

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



FELSEFİ ANTROPOLOJİ

HERMANN WEIN

ÇEVİREN / İSMAIL TUNALI

Felsefi Antropoloji, Nicolai Hartmann'ın öğrencisi ve asistanı Alman filozof Hermann Wein'in kültür, dil ve tarih felsefesi yazılarından oluşmaktadır.

Nicolai Hartmann felsefesinin temel düşünceleri üzerinden, Hegel'in Nesnel Tin kategorisi ve kültür yorumunu; dil felsefesinin antropolojik ve sosyolojik fonksiyonunu; Hartmann felsefesinin Sartre, Heidegger ve Whitehead felsefesi ile kesişimlerini ele alan Wein'in bu önemli eserini İsmail Tunalı çevirisi ile sunuyoruz.

ISBN 978-605-69340-8-7



9 786056 934087



FELSEFİ ANTROPOLOJİ

TARİH, İNSAN VE DİL FELSEFESİ ÜZERİNE

FOL 37

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 37
FELSEFİ ANTROPOLOJİ 01

FELSEFİ ANTROPOLOJİ/TARİH, İNSAN VE DİL FELSEFESİ ÜZERİNE
HERMANN WEIN

ÇEVİREN: İSMAİL TUNALI

ÖZGÜN ADI: *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHISCHEN
ANTHROPOLOGIE/ KENTAURISCHE PHILOSOPHIE*

EDİSYON: PIPER, MÜNCHEN 1968

YAYINA HAZIRLAYAN: EBUBEKİR DEMİR
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
LATİNCE-GREKÇE ÇEVİRİLER: NALAN ERGÜN
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-605-69340-8-7

BASKI: AYRINTI BASIMEVİ ANKARA - SERTİFİKA NO: 13987

1. BASKI: EKİM 2019

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

FELSEFİ ANTROPOLOJİ
TARİH, İNSAN VE DİL FELSEFESİ ÜZERİNE

VE

KENTAÜROSVARİ FELSEFE
MATERYAL FELSEFENİN VE KÜLTÜR FELSEFESİNİN
OLANAĞI ÜZERİNE EPIGONAL DÜŞÜNCELER

HERMANN WEIN

ÇEVİREN
İSMAİL TUNALI



HERMANN WEIN

Münih'te doğdu (1912). Berlin Üniversitesi'nde felsefe okudu ve Nicolai Hartmann'ın asistanlığını yaptı. 1981'de öldü.

Başlıca Eserleri: *Das Problem des Relativismus; Philosophie im Übergang zur Anthropologie* (1950), *Zugang zu philosophischer Kosmologie* (1954), *Realdialektik; von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie* (1957), *Sprachphilosophie der Gegenwart* (1963), *Philosophie als Erfahrungswissenschaft* (1965), *Kentaurische Philosophie* (1968), *Konkrete Reflexion* (1975).

İSMAIL TUNALI

Romanya Silistre'de doğdu (1923). İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Viyana Üniversitesi'nde felsefe, psikoloji, sanat tarihi doktorası yaptı. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığından emekli oldu (1989). İstanbul'da vefat etti (2015). Başlıca telif ve çeviri eserler: *Grek Estetik'i* (1963); *Sanat Ontolojisi* (1966); *Felsefe* (1966); *Marksist Estetik* (1977); *Estetik* (1978); *Denemeler* (1980); *Estetik Beğeni* (1983); *Tasarım Felsefesine Giriş* (2002); *Aristoteles, Poetika* (1963); *Benedetto Croce, İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik* (1963); *W. Worringer, Soyutlama ve Özdeşleyim* (1983).

İÇİNDEKİLER

YAYINA HAZIRLAYANIN NOTU	11
FELSEFİ ANTROPOLOJİ TARİH, İNSAN VE DİL FELSEFESİ ÜZERİNE	
BİRİNCİ BÖLÜM	15
HEGEL'İN KÜLTÜR/NESNEL-TİN TEORİSİNİN KAYNAĞI	
İKİNCİ BÖLÜM	27
KÜLTÜR/NESNEL-TİN HAKKINDA YENİ BİR REALİTE BİLİMİ DÜŞÜNCE	
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	37
FELSEFİ KÜLTÜR KAVRAMININ MODERN BİLİMSEL ŞARTLARI	
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	45
MODERN ONTOLOJİNİN IŞIĞINDA İNSANIN YERİ	
BEŞİNCİ BÖLÜM	55
MODERN FELSEFİ DİL TEORİLERİNİN BİLİMSEL ŞARTLARI - I	
1. Pragmatik Görüş Açısından Dil	56
2. Semantik Görüş Açısından Dil	58
3. Sentaks Görüş Açısından Dil	59
ALTINCI BÖLÜM	65
MODERN FELSEFİ DİL TEORİLERİNİN BİLİMSEL ŞARTLARI - 2	

KENTAÜROSVARİ FELSEFE
MATERYAL FELSEFENİN VE KÜLTÜR FELSEFESİNİN
OLANAĞI ÜZERİNE EPİGONAL DÜŞÜNCELER

<i>1. Giriş</i>	72
<i>2. Masalla Yüklü Temeller Teorisi: Metafizik</i>	76
<i>3. 'Aydınlanmış' Temel Teori: Meta-kategorial Buluş</i>	82
 KAYNAKÇA	 114
 DİZİN	 116

YAYINA HAZIRLAYANIN NOTU

Felsefi Antropoloji, Alman filozof Hermann Wein'in 1957 yılı Mart ayında İstanbul Üniversitesinde verdiği konferanslardan oluşmaktadır. Eserin yayına hazırlık sürecinde anlaşılmalı güçleştirilebilecek kimi ifadelerde kaynak metinle karşılaştırılarak güncellemeye gidilmiş ve bu değişiklikler ilk geçtikleri yerlerde dipnotta gösterilmiştir. Yine bu süreçte *Seele* ile birlikte *Ruh* olarak çevrilen, eserde temel öneme sahip *Geist* ifadesi, İsmail Tunalı'nın sonraki çevirilerinde karşıladığı üzere, *Tin* olarak güncellenmiş; diğer bir başat kavram olan *objectiver Geist* (Nesnel-Tin) ise çeviren tarafından 'kültür' olarak karşılandığı yerlerde büyük harfle gösterilmiş; *Kultur* ise küçük harfle bırakılmıştır. Tunalı'nın Türkçeleştirmeden yer verdiği kimi kavramlar, instinktif, konkrut, abstrakt, individüel, dimension vs. gibi, bugün kullanımı oturmuş kavramlar ile güncellenmiştir. Wein'in eserde birçok yerde yaptığı alıntılarda belirtmediği kaynakların eklenmesi diğer bir işlem olmuştur. Yine Wein'a ait olan *Kentaurosvari Felsefe*, konu bütünlüğü ve önemi göz önüne alınarak, yeni edisyon için tarafımızca esere eklenmiştir. Eser içerisindeki düz parantezler çevirene, köşeli parantezler tarafımıza aittir.

EBUBEKİR DEMİR

FELSEFİ ANTROPOLOJİ

TARİH, İNSAN VE DİL FELSEFESİ ÜZERİNE

BİRİNCİ BÖLÜM

HEGEL'İN KÜLTÜR/NESNEL TİN TEORİSİNİN KAYNAĞI¹

Bu konferansta Hegel'in Kültür/Nesnel-Tin felsefesini ele almak istiyorum; bunu da özellikle bugünkü Alman felsefesinin Kültür teorisi ile ilgisi içinde inceleyeceğim. Daha ilk bakışta bu ilgi, şu üç problemi içine alır görünüyor:

1. Hegel'in tarihin mahiyeti hakkında ortaya koyduğu aksiyomlar, metafizik spekülasyonlar olduğu hâlde, bugünün Kültür teorisi acaba ne derece bir metafizik spekülasyon değildir? Modern Kültür teorisi meydana gelirken Hegel'in düşünceleri ile beslendiği hâlde, yine acaba o ne dereceye kadar Hegel'in metafizik sisteminden çözülebilir?

2. Eğer Hegel'in tarihte birey-üstü teorisinden 'Dünya-Tin'² metafiziğini atacak olursak, geriye empirik bir temel kalmaz mı? Bu empirik temel, Kültürün/Nesnel-Tinin, Ulusal-Tin,³ Zamanın-Tini,⁴ Ortak-Tin⁵ gibi büyük üniteleridir.

3. Tarihte bu şekilde ortaya çıkan olaylar bütününde birey ile birey-üstü arasında 'diyalektik' denmeye layık bir ilgi bilinebilir mi?

¹ Krş. H. Wein, *Realdiyalektik: Hegel Diyalektiğinden Diyalektik Antropolojiye*, Münih 1957.

² Dünya-Tin: *Älem-Ruhu, Weltgeist*. (Yay. Haz.)

³ Ulusal-Tin: *Milli-Ruh, Volksgeist*. (Yay. Haz.)

⁴ Zamanın-Tini: *Devrin-kültürü, Zeitgeist*. (Yay. Haz.)

⁵ Ortak-Tin: *Gemeingeist*. (Yay. Haz.)

1

Bu üç soru, kendiliğinden *iç içe girer*. Kültür/Nesnel-Tin kategorisi Hegel'den gelir. Bu Kültür, büyük bir kesinlikle, insan tarihinin birey-üstü ve biyoloji-üstü belirlenimlerinin (*determination*) bütününe ifade eder. Şüphesiz bununla biz, henüz tarihi kimin yaptığını bilmiyoruz. Fakat bu konuda aşağıdaki gibi çok iyi kurulmuş bir bilimsel hipotez, iki negatif ögeyi tespit edebilir: Ne *biyolojik* belirleyiciler ne de tek tek bireylerin irade ve düşüncesi, 'insan-tarihi' dediğimiz oluş-bütünü'nün 'özelligi' için yeterlidir. Bireylerin davranışları, bu bütünü'nün öğelerini oluşturur. Fakat bu öğelerin toplamı da *bütünü'nün belirlenimini* [*Gefüge-Determination*] açıklamaz. Birbirinden bağımsız olan ve oluşun bütününe meydana getiren bu bireysel-ögelere Hegel 'Öznel-Tin'⁶ ve bugün Nicolai Hartmann'ın teorisi de 'Kişisel-Tin'⁷ adını verir. Nesnel-Tin, *yapısı* bakımından, Kişisel-Tinden üstündür.

Bu, yukarıda söz konusu edilen olumsuzlamalar ve zıtlıklar, Kültürün anlamını sınırılıyor. Fakat Kültürün asıl pozitif anlamına, aşağıdaki fenomen temelinde yaklaşıyoruz: Bizim, Zamanın-Tini (*Zeitgeist*), Ulusal-Tin ve bunlara benzer kavramlarla anlatmak istediğimiz şey, bunların, tarihî oluşun *kavranabilir reel faktörleri* olduğudur. Bu kavramlar, Hegel tarafından bulunmamıştır. Hegel'in tarih felsefesi, ereği bakımından yalnız 'Ulusal-Tin' kategorisini kullanır.

Bu kavramlar, Hegel'in tarih metafiziğinde kullanılıyor ve bu tarih metafiziği de doğru değildir. O hâlde nasıl oluyor da bu kavramlar, reel bir anlam alabiliyorlar? Buna şu şekilde cevap verilebilir: Bu faktörler, *metafizik-olmayan* bir anlamda da daha çok *deney-bilimleri* anlamında da anlaşıl-

⁶ Öznel-Tin: *Sübjektif-Ruh, subjektiver Geist*. (Yay. Haz.)

⁷ Kişisel-Tin: *Şahsi-ruh, personaler Geist*. (Yay. Haz.)

labilirler. Tarih felsefesi düşüncesinin asıl *dönüm noktası*, işte burada meydana çıkıyor.

