüyle bulunuruz.

Bergson’a göre geçmiş, sanıldığı gibi yitip gitmez. Kesintisiz ilerlemeyle büyüdükçe kendini hep korur. Geçmişin bu şekilde büyüyerek ilerlemesi kaçınılmazdır ve evrimin özüdür. Bizde, geçmişin yitip gittiği izlenimini uyandıran, beynin işleyiş biçimidir. Beyin, geçmişi bilinçaltına iterek ve bilinçte yalnızca şimdije ilişkin şeyleri tutarak, dış dünya ile uyum içinde kalmamızı sağlayıcı yönde çalışır. Bu nedenle bizde kopuk kopuk anılar kalır. Bergson “karakter” denen şeyi de “süre” ile olan ilgisinde açıklar ona göre karakter “doğduğumuz ve hatta daha önceki zamandan beri yaşadığımız tarihin birikmesidir”. Ayrıca, durmadan büyüyüp gelişen bu yaratıcı evrimde her şey “yeni”dir ve hiçbir şey önceden bilinemez²⁰⁰. Bu noktada Bergson’un, kesintisiz bilinç akışı olan somut süreyi, şeyleri “durağanlığında” hesaplamaya yaranan soyut zamandan ayrı tutma nedeninin daha belirginlik kazandığı söylenebilir.

Bergson’a göre “kesintisiz bilinç akışı” ya da “iç yaşam” olan süre, ayrıştırma yöntemiyle hiçbir şekilde araştırılamaz. Bu yolla ona ulaşmak için adım bile atılamaz. Zeka aracılığıyla kullanılan ayrıştırma yöntemi, hiçbir kesintiye uğramadan akıp giden süreyi tanımada asla başarılı olamaz. Gerçi iç yaşam ve ruhsal olaylar, ayrıştırmaya başvurularak incelenmiştir. Ancak, Bergson, ayrıştırma yoluyla, iç süredeki devi-

198 *Creative Evolution*, s. 6-7.

199 *Düşünce ve Devingeni*, s. 13.

200 *Creative Evolution*, s. 7-9.

nimin asla kavranamayacağını şu şekilde vurgular: “Ayrıştırma daima, devinimsizi araştırır. Buna karşılık sezgi, devimliğin ya da aynı şey demek olan sürenin içinde bulunur. Sezgi ile ayrıştırma arasındaki sınır çizgisi tam buradadır. Gerçek olan, yaşanmış olan ve somut olan, bunların, değişimin ta kendisi olması olgusuyla kavranır”; ayrıştırmanın yöneldiği öge ise “değişmezliğiyle tanınır”²⁰¹.

Böylece, “süre”nin neden ayrıştırmanın konusu olamayacağı daha açık hale gelmektedir. Görüldüğü gibi “süre”, “devimlilik” ile aynı şeydir ve özü bakımından “değişimin” kendisidir. Oysa ayrıştırmada, araştırılan şey, öğelerine ayrılır. Sonra bunlar yeniden bir araya getirilir ve bütüne ilişkin bir görüş oluşturulur. O halde değişmez ve durağan olana ilişkin araştırma yapmaya yönelik bir yöntemi, k e s i n t i s i z bir değişme olan süreyi araştırmak için kullanmak, Bergson’a göre bizi yanlış sonuçlara götürür. Buna karşılık, tam da “sürede yer alan sezgi”yi, “süre”yi araştırmak ve onu özünde tanımak için kullanmak doğru olur.

Bergson sezgiyi, ayrıştırmanın karşısına ondan daha güçlü bir yöntem olarak yerleştirir. Bunun nedeni, bir araştırmada ayrıştırma işleminden sezgiye geçilemez, ama sezgiden ayrıştırma işlemine geçilebilir olmasıdır. Çünkü ayrıştırmaya dayanarak devinimi anlamak istediğimizde, onu çeşitli konular ya da devinen cismin geçtiği noktalar şeklinde tasarlarız. Yani hiçbir zaman devinime ulaşamayız. Böylece, ayrıştırma yöntemi, “gerçekliğin” yapısını tanımada yetersiz kalır.

Bergson’a göre felsefedeki temel yanlışta işte buradan, ayrıştırma ile sezginin birbirine karıştırılmasından ileri gelir. Bu karıştırma aslında “zekanın sınırlarının belirlenmemesiyle” ilgilidir ve zihnimizin alışkanlığından kaynaklanır. Zihnimizin alışık olduğu düşünme biçimi, bilme konusunda çeşitli karmaşalar yaratır. Bergson bir şeyin bilgisini edinmenin

201 *An Introduction to Metaphysics*, s. 41-42.

ve onu kavramanın aslında çok karmaşık olmadığını düşünür. Ona göre, ortaya çıkan karmaşık durum, düşünmenin izlediği yoldan ileri gelir. Yani ayrıştırma işleminin karmaşıklığı buna yol açar.

Aslında Bergson, ayrıştırmaya dayanarak düşünmenin ve şeylere bu yoldan yaklaşmanın günlük yaşamda gerekli olduğunu belirtir. Onun, ayrıştırmaya dayanan düşünüşe karşı çıktığı nokta, felsefede ayrıştırmaya dayanarak iş yapılmasıdır. Çünkü ayrıştırmanın yöntem olarak hiç uygun olmadığı bir alanda kullanılması, felsefede yüzyıllardır sürüp giden gereksiz tartışmalara yol açmıştır²⁰². Örneğin gerçekliğin yapısını kavramak üzere, birlik, çokluk, sonsuzluk ve hiçlik gibi konularda yapılagelmiş sonu gelmez tartışmalar hep aynı nedenden kaynaklanır. Oysa sezgiye başvurarak “gerçeklik” sorununa eğildiğimizde bir açıklığa ulaşır ve gerçekliğin, bitimsiz, kesintisiz bir “değişim”, hatta değişimin ta kendisi olduğunu anlarız.

Demek ki bizde, kendimizi genellikle durağanlığa yerleştirme ve buradan bakarak devinimi anlamaya çalışma eğilimi vardır. Bu ise, devinimi durağanlıkta yeni baştan oluşturmaya yönelik boş bir çabadır. Çünkü zihnin böyle bir etkinlikte yaptığı iş tasarımılamadır, kavramlaştırmadır.

Bütün bunlara dayanarak artık, Bergson’a göre “gerçekliğin” yapısını kavrayabilecek tek yöntemin yalnızca s e z g i olduğu söylenebilir. Bu noktada, “Bergson’da gerçekliğin yapısı nedir?” sorusuna ise şu yanıt verilebilir: Gerçeklik, s ü r e k l i ve k e s i n t i s i z b i r a k ı ş o l a n d e v i n i m d i r. Bunu böylece belirledikten sonra şimdi de gerçekliğin yapısını bilme yolu olarak sezginin, yan yana getirildiği ve birlikte ele alındığı ayrıştırma yönteminden farklı olan yanı üzerinde durmak gerekir.

Ayrıştırma ile sezgiyi, yöntem olarak aynı çizgide tutmak yanlış olur. Ayrıştırma, dış dünyaya yönelirken duyumladığı-

mız nesnelere birbirleriyle ilişkilerinde kavramak için başvurduğumuz yol olduğuna göre, ona yöntem de denebilir ve her türlü nesnenin araştırılmasında kullanılabilir. Oysa “mutlak olana” götüreceği yol olarak sezginin konusu s ü r e dir. Bu durumda, konusunun belirlenmişliği sezginin kendisini de belirler. Çünkü sezgi, değişimin, devinimin kendisi olan s ü r e ile tam uyuşması ve kaynaşması gereken bir edimdir. Bu kaynaşmayla sezgi, devinimli olanla birlikte gider ve böylece gerçekliğin kendisini, ondaki durup dinmeyen devinimi; yaşamı ve yaşamdaki yaratıcı evrimi tanır, kavrar. Burada sezgi, ayrıştırmanın koşutu bir yöntem olmaktan çok, nesnesine göre belirlenmiş bir bilme yetisi durumundadır.

Aslında Bergson, gerçekliğin yapısını kendi düşündüğü biçimiyle bilmeyi sağlayacak bir yetiden söz eder ve felsefenin yönteminin bu yetiyi kullanması gerektiğini göstermeye çalışır. Böylece, felsefede bilgikuramsal bir sorunu tartışmak yoluyla, gerçekliğin yapısına ilişkin görüşünü ortaya koymuş olur.

Bergson'a göre “gerçek”, bizim anlık algılarımızla saptadığımız “durumlar” değildir. “Tersine, gerçek olan şey a k ı ş tır. Değişikliğin kendisidir. Bu değişiklik bölünemezdir, hatta tözseldir” ve biz, zekamız aracılığıyla onu çeşitlendirmiş olarak ve durağan durumlar şeklinde algılarız. Sürekli akış olan gerçeklikte, zekamızla kavradığımız “çokluk” da, onda kurduğumuz “birlik” de “uydurma” şeylerdir²⁰³.

4. Bergson'da Metafizik Kavramı

Bu belirlemelerin ardından şimdi de Bergson'un metafizik kavramını, onun metafizik görüşü ile yakından ilgili görünen “zeka”, “sezgi” ve “süre” kavramları ile bağlantısında

203 *Düşünce ve Devinim*, s. 11.

ortaya koyma işine geçilebilir. Bu amaçla ilkin Bergson'un felsefede yeni bir yöntem getirme çabasında olduğu belirtilmelidir.

Bergson böyle bir çaba içine girmiştir, çünkü ona göre felsefe, henüz kendine uygun yöntemi bulabilmiş değildir. Felsefe, sorularına yanıt vermek için yaptığı araştırmalarında zekaya ve zekanın kullandığı araca, yani ayrıştırmaya başvurduğundan sonu gelmez tartışmaların yapıp durduğu bir alan olmaktan öteye gidememiştir. Oysa zeka bizde felsefe sorunlarını çözmek üzere değil, dış dünyayı tanımamızı ve yaşamımızı sürdürmemizi sağlamaya yönelik bir yeti olarak bulunur.

Böylece Bergson bu düşünceyle, zekaya dayanan bilme ediminin sınırlarını çizerek, felsefe konularını araştırmayı ona neredeyse yasaklar. Çünkü Bergson'a göre felsefe yapmak, zekanın gücünü ve sınırını aşan bir etkinliktir. Bu durumda ona göre felsefede kullanılması gereken bilme yetisi olarak sezgiye ilişkin açıklamaları, Bergson'un felsefe anlayışını ya da "metafizik" dediği şeyi belirlemede yardımcı olacaktır.

Aslında Bergson, metafiziği Elealı Zenon'la başlatır ve Zenon'un devinim ile ilgili paradokslarını metafiziğin başlangıcı sayar²⁰⁴. Metafiziği Zenon'la başlatması, kendi metafizik kavramının içeriğine ilişkin önemli ipuçları verir. Metafizik sözcüğünün felsefede henüz kullanılmadığı bir dönemdeki düşünceyi metafizik saymak, onun metafizik tasarımıyla yakından ilgilidir. Ayrıca, Zenon'un paradokslarının, metafiziğin başlangıcına örnek seçilmesi de düşündürücüdür.

Ancak Bergson, Zenon'la başlattığı metafiziği "eski metafizik" diye niteler ve kendisi eskiye karşı "yeni" bir metafizik kurmak ister. Çünkü ona göre, "eski metafizik", gerçekliğin yapısını anlamak için gösterdiği çabada, zekayı kullanması yüzünden yanılığa düşmüştür. Felsefe yaparken,

204 A.g.y., s. 12.

zekanın yerine başka bir bilme yetimizi, yani sezgiyi kullanırsak, gerçekliği tam olarak anlatabilen, “gerçeğin d a l g a - l a n ı ş larını” izleyen bir metafizik kurulabilir. İşte bu yüzden Bergson, “felsefenin yöntemini” s e z g i olarak belirler²⁰⁵.

Bu noktada Bergson’un “felsefe” ile “metafiziği” neredeyse eşanlamli kullandığı görülür ve felsefeyle neredeyse aynı saydığı metafiziğin konusunu ve yöntemini kesin bir şekilde belirlemek ister. Bunu yapmakla, “bilginin göreliliği” ve “mutlağa” ulaşmanın olanaksızlığını ileri süren görüşlere karşı çıktığını düşünür²⁰⁶.

İmdi, metafiziğin “özel” yöntemi sezgi, sezginin nesnesi de süre olduğuna göre, bu durumda metafizik, “mutlak” olanı tanımayı sağlayan bilgi alanıdır. “Sınırlı” konusu ve “özel yöntemi” ile metafizik, mutlak olanı bilmemizi, yani gerçekliğin aslında devinim ya da değişimin kendisi olduğunu anlamamızı sağlayacak “yol”dur. Bu belirlenimiyle metafizik neredeyse, bilme yönteminin kendisi olmaktadır. Bu bakımdan Bergson’a göre metafiziğin, felsefede mutlak bilgiye ulaştıran bilme etkinliği olduğu belirtilebilir.

Bergson’un, gerçekliğin yapısını bilme işini sezgiye dayanan felsefeye ya da metafiziğe ayırması, şu soruyu akla getirir. Sezgi, metafiziğin özel yöntemi olarak yalnızca süreye yönelir. Sezgiyi, metafiziğin yöntemi yapan da onun bu özelliğidir. Öte yandan süre ile karşılaşabileceğimiz tek yer ise “kendi kişiliğimizdeki akış”tır. Öyleyse dış dünyayı ya da nesnelere zekanın koyduğu gibi durağan durumlar olarak değil, değişimin kendisi olarak nasıl kavrarız? Çünkü Bergson, dış dünyada algıladığımız çokluğun ve bunun üzerine kurduğumuz birliğin uydurma olduğunu söylemişti. Bu durumda bilincimizde bulabileceğimizi umduğumuz kesintisiz akış olarak devinim ve değişimin kendisi olan gerçeklikten, nesnelere yapısına nasıl geçilebilir ve onlarda da aynı anlamda “süre”den nasıl söz edilebilir?

205 A.g.y., s. 30-33.

206 A.g.y., s. 41.

Bergson bu sorunu çözmek için genelde bir “yaşam metafiziğinden” söz eder. Sezginin, yalnızca bilince ve iç süreye yönelmesi gerektiği doğrudur. Ancak, buna dayanarak, insan dediğimiz canlıyı bütünüyle bilinçten ibaret sayamayız. İnsandaki iç gerçekliğin yanında her canlının içinde bulunduğu genel bir gerçeklik vardır. Her canlı doğar, büyür ve ölür. Yaşamın kendisi bir evrimdir ve ondaki gerçeklik de s ü r e dir. Bu durumda canlının kendi iç gerçekliğinden yola çıkan sezgisi, yaşamdaki gerçekliğe de uzanabilir²⁰⁷. İşte zekanın, kavramsal düşünüşte çok başarılı olmasına karşın yaşamla ilgili sorularda bocalamasının nedeni de budur. Yani yaşamın kesintisiz bir akış, yaratıcı bir evrim olması, zekanın gücünün ise bunu kavramaya yetmemesidir.

Böylece Bergson, dış dünyayı ya da maddeyi bilinçle ilişkisinde ele alır ve iç süreden başlattığı sezgi yöntemini, dış alana da yönelterek onu daha güçlü kılmak ister. Böylelikle onun kurmak istediği “yeni metafizik”, gerçekliğin bir bütün olarak tam bilgisine ulaşmayı sağlayacak yol olarak ortaya çıkar. Öte yandan metafiziğin konusunu ve yöntemini böyle belirlemekle Bergson, onu bilimden kesin bir çizgiyle ayırdığını belirtir. Ancak, ikisini ayırırken birini ötekine üstün tutmadığını özellikle vurgular. Çünkü, bilime ve metafiziğe, “gerçeğin özüne” ulaşmada eşitlik tanıdığını söyler²⁰⁸.

Bununla birlikte metafiziğin, özel yönteminden dolayı “gerçeğin özüne” ulaşma konusunda öncelik taşıdığı ortadadır. Çünkü, bilimin yöntemi, görelî bilgi ortaya koyan “ayrıştırma”dır. Oysa metafiziğin başvurduğu yol, mutlak olana götüren “sezgi”dir. Bergson, bu sorunu, “metafizik ile bilimin sezgide bir araya gelmesi, birleşmesi”²⁰⁹ düşüncesiyle çözmeye çalışır ve bu noktada başka bir çıkmaza girer. Bir yandan “bilim ile metafiziğin birleşmesinden” söz ederken, öte yandan “bilim ile metafiziği yalnızca konu ve yöntem

207 A.g.y., s. 35-36.

208 A.g.y., s. 41.

209 *An Introduction to Metaphysics*, s. 53-54.

bakımından ayırdığını, ikisinin de deneyde birleştiğini” söyler²¹⁰. Bu durum Bergson’un bilim konusundaki düşüncesinin ve bilimi ne şekilde metafizikten ayrı tuttuğunun, ikisini nerede birleştirdiğinin yeterince açık olmayışından kaynaklanır.

Bergson, gerçekliğin kurgusal sistemlerle ya da kavramsal dizgelerle açıklanmasına ve bunun metafizik adına yapılmasına karşıdır²¹¹. Çünkü ona göre metafizik, gerçekliği sistemlerle açıklamak değil, gerçekliğin kendini tanımaktır, kavramaktır. Bu tür sistemler karşısında onun kurmak istediği metafizik, gerçekliği kavramsallaştırmaktan çok, neredeyse gerçekliği bilme ediminin kendisidir. Bu bakımdan metafizik, kendi yöntemi olan sezgi ile aynılaştırılabilir. İşte Bergson’un “sezgiye dayanan felsefe” dediği²¹² şey bu etkinliktir.

Aslında Bergson, metafiziği bilimden apayrı bir etkinlik saymaz. Ancak, bu düşüncesinde, kurmak istediği yeni metafiziğe koşut bir bilim tasarımına dayandığı görülür. Bu bakımdan Bergson’un “pozitif bilim” kavramı üzerinde durmak, onun bilim tasarımına ilişkin bir fikir verecektir.

Bergson’un tüm çabası bir bakıma, bilginin göreliliği, mutlağa ulaşmanın ise olanaksızlığı düşüncesine karşı çıkarak mutlak olana ulaşmanın olanaklı olduğunu göstermektir denebilir. Ama mutlak olana ulaşmanın olanaklı olduğunu göstermeyi amaçlayan Bergson, göreliliği yadsımaz. Yalnızca, göreliliğin ilgili olduğu alan ile mutlak olanın alanını ve aynı zamanda her birinin yerini belirlemeye çalışır. Bu belirlenimde göreliliği, pozitif bilimin alanına girer.

Pozitif bilim, duyuşsal gözlemlere dayanır. Ortaya çıkıp gelişmesi, zekanın soyutlama ve genelleme gücüne, zihnin akıl yürütme edimine bağlıdır. Pozitif bilimin, üzerinde çalıştığı ve araştırdığı konu cansız maddedir. Bununla birlikte, pozitif bilim zihinsel ve ruhsal olayları da araştırmaktan geri

210 *Düşünce ve Devingen*, s. 56.

211 *A.g.y.*, s. 50.

212 *An Introduction to Metaphysics*, s. 54.

durmaz. Ama Bergson, pozitif bilimi, “canlılık” alanında ya da yaşamla ilgili olaylarda yetersiz sayar. Çünkü bilimin amacı öncelikle, “bizi maddeye egemen kılmaktır”. Bu yüzden bilim yaparken, zekaya ve ayırıştırma yöntemine başvurulur. Böylece bilim, pozitif bilim olarak gelişmiştir ve bu yönde bir etkinlik olarak kendini göstermiştir.

Bergson’un, “gerçeğin özünü” bilmede metafizikle eşdeğerde gördüğü “bilim”, sözü edilen pozitif bilimden farklıdır. Böylece Bergson’da, kurmaya çalıştığı metafiziğe koşut bir bilim tasarımı görülür. Nitekim Bergson, metafiziğe bazen “bilimimiz” (*notre science*) demekten de kaçınmaz. Böylece, kendi bilim tasarımına dayanarak Bergson, bilim ile metafiziğin, ilgili oldukları alana yerleştirilmeleri sonucunda, “bilimin” göreliliği olduğu, mutlağa ulaşmanın ise olanaksızlığı düşüncesinin geçerliliğini yitireceği görüşündedir²¹³.

Bergson’un metafizik kavramı, bilimden ayrı ve ona karşı olan bir bilme etkinliğini kapsamaz. Çünkü Bergson, bir bütün olarak ele aldığı gerçekliği, bilinme bakımından ikili bir yapıda düşünür. Aynı gerçekliğin bir yarısını bilime, öteki yarısını da metafiziğe ayırır. Ama, gerçekliği bu şekilde ikiye bölmekle, bir bilgi alanının kapısını öteki alana kapamak istemez. Tersine, bilim ile metafiziğin karşılıklı etkileşim içinde birbirini geliştireceğini umar²¹⁴. Böylelikle bilim ile metafiziğin, birbirlerini geliştirici yönde etkileşimi sağlandığında, Bergson’a göre gerçek anlamda felsefe, bilimin ve metafiziğin dayanışma içinde bulunduğu bir etkinlik olarak kendini gösterecektir.

Bu anlayış içerisinde Bergson, aynı gerçekliğin maddesel yanını bilimin, tinsel olan yanını da metafiziğin konusu yapar. Bu durumda, maddesel olanla tinsel olan, aynı gerçeklikte bulunduğundan, bilim ile metafizik, apayrı iki bilme tarzı olmak şöyle dursun, araştırdıkları gerçekliğin “özüne” ulaşmada birbirini destekleyen etkinlikler olmaktadır²¹⁵.

213 *Düşünce ve Devingen*, s. 41-45.

214 A.g.y., s. 55-56.

215 A.g.y., s. 56.

Bergson'un metafizik ile bilimi birbirine yakınlaştırma düşüncesinde, onun metafizik kavramının "deney" ile ilgili olmasının kuşkusuz önemli payı vardır. Çünkü onun metafizik dediği şey, bir çeşit bilme edimine dayalı bir etkinliktir. Ancak, Bergson, söz konusu bilmeyi, kavramsal düşünmeden özellikle ayırmak ister. Sezgiyi metafiziğin yöntemi yapmasının nedeni de budur. Ona göre, sezgiyi kullanan metafiziğin, araştırdığı nesneyi bilmek için yönelmesi gereken şey "iç deney"dir²¹⁶. Metafiziğin, sanıldığı gibi, olgulara ilişkin genellemeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu bakımdan metafiziği, "bütünüyle deney" (*experience integrale*) diye nitelendirir²¹⁷.

Bütün bu belirlemelerle Bergson'un asıl yapmak istediği şey, gerçekliği hep kavramsal düşünüşe dayanarak açıklamaya çalışmış olan sistemleri bir yana itmek ve felsefeye yeni bir yol açmaktır. Yani "metafizik" adı altında sistemlerde dile gelen varlık tasarımlarını bırakıp, yalnızca deneyde verilmiş olan v a r o l u ş a yönelmeyi sağlamaktır. Böyle bir yönelim önemlidir ve gereklidir, çünkü bu sistemlerde ortaya konan "isteme", "tin", "töz", "mutlak", "ben" gibi soyut kavramlar deneyde verilmiş değildir²¹⁸.

Bergson, deneyde verilen, bilinme bakımından ikiye ayırır. Deneyde verilen, maddesel bir nesne ise, bunun adı "görü" (*vision*) ya da "dokunuş" (*contact*) veya genel olarak "algı"dır (*perception*). Deneyde verilen bilgi nesnesi, zihinle (*esprit*) ilgili ise, bunun adı "sezgi"dir. Burada yine sezgi, kendi nesnesinin adı olmak durumundadır. İşte bu noktada, bilen – bilinen – bilgi – yöntem hepsi karışık şekilde içiçe girmekte ve mutlağa ulaşma konusunda açık ve kesin görünen sav bir beklentiye ve inanca dönüşmektedir. Çünkü, sezgiyle başlatılan bu "iç deneyin" sonrasının ne olacağı pek belli değildir. Dahası Bergson bunu "mistiklerin deneyine"

216 A.g.y., s. 57.

217 *An Introduction to Metaphysics*, s. 62.

218 *Düşünce ve Devingen*, s. 62-64.

bağlamakla konuyu büsbütün belirsizleştirmektedir²¹⁹.

Bununla birlikte Bergson yine de sezgiye dayanan bir felsefe etkinliğinin “hakikati” bulmada başarılı olacağına inanır. Ona göre ancak böyle bir felsefe etkinliği, bilgide açacağı yeni yol ile felsefede sürüp gelmiş olan sonu gelmez tartışmalara son vererek, “hakikatin” bilgisinin kapısını açacaktır.

Kendi metafizik öğretisini bu şekilde koymakla Bergson'un tüm istediği, gerçekliği farklı dizgelerle açıklamaya çalışan sistemlere ve bunların metafizik adı altında ortaya çıkmasına son vermektir. Çünkü ona göre metafizik yalnızca, gerçekliğin yapısını olduğu gibi görüp kavramamızı sağlayan sezgiye dayalı etkinliğin adı olmalıdır. Ayrıca Bergson için önemli olan aslında bu etkinliğin adından çok kendisidir. Bu nedenle, aynı etkinliğe bazen “bilim”, bazen “felsefe”, bazen de “sezgi yöntemi” der²²⁰.

Bütün bu noktaları göz önüne alarak Bergson'un metafizik kavramının çerçevesi şu şekilde çizilebilir. Bergson'da metafizik kavramının her şeyden önce bilgikuramsal bir sorunun tartışılmasıyla ilgili olarak ortaya çıktığı görülür. Çünkü Bergson, metafizik görüşünü, bilginin göreliliğini ve mutlak olana ulaşmanın olanaksızlığını savunan anlayışa karşı çıkışına bağlı bir şekilde ortaya atar. Bu çerçevede metafizik kavramının, görelî bilgiye karşılık mutlaklığın bilgisini sağlayan ve mutlaklığın bilgisini sağlamada kendine özgü yöntemini kullanan bilme edimi ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Metafiziğin kendine özgü yöntemi sezgidir. Bu durumda yönteminin bu özelliği nedeniyle metafiziğin, neredeyse yöntemiyle aynı şey olduğu belirtilebilir. Çünkü çeşitli ifadelerde dile getirilen sezginin, sonuçta “zihinsel” bir e d i m olduğu görülmektedir.