Zamanın-Tininde ve Ulusal-Tinde, başarılı olarak kendini gösteren, moda olan bir takım eğilimler ve ideler bulunur ve bunlar, etki yaparlar. Çünkü onlar, ait oldukları Zamanın-Tinine ve Ulusal-Tine uygundur. Bu eğilimler ve ideler, o devir ve o millet içinde yaşayan bireylerin hareket ve düşünmesine olduğu gibi, aynı zamanda büyük-insanların ve şahsiyetlerin, yani tarihî-bireylerin hareket ve düşüncesine de gerçekleştirmeleri gereken belli *imkânlar* [*Möglichkeiten*] ve tutmaları gereken belli *yollar* gösterirler.

Kierkegaard bunu, şu muhteşem sözlerle anlatmıştır:

Birey, harekette bulunur. Fakat aslında onun hareketi, bir nesneler düzeni içinde yer alır ve bu nesneler düzeni, bütün insan varlığını taşır. Özgür hareketleri kendi içinde eriten ve ebedî yasaları içine alan bu yüksek nesneler düzeni, tarihte görülen harektir.⁸

Fakat şimdi *önemli olan* şudur: Bir Zamanın-Tininde ve Ulusal-Tinde bulunan eğilimlerin ve idelerin bireylere etki etmesi fenomeni, yalnız felsefeyi değil, aynı zamanda tarih ve deney bilimlerini de ilgilendirir. O hâlde her şeyden önce ilk olarak şu nokta açıklanmalıdır: Burada somut, gözle görülebilir fenomenler söz konusudur ve buna göre biz, *spekülatif* felsefe alanının *gerçekten dışında* bulunuyoruz.

Ulusal-Tin ve Zamanın-Tini dediğimiz reel faktörlerin sayısız örnekleri vardır; bunlardan birkaçı mesela şunlardır: Grek Ulusal-Tininin matematik ve felsefeye karşı özel ilgisi; bunlara karşı Romalının ilgisizliği; Çin kültüründe yaşama kuralları hâlinde nesilden nesile aktarılan bilgeliğin yüksek bir değer olarak değerlendirilişi ve soyut, lojik ve teknik bilimin bu şekilde değerlendirilişi; Vasco de Gama'nın, Martel

⁸ *Entweder/Oder*, II, s. 145/146.

Diaz'ın, Kristof Kolomb'un, Macellan'ın vatanında ve devrinde Avrupa dışı dünyaya karşı delice ilgisi. Bütün bunlar, tek kişinin ürünü değildir. Daha çok bunun tersi doğrudur. Yani bu bireyler, Zamanın-Tini ve Ulusal-Tin yeter derecede olgun olduğu için, kişisel girişimlerini gerçekleştirebilmişlerdir.

Bilindiği gibi, batılıları Grek yüksek kültürünün başlangıcından, bilimsel tekniğin ve teknik bilimin gelişmesine kadar götüren reel yollar vardır; bu gelişmeyi, başka hiç bir yüksek kültür, onunla ölçülebilir bir derecede yaratıcı olarak başaramazdı. Bir şeyi yapmaya, yani insanın aktivitesine verilen önem, öyle bir örnektir ki bu örnek, milletler üstü alanlarda, geniş uzaylar ve zamanlarda şekil verici olarak kalır.

2

Fakat öte yandan bu birey-üstü olan şey, daima *tarihî*dir. Yani biz onu yalnız devamlı bir 'oluş' içinde tanırız. Bununla da yine Hegel'in şu büyük, realist buluşu kabul ediliyor demektir: Kültür, yaşayan bir varlıktır. Bu Kültürde devamlı olarak ve ardı arkası kesilmeden daima yeni bir şey meydana gelir ve eski kaybolur. Bu meydana gelen ve sonra kaybolan şeyler, 'Zamanın-Tinleri'dir.

Bu fenomenlerin açık olan realitesi, ne zorla ne de naif bir tarzda ortadan kaldırılabılır. Hegel, işte onu bu naif tarzda şöyle bir spekülâtif düşünce şeması içine sokmaya çalışır: Bu fenomenlerin, yani Zamanın-Tinlerinin Doğu dünyasından hareket ederek Grek dünyasına ve oradan da Hristiyan-Cermen dünyasına geçişini, üçlü bir merhalede göstermek ister.

Burada İsviçreli büyük tarihçi Jacob Burckhardt tanık olarak dinlenmelidir. Ondan, Hegelci olarak şüphe edilemez. Jacob Burckhardt, bir *kentaurosa* benzettiği tarih filozofunun genel olarak düşmanıdır. Her şeyden önce de Hegel'in

tarih teleolojisini, 'cüretkârca bir dünya planı tasavvuru' olarak reddeder. Bununla beraber, Burckhardt da 1868'de Basel'de verdiği ve *Dünya Tarihine Bakışlar* [*Weltgeschichtliche Betrachtungen*] adı altında yayımladığı derslerinde, bu devamlı olarak *sürüp giden temel fenomeni* şöyle anlatır:

Gelip geçici bir meşruluğa sahip olan büyük bir tarihî güç meydana gelir. Anayasalar, imtiyazlı sınıflar, zamanı olan her şeyle derinden karışmış olan din, büyük arazi sahipleri sınıfı, tam bir sosyal ahlak, belli bir hukuk görüşü gibi dünya ile ilgili bütün hayat formları, bu tarihî güçten gelişirler veya ona bağlanırlar. Zamanla kendilerini, bu tarihî gücün dayanağı olarak görürler ve hatta yine kendilerini, devrin ahlaki güçlerinin mümkün olan biricik taşıyıcısı olarak kabul ederler. Ancak Kültür, daima ileriye doğru araştırır. Şüphesiz bu hayat formları, bir değişmeye karşı direnirler, fakat çözülme, ister bir devrim (*revolution*) ile isterse yavaş yavaş bir dağılma ile olsun, ahlak ve dinlerin çöküşü, varsayımsal olan bu batış, hatta dünyanın batışı, buna rağmen gerçekleşir. Fakat bu arada Kültür, yeni bir şey meydana getirir ve bu meydana gelen şeyin dış mahfazası da zamanla aynı sonuçla karşılaşacaktır.

Bu gibi tarihî güçler karşısında zamanımız insanı, kendini tam bir kudretsizlik içinde hisseder. Genel olarak, saldıran veya karşı-koyan birinin hizmetine kendini bırakır. Zamanımızda pek az kişi, olayların dışında kendine bir Arşimed noktası sağlamıştır ve nesneleri, 'tinsel' olarak aşabilmektedir. Belki de nesneleri tinsel bakımdan aşmada elde edilen tatmin, pek büyük değildir ve onlar, kendilerini, acı duygusundan kurtaramamaktadırlar. Çünkü olayları tinsel olarak aşabilen bu kişiler, öteki insanları 'yükümlülük' altında tutmaya mecburdurlar. Ancak daha sonraki zamanda kültür, tamamen özgür olarak böyle bir geçmiş üzerinde süzülecektir.

Bu birey-üstü dediğimiz temel fenomenin etkisi ile tarihî hayat meydana gelir; bu tarihî hayat, bin şekle girmiş, kar-

maşık, bütün olanaklı kıyafetlere bürünmekle, özgür veya özgür olmayarak öteye beriye doğru şiddetle saldırır; bazen kitleler, bazen bireylerle dile gelir, bazen optimist bazen pesimist duygularla duygulanır; devletler, dinler, kültürler kurar ve yıkar. Bazen kendisi için de kapalı bir bilmece, refleksiyondan/düşünümden daha çok fantezinin yarattığı karanlık duygular tarafından yönetilir, bazen de ona yalnız düşünümleme yoldaşlık eder ve sonunda tekrar daha sonra gerçekleşecek olan şeylerin sezgileri ile birleşir.⁹

Kültür/Nesnel-Tin ve onun tarihîliğini Hegel buldu: Nicolai Hartmann, Hegel'in bu buluşunu, Kristof Kolomb'un Amerika'yı buluşu olayı ile ölçülebilir bir olay olarak gösteriyor. Nicolai Hartmann'ın, tarih felsefesini içine alan *Tinsel Varlık Problemi* adını taşıyan anıtsal eseri hakkında bilimsel bir dergide yaptığı konuşmada Helmuth Plessner şöyle diyor: "Hartmann bu eserle, Hegel'i yeni bulunan Kültür/Nesnel-Tin kıtasında ilk haritacı olarak takip etti."

Herhâlde Nicolai Hartmann, Hegel'in realist olmayan tarih felsefesine giren bazı realist öğelerden çok sağlam bir yapı kurdu. Bu konferansta, bu realist öğeler söz konusu edilmektedir. Burada ilkin –tabii yalnız bu değil– 'Ulusal-Tinler' teorisi gelir.

Ulusal-Tin deyiimi, Hegel'in tarih felsefesinden daha eskidir ve bilindiği gibi her şeyden önce Herder'de gelişmiştir. Fransız, İngiliz, Alman Ulusal-Tinleri veya Atina, Isparta, Roma Ulusal-Tinleri arasındaki karakteristik ayrıklıklara, Hegel'den daha çok önce dikkat edilmişti. Fakat buna karşın 'bir milletin/ulusun ahlaki özü', 'genel ahlaklılık' gibi özel kategoriler, Hegel tarafından ortaya konmuştur. Hegel bu kategorileri, bir Kolomb cesareti ile Avrupa bilincinden elde eder. Hegel bu deyimler altında Kültür/Nesnel Tin, yani kolektif, tarihî birliklerin Ortak-Tini dediğimiz reel fenomeni,

⁹ Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, s. 13-14. (Yay. Haz.)

içine aldığı değer sistemleri ile birlikte kavrar ve bu, Ulusal-karakter fenomeninden *daha fazla* bir şeyi ifade eder:

Örneğin Fransızlar, bu karakterde oldukları için, şu zihniyete sahiptirler. Zira onların zihniyeti, karakterlerinin rengini taşır ve bu zihniyet, onların temel eğilim ve tandanslarına uyar. (*Goethe'den Riemer'e, 1806*)

Tin-Bilimleri¹⁰ içinde Hegel'e karşı koyan, fakat aynı zamanda onunla ilgi içinde bulunan birçok Alman Kültür hareketleri ve araştırma tarzları vardır. Bunlardan biri, –Savigny, Stahl, Gierke vs.'nin– temsil ettiği 'Tarihsel Hukuk Okulu' adı verilen bir okuldur ve bu okul, hukukun Aristotelesçi tanımının dışına çıkar. Aristoteles'in tanımına göre hukuk, 'doğa, tarafından verilmiş olan şey'dir yani her yerde aynı anlama sahip olan, ancak bu anlamı da hiç bir zaman insanın hoşuna gitmesi ile elde etmeyen şeydir. Tarihsel Okulun verimli, bilgili görüş tarzında yeni bir gerçeklik alanı ortaya çıkar; örneğin Stammler'in ifadesi ile:

Belli bir hukuk içeriği düşünülürse, bu içerik, birtakım şartlı araç ve hedefleri de içine alır. Bu içeriğin bildirdiği sınırlı hedefler, birlikte-etki etmenin imkânlarıdır ve bu imkânlar, hayatın bütün özelliklerinde olduğu gibi, değişik, karşılıklı ve sonludur. Hayatın bu tarzları kaybolurken, başka tarzları meydana gelir. Böylece eski hayat tarzları yok olup giderken, insanın bütün kurallar sistemini de birlikte alıp götürür ve bu şekilde yeni hayat tarzıyla beraber yeni bir hukuk iradesi içeriği doğar. Fakat bu yeni hukuk içeriği de kendisinden önceki gibi sınırlı ve ölümlüdür. Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta şudur: Hayat tarzları, insanın bağlı olduğu kurallar, hukuk iradesi, tek kişinin veya tek tek kişilerin ürünü olmayıp, daima tarihî olarak şekil-

¹⁰ Tin-bilimleri: *Manevi ilimler, Geisteswissenschaften*. (Yay. Haz.)

lenmiş, canlı bir topluluğun, toplumun ürünüdür. Bunlar, o hâlde Hegel'in dili ile 'genel'dir [*allgemein*].¹¹

Şüphesiz bu görüş-tarzından, *tarihselcilik* [*Historismus*], yani özel anlamında bir çeşit *rölativizm* tehlikesi doğar. Fakat buna karşılık Hegel sistemi, büyük bir *absolutizm/mutlakçılık* örneğidir. Hegel sisteminde daima zıtlıklar birbirlerini doğurur.

3

Bu araştırmamızda Hegel bizi ne tarihî anlamı bakımından ilgilendiriyor ne de taşkın metafizik formüllerin uyuşturucu bir maddesi gibi etki etmesi bakımından. Nicolai Hartmann'a göre Hegel bizi felsefenin Kolomb'u olması sebebi ile ilgilendiriyor. Çünkü Hegel, felsefi araştırma için geleneksel felsefenin ele almadığı bir realite alanını ilk defa gördü. Bu realist taraf Hegel'in eserinde, hatta Hegel'in tarih felsefesinde bile vardır. Yalnız şu kadar var ki bu realist taraf, çökmüş bulunan Hegel sisteminin yıkıntıları altında kalmış olabilir. Ya da bugüne kadar Hegel sistemini takip eden, ileri-etki ve karşı-etkinin eski Babil'i hatırlatan dil karışıklığı içinde birkaç zaman için kaybolmuş olabilir. Hegel sistemini bugüne kadar takip eden bu etki ve karşı etkiler şunlardır: *tarihsel okul* düşmanlığı, Hegel'in *Marksistçe* yorumu, *Hegel-rönesansları* vs.

Hegel'in, spekülâtif sisteminin yanında felsefi araştırma için yeni bir realite alanı gördüğünü söyledik. Acaba şimdi bu yeni realite alanı daha yakından nasıl belirlenebilir? İnsan süjesinin 'Dünya-Tini' (*Weltgeist*) ile, 'mutlak' ile olan

11 Rudolf Stammler, *Theorie der Rechtswissenschaft*, II, 4. Ayrıca bkz. Wein, *Das Problem des Relativismus: Philosophie im Übergang zur Anthropologie*, De Gruyter, 1950, s. 56. (Yay. Haz.)

ilgisi şüphesiz hiç de böyle bir realite alanı değildir. Bu alanın bulunuşu, Hegel'i o hâlde hakikatte başka bir yere götürmeliydi. Fakat nereye? Bu, ancak Hegel'den sonra alınan yola bakmakla belirlenebilir. Bu kritik bir şekilde yapılan belirleme ise ancak bir Kültürün/Nesnel-Tinin bir yandan fenomenolojik-deskriptif teorisi ile ve öte yandan empirik bir kültür-antropolojisi teorisi ile ilgi içinde mümkün olur. Hartmann'ın fenomenolojik metot ile geliştirdiği Kültür Teorisi ve Avrupa'da pek az tanınmış etnolojik temele dayanan (Amerikan) kültür teorisi, şüphesiz obje olarak aynı realite alanını ele alır. İşte bu aynı realiteyi Hegel de tarih felsefesinin realist bölümünde daha o zaman görmüştür. Gerek Hartmann'ın kültür teorisi, gerek Amerikan kültür antropolojisi teorisi, ne *tinsel-mutlak*ın metafiziğini ne de Hegel ve Marx'ın *diyalektik* metodunu kullanır. İşte *bunun* için, bu noktadan Hegel'in buluşlarının yeni, *kritik* bir değerlendirilmesi mümkündür.

Daha önce şunu tespit etmiştik: Kültür, reel, tarihsel olarak şekil verici faktörlerin bütününe ifade eder. Kültürlerin etkisi, bireylerin kararlarının matematik toplamına veya bireylerin oylarının sonucuna eşit değildir. Burada hiç bir oy verme yoktur. Kültür/Nesnel-Tin, doğrudan doğruya bireylerde ve onlarda *ortak* olarak bulunur. Acaba bireylere yalnız belli *genel* ideler ve bu idelerin temsilcileri aracılığıyla etki etmek mümkün değil midir?

1947'de Batı Berlin, Rusların ablukasına şüphesiz boyun eğebilirdi. Hiç şüphe yok ki Batı Berlin'in milyonlarca halkının bu kararına, orada bulunan pek az sayıdaki Amerikan, İngiliz, Fransız askerleri engel olamazdı. Berlinlilerin başka türlü bir kararı hâlinde, onlar, muhtemelen eriyip gidebilirlerdi. Öte yandan Batı Berlin halkının her bir bireyine ne karar verdiği de sorulmadı. Oy vermede olduğu gibi, durum hakkında onların her birinin kararı bir araya getirilip toplanmadı. Aksine durum, daha çok bir sosyal tavır içinde

kavrandı. Yüzde sayısı az veya çok olan ‘istisnalar’ da bu ortak tavra mutlaka uyarlar.

Şimdi derin varlığı bakımından ve aynı zamanda tamamen somut, gerçek ve görünüşler içinde ortaya çıkan Kültürün, derin bilmecesi karşındayız. Bu, birey ve birey-üstünün birbirine karşılıklı tesirinin meydana getirdiği bir bilmecedir. Birey ve birey-üstünün bu karşılıklı etkisi, tarihî dediğimiz olayın da imkân şartıdır.

Grupların, toplumların, devirlerin, kurumların sahip olduğu bu Kültür/Nesnel-Tin, Hegel’in metafizik ilkesinde olduğu gibi, bir Tin-tözü [*Geist - Substanz*] değildir. Bunun dışında o, Oswald Spengler’in ‘kültür-ruhu’ [*Kulturseele*] tarzında veya bu çeşitten bir şey de değildir. Bütün bu teoriler, bu işi gayet kolay bir şekilde yapıyorlar. Oysaki realist bir görüş şunu tespit ediyor: Tarihî tavrılarda ve formlarda –her ikisi de en *geniş* anlamında anlaşılırsa– belli ve özel bir sistem karakteri vardır. Mesela Fransız barokunun yapı stili ve düşünme stili, yaratma hayatı, kabine politikası, deizmi ve etiketleri ve hatta elbise ve dans modası bir birlik oluşturur. Burada keyfi bir yoruma başvurulmuyor. Yukarıda verilen örnekte olduğu gibi, komple insan toplumlarında rastlanan çizgiler, herhangi bir sistem içinde inkâr edilemeyecek bir şekilde hakikaten bir ‘birlik’ meydana getirir. Sistem *prensi-bi* artık bizim için kabul edilebilir değildir diye bu yukarıdakilerin doğruluğundan şüphe etmek yerinde olmaz. Bunun en basit, en reel anlamı şudur: Bu gibi çizgiler, eğer *gelişigüzel*, yani onların tarihî konkretlik içinde *birlikte* bulunduğu şekilleri dikkate alınmazsa, ortaya çıkmaz. Onlar daha çok bir ‘bütün’e, Oswald Spengler’in dediği gibi, bir kültürün *stil-prensipine* [*Stilprinzip*] uyar. Şüphesiz farklı tarzdaki görünüşler de tam olarak formüle edilemeyen ortak bir *değer-oryantasyonunun* [*Wert-Orientierung*] yapı bakımından bir birlik oluşturur.

Amerika’da olduğu gibi, canlı kültürler üzerinde empirik incelemeler yapmak, kültürlerin *entegrasyon* problemini

ifade eder. Fakat Amerika'da tarih bilimi ile tam bir el ele çalışma olmaması, çoğunlukla orada yapılan incelemelerin zararına olur.

Kültürün meydana getirdiği birçok şekli, Wilhelm Dilthey daha çok önceden gördü; Dilthey, bütün kültür görüşlerinin *yapısından* söz açar, bilime ve dine *kültür-sistemleri* adını verir ve 'bağlılık' [*Zusammenhang*], 'anlam' [*Bedeutung*] ve 'değer' [*Wert*] gibi temel kategorilerle çalışır. Yeni Amerikan kültür-antropolojisi, her belli kültürün arka-planında o kültürün birliğini sağlayan bir prensip kabul eder ve bu prensibe 'özel değer-oryantasyonu' (*value-orientation*) adını verir. Bunu da ister Dilthey'in eserini bilerek, isterse (muhtemelen) bilmeyerek yapmış olsun.

Dilthey'dan beri zamanımızın bütün bilgi alanlarında 'yapı' düşüncesi özellikle ön plana geçmiştir. Bu yapı düşüncesi belki de şu yaşadığımız on yılların değil, yüzyılımızın özellikle yönetici bir düşüncesi olsa gerek.

Zamanımızda tarihî, kültürel yapıların birlik prensibini koyan bir özel değer-düzenleri olduğu düşüncesi hâkimdir. Hegel, daha o zaman 'nesnel ahlaklılık' ve bir 'ulusun ahlaki tözü' gibi kavramlar ile hiç şüphe yok ki bu düşünceye oldukça yaklaşmıştır. Romantik bir terim olan 'Ulusal-Tinler' terimini kullanması, onun temel görüşünü ortadan kaldırmaz. Hegel sisteminde daima şu iki özellik görünür:

1. Genel ahlaki-olan, birey üzerinde olduğu gibi, grup, devlet, millet üzerinde de bir kuvvete sahiptir ve bu birey, grup, millet, devlet, onu karakterize eder.
2. Genel-ahlaki-olanın kendisi de tarihî değişmeye tabidir.

Bugün şunu söyleyebiliriz: Grek-Hristiyan değer sisteminin ve kültür karakterinin kendine has kapalılığı içinde 2500 yıl boyunca, temel değer sistemlerinin tarihîlik düşüncesi doğmamıştır. Onu *ilk defa* Hegel ve Nietzsche radikal bir şekilde ortaya koydular. Bu her ikisi, yalnız bu noktada, -başka noktalarda değil- kıta geleneğini bıraktılar.

Biz bugünküler, Hegel'in Tin kavramından kesin olarak pek çok şeyi atmak ve geri kalanını da anlaşılır bir hâle koymak zorundayız. Felsefenin Kolomb'u olarak Hegel'in bulunduğu şey, bugünkü felsefe diline şöyle aktarılabilir: İnsan toplulukları, bunlar isterse aile denen temel hücreler gibi en aşağı düzenler olsun, isterse milletler/uluslar, kültür-dünyaları gibi en yukarı düzenler olsun, onlar, daima sosyal bakımdan kabul edilmiş değerler sayesinde var olabilir ve birlikte devam edebilirler. Sırf bireysel değer vermeler bize, tarihî birliklerin, Ulusal-Tinlerin ve Zamanın-Tininin varlığını açıklayanlardan, Montesquieu ve Herder bir yana bırakılırsa, Hegel, felsefenin temel objeleri olarak aileye, hukuka, devlete, millete [*Volk*] layık oldukları yeri veren ilk filozoftur ve haklı olarak Hegel'in eserlerinin ilk kritik basımını yapan Georg Lasson şöyle diyor: "Hegel, tarihin kavranmasında realite bilgisinin zirveleştiğini söyleyen ilk filozoftur."

İKİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR/NESNEL-TİN HAKKINDA YENİ BİR REALİTE BİLİMİ DÜŞÜNCE

İngiliz Antropolog Edward B. Tylor, 1871’de *Primitive Culture* [Primitif Kültür] adlı bir kitap yayımladı. Bu kitabında kültür kavramını Tylor, yeni bir anlamda kullanmıştır. Bugünkü kültür antropolojisi, onun bu kültür kavramından son derece faydalanmıştır. Tylor, ‘kompleks bütün’den [komplexen Ganzen] söz eder. Kompleks bütün, bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, yasayı, âdetleri içine alır ve daha bunlara, insanın, toplum hayatı yaşayan bir varlık olarak elde ettiği kabiliyet ve alışkanlıklar da katılır. Tylor bunları söylerken, Hegel’in ‘Ulusal-Tinler’ teorisinden pek bir şey bilmemekte veya çok az şey bilmektedir.

Şimdi burada şöyle bir durum ortaya çıkıyor: *Felsefe, ilk defa* olarak temel bir gerçeklik bilgisinin bir parçası oluyor. Felsefenin böyle bir gerçeklik alanı bulmasını biz, ister Montesquieu’ya, isterse Hegel’e yoralım, bu önemli değildir. Felsefenin böyle yeni bir gerçeklik alanı bulması, ‘tarih’ dediğimiz realitenin özel bir hâliyle ilgilidir. Bu özel hâl, tarihin politik ve tinsel olaylarında *suje-üstü* bir faktör olarak görünür. Bununla beraber bu faktörün bir metafizik faktör olması gerekmez; ona, bugün belki de ‘sistem’ faktörü demek durumundayız.