Öyleyse metafizik, yalnızca sezgiyle gerçekleştirilen b i l m e e t k i n l i ğ i dir. Bu özelliğinden dolayı o, çeşitli

219 A.g.y., s. 64.

220 A.g.y., s. 91.

kavramsal bağlantıların kurulduğu, mantıksal çıkarımların yapıldığı düşünsel etkinlikten bütünüyle ayrı olan ve dosdoğru “iç deneye” yönelen bir etkinliktir. Dahası o, “iç deneyin kendisidir”. O halde Bergson’da metafiziğin, “gerçekliği mutlak anlamda bilme etkinliğinin kendisi” olduğu söylenebilir.

Metafizik adı altında bu “deneysel etkinliği” düşündüğü için Bergson, metafiziği bilimle yanyana getirir. Ancak, bunu kendi metafizik kavramına göre kurduğu bilim tasarımıyla yapar. Böylece, “gerçekliği sezgiyle bilme etkinliğinin” dışında kalan her türlü bilme, metafizik adı altında ortaya çıksa da metafizik değildir. “Metafizik” adının neye verilmesi gerektiğini bu şekilde bize gösteren Bergson, kavramsal düşünüş ürünü olarak gördüğü geleneksel metafiziği ise “metafizik” saymaz.

Bu saptamaların sonucunda, Bergson’un metafizik kavramının, “varlık” ve “varolan”a ilişkin sorularla ilgili olmadığı öncelikle söylenebilir. “Varlık” ya da “varolan”a ilişkin sorulardan uzak tutulmuş olan metafizik Bergson’da ne herhangi bir tarzdaki varlığın bilgisinin ortaya konduğu bilgi alanıdır ne de şöyle ya da böyle bir bilgi türüdür. Metafizik insanın gösterebileceği çok özel tarzda bir “bilme etkinliğinin” adıdır. Öyle ki söz konusu etkinlik, gerçekliğin yapısını, kendi kişiliğimizde k e s i n t i s i z a k ı ş t a, yaşamda ise, durup dinmeyen y a r a t ı c ı e v r i m olan s ü r e de kavrar. Bu kavrama ise, ancak “süre” ile kaynaşma sonunda olur. İşte Bergson’da metafiziğin, mutlağı kavratan bir bilme etkinliği olarak tüm özelliği buradadır.

Böylece metafiziğin, hem Giriş’te değinilen anlamlarından hem Heidegger’in metafizik kavramından farklı bir anlamı elde edilmiş oldu. Bergson’un metafizik kavramının Heidegger’inkinden ayrı olan yanı şöyle belirginleştirilebilir: Heidegger’de metafizik, “varolanın bütününe ve ötesine ilişkin soru sormak” idi. Metafiziği böyle tanımlayan Heidegger’in buna bağlı olarak izlediği düşünüş zincirine değinil-

mişti. Bergson'un "metafizik" diye adlandırdığı şey ve bu şeyin özelliği göz önüne alındığında, onun metafizik kavramının ne "varolan" ile ne de "varolanın ötesi" ile anlamca hiçbir ilgisinin bulunmadığı görülür. Ayrıca Bergson'un metafizik kavramı herhangi bir "aşma" anlamını da taşımaz.

Demek ki, metafizik sorununa yakından eğilmiş bu iki filozofun metafiziğe ilişkin düşüncelerinin serimlenmesi sonucunda her birinin metafizik sorununu ele alış biçiminde ve ortaya koydukları düşüncelerinde farklı metafizik kavramlarına dayandıklarının görüldüğü söylenebilir.

III. VİYANA ÇEVRESİ VE CARNAP'TA METAFİZİK

Tarihsel durumuna bakıldığında hemen her yüzyılın ve düşünsel çığırın kendine özgü sorularına ve bu soruları ele alış tarzına göre hep üzerinde durulagelmış olduğu anlaşılabilir ve çağımızda önemi daha da artmış görünen metafizik sorununun, yüzyılımızın ilk çeyreğinde başka bir açıdan yine soruşturma konusu edildiği görülür. Çağımızın bir olgusu olarak, yüzyılımızın başından bugüne, metafiziğe yönelik, ister kimi felsefe çevrelerinde ister günlük yaşayış içerisinde belirli bir tutumu da birlikte taşıdığı gözlemlenen bu yoğun ilgide, metafiziğin bu açıdan sorgulanmasının büyük payı vardır. Öyle ki, zaman zaman kişilerde henüz felsefe, felsefi düşünme ve bilim, yani insanın düşünsel etkinlik alanları yeterince tanınmaksızın, dolayısıyla metafiziğin tarihsel süreçte bu tür etkinliklerle ortaya konmuş düşünsel ürünlerle ve bu birikimle olan ilgisi göz önüne alınmaksızın ona ilişkin bir kanının ve buna bağlı bir yargının kolaylıkla oluştuğu durumlar gözlemlenebilmiştir.

Felsefede ve bilimde kendine özgü bir yapıda var olduğu düşünülen metafizik problemini kökten bir çözümle ortadan kaldırmayı amaçlayan bu sorgulama biçimi, bir bakıma kendi yöneliminin doğal ve kaçınılmaz sonucu olarak bu konuda hemen benimsenebilmiş ve yaygınlaşmış bir türkanı ve yargının oluşmasında etkili olmuştur.

Konunun, uyandırdığı etki bakımından da epey ilgi çekici görünen böyle bir yönünü göz önüne alarak çalışmanın

bu bölümünde, “metafizik” kavramını irdelerken izlenmek istenen çizgide kalmak amacıyla, metafizik sorununa ele alınan ilk iki düşünürden farklı bir yaklaşımla eğilen bir görüşe yer verilecektir.

1930’lu yıllar Avrupa’da bir bakıma, sorunun taşıdığı tarihsel birikime bağlı olarak metafiziğe ilişkin çok yönlü ve sıkı tartışmaların yapıldığı bir dönemdir. Bunun bir göstergesi olarak şu saptamalar yapılabilir: 1929’da Heidegger, Freiburg’ta Husserl’den boşalan yere kürsü başkanı olarak atandığında yaptığı açılış dersinde “Metafizik Nedir?” başlıklı bir yazı sunar²²¹. Aynı yıl 15-16 Eylül’de Ernst Mach Topluluğu ve Deneysel Felsefe Topluluğu Prag’da biraraya gelerek, “kesin bilimlerde epistemoloji” üzerine bir konferans düzenler ve “Dünyanın Bilimsel Kavranışı: Viyana Çevresi” adı altında kendi fikirlerini tanıtan bir yazının yayımlanmasını kararlaştırır. 1934’te ise, Bergson’un metafizikle ilgili makalelerini içeren *Düşünce ve Devingen* yayımlanır.

Böylece yirminci yüzyılın ilk çeyreğinin bitiminde, kendini Viyana Çevresi adıyla tanıtarak ortaya koyan bu felsefe topluluğunun benimseyip geliştirdiği felsefe ve bilim anlayışında, metafiziğin değişik bir açıdan ele alındığı görülür. Bir akım olarak “mantıkçı pozitivism” ya da “yeni pozitivism” adıyla bilinen, dönemi içerisinde önemli ve etkili bir felsefe akımı olma özelliğini kazanan²²² bu düşünce biçimi, 19. yüzyılın bilim anlayışıyla yakın ilişki içinde kalarak felsefede yeni bir etki yaratmasıyla dikkati çekmiştir. Öyle ki, Viyana Çevresi’nin resmi önderi Moritz Schlick, felsefede bilgi ve metafizik sorununa kesin bir çözüm getirmeyi amaçlayan bu felsefe anlayışını, “felsefede bir dönüm noktası” diye nitelendirir²²³.

221 Brock, Werner, *Existence and Being by Martin Heidegger*, London: Vision Press, 1968, s. 218.

222 Kraft, Victor, *The Vienna Circle*, Connecticut: Greenwood Press, Publishers Westport, 1969.

223 Ayer, A.J., *Logical Positivism*, Connecticut, Greenwood Press Publishes Westport, 1978.

Felsefede ve felsefeciler arasında ortak bir sorunun neredeyse merkeze alınarak tartışıldığı bu yıllarda Viyana Çevresi düşünürlerinin belirtilmesi gereken başlıca özelliklerinden biri, metafiziğe doğrudan karşı çıkan bir tutumun içine girmiş olmalarıdır. Çünkü Viyana Çevresi'nde metafizik sorununa eğilmekteki temel amaç, artık onu felsefeden tümüyle söküp atmak ve böylece hem felsefeyi hem bilimi metafizikten arındırmaktır.

Almanca konuşulan ülkelerde hiçbir yankı uyandırmamış olmasına karşın, İngiltere, İskandinav ülkeleri ve kısmen de A.B.D.'de önemli bir etki yaratan²²⁴ bu yönelimin genel çizgisi şöyle belirtilebilir: Felsefe ile bilimin ilişkisinin sınırlarını belirlemek ve bu ilişkiyi belirli bir çerçeveye oturtmak. Bunun yanında felsefe tarihinde hep üzerinde durulagelmış soru türlerini değerlendirerek onları çözümlenmek ve ne tür önermelere bilgi deneceği konusunda bir ölçüt geliştirmeye çalışarak bilgi sorununu çözmek. Böylece, ortaya konan düşünsel ürünlerde bilgi olanı bilgi olmayandan ayırt edebilmek.

Dönemin düşünsel ortamından aldığı etkiyle doğa bilimleri ile mantık ve matematiğin yanında toplum bilimleriyle de sürekli etkileşimde bulunarak, çeşitli alanların bir aradalgında kendini gösteren bu felsefe eğiliminin temelinde Kraft'ın da belirttiği gibi ortak bir ilkenin bulunduğu görülür. Bu ilkeye göre "felsefe bilimsel olmalıdır" Bu ilkedен hareketle felsefede, "dogmatik" savlara ve sınınamaz kurgulamalara hiçbir şekilde yer verilmemesi gerektiği düşüncesi, bu anlayışın önemle vurguladığı bir nokta olmuştur. İşte bu anlayışın metafiziğe bakış açısını ve ona yönelik tutumunu belirleyen ana etken burada görülebilir.

Böylelikle, felsefeciler arasında "metafizik" adıyla ortak bir sorunun tartışıldığı bu yıllarda Viyana Çevresi düşünürlerinin ilk anda göze çarpan ayırıcı özelliği, metafiziğe şiddetle

224 Kraft, a.g.y., s. ix.

karşı çıkmış olmalarıdır. Çünkü “bilimsel felsefe” olarak belirli bir felsefe anlayışından hareket eden Viyana Çevresi’nde metafizik sorununa eğilirken metafizikten arındırılmış bir felsefe etkinliğinin gerçekleştirilmesi istenmiştir. Viyana Çevresi’nin “pozitivizm” ile ilişkisinin kurulduğu ana noktada buraya yani, metafiziğin, insanın bilgisel etkinlik alanından ayıklanması gerektiği düşüncesine bağlanır²²⁵.

Aslında 20. yüzyılda Viyana Çevresi’nde sert bir biçimde yapılan metafizik eleştirisinin temelindeki düşüncenin kaynağı, bilindiği gibi daha eskiye dayanır. Daha 17. yüzyılda metafiziğin “yüksek değerini” sarsıcı yönde düşünceler olduğu görülür. 18. yüzyılda ise Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı yapıtını şu sözlerle bitirir: “Elimize bir cilt, sözgelişi bir dinbilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akılyürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akılyürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe, çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz”²²⁶. Hume’un bu sözlerini, Ayer, “pozitivist” tavrın mükemmel bir örneği sayar²²⁷.

Viyana Çevresi ile Hume arasındaki köprünün kurulmasında etkili olan düşünür, 1895-1901 yılları arasında Viyana Üniversitesinde görev yapan ve burada “duyumcu felsefe” geleneğine öncülük eden Ernst Mach’tır. Aslında fizik ve matematik alanındaki çalışmalarıyla bir bilim adamı olma özelliği ağır basan Ernst Mach felsefede, tüm bilgilerimizi “duyuma” dayandıran ve bunun dışında bilgiye ulaşma olanacağını yadsıyan tavrı²²⁸ ve bulunduğu konumu bakımından Viyana Çevresi’nin öncü seçtiği bir düşünürdür. Bilgilerimizi “duyuma” dayandırarak evreni bir duyumlar bütünü diye

225 A.g.y., s. 15.

226 Hume, a.g.y., s. 135.

227 Ayer, a.g.y., s. 10.

228 Mach, Ernst, *Bilgi ve Hata*, (çev. Sabri Esat Ander), İstanbul: Devlet Basımevi, 1935.

gören ve böylece bilim ile felsefeyi birleştiren, bunlara bağlı olarak da metafiziğe karşı çıkan tutumuyla Mach, “yeni pozitivizm” üzerinde etkili olmuştur.

Ancak, metafiziğe karşı olan tutumu ve düşünüş tarzı bakımından 18. yüzyıla böyle bir köprüyle bağlanan Viyana Çevresi'nin önde gelen düşünürü Carnap'a göre, felsefe tarihinde metafiziğe karşı çıkan düşünüş tarzı çok daha eskiye dayanır. Carnap, eski Yunan şüphecilerinde bile metafiziğe karşı çıktığını belirtir²²⁹. Ne var ki Carnap'ın burada, henüz metafizik sözcüğünün felsefede yerinin olmadığı bir dönemde metafiziğe karşı çıktığını söylerken, kendisinin metafiziğe verdiği anlama dayanarak konuştuğunu göz önüne almak gerekir. Dolayısıyla, metafiziği etrafıca eleştiren ve onu “bilgi” alanından ayıklamak isteyen girişimin 18. yüzyılda kendini açık olarak ortaya koyduğunu belirtmek doğru olur.