Başlangıçta daha birçok mesele tamamıyla açıklanmadan kalıyor.

Bu sebepten Nicolai Hartmann'ın eseri, yeni bulunan kıtanın, Kültürün/Nesnel-Tinin, bu ilk haritası, muhakkak ki birçok eksiklik içeriyor. Bunun için o, haklı olarak *Das Problem des geistigen Seins* [*Tinsel Varlık Problemi*] adını taşıyor.

1

Hegel'den beri Zamanın-Tini, Ulusal-Tin, Ortak-Tin gibi bazı varlık tarzlarının var olduğunu biliyoruz. Fakat Nicolai Hartmann'dan başka kim bu varlık tarzlarının yapısını, birlik ve tarihîlik karakterini bilimsel bakımdan araştırdı? Bugün biz, elektronlar, drozofila adındaki sinek ve yıldız kümeleri hakkında pek çok şey bildiğimiz hâlde, tarihi belirleyen reel faktörler hakkında şaşılacak kadar pek az şey biliyoruz. Fakat işte burada, *geleceğin reel bilimi* meydana gelebilir.

Birey ve birey-üstü faktörlerin birbirine karşılıklı etkisi, bu reel bilimin temel problemini oluşturur.

Gerçi tarihte özel bir suje-üstü teorisi henüz yoktur; fakat realist olmak isteyen böyle bir teori için çok önemli olan ve çok iyi bilinen bir sürü fenomen vardır.

1. Bu önemli reel fenomenlerden, bizi problemin çekirdeğine götüren bir tanesi şudur: tinsel yaratmaların 'havası-içinde-bulunmak'. Çeşitli bireyler, birbirlerinden tamamen habersiz olarak hemen hemen aynı zamanda aynı buluşlara varıyorlar. Burada önemli olan, bu buluşların her birinde kendine özgü bir tinsel yaratmanın bulunmasıdır. Fakat bu reel fenomen için şöyle bir şart olmalıdır: Bu buluş veya düşünce, belli bir tarihî zaman içinde çeşitli bireylerin yaratıcı çalışmasının objesi olmalı ve bu bireylerin çalışmaları da birbirlerinden habersiz bulunmalıdır.

Bu şartla *ex post* (sonradan) çok iyi kullanılabilen bir tasavvuru kastediyoruz. Buluşlar, düşünceler, sanki meydana

geldikleri devrin havası içinde bulunur. Bu dikkate değer fenomenler için şaşılacak kadar çok somut örnek vardır. Örneğin matematik düşünce alanında analitik geometrinin Fermat ve Descartes tarafından; diferensiyel hesabın Leibniz ve Newton tarafından bulunuşu. Modern biyoloji alanında gelişme-düşüncesinin Wallace ve Darwin’de doğuşu, modern genetiğin De Vries, Correns, Tschermack’da ortaya çıkışı. Bu sonuncusu, özellikle çok önemli bir örnektir. Modern felsefi-kozmoloji düşüncesi, günümüzde Nicolai Hartmann ve Whitehead’de doğuyor. Fakat bunlar, birbirleri hakkında adlarından başka hiç bir şey bilmiyorlardı. *Teknik* buluşların, üzerinde pek çok konuşulan aynı-zamanlılığından söz açmaya bile gerek yoktur.

2. Birey ve birey-üstü olanın birbirine etkisinin en büyük gerçek fenomeni dilde görünür: Bir *dilin yapısı*, insanın dünya ile olan bütün bağılıklarına ve bir topluluğun, bir milletin veya bir milletler ailesinin, dilin dışında kalan bütün diğer kültür görünüşlerine *genel olarak* [*im ganzen*] bağlıdır.

Hintliler, Grekler, Almanlar gibi felsefede kudretli uluslar, aynı zamanda hiç de tesadüfen dilleri fleksibil olan biricik olan uluslar değildir; bu ulusların dillerinde ‘varlık’, ‘varolan’dan kolayca ayrılır ve onlarda, Aristoteles’in *to ti en einai* formülü gerçekleşir.

Amerikan ‘kültür antropolojisi’nin büyük ustası Alfred Kroeber’in *Antropoloji*’sinde olduğu gibi, aynı şekilde Nicolai Hartmann’ın *Tinsel Varlık Problemi* adlı eserinde de dil, Kültür/Nesnel-Tin için standart bir örnek olarak görünür. Şüphesiz burada pek çok şey –belki de çoğu– bilmece gibidir. Fakat bununla beraber, varlıklarından şüphe edilemeyen bu fenomenlerin önemi, düşünülemez kadar büyüktür. Genç birey, kendi toplumunun bir kültür bütünü ve oryantasyonu içinde büyür, şüphesiz her şeyden önce ait olduğu toplumun dilini öğrenmekle. Her birey, kendi ana dilini öğrenmek zorundadır. Bunun ifade ettiği anlam şudur: Bireye, ana dili kalıtım yoluyla geçmez. Aynı şekilde

birey onu tek başına da yaratmaz. Bireyin kendi dili olan dil de bireyin karşısına yine ‘objektif/nesnel’ olarak çıkar. Dilin bu objektif durumu, bütün imkânları ve özellikleri, yani bir seçmeye başvuran prensipleri ile ortaya çıkar. Bu prensipler, birey onların farkına varmadan onun düşünmesini, kavrama gücünü daha en baştan belirler.

Olgun birey, sonunda şekil kazanmış ve belki de yaratıcı şahsiyet olarak konuşma ve ifadesinin kendine özgü *stilini* yaratır. Fakat bu yaratma da var-olan dilin subjektif/öznel imkânlarını aşan bir *çerçeve* içinde olup bitmez. Dilin bu imkânları, tarihî değişimin birey-üstü gidişinde değişir. Çünkü dillerin bir tarihi vardır.

Kültür/Nesnel-Tin kategorisini Hans Freyer ve Nicolai Hartmann, Hegel’den alarak zamanımıza kazandırdılar; ona açık ve sade, realist bir anlam verdiler.

Şüphesiz Kültür/Nesnel-Tin deyince biz, sayısız reel fenomenin içine alan bir alanı kastediyoruz. Bu Kültür alanı, fizik veya biyolojinin uğraştığı realite alanı kadar büyük bir realite alanıdır.

Bu Kültür alanında deneye *doğrudan doğruya* açık olan bir bölge vardır. Bir şehrin ruhunu [*Geist*], bir sınıfın ruhunu ve yine bir sosyal grubun, bir ailenin ruhunu, bu bölgeden sayabiliriz. Götingen Üniversitesinin ruhu, Viyana Üniversitesi’nin ruhundan hissedilebilir ve yaşanabilir bir şekilde başkadır. Paris, Chicago’dan başka bir ruha sahiptir. Berlin’in başka karakter gösteren bir atmosferi vardır, Viyana’nın başka. Tek tek kişiler, böyle bir Ortak-Tini [*Gemeingeist*] ne planlayabilir ne de yaratabilir. Aksine her birey, eğer o dışarıdan bu toplum içine girmişse, her şeyden önce bu kolektif tavrın gücünü duyar ve yaşar. Fakat muhakkak ki bütün bu hallerde *ex machina* (kendiliğinden) işleyen metafizik güçler, suje-üstü bir faktör meydana getirmiyor. Bu Ortak-Tin, tamamen insanın eseridir; şüphesiz bu aynı Ortak-Tin, insanların adı geçen bu sosyal birlikler içinde bir belirlenimdir. Burada biz yine tarihî gerçeklik tarzının bilmecesi karşısındayız.

Acaba Kültür ve birey arasındaki bağın ortaya koyduğu bilmeceyi çözebilecek bir durumda mıyız? Bu bilmece, Hegel ve daha başkalarının değerini küçümstedikleri bir reel fenomen ile daha da güçleştirilir. Tek kişi, Ortak-Tine ve onun gücüne de *karşı koyabilir*. *Belli sınırlar* içinde birey, bu ortak-ruhun lehine veya ona karşı karar verebilir. Çünkü ‘hesaba katılmayanlar’ (*out sider*), konformist-olmayanlar, *professoral* olmayan profesör vardır. Berlinli olmayan Berlinli vardır vs.

Bütün bu söylenenler toplanırsa, onlar burada hüküm süren bağı, bizce bilinmeyen ve şimdiye kadar bu bağ üzerine ortaya atılmış teorilerin ve şemaların doğru olmadığını gösterir.

Bu kültür ve birey bağı, şüphesiz bir karşılıklı etki ve birbirini tamamlama bağıdır. Gelenekten gelen etkiler ve bireyten gelen etkiler birbirleri ile karşılaşır ve burada çok özel bir gerçeklik tarzı meydana gelir. Biz, bu gerçeklik tarzına özel bir ad, ‘tarih’ adını veriyoruz. Bu konstitutif bağı çok güç kavranabilir olduğunu, ‘klasik’ tarih felsefeleri denen felsefeler pek iyi bilmiyordu. İşte bu sebepten bu tarih felsefelerinin, hem büyük ölçüde basit, hem de muhtemelen büyük ölçüde yanlış olmalarına şaşırılmamalıdır.

Gerek Hegel’in Nesnel-Tin kategorisini kullanan Nicolai Hartmann’ın tarih felsefesinde ve gerekse Amerika’da en yeni empirik kültür antropolojisinde ‘gelenek’, biyoloji-üstü bir reel güç olarak anlaşılır. Bu reel güç, bir metafizik tözden tamamen başka olan bir şeydir. Nicolai Hartmann’ın Tinsel-Varlık ontolojisi, kültürün bu özelliğini Tinsel Varlığın *superexistenzı* olarak kavramayı denedi. Bununla şu söylenmek isteniyor: Kültür, doğrudan doğruya bir töz olarak temellendirilemez. Kültür, yalnız başka realitelere dayanması bakımından bir realite kazanır. Ancak kültürün özel bir realitesi vardır ve bu realite, psikolojik, biyolojik veya fiziksel realiteden daha aşağı bir realite değildir. Hartmann,

1936'da Berlin Prusya Bilimler Akademisi'nde verdiği bir konferansta bunu şöyle formüle etmiştir:

Tinsel-dünyanın mahiyeti ve yapısı hakkında bir sürü görüş vardır ve bu görüşler, uzun zamandan beri verimli olarak görünüyor ve çeşitli eleştirilere karşı direniyor. Bu görüşler arasında en önemlisi, Kültür/Nesnel-Tin düşüncesidir. Bu Kültür/Nesnel-Tin temelinde, bütün Tinsel-hayatın bir temel fenomeni ortaya çıkar. Bu temel fenomeni ilk defa Hegel tasvir etti. Fakat kendi akıl idealizminin anlamında onu metafizik bir yoruma tabi tutarak müphem kıldı. Bugüne kadar Nesnel-Tin kavramına bir genel tinsel 'töz' gibi yanıltıcı bir tasavvur bağlıydı ve bu tasavvur, Hegel'in büyük bir şekilde başladığı tarihî Tinsel-Varlık fenomenlerinin aydınlatılmasına ciddi olarak engel oldu ve bugüne kadar meseleyi açıklamak ve Hegel'in buluşunu değerlendirmek için yapılan her ciddi deneme, bu metafizik yükü taşımak gereğindeydi.

Kendi düşünceme göre *Tin-töz* şeması, birey ve bireyüstü faktörün *karşılıklı etkisi* bakımından doğru değildir.

En yeni Amerikan kültür teorileri, kültürlerin [*Kultur*] temelinde bulunan merkezî bir belirlenim olarak özel bir değer-oryantasyonuna dayanarak kültürü, kültür karakterlerinin birlikli bir sistemi olarak görüyor ve bu Amerikan kültür teorileri, kültürlerin ve geleneklerin mahiyeti hakkında şimdiye kadar tin bilimleri ve sosyoloji tarafından ortaya atılmış teorileri değiştiriyor. 'Şahsiyet', 'toplum' ve 'kültür', üç *homolog* sistem olarak kavranıyor. 'Kültür', bireysel ve kolektif hareketler sistemi için tarihî-geleneksel varlık tarzlarının *bir determinantlar (patterns) sistemini ifade ediyor, hem bireysel hem de kolektif hareket sistemi bakımından*. İnsan, kendi hareketlerinin bütünüdür: Hegel'in bir deyimini ile: "Eylemleri ne ise halklar da odur."¹

¹ Türkçesi: Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, 1995, s. 68. Devamında ise halkın-tini şöyle tanımlanır: "...Eylemler onların ereğidir. Tin ne eylese özüne uygun eyley, kendisini kendinde olduğu, şey yapar, kendini eyleme, yapıta dö-

Yeni geleneklerin ve yeni kolektif alışkanlıkların *yaratılışı*, Nicolai Hartmann'ın teorisine göre olduğu gibi, aynı şekilde Alfred Louis Kroeber'in veya Ralph Linton'un teorisine göre de yalnız *bireylerin* işidir.

Birey, insan tarihinin empirik olarak kavranabilir biricik taşıyıcısıdır. Kültür/Nesnel-Tin, birey-üstüdür; fakat bundan dolayı da o, Dünya-Tini veya Mutlak-Tin değildir. Kültür/Nesnel-Tin, bireylerin Kişisel-Tini ve geniş anlamda onların hareketleri ve alışkanlıkları tarafından taşınır. Bu anlayışla da Hegel'in tavrına karşı yeni bir tavır ortaya çıkıyor.

İnsani olan her şey tarihtedir; tarih de insani olan şeydedir. Bu her iki cümle, doğru anlaşılırsa, olduğu gibi doğrudur. İnsan, tarihin ürünüdür ve aynı zamanda tarih, insanın ürünüdür. İşte böylece bu karşılıklı etki ve bağlılık tarzında özel bir struktur/yapı ortaya çıkıyor. Amerikan kültür antropoloğu Kroeber şöyle der: "Etki eden şey, devrî olan nedenselliğin² güçlü bir sistemidir."

Hartmann'ın teorisi, şüphesiz Amerikan *inventions* ve *innovations* teorisini önemli olarak aşıyor; çünkü Hartmann, tarihe plan yapmayı sokuyor. Yalnız bilinç ve Kişisel-Tin kabiliyetlerine sahip olan birey, bunu aşağıdaki tinsel temel fonksiyonların yardımı ile başarır: Önceden görme, ereğe uygun hareket etme, erekler koyma, değerler bulma, olayları otonom olarak anlamlandırma. Bu, fonksiyonel bir hiyerarşiyi gösterir.

Nicolai Hartmann, tarih bakımından etkisi görülen bu fonksiyonların taşıyıcıları ile, büyük bireyleri, yeni morallerin ve yeni bir ethosun yaratıcılarını kasteder. Nicolai Hartmann, burada Nietzsche'den gelen bir etkiyi kabul eder. Burada söz konusu olan, Nietzsche'nin, insanlığın önünde bulunan yeni ideallerin, yeni arzuların, yeni örneklerin ve ereklerin yaratılması hakkında tespit ettiği çok önemli formüllerdir.

nüştürür: böylece kendi kendisinin nesnesi olur, kendisini kendi önüne varoluş diye koyar. Halkın-tini böyledir." (Yay. Haz.)
Nedensellik: *Illiyet, Ursächlichkeit*. (Yay. Haz.)

Zerdüş, Konfüçyüs, Buda, İsa gibi büyük dinî değer teorilerinin kaynakları, bir yarı mitos karanlığı içinde bulunur; buna karşılık Sokrates'ten, Muhammed'den, Mahatma Gandhi'den ve daha başkalarından doğan yeni ethos, tarihi bir aydınlık içindedir. Böylece Hegel'in 'dünya tarihine ait bireyler kategorisi' hakkında yeni bir görüş ortaya çıkıyor.

Şimdiki insan durumu ile doğrudan doğruya ilgili olan problemler de aynı zamanda bu görüşe dayanır. Faşizm, nasyonel-sosyalizm ile günümüzün Doğu-Batı dünyasında görülen planlı düşünme gibi tarih yapan yeni ideolojilerin ve aynı şekilde Nietzsche'nin anlamındaki yeni morallerin yaratılmasında hem büyük hem de şüpheli bir güç vardır. Nükteci bir Fransız şöyle der: "Pan-Avrupa yerine, plan-Avrupa gerçekleşiyor." Bütün sorunlar arasında en fazla rahatsız edici olan şu olmuştur: Acaba kültürün, zorla veya bilimsel bakımdan yönetici etkisi ile temel 'değer-oryantasyon'ları planlı olarak değişir mi? Bugün Çin'de, Doğu Avrupa'nın Katolik alanlarında ve daha başka yerlerde meydana gelen şey, böyle bir planlaştırmanın büyük denemeleridir, *ante portas*. Teorik düşünmeye burada çok önemli, pratik bir ödev düşüyor: Planlılığın antropolojik sınırlarının bulunup bulunmadığını araştırmak. Bu, Karl Jaspers'in ve daha başkalarının felsefesinde büyük bir problem olarak ortaya çıkıyor.

Devletin mitos yaratmada sahip olduğu daimonca imkânı, bütün totaliter rejimler kullanır. Fakat şimdiye kadar bu mitoslardan hiçbiri gerçekleştirilememiştir.

3

Bugünkü problemimizin iki bakımdan tamamlanmaya ihtiyacı var:

1. Hegel felsefesi ile ilk devrindeki Karl Marx felsefesinin birbirine bağlılığından dolayı Hegel, Almanya dışında Marksist-Sovyet totaliter rejimi için sorumlu tutulur. En ile-

ri Amerikan üniversitesi olan Harvard'da felsefe bölümünün direktörü olan Prof. Morton White, pek az önce yayımlanan “Şimdiki Felsefe Üzerine” adlı yazısında şöyle diyor:

Avrupa kıtası, Hegeloid felsefenin vatanıdır; yani her ne kadar Hegel felsefesinin değilse de Hegelvari bir felsefenin vatanıdır. Yalnız Amerikan pragmatizmi, neopozitivist felsefe ve İngiliz ‘analitik’ felsefesinin dalları, Hegelvari felsefenin anıtsal stilinden kendilerini kurtarabildi. Hegel felsefesi, komünist ideolojisi ile kökten bağlılığı bakımından suçludur.

Ve Amerikan profesör, Asya'daki deneyimleri hakkında da şunu sözlerine ekliyor:

Birkaç yıl önce Japonya'da dersler verdiğim sırada genç Japon felsefecilerinin, teselli veren, koruyucu ve kuşatıcı bir sistem arar gibi daha çok Batı felsefesinin devasa çeşitlerine karşı duydukları ilginin büyüklüğüne şaşmıştım. Onlar, geçmişin dinî inanç tarzlarını bıraktıktan sonra, yalnız böyle kuşatıcı bir sistem, onların değerlendirmelerini ve tavırlarını bir birliğe götürebilirdi.

2. Kültür/Nesnel Tin teorisi, Prusya memurlar devletinin putlaştırılmasıyla, yine onun bir karikatürü olan Hitler'in totaliter devleti ve onun mythosu ile bir bağlılık içine konmuyor mu? Ve ‘Ulusal-Tinler’ teorisine, abartılmış bir ulusal bilinç yaratmış olması suçu yüklenemez mi? Nietzsche *Şen Bilim* adlı eserinde ironi ile şöyle yazmıyor mu: “Biz Almanlar, ... Hegel hiç olmasaydı da Hegelci olurduk.”³

³ Türkçesi: Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, 2003, s. 232; Nietzsche'nin tam gerekçelendirmesi ise şu şekildedir: “Almanlar (Bütün Latinlerin tersine), oluş ile gelişime, içgüdüsel olarak ‘olduğundan’ daha derin bir anlam yükleyip daha büyük bir değer verdiğimiz için; ‘varlık’ kavramının doğrulanmasına pek inanmadığımız için; –aynı zamanda, bizim insan mantığımızı insan mantığı olarak ya da biricik mantık türü olarak kabul etmeye yatkın olmadığımız için (biz kendimizi onun olsa olsa özel bir durum, belki de en tuhaf; en aptalca durum olduğuna inandırmak isteriz)– Hegel hiç olmasaydı da Hegelci olurduk.” (Yay. Haz.)

Kültür/Nesnel-Tin teorisini böyle kabalaştıran bir kişi, onun inceliklerini göremez ve Hegel'in, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler] adlı eserinde bulunan çok dokunaklı bir yeri anlayamaz. Bugünkü konferansımı, bu yer ile bitirmek istiyorum. Bu yer, bireye tarih ve devlet karşısında tam hakkını verir; aynen şöyle der:

Bir çobanın, bir köylünün dar hayatının bir içi, bir dindarlığı, bir ahlakılığı vardır. Fakat bu dar hayatın sahip olduğu içlilik, dindarlık ve ahlakilik, değeri bakımından hiç bir zaman zengin ve geniş ilgiler içerisinde bulunan bir insanın bilgi ile beslenen dindarlığı ve ahlakiliğinden daha aşağı değildir. İnsanın sahip olduğu bu iç merkez noktası, sübjektif özgürlüğün, hakkın basit alanı, iradenin, kararın, hareketin vatanıdır; bu yer, bireysel değer ve suçun, bireyin ebedî mahkemesinin içinde yer aldığı vicdandır. Bu vicdan, dünya tarihinin bütün gürültüsünden korunmuştur ve yalnız dış ve zamansal değişimlerden değil, aynı zamanda özgürlük kavramının mutlak zorunluluğunun birlikte getirdiği şeylerden de uzaktır.⁴

⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1848, s. 46. (Yay. Haz.)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFİ KÜLTÜR KAVRAMININ MODERN BİLİMSSEL ŞARTLARI

‘Kültür’ [Kultur] kavramı, günümüzün anladığı bir hümanizma anlamında biyoloji-üstü ve birey-üstü olan insan eseri demektir. Bu konferansta kültürün bu biyoloji-üstü ve birey-üstü olması ile ne kastedildiği açıklanacaktır. Görüleceği gibi, burada tarih ve dilden, hukuktan, sanattan bahseden bilimlerin, yani merkezî tinsel-bilimlerin *temel problemi* söz konusudur.

İnsanın varlık-tarzi, bu problemin incelenmesinde bize kılavuzluk etmelidir. İnsanın bu varlık-tarzi, tinsel veya kültürel bir varlık-tarzıdır. İnsanı, kozmosta diğer varlıklardan ayıran şey de yine onun bu varlık-tarzında bulunur. İnsanın bu özelliği, empirik olarak da araştırılabilir. Eğer insanın metafizik bakımdan kozmosta sahip olduğu bu özel yer, doğru olarak temellendirilmeseydi, o zaman insanın kozmosdaki yeri problemini başka bir şekilde ortaya koymak mümkün olurdu.

O hâlde hem tamamıyla açık olmayan ve hem de aşırı idealist ve teolojik spekülasyonlarla, her şeyden önce Hegel’in spekülasyonları ile yüklü olan Tin (*Geist*) kavramını bırakmalıdır. Almanya’da Max Scheler’den beri gelişen ‘felsefi antropoloji’ ve aynı şekilde Amerika Birleşik Devletleri’nde uğraşılan ‘kültür antropolojisi’ birtakım hipotezler ortaya atabiliyor ve bu hipotezlerin doğruluğu, *doğa bilimleri* hipotezlerinin deney malzemesi ile sağladıkları doğruluktan *daha az bir doğruluk* değildir.

İnsanın kültürel varlık-tarzı ile ilgili böyle modern bir teori, pek yakın bir tarihte doğmasına rağmen oldukça *sis-temli* bir teoridir. İşte bugün sizlere bu teoriden söz açmak istiyorum. Bu teori, empirik sonuçlara dayanır ve bu sonuç-lardan da ciddi olarak hiç kimse şüphe edemez.