Aşağı yukarı 18. yüzyılda İngiliz deneycilerinde belirginleşen metafiziğe yönelik karşı düşünceler ve tutumlar 19. yüzyılda pozitivizmin etkisiyle daha da güçlenir. Böylece 19. yüzyılda metafizikle ilgili iki ana çizginin varlığı dikkati çeker: Bir yanda metafiziğe karşı çıkanların, öte yanda onu savunanların ayrı yönde giden çizgileri. Bu durumun 20. yüzyılda sürüp giden metafizik tartışmalarına bir bakıma çatışmalı bir görünüm verdiğini söylemek yanlış olmaz.

Ancak, burada söz konusu olan nokta, yapılan tartışmalarda hangi görüşün haklı ya da daha güçlü olduğunu anlamak ve bu konuda bir karara varmak değildir. Asıl önemli olan, metafiziğin felsefede önemli tartışmalara yol açmasında ve onun zaman zaman ağırlıklı bir sorun haline gelmesinde ne gibi düşünsel çerçevelerin rol oynadığını ve bunda bilgisel bakımdan herhangi bir yanılığın etkisinin olup olmadığını anlamaya çalışmaktır. Bu istek doğrultusunda, yüzyılımızda ele alınması söz konusu olabilecek örneklerden

229 Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis Band 2*, s. 218.

biri de kuşkusuz Viyana Çevresi'dir. İşte bu amaçla, Viyana Çevresi düşünürlerinin görüşlerini metafizik sorununa ilişkin yönleriyle ele alarak, metafiziğe niçin karşı çıktıkları üzerinde durmak yararlı olacaktır. Böylelikle çalışmanın metafizikle ilgili üçüncü örneği üzerinde durulabilir.

Viyana Çevresi'nin metafizikle ilgili düşüncelerini saptayabilmek için ilkin, bu anlayışın önemle eğildiği başlıca konulardan biri olan "doğrulanabilirlik" sorunu üzerinde durmak gerekir. Çünkü "doğruluk", "doğrulama" ve "doğrulanabilirlik", kendini felsefede bir "dönüm noktası" olarak gören bu anlayışın ele aldığı ve açıklık getirmek istediği ana noktadır.

1. Doğrulama Sorunu ve Doğrulanabilirlik

Dil, Doğruluk ve Mantık adlı yapıtının ilk baskı için Önsöz'ünde Ayer, daha önceden Hume'un iki türe ayırdığı önermelerden Mantık ve Matematik alanındaki önermeleri "yalnızca analitik olmaları yüzünden, zorunlu ve kesin olarak" kabul ettiğini; bu önermelerin, "deneysel dünya üzerine hiçbir savlamada" bulunmadıklarından "çürütülemediklerini" belirtir. Yapılan bu ayırım "doğrulama" sorununun, bu türden "analitik" önermelerde değil, "deneysel olgularla ilgili önermelerde" söz konusu olduğuna ilişkindir. Aynı Önsöz'de Ayer, "deneysel olgularla ilgili" önermeleri, "olası olabilen fakat hiçbir zaman kesin olmayan varsayımlar" saydığını söyler. İşte "doğrulama" ve "doğrulanabilirlik", bu türden önermeler konusunda açıklık getirilmesi gerekli bir nokta olarak görülmüştür.

Bu noktayla ilgili getirilmeye çalışılan açıklama, aynı zamanda Viyana Çevresi'nin felsefe anlayışını belirlerken, felsefe tarihinin bütününe yönelik bir değerlendirme yapma yolunu da açmıştır. Açılan bu yol, bir yandan felsefede neyin metafizik sayılacağını gösterirken öte yandan metafiziğe

tümden karşı bir tutum içine girilmesi sonucunu da birlikte getirmiştir. Öyleyse, metafiziğe sert bir eleştiri getirerek ona karşı Viyana Çevresi'nin temele aldığı "doğrulama" sorunu üzerinde durmak doğru olur. Bu noktada, Ayer'in şu sözlerine de dayanarak, doğrulama sorununun, "dil" ve "anlam" sorunu ile ilişki içinde ele alındığını belirtmek gerekir: "Benim bir deneysel varsayımdan beklediğim, onun gerçekten kesinlikle doğrulanabilir olması değil, olabilir bir, duyu-deneinin, onun doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemekle ilgili olmasıdır. Eğer bir saymaca (*putative*) önerme bu ilkeyi karşılayamazsa ve bir totoloji (doğrusal geçerli önerme) de değilse, onun metafizik olduğunu ve metafizik olduğuna göre de ne doğru ne de yanlış, gerçekten anlamsız olduğunu kabul ediyorum"²³⁰

Viyana Çevresi'nin kurucu düşünürü Moritz Schlick de "doğrulanabilirlik" sorununu, "anlam" sorunu ile olan ilgisinde ele alır. Schlick, "doğrulama" ile "anlam" arasındaki ilişkiyi şöyle belirtir: Sözcüklerin yan yana dizilmesinden oluşmuş bir tümceyi, önerme yapan şey, "o tümcenin anlamı"dır. Bu savın onaylanması şu soruyu ortadan kaldırmaz: "Bir tümcenin anlamı nasıl belirlenir?" Schlick, "doğrulama" ile "anlam" arasındaki ilişkiyi bu noktada kurar. Bir tümcenin anlamının belirlenmesi, o tümcenin kullanım kurallarının belirlenmesiyle aynıdır. Schlick'e göre bir tümcenin kullanım kuralları ise o tümcenin doğrulanabildiği ya da yanlışlanabildiği durumdur. Buradan Schlick, bir "önermenin" anlamının, onu doğrulama yöntemi ile aynı olduğu sonucuna gider ve bir önermenin anlamını göstermek için onun ne şekilde doğrulandığına bakmak gerektiğini belirtir. Sözcüklerin anlamlarının bazen adlandırdıkları nesneyi göstermekle, çoğunlukla da kullanıldıkları durumlara bakmakla belirlendiğini söyler²³¹

230 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Önsöz.

231 Schlick, Moritz, "Meaning and Verification", *Theory of Meaning* (ed. A. and K. Lehrer), University of Rochester, 1970, s. 99- 101.

Schlick, “anlam” ile “doğruluk” arasındaki bu ilişkiye dayanarak, doğrulamada ölçü aldığı “deney” fikrine şöyle geçer: Sözel bir tanımlı anlamak için, “örnekle tanım”a (*ostensive*) dayalı açıklamalara gidilir. Bundan ötürü bir ifadenin anlamını anlamak için örnekle tanımlamalara, yani “deneye” ya da “doğrulama olanağına – doğrulanabilirliğe” gitmekten başka yol yoktur. Buna dayanarak Schlick, “bir önermenin anlamının ancak onun deneyle doğrulanabilirliği” ölçüsünde anlaşılabilirliğini belirtir. Ayrıca Schlick, “doğrulama” dediğinde bunun “doğrulama olanağı”, yani “doğrulanabilirlik” diye anlaşılması gerektiğini özellikle vurgular²³².

“Doğrulama”, “doğrulanabilirlik” ve “anlam”. ilişkileri konusunda Ayer’in ve Schlick’in birbiriyle örtüşen bu düşünceleri göz önüne alındığında, Viyana Çevresi’nde benimsenen ve gerçekleştirilen felsefe etkinliğinin ana sorununa ve kendine özgü yönlerine ilişkin bir ön fikir geliştirilebilir. Bu toplulukta gerçekleştirilen felsefe etkinliğinde, bilgi probleminde ve onunla doğrudan ilgili görülen “doğrulama” sorununa eğilerek, doğrulanabilirliği söz konusu olmayan önermeleri, felsefeden ve bilimden ayıklama yoluyla buna kökten bir çözüm getirmek istenmiştir.

“Doğrulama” sorununa, doğrulanabilirlik ölçütünü kullanarak çözüm bulmak isteyen bu düşünürlerden Ayer, “geleceksel” felsefe tartışmalarını “verimsiz” sayarak bunlara bir son vermenin gerekliliğini vurgular. Ayer’e göre bunu yapmanın “en sağlam yolu, felsefi araştırmanın amaç ve yönteminin ne olması gerektiğini açıkça saptamaktır”. Ayer, bunun için yapılması gereken şeyin “yalnızca, bir tümcenin bir olgusal durum üzerine gerçek bir önerme dile getirip getirmediğini sınınamıza olanak verecek ölçütü düzenlemek ve ele aldığımız tümcelerin bu ölçütü karşılayamadığını göstermek” olduğunu belirtir. Böylece hem bir doğrulanabilirlik ölçütü elde edilmiş hem de bu ölçütü karşılayamayan tüm-

232 A.g.y., s. 101-106.

celer saptanmış olup, metafiziğin eleştirisi yapılabilecektir. Elde edilen doğrulanabilirlik ölçütü “görünüşteki olgu bildirimlerinin gerçekliğini sınamada” kullanılacak ölçüttür. Yani bu ölçüte göre, belli koşullar altında hangi gözlemlerin, bir önermeyi doğru olarak kabul etmeye ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğinin bilinebilmesiyle, o tümcenin olgusal bir anlamının olduğu anlaşılabilir. Buna uymayan önermeler, birer “yalancı-önerme”den başka bir şey değildir²³³.

Bu noktada Ayer’in üzerinde durduğu şu ayırma değinmek gerekir: Bir önermenin anlamlılığı söz konusu olduğunda o önermenin anlamlı olması, “kılışal olarak doğrulanabilir” olmasını gerektirmez. “Kılışal olarak doğrulanabilirlik” elbette bir önermenin anlamlı olduğunu saptamada belirleyicidir. Ama bunun yanında “ilke olarak doğrulanabilirliği” olan önermeler de anlamlıdır. Oysa “yalancı önerme” türünden tümcelerin ilkesel doğrulanabilirlikleri de yoktur. Bu tümcelerde savlananın sınanmasına ilişkin bir gözlemin kavranamayacağını belirten Ayer buna, Schlick’in aynı konuda aynı örneği kullandığını söyleyerek şu örneği verir: “Bu tür bir önermenin yalın ve alışılmış örneği, ayın görünmeyen yüzünde dağların bulunduğu önermesidir. Benim, aya giderek öteki yüzünü görmemi sağlayacak bir roket henüz bulunmadığına göre konu üzerinde edimsel (*actual*) bir gözlemlerle karar verme olanağım yok. Fakat, kuramsal bakımdan anlaşılabilir bir durum olarak, eğer o gözlemleri yapabilecek durumda olsaydım gerekli olduğunu bilirdim. Bu yüzden önerme kılışal olarak değilse bile ilke olarak, doğrulanabilir niteliktedir ve buna göre de anlamlıdır, derim”²³⁴.

Ayer’in bu konuda önemle vurguladığı başka bir nokta da şudur: “Biz diyoruz ki, ‘herhangi bir saymaca olgu bildirimini üzerinde sorulması gereken soru, birtakım gözlemler, onun doğruluğunu ya da yanlışlığını mantıksal olarak kesin

233 Ayer, a.g.y., s. 14-16.

234 A.g.y., s. 16-17.

kılabilir mi?’ sorusu değil, ancak, ‘birtakım gözlemler onun doğruluk ya da yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili olabilir mi?’ sorusudur”²³⁵.

Böylece Ayer, “anlamlılık” ölçütünün kesin doğrulanabilirlik ya da kesin yanlışlanabilirlik ile ilgili olmadığını belirtir. Bu nedenle de doğrulanabilirliğin “güçlü” ve “zayıf” anlamlarından söz eder: “Bir önerme, ancak ve ancak, doğruluğu deneyle kesin olarak saptanabilirse, o önermenin, terimin güçlü anlamında doğrulanabilir olduğu söylenir. Fakat deney onu olabilir kılıyorsa, o önerme, terimin zayıf anlamında doğrulanabilir demektir”²³⁶.

Ayer’in açıklamaya çalıştığı doğrulanabilirlik, kendisinin de belirttiği gibi Schlick’in “bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemidir” sözüyle dile getirdiği ilkedir²³⁷ ve Viyana Çevresi’nin, metafiziği, felsefede anlamsız önermeler türüne koyarak onu dışta bırakan tutumunun dayandığı nokta burasıdır.

Viyana Çevresi’nde “doğrulama” sorununa eğilen önemli bir başka düşünür Carnap’tır. Carnap, öteden beri kullanılan doğrulama yöntemini eleştirerek, bilgi kuramının amacını, “bilgilerin doğrulanmalarına ilişkin bir yöntemin geliştirilmesi” diye belirler. Bilgikuramsal bir çerçeve içinde çalışmalarını sürdüren Carnap’a göre bir önermenin gerçekten bilgi olup olmadığını ortaya koymaya yönelik bir doğrulama, kesin olmayıp görelidir. Çünkü bu yolla bir bilginin içeriği, geçerli sayılan öteki bilgilerin içeriğine göre doğrulanır.