1. İnsan, hayat kavgası ve varlığını korumak için –hayvan ile karşılaştırılırsa– *biyolojik* donanım bakımından oldukça zayıftır. Bu sebepten insan, yalnız normal olarak görevleri-ni yapan bir insan topluluğu veya bir grup içinde kendini koruyabilir. Bu görüş, çok eskidir. Daha Aristoteles, insanı, ‘sosyal bir canlı varlık’ diye tanımlamıştır. Yalnız bu sos-yal dayanışma sayesinde birey, hayatta kalabilir. Robinson Crusoe, sırf bir kurgudur (*fiktion*), hatadır.

2. Buraya kadar söylenenler, şüphesiz birçok hayvan türü için de doğrudur. Ama insanda sosyal hayatın işleyişi, ona kalıtımla geçen bir içgüdü ile garanti altına alınmamıştır; ör-neğin bazı sosyal hayat yaşayan böceklerde olduğu gibi. O hâlde insanın *sosyal varlığı da*, ilk bakışta oldukça eksik ola-rak donatılmış görünüyor. Sosyal hayat yaşayan böceklerin bu sosyal hayatı, insanın sosyal hayatına nazaran daha çok emniyet altına alınmıştır, daha mükemmeldir. İnsan, kendi kendini idare etmek gereğindedir; çünkü insan, içgüdüleri tarafından idare edilmez; insan, kendi kendine kılavuzluk etmelidir ve bunu yaparken de daima başarısızlığa uğrar ve daima yeni, geçici birtakım çözümlere varır.

3. *İnsanın* toplum hayatının görevini yapabilmesi için tem-el şart şudur: Bu toplum üyelerinin, yani bireylerin davranış-larının belli durumlarda belli bir ‘*önceden hesap edilebilirliği*’ vardır. Bu ise, ‘sosyal-roller’in temel kategorisine götürür. İn-san, üstüne rol alan bir varlıktır. Üstüne belli bir rolü alan bir bireyin davranışından, toplumun öteki üyeleri bu belli rolü beklerler. Bu rol, örneğin babanın veya evli kadının, idare edenin veya idare edilenin, öğretmenin veya öğrencinin üstü-ne aldığı rol olabilir. Hesap dışı olanların (*Outsidern*), asosyal-

lerin veya öte yandan bağımsız olan yaratıcı ve dâhi bireylerin davranışı, kuralın doğruluğunu gösteren istisnalardır.

4. İnsan davranışının ‘önceden hesap-edilebilirliği’ için başka bir temel şart da şudur: İnsan, genel olarak belli örneklerle hareket eder ve böylece de yeknesak davranışlar ortaya çıkar ve bunlar, normlar olarak kabul edilir. Bu davranışların yeknesaklığı, içgüdüsel, doğuştan değildir veya herhangi bir şekilde biyolojik olarak temellenmemiştir. Daha çok onlar, bireyler tarafından taklit ve uyma, ödül ve ceza sayesinde *öğrenilir*. Olgun insan, düzenleri ve değerleri, gelenek ve örnekleri, bilinç ve gönül rızası ile kabul eder. Bu düzenler ve değerler, gelenekler, örnekler ve davranış modelleri, kültürden kültüre, milletten millete belli bir tarzda değişir. Onlar, aynı şekilde akıl sahibi bir varlık olan insanın biyolojik tarafı ile de ilgili değildir. Fakat bu düzenler ve değerler, gelenekler, insanın *tarihî* varlığının kaderini ve alın yazısını ifade eder.

5. İnsan davranışının bu yeknesaklığı, ancak *alışkanlık* hâline geldiği zaman sağlamlaşır. Alman filozofu Nicolai Hartmann ve yüzyılımızın Amerikan düşünürleri bu alışkanlık faktörünün çok büyük olan önemini kabul ederler. Biz insanlar, toplum içindeki davranışımızı oldukça ender olarak ‘karar-vermeler’ ve ‘birden bulunan yeni düşünceler’ ile tayin ederiz. Varoluşçuluğun ve onun her şeyden önce Jean Paul Sartre tarafından edebiyatta popülerize edilmiş şeklinin kabul ettiği ‘karar’ ögesi, tamamen realist olmayan bir tarzda abartılmıştır. Alışkanlık ögesi olmadan, insan dediğimiz içgüdüleriyle idare edilmeyen canlı varlık, var olmaya devam edemezdi, onun sürekliliği olamazdı. Fakat süreklilik olmadan da içgüdülerin idare etmediği bir sosyal varlık mümkün olamazdı. Sayısız hallerde bu sürekliliğin kopması ve alışkanlığın işlememesi, yukarıda söylenenlerin aksini göstermez.

6. Yine Nicolai Hartmann ve Amerikan kültür antropologları, özellikle alışkanlığın *meydana gelişine*, bu çok

önemli olaya dikkat ettiler. Bütün insan hayatı boyunca yeni öğrenilen ve denenilen hareketler, alışılan hareketler *hâline gelir*: Konuşmak, yazmak, başkaları ile ilgi kurmak, başkalarını idare etmek, kendine hâkim olmak, sevmek, rica etmek vs. ilkin sadece bir macera ve denemedir. Bu, hem tamamen tinsel olan ve hem de tinsel olmayan insan aktları için doğrudur. Fakat sonra bu eylemler normal bir insanda sağlamlaşmış bir ‘yapabilme’ hâlini alır; şüphesiz bu da bireyin, *bireysel* mahiyetinin ve *şahsiyetinin stiline* ortaya çıkar. Yani bu eylemler, bireyin davranış ve hareketinin bireysel sistemine katılır. Bütün insanların değil, fakat çoğu insanların ontik yapılarının birliğinde az veya çok açık olarak görünen ve rahatsız edici olarak kendini gösteren bir takım *kopukluklar* vardır. Fakat neslimizin büyük şairinin en açık manasındaki şu sözü doğruluğunu muhafaza eder: “Olsa olsa sarsılmaz bağlılığı [kalıyor bize] bir alışkanlığın; bizi seven ve kalan ve gitmek istemeyen.”⁵

7. İnsan bireyi, içinde yaşadığı belli bir toplumda bir takım davranış normları ve davranış örnekleri öğrenir ve bunları, aktif alışkanlıklar hâline getirir. İşte bu davranış normlarının ve davranış örneklerinin bütünü, insana hayatını sağlar ve ancak bu şekilde birey, bir insan topluluğunun çeşitli roller sisteminde kendine düşen rolü oynayabilir. İnsanın, üstüne böyle bir rol alması, insan varlığı için bu varlığın kas gücü, eller, ayaklar gibi anatomik donanımından, onlarla ölçülemeyecek kadar daha önemlidir. Bu noktadan bakılacak olursa, ‘kültür’, insanın en büyük ve en önemli *aletidir*; insan, kozmostaki yerinin ona yüklediği problemleri, yalnız bu alet sayesinde çözebilir.

8. Burada özellikle şuna dikkat edilmelidir: Yukarıdaki açıklamalar anlamında insanın kültür varlığı, öğretmek, kabul etmek ve nesilden nesle aktarmak gibi tinsel eylemlerin işleyişini içine alır. Bu eylemler, düşünmenin beslediği ko-

⁵ Türkçesi: Rainer Maria Rilke, *Duino Ağrıları*, çev. Turan Oflazoğlu, 2010, s. 159. (Yay. Haz.)

nuşmayı ve anlayan düşünmeyi şart koşar. Öğretmek, kabul etmek, nesilden nesle aktarmak gibi birinci dereceden olan tinsel-aktlar, en primitif insan topluluklarında da görünür. Öğretmek, kabul etmek, nesilden nesle aktarmak gibi eylemler, en aşağı normlarla, değerlerle ve sembollerle ilgilidir. Bu aktlar, sağlam rolleri olan sosyal-kültürel kurumlar için zorunlu şartlardır. Ancak bu şekilde düzenlenen ve sağlamlaştırılan insan topluluklarında daha yüksek kültür fenomenleri meydana gelebilir. İşte bu *daha yüksek* kültür fenomenleri, ‘tinsel-bilimler’in nesnelerini oluşturur.

Hayvanlarda ana, yavruya önemli şeyleri öğretebilir; insan çocuğuna ise konuşuncaya ve konuşulanları anlayabilinceye kadar hiç bir şey öğretilemez. Şüphesiz insan çocuğu da hayvan yavrusu gibi bir şeyi yakalamak, ayağa kalkmak, oynamak gibi birçok şey öğrenebilir; fakat bunlar, özel olarak öğretilmiş şeyler değildir. Bunlar, belli bir cins teşkil eden insanın *biyolojisine aittir*.

9. Bir tamamlayıcı öge de şudur: İnsan, yalnız biyolojik ihtiyaçlarının tatminini aramaz. Ancak pek yakın bir zamanda biyoloji ve psikoloji araştırmacıları bunu itiraf ettiler: İnsanın, belli psişik ve sosyal ihtiyaçları, şüphesiz onun maddi-organik ihtiyaçları *kadar* güçlü ve temellidir. Sosyal bağ, karşılıklı ilgi, sevilme, beğenilme gibi ihtiyaçların tatmin edilememesi, hekim ve klinikçilere göre, hayatı tehlikeye sokabilir. Hatta küçük çocukta bile bu sosyal ihtiyaçlar, hâkim bir durumdadır. Beklenen sosyal karşılık alınamadığı takdirde, çok büyük zararlar meydana gelir.

Küçük çocuklara karşı sevgi eksikliği, tıp bakımından tespit edilebilir birçok hastalığın sebebini teşkil eder. Freud bunu, gelecekteki çok önemli bir nevrotik yatkınlık olarak kabul ettiği gibi, bugünkü çocuk hekimlerine göre de o, birçok hastalığın yine sebebidir.

10. Temel nokta şudur: İnsanın biyoloji-üstü olan bu sosyal ihtiyaçları, ancak kültür kurumları bakımından *düzenli* ve kendi içinde bir *dayanışmaya* sahip bir toplum hayatında

tatmin edilebilir. Neden? Çünkü aksi hâlde bu ihtiyaçların tatmini, tamamen tesadüfe terkedilmiş olurdu. Hatta *homo homini lupus* [İnsan, insanın kurdudur.] prensibi geçerli olurdu. Devamlı ilişkilerdeki eksiklik, yani kaos, saldırganlık, kargaşalık hâkim bir duruma geçerci. Çünkü mesela *cinsel içgüdü* ve *biyolojik* olarak temellenen anne-çocuk bağı, bir ailenin ve içgüdü ile idare edilmeyen bir sosyal grup hayatının görevini başarabilmesi için, *tek başına* yeter değildir. Kültür bakımından şekil kazanmış bir ahlak ve değer tasavvuru olmadan, insan anasının hayvan anasının koruma içgüdüsüne *benzer* sırf hayvani bir koruma içgüdüsünün çocuğa yeteceğini hiç kimse söyleyemez. Herhâlde insan, aile gibi kurumlarda ilk sosyal ihtiyaçlarını tam bir güven ile tatmin edebilir. Bu kurumların her zaman mükemmel olmayışları ve mümkün çözümleri, yukarıda söylediklerimizin aksini göstermez.

11. Buna göre, aile gibi bir kurum, aşağıdaki şarta dayanır: İnsanlar arası biyolojik bağların *dışında ortak olarak kabul edilen* normlar, değerler ve semboller faaliyete geçmelidir. Hakikaten hiç bir primitif veya en acayip bir insan toplumu veya grubu bilmiyoruz ki içinde bu söylediğimiz şeyler eksik olsun.

12. Ortak-dil, en son adı söylenmiş olan ortak kültürel bilinç içeriklerinin ve değer tavırlarının bir *taşıyıcısıdır*.

Dil, bütün insan dillerinde ortak olan ses-işaretlerinin ve onların kullanılmasındaki kuralların bir sistemidir. İnsanların *bütün* bu birbirleri ile olan ilişkisi ve birbirine karşı davranışı, dil bakımından olan bir anlaşma ile yönetilir ve gerçekleştirilir. Dili olmayan insanlar, insan değildir, tersine *başarıları* ne kadar mükemmel olursa olsun, hayvan veya otomattırlar. Diller, insanın sahip olduğu tipik imkânlardır, bu imkânlar içinde insanlar, birbirlerini doğru *ve yanlış anlamlar*; insan ile ilgili bütün olayları meydana getiren de onların birbirlerini bu doğru veya yanlış anlamalarıdır.