Bu yüzden Carnap bilgi kuramını bir çıkmazın içinde görür ve bundan kurtulmak gerektiğini düşünür. Bundan kurtulabilmek için “güvenilir” bir doğrulama yönteminin geliştirilmesinin önemini vurgular. Bu düşünceyle Carnap, “epistemolojik çözümlemenin” ne demek olduğunu ve ama-

235 A.g.y., s.19.

236 A.g.y., s.17.

237 Maggee, Brian, *Yeni Düşün Adamları*, (ed. Mete Tunçay), İstanbul: MEB Yayınları, 1979, s.175-176

cını yeniden belirlemek ister. Ona göre, bilgi kuramı, “doğrulama” içinde bilgilerin içeriklerini çözümlmeye girişirse, bu yol pek çok sorunu birlikte getirir. Çünkü böylesi bir girişimde “epistemolojik çözümlleme”, deneysel bilimlerin çeşitli dallarının nesnelere araştırma durumundadır. Bunu yapmak işi büsbütün karıştıracaktır. Bu nedenle Carnap, söz konusu sorunu çözmek için “epistemolojik çözümlleme”nin anlamını açıklama yoluna gider ve şöyle belirler: “Epistemolojik çözümlleme, deney içeriklerinin, kısaca deneyin kuramsal içeriğinin çözümlmesidir. Biz deneyin yalnızca kuramsal içeriğiyle, yani deneyde verilmiş olanaklı bilgiyle ilgileniriz” Bununla Carnap deneye dayalı çözümlmeden söz ederken, aslında yapılan işlemin yine kavramsal düzeyde olduğunu, deneye dokunulmadığını, yalnızca mantıksal bölümlleme yapıldığını vurgulamak ister²³⁸

Öyleyse d o ğ r u l a m a konusunda yapılması gereken, bir önermede dile getirilen savı mantıksal açıdan gözden geçirmektir. “Mantıksal çözümllemenin görevi, bütün bilgileri, günlük yaşamda ve bilimde ileri sürülen savları, her birini sav olarak ve birbirleriyle ilgilerinde açık kılmak için çözümllemektir” Ancak, bir önermeyi mantıksal açıdan çözümllemek, o önermenin doğrulanması yöntemini bulmayı gerektirir. Yani, “bir önermenin doğruluğundan ya da yanlışlığından nasıl emin olunabilir?” sorusuna yanıt vermek gerekir²³⁹

Böylece Carnap’ın, bilgi sorununu çözüme ve felsefenin yanlış yönde sorularak içinden çıkılmaz hale getirilmiş sorularından kurtulma konusunda mantıksal çözümllemeyi uygun ve etkin bir araç saydığı ve doğrulanabilirlik konusunda Ayer ve Schlick ile aynı noktada birleştiği görülür. Buna bağlı olarak, bir önermenin, aynı zamanda anlamlılığını gösteren doğrulanabilirliğinin –doğrulanmasının ya da yanlışlan-

238 Carnap, *The Logical Structure of The World*, (translated by Rolf A. George), London: Routledge and Kegan Paul, 1968, s. 305-308.

239 Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, 1935, s. 9-10.

masının– nasıl anlaşılabileceğini araştırır. Bu soruyu yanıtlamak için Carnap, iki çeşit doğrulamadan söz eder: “Dolaysız doğrulama” ve “dolaylı doğrulama”.

Dolaysız doğrulama, bir önermenin doğrulanmasına ilişkin sorunun şimdide olan bir algıyla ilgili olması halinde söz konusudur. Örneğin, “şu anda sarı bir kalemle yazıyorum” önermesinin doğruluğu dolaysızca sınanabilir. Ama Carnap, doğrulama sorununda daha açık ve daha kolay uygulanabilir görünen dolaysız doğrulamanın bile kendi içinde bazı sorunlar taşıdığını belirterek daha çok dolaylı doğrulamaya ve ona ilişkin sorunlara eğilmeyi yeğler.

Viyana Çevresi’nin temel savının ortaya atıldığı ve geliştirilmeye çalışıldığı o dönemden uzun yıllar –yaklaşık 40 yıl sonra– Ayer’in Maggee ile yaptığı konuşmada yer alan şu sözleri bu sorunun önemini vurgulayıcı niteliktedir: “Bilimin daha soyut önermelerini bir yana bırakın, sigaralıklar, bardaklar, kül tablalarıyla ilgili sıradan basit önermeleri bile duyu verilerine indirgeyemezsiniz”²⁴⁰.

Dolaylı doğrulamada, bir önermenin doğrulanması, doğrulanmış başka önermelere dayanarak yapılır. Yani anlık deneyle doğrulanması söz konusu olmayan bir önerme, dolaysız doğrulanabilen başka önermelere dayanarak doğrulanabilir. Carnap, bu doğrulamayı açıklamak için şöyle bir örnek verir: “bu anahtar demirden yapılmıştır” önermesi şu şekilde doğrulanır: Anahtar bir mıknaatısın yanına konur. Mıknaatısın onu çektiği gözlenirse, aşağıda belirtilen çıkarım yapılır:

Ö1: Bu anahtar demirden yapılmıştır.

Ö2: Demirden yapılmış bir şey, mıknaatısa yaklaştırılırsa onu çeker. Bu, doğrulanmış bir fizik yasasıdır.

Ö3: Bu nesne –çubuk– mıknaatıstır. Bu doğrulanmış bir önermedir.

Ö4: Anahtar, çubuğun yanındadır. Bunu gözlemlerle doğrularız. Carnap’a göre artık bu adımlardan sonra yine dolaysız bir doğrulama yapılabilir ve şu sonuç çıkarılabilir:

240 Maggee, a.g.y., s. 190.

Ö5: Şimdi anahtar, çubuk tarafından çekilecektir. Bu önerme, gözlemlenilecek bir “öndeyi”yi dile getirir.

Ancak Carnap, böyle bir doğrulamanın yine de kesinlik taşımadığını belirtir ve birinci önermenin tam anlamıyla doğrulanmış sayılmayacağını söyler. Bu durumda birinci önerme Carnap’a göre, bir “varsayım”dır ve tek durumla ilgili tek bir önermede bile sınama işlemi sonsuza götürülebiliyorsa, bütüne yönelik genel önermelerde, örneğin, “doğa yasaları”nda sınamanın sonsuza gideceği açıktır²⁴¹. Bu demektir ki deneye dayalı bilim önermelerinin doğrulanabilirliği bir ölçüde sorun taşırken, bilim önermelerinin dışında kalan, deneyden kopuk savların durumu büsbütün tartışmalıdır. İşte Viyana Çevresi’ni, kimi tümceleri “metafizik” diyerek bir yana ayırmaya götüren dayanaklardan biri de bu noktada görülebilir.

Böylece, Carnap’ın, doğrulanabilirlik sorununu ele alış tarzına göre de Viyana Çevresi’nde, bir önermenin anlamlılığı onun deneye dayalı doğrulanabilirliğine bağlanır. Öyleyse deneye doğrulanamayan önermelerin bu düşünce açısından durumu nedir? Bunu anlamak için Carnap’ın metafiziği nasıl yadsıdığı üzerinde durmak yararlı olacaktır.

2. *Doğrulanabilirlik ve Metafiziğin Yadsınması*

Doğrulama sorunu ve yöntemi üzerindeki çalışmalarıyla Carnap, doğrulanabilir olmaları nedeniyle bilim önermelerinin “anlamlı” oldukları sonucuna varır. Geliştirdiği “mantıksal çözümleme” yöntemini, her önermenin incelenmesinde geçerli sayar. Dolayısıyla bilim önermelerinin dışında kalan ve önerme olma savıyla ortaya atılmış sözel ifadeleri de ele alır. Bu bakımdan Carnap ilkin, felsefe sorularını üç alanda toplar. Bunlar, metafizik, psikoloji ve mantık alanlarıdır.

241 Carnap, a.g.y., s. 10-14.

Bu şekilde ayırmıştırdığı üç alandan birincisine giren “metafizik” türden önermeleri, “mantıksal çözümleme” yoluyla şöyle inceler: Öncelikle, “deneyi aşan ve deneyin ötesinde kalan şeye ilişkin bilgi ortaya koymak isteyen tüm önermeleri” metafizik olarak nitelendirir²⁴². Bu tanıma dayanarak “şeylerin gerçek özüne”, “kendinde şeylere” ve “mutlak” olana ilişkin önermelerin metafizik olduğunu belirtir. Bu durumda, Carnap’ın bu bakış açısına göre felsefe tarihinin büyük bir bölümü metafiziktir. Böylece, varolanın ana ilkesini arayan Sokrates öncesi düşünürlerden başlayarak, Platon, Spinoza, Schelling, Hegel ve Bergson ilk anda sayılabilecek metafizikçilerdir. Örneğin, “her şeyin ana ilkesi sudur” ya da “ateştir” veya “apeirondur”, “sayıdır” gibi önermelerin “doğrulanabilirlik açısından” incelendiğinde anlamsız oldukları görülür. Aynı şekilde “varolan her şey özünde maddedir” veya “varolan her şey tinseldir” gibi önermeler de anlamsızdır. Çünkü bu önermelerde dile gelen savlar deneyle sınıanamaz. Hatta bunlar sav bile sayılmamalıdır²⁴³.

Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekir. Carnap, deneysel doğrulanabilirliği olmayan önermeleri anlamsız sayarken, bunun yalnızca “doğrulanabilirlik” açısından böyle olduğunu vurgular ve bu önermelerin şiirsel anlatım olarak elbette bir şeyler anlattığına işaret eder²⁴⁴. Ayer’in ilk kez 1936’ta yayınlanan *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı yapıtından, metafiziğe sert bir tavrı gösteren şu tümceleri bu noktayla ilgisinde aktarmak istiyorum: “Fakat bizim bakımımızdan, dilbilgisinin yanılttığı bir filozofun ürettiği metafizik türü ile; anlatılamaz olanı anlatmaya çalışan bir gizemcinin ürettiği arasındaki ayırım önemli sayılmaz: bizim için önemli olan, bir sezgisini açıklamaya girişen bir metafizikçinin söyleyimlerinin bile gerçek bir anlamı bulunmadığını görebilmektir;

242 A.g.y., s. 15.

243 A.g.y., s. 16.

244 A.g.y., s. 29.

öyle ki bundan böyle onlara da dilimizin işlemlerini anlayamamaktan gelen daha değersiz metafizik türüne verdiğimizizi aşan bir önem vermeden felsefi tartışmalarımızı sürdürebilelim”²⁴⁵.

Ayrıca Carnap, “metafizik önermeler”in doğrulanabilirlikten uzak olmalarını kaçınılmaz sayar. Çünkü, bunlar doğrulanabilir olsalardı, bilimin alanına girerlerdi²⁴⁶. Görüldüğü gibi Carnap, metafizik ile bilim arasındaki ayrımı kesin bir çizgiyle belirlemeye çalışır. Demek ki metafizik, deneyden kopuk olarak ortaya atılmış, bu yüzden deneyle sınanamayan ve “doğrulanabilirlik” niteliğini taşımayan önermelerden oluşan bir alanın adıdır. Aslında, “metafizik” diye nitelenen bu ifadeler, önerme bile sayılmamalıdır. Çünkü bilim önermelerinin yanında bilgi olarak ortaya koydukları hiçbir şey yoktur.

Bu durumda “metafizik” adı altında, “deneysel doğrulanabilirlik” dışında kalan tüm önermeleri kapsayınca, Carnap’ın önüne “metafizik” diyerek yadsınması gereken çok geniş bir malzeme yığınının çıkması doğaldır. Nitekim Carnap, felsefe tarihindeki görüşlerin neredeyse hepsini ve felsefeyi “metafizik” sayarak yadsır. Ona göre, yüzyılımıza kadar felsefe adı altında yapılan şeyler “metafizik”tir. Çünkü felsefe, bilimin “gerçeklik kavramı”ndan farklı bir “gerçeklik kavramı”na dayanır²⁴⁷. Bilimlerin gerçeklikle ilgili ileri sürdüğü savlar, doğrulanabilir niteliktedir. Oysa felsefede gerçekliğe ilişkin savlar varolanların bütününe kapsadığı için doğrulanabilirlikleri söz konusu değildir²⁴⁸.

Viyana Çevresi ve Carnap’ın çabası aslında, felsefede bilgikuramsal sorunların çözümünde içine düşülen karmaşadan kurtulmak amacıyla mantıksal çözümlenmeye başvurarak önermelerde anlamlılık bakımından bir ayıklama yapmak ve

245 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 28.

246 Carnap, a.g.y., s. 17.

247 Carnap, *The Logical Structure of The World*, s. 281-282.

248 Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 19.

bunu gerçekleştirmede kullanılmak üzere bir ölçüt bulabilmektedir. Ancak, bu arayış onları, yeni bir felsefe anlayışını benimsemeye ve felsefe diye ortaya konmuş ürünleri bu açıdan değerlendirmeye götürmüştür. Öyleyse, Viyana Çevresi'nin felsefe anlayışı karşısında “metafizik”in durumu üzerinde durulabilir. Böylece bu toplulukta benimsenmiş olan felsefe anlayışını ve buna bağlı olarak içeriklendirilmiş metafizik kavramını daha açık görebilme olanağı doğar.

3. “Bilimsel Felsefe” ve “Metafizik”

Carnap'ın “epistemolojik doğrulama” sorununa eğilerek geliştirdiği doğrulama yöntemi ve “doğrulanabilirlik” ölçütünün felsefede ve bilimde kullanılması, düşünsel ürünlere ilişkin getirdiği sınıflama sonucunda felsefe sorunlarının başlıca üç alana yayılmasıyla her bir soru alanının özelliği ve durumu da kendini belli eder. Böylece felsefe sorularından metafizik olanlar artık sanatın alanında yer alır. Psikoloji alanındakiler deneyseldir ve psikoloji, fizik gibi, biyoloji gibi deneysel bilimlerin sınıfına girer. Felsefe başlığı altında geriye yalnızca mantık kalır²⁴⁹.