13. 1. Dünyada birbirinden çok farklı diller vardır. Daha kesin konuşulursa diller, memleketlere göre farklıdır, sosyal gruplara, sınıflara ve mesleklere, çeşitli nesillere, yaş gruplarına ve kullanılma alanlarına göre farklıdır: Memur dili, asker dili, diplomasi dili, hitabet veya ibadet dili gibi diller vardır.

2. Bütün bu diller, istisnasız olarak bir *değişim* içindedir. Gençler, yaşlılardan başka bir dille konuşurlar; yaşlılar ise buna, gençler problemleri başka türlü çözüyorlar, derler ve gençler, eskilerden daha başka şeylere *sahiptirler* ve bu başka olan davranış-örnekleri, yeni nesil üzerinde bir güce sahiptir. Eskiler, problemler ‘böyle çözülüyor’ diye şüphe içindedirler ve bunu da korku veya üzüntü ile şöyle anlatırlar: “Bu böyle gitmez.” Fakat bu böyle *gider*. İnsanın bu değişmesi, yine insanda değişmeyen bir şey olarak kalır.

Totaliter sistemlerinin veya mutlakçı dünya görüşlerinin inançları, *en geniş* anlamında, insanı, bütün devirler için birtakım kurallarla belirlemek ve planlaştırmaktır. Fakat istisnasız olarak bu inançlar, ilüzyonlardan ve insan tarihi hakkındaki bilgisizlikten başka bir şeyi göstermez.

İnsanın varlık tarzı yukarıda on üç madde hâlinde tespit edilmiş bulunuyor. Bununla da insanın kozmos içindeki *özel* yeri, dinî dogmaya, herhangi bir idealizmin postulatlarına, her şeyi tinsel-varlık tabakasına geri götüren yukarıdan bir metafiziğe başvurmadan sağlanmış oluyor. Yani insanın kozmosdaki bu özel yeri, *empirik* olarak tespit edilmiş oluyor.

Bununla sırf yüksek kültürün ve tinsel-gerçeğin *temelleri* gösterilmiş oldu. Bu temeller şunlarla ilgilidir:

1. Sosyal varlığın zorunluluğu ve faaliyette bulunan topluma olan elemanter ihtiyaç.

2. *İnsanın sosyal* bir varlık oluşunun özel kültürel veya tinsel şartları ile özellikle de her şeyden önce *insanın insan oluşunda* dilin oynadığı rol ile ilgilidir.

Daha sonraki bir konferansımda uğraşacağımız temel problem şudur: İnsanın ‘doğal’, yani biyolojik bakımdan

belli bir cins dili *yoktur*. Felsefeye düşen ödev, bir zaman teolojik olarak anlatılan ‘Babil dil karışıklığı’nın antropolojik bakımdan pozitif tarafını ortaya çıkarmaktır.

Materyalizm ve pozitivizm, açık görüşlü hümanist bir kültür veya tinsel-varlık (*Geist*) kavramının doğruluğunu kabul etmez. Ne pozitivizm ne de materyalizm, peşin hükümlerden kurtulmuştur. Onlar, zaman ve bilimle de el ele yürümüyor. Materyalizm ve pozitivizm, her şeyi *toptan* açıklamak istiyor. Yani *onlar da* doğrudan doğruya dogmatiktir; herhâlde bir kültür metafiziği, Nicolai Hartmann’ın dil ile bütün varlığı tinsel-tabakaya geri götüren bir yukarıdan-metafizik *kadar* dogmatiktir.

Deney-bilimsel açısından görülürse insan, kültürel ve tarihî varlığa sahip biricik varlıktır. Vaktiyle Max Scheler’in *İnsanın Kozmostaki Yeri* üzerine olan tanınmış eserinde söylediği gibi, “İnsan, kendi kendine iki defa verilmiştir.” Şöyle de denebilir: İnsan, yalnız üstüne rol alan bir varlık değildir, aynı zamanda bundan başka kendi rolünün de *seyircisidir*. İnsanın her şeyi kendi elindedir. İnsan, bu durumunu kaybedebilir ve bunu tekrar elde edebilir. Çünkü insan kendi içinde ikileşmiştir; kendi kendini yaratmış, kendi kendini isyana götürmüştür ve bu da hem kendi çapında, hem de tarihî çapta olabilir.

İnsanın, üstüne rol alan bir varlık olduğunu göstermek için aldığımız bu örnek, insanın kendi kendini temsil etme olanağına sahip olduğunu gösterir. Burada kastedilen, insanın oynaması değildir. Çünkü hayvan da oynar. Fakat insan, kendi varlığı ile oynayabilir. İnsan, kendini aynada görür gibi görebilir, kendi varlığı ile arasına bir mesafe koyabilir. Max Scheler’in deyimi ile insan, yalnız uyuşuk olarak yaşayamaz; insan, düşünüm [*reflexion*] ile yaşar ve bunun için insan, hayatın, tarihin ve sosyal dramın büyük oyununda yalnız bir aktör değildir. Aynı zamanda insan, neyin oynandığını da bilir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERN ONTOLOJİNİN IŞIĞINDA İNSANIN YERİ

Zamanımızın kritik ontoloğu Nicolai Hartmann'a göre, reel varlık başlıca dört tabakadan meydana gelmiştir: 1. İnorganik varlık; 2. Organik varlık; 3. Psişik varlık; 4. Tinsel varlık. Her *yukarıdan-metafizik* ve her *aşağıdan metafizik*, reel varlığın gerçek yapısını yanlış olarak çizdi. Yukarıdan-metafizik'in büyük sistemleri, bütün varlığı *tinsel varlığa* [*geistiges Sein*] geri götürdü. Hegel, bu büyük spiritüalistlerin en sonuncusu ve en radikali idi. Var-olan her şeyi 'bilinç-altı'ndan türeten Eduard von Hartmann veya yine her şeyi 'irade'den türeten Arthur Schopenhauer, sonunda yalnız *ruhi* varlığı gerçek olarak kabul ederler. Aşağıdan-metafizik bunun aksine bütün üst tabakaları en aşağı tabaka olan *maddeye geri götürür*.

Nicolai Hartmann'ın tabakalar teorisinde orijinal olan şey şudur: Hartmann, fizik ve biyolojik tabakaya, psişik ve tinsel tabakalardan ne fazla ne de eksik bir realite yorar. Bir bombanın patlamasından meydana gelen kimyevi reaksiyonların, psişik reaksiyonlardan veya bir savaşı takip eden tinsel değişimlerden daha mı reel olması lazımdır?

Nicolai Hartmann'ın felsefesi, Hegel'in sözü ile felsefeyi tekrar ciddi bir uğraşma konusu hâline getirmek istiyor. Hartmann'ın Könlü meslektaş, düşünce bakımından onun zıt kutbu, fakat dostu Max Scheler'in *İnsanın Kozmostaki Yeri* meselesi, *Denkleşme Çağında Felsefe* adlı eserinde

felsefeyi formüle edişi, Hartmann için de ciddi meselelerdi. Hartmann'ın eserleri, gerek düşünme ve gerekse yazım stili bakımından Prusya Bilimler Akademisi önünde verdiği bir konferanstaki prensip sözüne bağlıdır; bu söz, şöyle der:

Böylece... denebilir ki cesur bir konstruksiyonun damgasını taşıyan her şey, daha baştan itibaren hata şüphesi altındadır. Aynı şey, çok aşırı iddialar karakterini taşıyan şeyler için de doğrudur ve daha buna, çoğu göze batan, ilgi çekici veya gösteriş ile doğru yoldan çıkaran birçok şey girer. Genel olarak doğru yoldan çıkarıcı olan her şey, şüpheli olarak kabul edilmelidir. Sağlam felsefi görüş, aslında daima belli bir sadelik ile kendini gösterir; fakat hiç olmazsa pek fazla insani olan duygu ihtiyaçlarına karşı bir kayıtsızlık gösterir.

Hartmann'ın kitapları hakkında bilimsel dergilerde konuşmalar yapanlardan birçoğu, onun felsefesinin sadeliğinden, zamanımız felsefesinin bir işaretini hissedecek anlayışı gösteremediler. Hartmann, pek yoksul olan zamanımızı Heidegger'in stilinde olduğu gibi dramatize etmeye tenez-zül etmez. Hartmann'ın dört varlık tabakası şeması daima yanlış anlaşılmıştır. Şüphesiz haklı olarak sorulabilir: Acaba yüksek ve aşağı tabakalar ne demektir? Acaba bu görüş, kaba mekânsal bir tasavvur mudur? Dünya, çeşitli tabakaların birbiri üstüne konmasından meydana gelmiş bir pasta gibi midir? Bu şekilde sorular soran bir kişi, Hartmann'ın takip ettiği metodun sırrını anlamamış demektir. Nicolai Hartmann'ın hemen hemen her düşüncesi, *ilkin* sade ve somut bir hâle konabilir. Fakat derine inince, bu kaba mekânsal tasavvur ortadan kalkar ve düşüncenin bu şekildeki somutluğu, artık hiç bir tehlike oluşturmaz, daha çok belli bir ölçüde hafızaya dayanak olur. Hartmann'ın tabakalar teorisi işte böyledir. Bu teori, yukarıdaki kaba-mekânsal tasavvur atılırsa şunu ifade eder: İnorganik dünyanın kategorileri ve yasaları, tinsel-varlığın prensiplerine tabi değildir. İnorganik

dünya, organik dünya olmadan, psişik dünya tinsel dünya olmadan ortaya çıkabilir. Buna karşılık organik olan, inorganik ve bunun yasaları olmadan var olamaz; aynı şekilde psişik olan da organik olmadan var olamaz. O hâlde inorganik olan, organik varlığın taşıyıcısıdır. Tinsel olan da diğer üç tabakanın alt yapısı olmadan var olamaz. Fakat bundan dolayı da canlı varlığın kategorileri ve yasaları, inorganik-maddi dünyanın kategori ve kanunlarına geri götürülemez. Psişik kategoriler de biyolojik, tinsel varlığın kategorileri de psişik kategorilere geri götürülemez Her tabakada daha çok ‘yeni bir şey’ (*novum*) meydana gelir. Fakat genel olarak ‘daha yüksek tabakalar’, daha aşağı tabakaların varlığına bağlıdır; buna karşılık daha aşağı tabakalar ise daha yukarı tabakaların varlığına bağlı değildir. Daha aşağı tabakalar bu bakımdan daha güçlüdür. Bu da tabiatıyla kendine özgü bir tasavvurdur. Realitenin tabakalar hâlinde görünmesi, eğer bir tasavvura başvurmada anlatılırsa, özgür oluşun ve özgür olmayışın, otonomi ve bağıllığın meydana getirdiği bir bütündür. Bu bütüne göre dünya, birtakım parçalara ayrılır ve bu parçalar birbirleriyle sıkı sıkıya bağlıdır.

Nicolai Hartmann’ın, ‘en yüksek realite tabakası’nı fenomen ve kategorileri üzerine ortaya attığı teori, *Tinsel Varlık Problemi* adlı eserinin 1933’teki ilk basımı ile ortaya çıkar: İyi niyetli ve meslekten bir tenkitçi, Hartmann’ın alt-başlığı “Tarih Felsefesinin ve Tin Bilimlerin Temellendirilmesi için Araştırmalar” olan bu eser hakkında şöyle der: “Hartmann, tinsel-tarihî hayatı, sanki bu hayat yabancı bir yıldızda geçiyormuş gibi görüyor.” Hartmann, bütün hayatı boyunca astronomiye düşküncü ve bu düşkünlük, bir dillettantizmin/heveskârlığın çok dışına çıkıyordu. Onun astronomiye olan bu düşkünlüğü, Kant’ı derinden hatırlatmaz mı? Kant’ın kritik felsefesinin arkasında, insan ve insanın insanlığının ve haysiyetinin korunması meselesi bulunur. Ölümünden üç yıl önce Kant’ın *Akıl Kritik*’inin kesin olarak *geliştirilmesini isteyen* Hartmann, hakikatte reel dünyanın yapısı hakkındaki

kendi teorisinde, böyle bir Kant-sonrası eserin *başlamasını* gördü. Onun kritik ontolojisinin arkasında da insan ve insanın insanlığı ve haysiyeti meselesi bulunur. Hartmann'ın şahsında en son bir summisti¹ görenlerin gözünden bütün bu yukarıda söylediklerimiz kaçmıştır.