İşte, felsefenin işlevinin ne olduğuna ilişkin Viyana Çevresi'nde ortaya atılan görüşün kendine özgü yanı burada daha da belirginleşir. Yapılan bu bölümlenme, felsefenin işlevinin, mantıksal çözümlenme yaparak yalnızca eleştirel bir etkinliği gerçekleştirmek olduğu düşüncesini de birlikte getirir.

Bu bakış açısı, Viyana Çevresi'ni ve Carnap'ı, Etik alanında yer alan önermelerin ne şekilde değerlendirilmesi gerektiği sorusuyla karşı karşıya bırakmıştır. Carnap, Etiğin alanına giren önermelerden “deneye dayalı” olanları Psikolojiye, deneyden kopuk olanları ise metafiziğe yerleřtirir²⁵⁰.

249 A.g.y., s. 32.

250 A.g.y., s. 23-26.

Böylece, yüzyıllardır felsefeyle bir arada tutulmuş ve onunla içiçe girmiş, kimi düşünürlerce ona çok yakın görülmüş olan metafizik, Viyana Çevresi tarafından, her bakımdan kesin bir çizgiyle “felsefe”den ayrı tutulmuştur.

Ancak bu noktada, Viyana Çevresi'nin, metafizikten kesin bir çizgiyle ayırdığı ve böylece metafiziği tam anlamıyla dışında tutmak istediği “felsefe”nin ne olduğuna ilişkin bazı saptamalar yapmakta yarar vardır.

Carnap'ın, düşünsel ürünleri sınıflarken felsefeyi mantığın altına yerleştirerek ona “mantıksal çözümleme” işlevini vermesi Ayer'in, Viyana Çevresi'nde ortaklaşa benimsenen şu düşüncesi ile ilişkilidir: Deneysel bilginin dışında kalan bazı şeylerin bulunduğu (var olduğu) ve bunların kurgusal bilginin nesnelere olduğu inancı bir kuruntudur. “İlke olarak, bir bilimsel yasa altına sokulmayacak bir deney alanı olmadığı gibi, dünya üzerine, yine ilke olarak, verilmesi bilimin gücü dışında kalan bir bilgi türü de yoktur”²⁵¹. Burada görüldüğü gibi bilgi üretmek, bu anlayışa göre her durumda bilimin sınırları içinde kalır. Metafizik, doğrulanabilirlik ölçütü açısından anlamsızdır ve bilimin dışında kalır. Felsefe ise yapıcı dilsel nitelikteki önermelerden oluşan “mantıksal çözümleme” etkinliği olarak “Mantığın bir bölümü”dür. Çünkü felsefe önermeleri, “fiziksel nesnelere” betimlemez, “tanımları ya da tanımların biçimsel sonuçlarını” anlatır²⁵².

Demek ki Viyana Çevresi düşünürlerinin felsefeden anladığı yalnızca, bilgilerimizin “mantıksal çözümlenmesi” etkinliğidir. Onlar için felsefe, şu ya da bu bilginin üretildiği bir alan değil, “bilimin temellerini, çıkış noktalarını, yöntemlerini, önermelerini, mantığın verdiği araçlarla incelemek, ayıklamak, farkına varılmadan bilimin içine karışmış bilim dışı öğeleri dışarıya atmak, tutarsızlıkları ortadan kaldırmak çabası” olarak gerçekleştirilen bir etkinliktir²⁵³.

251 Ayer, a.g.y., s. 31.

252 A.g.y., s. 42.

253 Hızır, Nusret, *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Arpaz Matbaacılık, 1981, s. 130.

Felsefeyi, sınırları çok net çizilmiş bir alanda gerçekleştirilebilir bir etkinlik olarak belirleyen bu anlayışa Reichenbach, “yeni felsefe” adını verir. Reichenbach’a göre “bilimsel” nitelikteki “yeni felsefe”, “eski felsefe”den çok farklıdır. “Eski” ya da “spekülatif” felsefenin çıkmazı, “yeni” ya da “bilimsel” felsefenin yardımıyla artık ortaya konmuştur. Böylece, insan için güvenilir bilgiye ulaşmanın yolu açılmış ve “felsefe, insanın düşünce biçimlerinin her türlüşünü mantıksal çözümleme eylemi”ne dönüştürmüştür²⁵⁴.

Felsefenin böyle tanımlanması, felsefe alanında yüzyıllardır ortaya konmuş ürünlerin değerlendirilmesi ile ilgili bir sonucu da doğal olarak yanında getirecektir. Nitekim, Viyana Çevresi düşünürleri, felsefe ürünlerinin büyük bir bölümünü “metafizik” diye nitelemişler ve bu ürünleri felsefe dışı saymışlardır.

Felsefenin ne olduğunun ve felsefe alanında neyin yapılması gerektiğinin açık olarak ortaya konması, Viyana Çevresi’nde amaçlanan şey bakımından çok önemlidir. Çünkü Viyana Çevresi düşünürleri, felsefenin sınırlarını kesin çizgilerle belirlemekle, felsefede öteden beri sürüp gelmiş “boş” ve “gereksiz” tartışmalara son verilebileceği, “sözde sorunların” ortadan kaldırılabileceği düşüncesindedirler. Bu düşünürlerin tüm çabası, “dünyanın bilimsel yoldan kavranması” gerektiğini göstermektir. Onlar, “dünyanın bilimsel yoldan kavranması” gerektiğine inandıkları için, çözülmesi zor ve içinden çıkılmaz nitelikte, “bilmece”ye benzeyen soruların olabileceğini kabul etmezler. Onlara göre, elimizde güvenilebileceğimiz bir ölçüt olduktan sonra artık “bilgi”yi, “bilim”i, “felsefe”yi ve “metafizik”i birbirinden ayırt edebiliriz. Yani bilgimizi “metafizik” öğelerden ve yanılgılardan arındırabiliriz. “Dünyanın bilimsel kavranışı” görüşünün son amacı, tüm bilimleri, birleştirici tek bir bilime (*unified scien-*

254 .Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, (çev. Cemal Yıldırım), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981, s. 202-205.

ce) dönüştürmektir²⁵⁵.

Sonuç olarak Viyana Çevresi düşünürleri, ortaklaşa benimsedikleri bir bildiriye döktükleri bu görüşlerini de yansıtan “yeni felsefe” anlayışlarına dayanarak, bilgi olma savındaki metafiziği, bilgi olma bakımından geçersiz kılma çabasını göstermişlerdir. Böylece Viyana Çevresi’nde benimsenen “yeni felsefe” anlayışı karşısında artık metafiziğin bilgi ortaya koyan bir alan olduğu savından vazgeçilmelidir.

4. *Viyana Çevresi ve Carnap’ta Metafizik Kavramı*

Viyana Çevresi’nin temelde ele aldığı soruna getirdiği çözüm, aynı zamanda bu anlayışın metafizik konusundaki düşüncesini de ortaya koymaktadır. Öyleyse, metafiziğe ilişkin düşüncelerine dayanarak, metafiziğe karşı bir tutum içinde olan Viyana Çevresi’nin “metafizik” kavramını belirlemek ve bunun üzerine konuşmak olanaklıdır.

Bu amaçla, Carnap’ın dile getirdiği metafizik tanımına dönerek işe başlamak doğru olur. İlk bu noktayı belirtmek gerekir. Yaptığı tanımda Carnap, belirli türden önermelerin niteliği olarak metafizikten söz etmektedir. Yani, “metafizik önermeler, deneyi aşan, deneyin ötesinde kalan şeylere ilişkin bilgi” sunduğu ileri sürülen önermelerdir. Verilen bu tanımda öncelikle, “metafizik önermeler”in niteliğinin, ilgili oldukları düşünülen nesnenin niteliğine bağlı olduğu görülmektedir. “Metafizik önermeler”in, bilgisini dile getirdiği ileri sürülen nesnelere ilişkin niteliği ise onların, deneyden kopuk olmaları, deneyi aşan ve deneyin ötesinde kalan şeylere ilişkin olmalarıyla belirlenmektedir.

255 1929’da Prag’ta yapılan toplantı sonunda yayımlanması kararlaştırılan, Viyana Çevresi’ni tanıtıcı bildiri.

İşte bu noktada, metafiziğe kökten karşı olma tutumunu benimseyen bu anlayışın dayandığı “metafizik” kavramına ilişkin olarak şu soruyu yöneltme gereği doğmaktadır: Aca-ba Viyana Çevresi düşünürleri, metafizik sözcüğünün, *μετα τα φυσικα*’nın “sonra” (*post*) anlamı yerine, Latince’de kullanılan “öte” (*trans*) anlamını mı göz önüne almaktadır? Carnap’ın, “metafizik önermeler”in niteliğini belirten tanımına bakıldığında, metafizik sözcüğünün sonradan aldığı “öte” anlamının daha etkili olduğu görülmektedir. Öyle ki, “metafizik önermeler”in belirlenmesinde “öte” anlamı, neredeyse kilit anlam olma özelliği göstermektedir. Çünkü, “metafizik önermeler” kapsamına alınan önermelerin, kendilerine ilişkin bilgi sunduğu nesnelere, tümüyle d e n e y i n dışında kalmakta ve deneyi aşmaktadır. Dolayısıyla bu önermeler, deneyle doğrulanabilirliği söz konusu olamayacağından anlamsız ve bilgi dışıdır.

Bunun yanı sıra belirtilmesi gereken bir başka nokta da şudur. Viyana Çevresi’nin metafizik kavramının oluşumunda etkili olan “öte” anlamının, bu görüşe özgü bir anlamı daha göze çarpmaktadır. Bu bakış açısına göre, “metafizik önermeler”in, deneyi aşan ve deneyin dışında kalan şeylere ilişkin olmasına dayanılarak, bu anlayışta, “metafizik” kavramının “öte” anlamının ağırlık taşıdığı ve etkili olduğu belirtilmişti. İşte burada sözü edilen “deney” kavramını ele almak ve onun ne olduğu üzerinde durmak, aranan şeyi elde etmede ayrıca yardımcı olacaktır.

Viyana Çevresi’nin neye “deney” dediğini anlamak için, onun “doğrulanabilirlik” konusundaki görüşlerinden yararlanılabilir. Daha önce denildiği gibi bilgilerimizin doğrulanabilirliği sorunu, Viyana Çevresi’nin üzerine eğildiği temel sorundur. Bunun için Carnap’ın sözünü ettiği iki doğrulama biçimine geri dönmek gerekirse, dolaylı ve dolaysız doğrulamada vurgulanmak istenenin şu olduğu görülmektedir: Bir önermenin doğrulanması ancak ve ancak, duyusal ya da anlık algılamamıza dayanan g ö z l e m l e yapılabilir. Bu ko-

şulların yerine getirilmesiyle yapılan doğrulamaların bile kesin olmayışı, bilgi kuramında ayrıca göz önünde tutulması gereken bir sorundur. Ama biz, belirli durumda gözlemlenebilir deneye dayanan doğrulama ölçütüyle, bilgilerimize en azından deneyin gerçekleştiği koşullarda güvenebiliriz. İşte, bilgilerimizin doğrulanabilirlik açısından durumu budur. Gözlemlenebilir deneyin dışında kalan şeylere ilişkin savlar ileri süren önermelerin, neye ilişkin olursa olsun bilgisel değeri yoktur.

Buradan, Viyana Çevresi'nin “deney” dediği şeyin, bilimlerin “deney”ine koşut olduğu anlaşılır. Çünkü, “doğrulanabilirlik” ölçütü bakımından dile gelen deney, gözlemlenebilir olgulardır.

İşte, “metafizik önermeler”in özelliğini belirleyen ölçü olarak “deney”in anlamı budur. Öyleyse burada sözü edilen “öte”, Heidegger'in yorumladığı anlamda “varolanın bütünü-nün ötesi” demek değildir. Buradaki “öte” çok daha genel ve anlaşılır bir anlam taşır. Yani, “gözlemlenebilir olgular” olarak deneyin dışında kalan her şeye ilişkindir. İşte, Carnap'ın yapmış olduğu “metafizik gerçeklik” ile “deneysel gerçeklik” ayırımı buraya bağlanabilir. “Deneysel gerçeklik”, tek tek ve gözlemlenebilir olgularla ilgilidir. Oysa “metafizik gerçeklik” bütünüyle kurgusal düzeydedir ve gözlemlenebilir deneyle ilgisi yoktur. Demek ki Viyana Çevresi'nin metafizik kavramındaki “öte”, kurgusal bir gerçekliği ifade eder.

Böylece, “bilgilerimizin doğruluğu” sorununa açıklık getirmeyi amaçlayan Viyana Çevresi, bilgilerimizin doğruluğuna güven duymamızı sağlayıcı bir ölçüte dayanarak sorunu çözdüğü düşüncesinin yanında, bu ölçüte göre metafizik kavramını oluşturur. Doğrulama ölçütü ve ona göre içeriklendirilen metafizik kavramı aynı zamanda onların “yeni” felsefe anlayışını belirler.

Sonuç olarak Viyana Çevresi'nin kendi felsefe anlayışı çerçevesinde oluşturduğu bir metafizik kavramına dayanarak felsefede metafiziği yadsıdığı görülür.

IV. METAFİZİK KAVRAMININ TARTIŞILMASI

Buraya kadar incelenen örneklere dayanarak, 20. yüzyıl-
da metafizik sorununa ilişkin tartışmalar üzerine artık konu-
şulabilir. Bu çerçevede ilkin şu saptamayı yapmak gerekir.
Metafizik sorununa temelden eğilmiş olan ve bu çalışmada
incelenen düşünürlerden Bergson'un, metafizikle ilgili olum-
lu düşünceler ortaya koyduğu ve onu s a v u n d u ğ u
görülmektedir. Buna karşılık, Heidegger ve Viyana Çevre-
si'nin, metafizik sorununa eğilmeleri sonucunda getirdikleri
düşüncelerden metafizikle ilgili olanlarının olumsuz olduğu
ve her iki anlayışın da metafiziğe k a r ş ı çıktığı anlaşılma-
ktadır.

Bu noktayı öncelikle belirtmekteki amaç, metafizik kav-
ramı üzerine araştırma yapmaya götüren o l g u ya, ele alı-
nan örneklere dayanarak parmak basmaktır. Bu bakımdan
çalışmanın Giriş'ine dönülürse, araştırılan ana sorunun, söz
konusu olgudan yola çıkılarak ortaya atıldığı yeniden vurgu-
lanabilir. Öyleyse bu noktada, araştırılan problemi dile geti-
ren soruyu bir kez daha şöyle belirtmekte yarar vardır: Yüz-
yılımızda çarpıcı bir şekilde gözlemlenen bu olguda kendini
gösterdiği gibi "metafizik" teriminin şu ya da bu, ama tek bir
anlamından yola çıkarak ona k a r ş ı olma veya tersine onu
s a v u n m a tutumunun bilgisel temeli ne olabilir? Acaba
böyle bir tutum kendinde, metafizik kavramının içeriklendi-
rilmesiyle ilgili bir sorunu mu taşımaktadır?

Şimdi, buraya kadar belirlenen dayanaklar üzerine ortaya atılan bu soruya, burada ele alınan örneklerde beliren “metafizik” kavramlarına dayanarak yanıt vermeyi deneyebiliriz. Genel olarak “metafizik nedir?” sorusunu yanıtlama çabasındaki bu üç görüşe dayanarak ortaya konulan üç metafizik kavramının birbirleriyle karşılaştırılması sonucunda belirlenebilecek benzerlikler ya da ayrılıklar, bizi bu yönde aydınlatabilir. Bu bakımdan, burada yüzyılımızdan örnek seçilen düşünürlerin metafizik kavramının, her biri için çizilmeye çalışılan çerçevede karşılaştırılması işine, yine her bir örnekte beliren metafizik kavramının tanımlarına dayanarak başlayabiliriz.

Heidegger, metafiziği, a) “soru soran bizlerin, soruyla birlikte ve sorunun içinde bulunacağı şekilde varolanın bütününe ilişkin soru sorma” ve b) “varolanı olduğu gibi ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesine ilişkin soru sorma” diyerek özel tarzda bir soru sorma etkinliği olarak belirler. Ne var ki, Heidegger’in metafizik için verdiği bu açık ve anlaşılır görünen tanım, onun, metafiziğe ilişkin düşüncelerinin dile gelmesinde son derece karmaşık bir düşünüş zinciri içinde adeta yakalanamaz bir duruma girer. Bunda, Heidegger’in iç içe girmiş düşünüş zincirinin yanı sıra kullandığı dilin de önemli ölçüde payının olduğu vurgulanabilir. Böyle olmakla birlikte, metafizik için verdiği tanımın, ortaya koyduğu düşünceleriyle ilgisi kurulduğu ölçüde Heidegger’in metafizik kavramını belirginleştirmek olanaklıdır.

Heidegger’in metafizik kavramı, öncelikle, bir düşünüş biçiminin adıdır ve belirli bir tarzda düşünmeye ilişkindir. Belirli bir düşünüş biçiminin adı olarak içeriğine bakıldığında “metafizik”, “varolanın bütününe ötesini soran” düşünme tarzını dile getirmektedir. “Varolanın bütününe ötesini” sorabilen böyle bir düşünme tarzı olarak “metafizik”, başka bir düşünüş tarzına geçiş için gerekli ama aynı zamanda bir başka bakımdan yetersiz olan bir düşünmedir. Yani, “Varlı-

ğın düşünmesi” olamama bakımından hep yetersiz kalan metafizik, bu soruyu sormasından dolayı, düşünürce düşünmeye –Varlığın düşünmesine– geçebilmek için yine kendisine dayanılan bir “düşünüş”tür. İşte bu nedenle Heidegger metafiziği, ancak bir noktaya kadar gerekli olan, ama ondan sonra terkedilmesi kaçınılmaz hale gelmiş bir düşünüş olarak, “Varlığın düşünmesi” karşısında değersiz bulur. Böylece Heidegger’in, metafiziğe olumsuz bir değer yükleme eğiliminde olduğu görülür.

Bu noktada, Heidegger’in metafiziğe yönelik bu tutumunun temelini görmek için şu soruyu sormak gerekir: Heidegger’in, metafiziğe olumsuz değer yüklemesinin, yani tasarımılayan bir düşünüş biçimi olarak metafiziğin, düşünmeyi –“Varlığın düşünmesini”– engellediğini ileri sürmesinin ve bu nedenle metafiziği, “aşılması gereken bir düşünüş” olarak belirleyebilmesinin dayanağı nedir? Bu dayanak, Heidegger’in ortaya koyduğu metafizik tanımında bulunmaktadır. Heidegger tarafından metafizik, “varolanın bütünüünün ötesini sormak” diye tanımlanmasaydı, yukarıdaki düşünce, yani, metafiziğin bu anlamda ve bu tarzda –Hiçin tecrübesi/yaşanması yoluyla– aşılması gerektiği düşüncesi dayanaksız kalırdı.

Heidegger’in metafizik kavramına ilişkin ikinci nokta, onun, metafizikten, belirli bir tarzda soru sormayı anlamasıdır. Bu nokta, aslında Heidegger’in “metafizik soru”sunu da belirlemektedir. Böylece Heidegger’in metafizik kavramı, yalnızca bir tek soruyu kendinde kapsamaktadır. Metafiziğin temel sorusunu, “Niçin hep varolan var da Hiç yok?” sorusunu metafizik bir soru yapan şey ya da böyle bir “metafizik” sorunun olanağını sağlayan şey yine metafiziğin önceden verilmiş tanımıdır. Eğer metafizik, böyle tanımlanmasaydı, Hiç sorusunun, “metafizik soru” olmasının olanağı da ortadan kalkardı.

Heidegger’in “metafizik” kavramına ilişkin üçüncü noktadır: Bu kavramın içeriği konusunda, ifadesinin sonraki

kullanımında ortaya çıkan “öte” (*trans*) anlamına dayanılmıydı, Heidegger’in metafiziğe ilişkin söylediklerinin temeli ortadan kalkardı. Böylece, ancak “metafizik bir soru”nun araştırılmasıyla kendini tanıyabileceğimiz metafiziğin, Hiç sorusunun kendine özgü araştırılmasında gerçekleşmesi beklenen “öteye geçmenin ta kendisi” olduğu savı ileri sürülemezdi. Öyleyse Heidegger, metafizik sözcüğündeki “öte” anlamına kendi eklediği yorumu katmak yoluyla kurduğu “metafizik” kavramına dayanarak metafizik görüşünü oluşturmuştur denebilir. Demek ki Heidegger’in “metafizik nedir?” sorusunu yanıtlamak amacıyla metafiziğe ilişkin söylediklerinin dayandığı t e m e l, *μετα τα φυσικα* ifadesinde *μετα*’nın sonradan kazandığı “öte” anlamıdır.

Ayrıca, Heidegger’in, “felsefe” ile “metafiziği” birbirinden ayırmadığı, hatta bazen bu iki sözcükle aynı şeyi adlandırdığı görülmektedir. Böylece Heidegger, “metafizik nedir?” sorusuna verdiği yanıtta, onu tasarımılayan bir düşünüş biçimi diye belirlemekle ve aynı zamanda felsefe etkinliğini böyle bir düşünüş olarak görmekle, felsefe tarihinde ortaya konmuş ürünlerin neredeyse tümünü “metafizik” sayma sonucuna gitmektedir.

20. yüzyılda metafiziği, çözülmesi gereken bir sorun diye görerek metafizik üzerine ayrıntılı çalışma yapmış düşünürlerden ikinci örnek olarak alınan Bergson’un, her şeyden önce metafiziğe o l u m l u bir değer verme çabası içinde olduğu gözlenir. Bergson, “metafizik nedir?” sorusunu yanıtlamayı amaçlayan tartışmalara metafiziğin, bilme etkinliğimizde bizi m u t l a ğ a ulaştırabilecek bir yol olduğunu göstererek son vermek ister. Bergson’a göre, konusunu ayırıştırma yaparak araştırdığı için g ö r e l i bilgi ortaya koyan pozitif bilimler karşısında metafiziğin, kendine özgü yöntemiyle mutlak olanı kavramamızı sağlayabileceği görülürse, metafizikle ilgili sorun da çözülmüş olur.

Metafiziği önemli bir bilme yolu olarak gören ve bize bunu göstermeye çalışan Bergson, Heidegger’de olduğu gi-

bi belirli ve açık görünen bir metafizik tanımı vermemekle birlikte metafiziğin, “bütünüyle deney” diye tanımlanabileceğini söyler. Ancak, metafizik kavramını daha çok, “metafiziğin özel yöntemi olan sezgi” ya da metafiziğin kendisinin bir yöntem olduğu düşüncesi çerçevesinde kurar.

Bu çerçevede metafizik, Bergson’un sezgi yöntemi dediği düşünme etkinliğiyle aynı şey olmaktadır. Yani Bergson’da “metafizik”, “hakikat”in bilgisine ulaşmayı sağlayan e t k i n l i k t i r . böyle bir etkinlik olarak, tasarımılayıcı ve kurgusal düşünüşten apayrı ve doğrudan içinde yaşadığımız g e r ç e k l i k le ilgili d e n e y dir.

Bu noktada şu saptama yapılabilir: Bergson’un, metafizik sözcüğünün daha sonra kullanılan “öte” anlamına hiçbir şekilde dayanmadığı görülür. Bergson, metafizik sözcüğünü alır ve kendi düşünüşü doğrultusunda içeriklendirir. Ayrıca, Heidegger’de olduğu gibi Bergson’un metafizik kavramı, felsefe yapmaktan anladığı şeyi de adlandırabilir. Yani Bergson da “metafizik” ile “felsefe”yi birbirinden ayrı tutmayıp tersine, neredeyse ikisini aynı etkinlik olarak görmektedir. İşte Bergson’un, felsefe tarihinde ortaya konmuş felsefe ürünlerini metafizik, ama “yanlış” metafizik sayabilmesinin dayanağı buradadır.

Öte yandan Bergson’un “metafizik” kavramına ilişkin olarak şu noktayı burada yeniden vurgulamakta yarar vardır. Bergson’un metafizikten anladığı şey, “bilim”e karşıt, ondan apayrı ve onunla bağdaşmaz nitelikte olmayıp tersine, “bilim”le bütünleşme ve kaynaşma özelliğini taşımaktadır. Öyle ki, “bilim” ile “metafiziği” yalnızca konu ve yöntem bakımından ayıran, ancak her ikisini de “deney”de birleştiren Bergson’a göre metafizik, “bilim”i de geliştirecek bir bilme etkinliğidir. Görüldüğü gibi Bergson’un “metafizik” kavramı aynı zamanda bilim olma özelliği taşımaktadır. Böyle özel bir bilim olarak metafizik, gerçekliğin şöyle ya da böyle bir kurgulanması olmayıp, “gerçekliğin kendisinin”, “özünün” bilinmesiyle ilgili olması bakımından üstün bir değere sahiptir.

Demek ki Bergson'un metafizikten anladığı şey onu, metafiziği değerli sayma sonucuna götürmüştür.

Metafizik sorununa kökten çözüm getirdiğine inanan Viyana Çevresi'nin yaptığı tanıma göre metafizik, "deneyi aşan" ve "deneyin ötesinde kalan şeylere" ilişkin bilgiler verdiği ileri sürülen önermeler sınıfının adıdır. Ancak, burada söz konusu olan "deney", gözlemlenebilir olgulara ilişkindir. Yani Bergson'un metafizik kavramının içeriği ile ilgili sözünü ettiği "deney"den çok farklıdır. Çünkü Bergson'un "deney" dediği şeyin malzemesi doğrudan "iç süre" ile ilgilidir ve bu deney, sırf zihinsel bir etkinlikle yapılır. Oysa Viyana Çevresi'nde sözü edilen gözlemlenebilir olgulara ilişkin "deney", tümüyle "duyum"la ve dış dünya ile ilgilidir. Metafizik önermeleri tanımlayıcı nitelikteki "deney" kavramı böyle olunca, "deneyin ötesi" diye düşünülen şey, tasarımılamaya dayanan kurgusal gerçekliktir. İşte "metafizik önermeler" in ilgili oldukları nesnelere niteliği budur ve bu bakımdan da bilgi olarak hiçbir değerleri yoktur.

Burada Viyana Çevresi düşünürlerince belirtilen ve bu görüşün metafizik kavramının içeriğini belirleyen bu "deneyi aşan" ve "deneyin ötesinde" kalan nesnelere, Heidegger'in kullandığı anlamda "varolanın ötesi" ile ilişkili olmadığı görülmektedir. Ayrıca Bergson'dan farklı bir "deney" kavramına dayanan Viyana Çevresi anlayışının metafizik kavramı, "bilim" e karşıt, onunla hiçbir şekilde bağdaşması söz konusu olmayan ve bu bakımdan da bilim dışı nitelikte olan önermelere ilişkindir. Böylece Bergson'un, "bilim" ile bütünleşebilen, hatta bir biçimde "bilim" olma özelliği gösteren metafizik kavramına büsbütün ters düşen bir metafizik kavramı elde edilmektedir.

Şimdi, metafizik sorununa temelden eğilmiş olan ve burada incelediğimiz bu düşünürlerde metafizik sorunuyla ilgili başlıca şu noktaları saptamak mümkündür:

1. Her birinin, aynı şeyden söz ettikleri inancı içinde farklı metafizik tanımları yaptığı, yani, metafizik terimini, kendi

düşünüş biçimi yönünde ve kendi görüşüne uygun olarak içeriklendirdiği görülür.

2. Her birinde, kendisinin, metafizik sorununu kökünden çözdüğü ve “metafizik nedir?” sorusunu eksiksiz bir biçimde yanıtladığı kanısının bulunduğu gözlenir.

3. Yine her birinde, metafizik sorununu kökünden çözdüğü inancının, öteki görüşlerde de aynı ölçüde güçlü olduğunu görmeme eğilimi dikkati çeker.

İşte bu noktada şu sorulabilir: Her birinde, “metafizik nedir?” sorusuna verilmesi gereken en doğru yanıtı kendisinin verdiği ve metafizik sorununu temelden çözdüğü inancının bulunması, ama bir diğ erinde de aynı inancın yer aldığı hiçbirince görülememesi, acaba yalnızca bir dikkatsizliğin sonucu mudur? Yoksa, burada “metafizik nedir?” sorusunu araştırırken genellikle başvuru lan yanlış bir yaklaşım mı söz konusudur?

Bu çalışmada izlenen yolun sonunda gelinen nokta şudur: Felsefe tarihinde öteden beri “metafizik nedir?” sorusunu yanıtlamaya yönelik önemli çabalar ve “metafizik sorununu” çö zme çalışmaları vardır. Çeşitli dönemlerde, her dönemin düşünsel yapısına uygun biçimde bu soru yanıtlanmaya çalışılmış, metafiziğin y e r i, k o n u m u ve d e ğ e r i kesin şekilde belirlenmek istenmiş ve buna bağlı olarak metafizik kavramını yeniden anlamlandırma girişimlerinde bulunulmuştur. Ancak, sorunun çözümü aranırken “metafizik sorunu”, yüzyıldan yüzyıla daha da büyümüş ve metafiziğin ne olduğuna ilişkin tartışmaların sonu bir türlü getirilememiştir.

İşte 20. yüzyıl, önceki dönemlerin birikimini kendinde taşıması nedeniyle, “metafizik nedir?” sorusunun en yoğun biçimde ve birbirine karşı çıkan uçlar arasında tartışıldığı dönem olma özelliğini göstermektedir. Yüzyılımızda, “metafizik nedir?” sorusunu yanıtlamak isteyen görüşlere bakıldığında, sorunun yanıtlanmasıyla ilgili sonuç, aranan “son çözüme” ulaşma bakımından umut verici değildir.

İncelenen örnekler şunu göstermektedir: “Metafizik nedir?” sorusunu, ‘metafizik’ terimini belirli bir anlam çerçevesinde içeriklendirerek yanıtlamaya çalışmak, varılmak istenen amaç bakımından çıkmaz bir yoldur. Çünkü, ele alınan düşünürlerden her biri, “metafizik nedir?” sorusuna verdiği yanıtla, “metafizik sorununu” çözdüğünü düşünmekte ve metafiziğin ne olduğunu belirleyen kendi tanımına dayanarak, kendi görüşünün dışında kalan tüm felsefe ürünlerini, ya “metafizik” sayarak ya da “metafizik” olamamak bakımından yetersiz bularak y a r g ı l a m a k t a d ı r.

Metafizik sorununa eğilen üç görüş de, gerçeklikteki duruma ters düşen bir kanıyı paylaşır: Metafizik sorununun kökünden çözülmüş olduğu inancı. Oysa gerçeklikte, “metafizik nedir?” sorusu hala sorulmaktadır. Günümüzde de aynı soru felsefeciler arasında tartışılmaktadır. Öyle ki bu soru, felsefe tarihinde en ince ayrıntılarına kadar araştırılmış ama metafiziğin ne olduğu konusunda hala tam bir karara varılamamıştır²⁵⁶. Örneğin Stegmüller’e göre, “metafizik sorunu” konusunda asla bir karara varılamaz. Çünkü, felsefede metafizik sorununun girmediği ve tartışılmadığı bir alan hemen hemen yok gibidir²⁵⁷. Sauer ve Stegmüller’in metafizik konusundaki bu düşünceleri göz önüne alındığında, 20. yüzyılda felsefeciler arasında metafizik sorununun çözümsüz bir sorun olduğu kanısının yer aldığı görülmektedir.

Demek ki “metafizik nedir?” sorusuna, metafizik teriminin tarihteki durumu göz önüne alınmaksızın, yani bu terimi değişik dönemlerdeki kullanımlarından bağımsız ve boş bir kavram olarak alıp, kendi görüş ve düşüncemiz doğrultusunda değerlendirerek yanıt arama girişimi, soruna çözüm getirememektedir. Bunun yerine, söz konusu soruyu metafiziğin tarihteki durumuna bakarak ve terimin kullanıldığı ana anlamlar çerçevesinde araştırmamanın daha verimli ve aydınlatıcı bir yol olabileceği görülmektedir.

256 Sauer, E.F., *Metaphysik*, Göttingen: Muster Schmidt Verlag, 1971, s. 11.

257 Stegmüller, W., *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Heidelberg: Springer Verlag, 1969, s. VIII.

Böylelikle bu çalışmada sonuç olarak, metafizik sorununun, tarihsel durumu ve araştırılmasına ilişkin olarak şu ana nokta belirtilebilir: Yüzyılımıza kadar ve yüzyılımızda gösterilmiş “metafizik nedir?” sorusunu yanıtlama çabalarının varıp ulaştığı yer, bir bakıma çıkmazdır. 20. yüzyılda felsefe araştırmaları, söz konusu çıkmazla yüz yüzedir. Metafiziğin ne olduğunu belirlemeye çalışırken çoğunlukla kullanıldığı görülen yaklaşımda bilgisel bir yanlışlık vardır.

Sonuç olarak “metafizik nedir?” sorusuna, bu soruyu yanıtlamak için denenmiş yolların dışında, bizi daha verimli felsefe araştırmalarına götürebilecek bir yanıtın nasıl verilebileceği sorusu şöyle verilebilir: “Metafizik nedir?” sorusunu, ‘metafizik’ terimine, önceden belirlenmiş bir anlam vermeksizin ve böylece olumlu ya da olumsuz bir değer yüklemeksizin, metafiziğin bir tür felsefe terimi, örneğin 'diyalektik', 'yöntem', 'bilim' gibi bir terim olduğu²⁵⁸ düşüncesine dayanarak, kullanıldığı çeşitli anlamlar çerçevesinde ele alıp araştırmak yararlı bir yoldur. Böylece, ‘metafizik’ terimini, metafiziğe olumlu ya da olumsuz değer yüklemeye götüreceği bir şekilde içeriklendirmeden ele almak ve felsefede bu gibi terimlere aynı açıdan yaklaşmak, felsefe araştırmalarında daha verimli sonuçlar elde etmeyi sağlayabilir.

258 Kuçuradi, Ioanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1980, s. 99.

KAYNAKÇA

- ALTIOK, Füsün, *Niçin Diyalektik*, İzmir: Aydın Yayınevi, 1980.
- ALTUĞ, Taylan, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1989.
- AQUINAS, Thomas, "Aristoteles's 'Metaphysics'". M.C.D.ARCI (Ed.), *Selected Writings*, London: J.M. Dent and Sons Ltd, 154-163, 1964.
- ARISTOTELES, *Metafizik*, (çev. Mehmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- ARMSTRONG, R.L. *Metaphysics and British Empiricism*, University of Nebraska Press-Lincoln, 1970.
- AYER, A.J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul: Metis Yayınları, 1984.
- *Logical Positivism*, Connecticut, Greenwood Press Publishers Westport, 1959
- BACON, Francis, *The Advancement of Learning*, London: Oxford University Press, 1951.
- BERGSON, Henri, *Creative Evolution*, (translated by Arthur Mitchell), Toronto: Random House, inc.
- *An Introduction to Metaphysics*, (translated by T.E. Hulme), United States of America: The Liberal Arts Press, inc., 1955.
- *La Pensée et le Mouvant*, Paris: Press Universitaires de France 108, 1955.
- *Yaratıcı Tekamül*, (çev. Şekip Tunç), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- *Düşünce ve Devingen*, (çev. Miraç Katurcioğlu), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- BERKELEY George, *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*, Chicago: Great Books of The Western World, Encyclopaedia Britannica, inc. 1952.
- BROCK, Werner, *Existence and Being by Martin Heidegger*, London: Vision Press, 1968.
- BUCHER, A.J., *Martin Heidegger, Metaphysikkritik als Begriffsproblematik*, Bonn: Bauvier, 1983.

- CARNAP, Rudolf, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* Band 2, 219-241, 1931.
- *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, 1935.
- *The Logical Structure of The World*, (translated by Rolf A. George), London: Routledge and Kegan Paul, 1968.
- CORNMAN, J. W., "Philosophical Analysis and The Future of Metaphysics R.E. WOOD (Ed.), *The Future of Metaphysics*, Chicago: Quadrangle Books, 32-49, 1970.
- DESCARTES, René, *İlk Felsefe Üzerinde Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, 1942.
- ENGELS, Friedrich, *Anti-Dübring*, (çev. M-Reşat Baraner), Ankara: Sol Yayınları, Paşnur Matbaası, 1966.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1966.
- HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, (translated by John Macquarrie and Edward Robinson), Oxford: Basil Blackwell, 1967
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- "Was ist Metaphysik?", *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 103-122, 1976.
- "Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'" , *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 303-312, 1976.
- "Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 313-364, (1976).
- "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'" , *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 365-383, 1976.
- *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983a.
- *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983b.
- *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HIZIR, Nusret, *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Arpaz Matbaacılık, 1981.
- HUME, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yayınları, 1976.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, (çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yayınları, 1982.
- *Prolegomena*, (çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf ÖrneK), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yayınları, 1983.
- KETTERING, Emil, *NAHE Das Denken Martin Heideggers*, Augsburg: Neske, 1987.
- KRAFT, Victor, *The Vienna Circle*, Greenwood Press, 1953.
- KUÇURADI, İoanna, "Çeşitli Diyalektik Kavramları: Metod ve Görüş", *Amme İdaresi Dergisi*, Ankara, Cilt 7, 3-34.
- *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1980.
- MACH, Ernst, *Bilgi ve Hata*, (çev. Sabri Esat Ander), İstanbul: Devlet Basımevi, 1935.

- MAGGEE, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, (ed. Mete Tunçay), İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- MCKEON, Richard, "The Future of Metaphysics", R.E. WOOD (Ed.), *The Future of Metaphysics*, Chicago: Quadrangle Books, 288-308.
- MORTIMER, J. Adler (ed.), *The Great Ideas*, A Syntopicon of Great Books of The Western World, vol. II., Chicago: Encyclopaedia Britannica, inc., 1952.
- MUNITZ, Milton K., "The Concept of The World", H. E. KIEFER and M. K. MUNITZ (Ed.), *Language, Belief and Metaphysics*, Albany: State University of New York Press, 190-243, 1970.
- O'BRIEN, Elmer, *The Essential Plotinus*, New York: The New American Library, Mentor Books, 1964.
- PLOTINOS, *Enneades* (translated by Stephen Mac Kenna and B.S. Page), Chicago: Encyclopaedia Britannica, inc., 1952.
- REICHENBACH, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* (çev. Cemal Yıldırım), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981.
- RITTER, Joachim ve K. Gründer(Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Band 5, Schwabe and Coag Werlag, 1980.
- ROTHMAN, Tony ve G. ELLIS, "Has Cosmology Become Metaphysical?", *Astronomi*, February: 6-23, 1987.
- SAUER, E.F., *Metaphysik*, Göttingen: Muster Schmidt Verlag, 1971.
- SCHLICK, Moritz, "Meaning and Verification", A. and K. LEHRER (ed.), *Theory of Meaning*, University of Rochester, 98-112, 1970.
- STEGMÜLLER, W., *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Heidelberg: Springer Verlag, 1969.
- SUNAR, Cavit, "Bergson'da Cansız Madde ve Canlılar Alemi" *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt VII, Türk Tarih Kurumu Basımevi: 89-95, 1960.
- _____ "Bergson'da Zeka ve Sezgi (Intuition)", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1960, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi: 39-44.
- _____ "Evrimsellik ve Bergson", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IX, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi: 99-108, 1961.
- _____ "Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XVIII, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi: 47-66, 1970.
- ŞEKİP, Mustafa, *Bergson ve "Manevi Kıdret"e Dair Birkaç Konferans*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934.
- URAL, Şafak, *Pozitif Bilimde Basitlik İlkesi'nin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1981.
- WHITEHEAD, Alfred N., *Process and Reality*, New York, 1978.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