Bağlılık içinde otonomi öyle bir formüldür ki bu formül, yukarıdan-bir metafizik'in müdahalesi olmadan, insanın irade özgürlüğünü kurtarır. Kozmosun yapısı içinde yüksek tabakaların aşağı tabakalara geri götürülememesi ve aynı zamanda onlara bağlı olmaması, herhangi bir çelişkiyi içine almaz. Bu bakımdan Hartmann, insanın tinsel-tarihî hayatını gerçekten kozmosun *içine sokuyor*; fakat bunu yaparken de daha önceki bir metafiziğin şemasına bağlanmıyor. İnsan doğa yasalarına, Kant'ın dili ile doğal mekanizme bağlıdır. Çünkü insan, bedeni ile doğanın bir parçasını oluşturur. Fakat inorganik ve organik varlık belirlenimi, *başka tarzda* belirlenimlerin varlığını da reddetmez. Bu bakımdan insan, tinsel-varlık tabakasına girdiği takdirde, değerler karşısında özgür olarak karar verebilir; hareketini, ahlaki bir hareket olarak değerlerin belirlenimine terk edebilir. İnsan, kendi kendini yönetebilir. Bu ahlaki otonomi, doğa yasasının *koptuğunu* ifade etmez. İşte bu devamlı kalabilen yanlış anlamalar, kritik olarak çözümlmelidir. Özgürlük, bir belirlenim *yokluğu* değildir, tersine belirlenimin *artışdır*. Böylece Hartmann, özgürlük problemine yeni bir yön verdi ve bu yeni yön, idealizmin dogmalarından olduğu gibi, materyalizmin korkunç basitliklerinden de kaçınır. Özgürlük ve belirlenim arasındaki sözde antinominin Hartmann tarafından çözülmesinde rol oynayan, Yeni Kantçıların düşüncesi değildir: Burada daha çok Kant'ın düşüncesi dile geliyor.

Hartmann, ölümünden sonra yayımlanan bir eserinde tabakalar teorisini estetiğe de uygular. Bu tabakalar düşüncesi, çeşitli bilim insnaları tarafından çeşitli bilim dallarına

¹ Ortaçağda düşünce ve felsefeleri bir araya toplayan bir düşünür tipi. (Çev.)

uygulanmıştır. Bu, kısmen Hartmann felsefesinin etkisi ile kısmen de ondan bağımsız olarak yapılmıştır. Mesela psikologlar, Amerikan antropologları, bu arada Amerikalı dâhi Benjamin Lee Whorf'un *Metalinguistik*'inde ve yine öteki bilim dallarının temsilcileri tarafından o bilim dallarında uygulandı. Bir yıl önce İsviçre'de bir Nicolai Hartmann Arşivi kuruldu. Orada, başka şeyler yanında Hartmann felsefesinin etkileri ve diğer felsefeler ile ilişkileri araştırılacaktır. Örneğin Hartmann'ın ihtiyarlık eseri ile İngiliz filozofu ve matematikçisi Alfred North Whitehead'in *felsefi kozmolojisi* arasında, konu bakımından iç içe giren bir ilişki vardır.

Şimdi Hartmann felsefesine göre insan, bütünü ile bu dört tabakalı gerçeklik içinde nasıl bulunur? İnsan, bütün bu dört temel tabakanın hepsine birden katılır. İnsanı bedeni, inorganik yapı elemanları ile mekân içinde lokalize eder. Biyolojik bağlılık, onu aile ve cins hayatı yaşamaya, nihayet genel olarak hayatın kaynağına bağlar. Fakat tek kişinin beni ile ilgili olan bilinç, onu tekrar bunlardan ayırır. Zira ben asla, yeteri kadar başkasının ruhunun içine giremem. Buna karşılık Kültür, düşünme ve konuşma *içeriklerinin* bütünü olarak insanı tekrar birbirleri ile birleştirir. Kültürün diller, dinler, bilimler, sanat stilleri, hukuk düzenleri ve değer sistemleri gibi büyük varlık şekilleri, tek kişinin bilincini ve hatta bütün nesillerin yaşadığı devri aşar.

Fakat bütün bu söylenenlerle henüz Nicolai Hartmann'ın insan tablosunun temel çizgisi çizilmiş değildir. İnsan ve yalnız insan, değerlerin geri çekiştiricisidir. Bu değerler, reel varlıkta bulunmaz; bu adı geçen dört kozmik realite tabakasından hiçbirine girmez. Hartmann, değerleri, 'ideal-varlık'tan sayar. Bu ideal varlık da insan şuurunun atalarından bağımsız, gerçek bir varlıktır. Fakat bu *ideal-varlık*, real-varlıktan tamamen başka özellikler gösterir. *İdeal-varlık*, zaman içinde yer almaz. İdeal-varlığın reel varlık ile 'nerede' ilgi kurduğu sorusuna ise tam olarak cevap verilemez. Mahiyet-algısında, lojik ve matematik düşünmede, değer ile temasta

ideal varlığa giden insan, bu şekilde kozmosda anlam-verici ve anlam-yaratıcı bir varlık olur. Fakat bununla insanın real-varlığa ait olduğu da hiç bir tarzda ortadan kalkmaz. Dünyada insanın dışında meydana gelen olaylar, erek ve anlam bakımından belirlenmemiştir. Bazı saygıdeğer felsefi ve dinî metafiziklerin kanaatine göre, dünyada, insanın dışında olan şeylerde de erek ve anlam yok mudur? Hartmann buna şöyle cevap verir: Eğer dünya, hakikaten erek ve anlam bakımından belirlenmiş olsaydı, o zaman insanın da bu dünya teleolojisi yasasına bağlı olması gerekirdi ve Hegel’de olduğu gibi insan, onun en asil bir gerçekleştiricisi olurdu. Fakat Hartmann’a göre, bu, şu demektir: O zaman insanın özgürlüğü, kendi özel haysiyetinden sıyrılırdı. İnsanın ise en yüksek ödevi, anlam-yaratıcısı olmaktır. Her yer de anlamı hazır olarak gören bir dünya görüşü ise insanın bu ödevini inkâr eder. Kant’ın dili ile konuşulursa: “Eğer insan, bir doğa yasasına bağlı olduğu gibi ‘ahlak yasasına’ da bağlı olsaydı, o zaman insanlık kaybolurdu.” Nietzsche’nin dili ile: “Dünyaya, hiç bir ereği olmayan eski asaleti geri verilmelidir.” Bu söz şundan başka bir şey değildir: Ereksiz bir dünyada yalnız insan, kendi koyduğu ereklere erişmede özgürdür. Zira insanın özgürlüğünde söz konusu olan, yukarıda söylendiği gibi, *bir şeyden özgür-olma* değil, tersine *bir şey için özgür-olma*’dır. Idealizmin bu yüce konusunda Hartmann, büyük bir realist olarak ortaya çıkıyor. O, bu realizme, kendine has bir derinlik ile idealizm içinden geçerek varmıştır. Hartmann 1940’ta yayımlanan *Reel Dünyanın Yapısı* adlı eserinde şöyle diyor:

Özgürlük, önceden-görme olmadan objesizdir; çünkü yalnız gelecek-olan şey faaliyete açıktır. İleriyi görüş, erekli faaliyet olmadan, yaklaştığını gördüğümüz bir şeye karşı güçsüz durumdadır. Ereklî faaliyet, değer bilincş olmadan, içeriksizdir. Yalnız değer-duygusu, insana, neyi erek yapması lazım geldiğini söyler ve bütün bunlar, insanın

fedakârlığı olmazsa, tekrar bir atalete mahkûm olur. Ancak Kişisel-Tinin (*personaler Geist*), yani sujenin bu kategoryal temel öğeleri, birbirleri ile bir eylem-bütünü oluşturur ve bu bütün, gerçekten aksiyona kabiliyetlidir. Onlar, birlikte, moral-varlığın temelini oluşturur.²

Burada söz konusu olan, insanın spekülâtif hayalî eylemleri ve kudreti değil, tersine reel kudret ve eylemleridir.

Hartmann'ın felsefesi için yapılan bazı taviz arayan açıklamalar, onun hiç bir taviz vermeyen sert ve sade hümanizmine dikkat etmemişlerdir. İşte yalnız bu noktada, Hartmann'ın felsefi tavrının *prensibi* bulunur. Onun son eseri, varoluş felsefesinin ve Hristiyan felsefesinin o belli atmosferine pek az uyar. Hartmann'ın bu eseri, pek az iyi okuyucu bulabilir. Fakat onu iyi bir şekilde okuyan kişi, bu eserin büyük inancını okumadan geçemez. Kant ve Schiller'in, insanın ahlaki otonomisine olan inancı, 'özgür zekâ'nın zamana uygun olmayışı –ki bununla Nietzsche, şimdiki zamanın filozofunu tarif eder–, Hartmann'ın şu cümlelerinde ifade bulur:

Eğer insan, kabiliyetleri ile, değerlerle teması ve bu değerlerin uygun gerçekleştirilmesi ile bir anlam-verme gücüne sahip ise o zaman dünyanın bir bütün olarak anlamsızlığı, insan için bir anlam kazanır ve dünyaya anlam-vermek, insana düşer. Ancak insan, anlam karşıt bir dünyaya anlam veremezdi. Zira böyle bir dünya, ona karşı duracaktı. Fakat 'anlamdan yoksun' veya anlam bakımından farksız bir dünya ise anlam-almaya açık bulunur. Durum, metafizikçilerin düşündüğünün tersidir: Doğrudan doğruya anlamdan yoksun bir dünya, insan gibi bir varlık için biricik anlamlı bir dünyadır. İnsan olmadan da anlamlı olan bir dünyada ise bütün anlam verme kabiliyetleri ile insan gereksizdir. Onun her şeyden önce ahlaki varlığını oluşturan bu kabiliyetler

² Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, 1964 Berlin, s. 415. (Yay. Haz.)

şunlardır: Kendi kendini belirleme, karar verme (özgürlük) kabiliyeti, dersini düşünme (*providens*) ve erekler koyma (*predestination*) kabiliyeti, yine aynı şekilde değer-bilinci (*cognitio boni et mali*), belki de daha doğru olarak değerler- le temas. Bunlardan başka daha buraya ‘bir şeye katılma’, anlamak ve karşılaşılan bir şeyi değerlendirmek kabiliyeti de girer. Fakat bu kabiliyetler, yalnız bunlardan ibaret değildir. Zira insanın estetik kabiliyeti de dünyayı güzel olarak görebilme kabiliyeti de çok önemli bir anlam vermedir. Bu, dünyaya estetik olarak anlam vermenin de birçok ayrıntısı vardır. Örneğin yalnız şu değil: Görebilme ile yaratma el ele gider. İnsan, yaratmada, doğanın yarattıklarının dışına çıkıp bilinmeyen bir şekil bulma ve bu şekli, doğanın yanına veya üstüne koyma gücüne sahip olur.³

Hartmann’ın ölümünden sonra yayımlanan *Estetik*’inden alınan bu cümlelerde, onun ihtiyarlık stili dile gelir. Hartmann’da aynı zamanda yalancı bir yaratmayı reddeden sadelik stili ile anlamdan yoksun ve anlamlı dünyanın heyecan veren diyalektiği de dile gelir. Hartmann, burada dünya görüşü bakımından hiç bir taviz vermez. Ama öte yandan onun üniversite hocalığının en yüksek kuralı şudur: “Aşırılıklardan hareket ederek düşünmemek.” Belki de yalnız ölümünden sonra bulunup yayımlanan *Teleolojik Düşünme* adlı eseri, metafiziğin, oradaki kelimesi ile hem eski hem de yeni metafiziğin belli hilelerine karşı mücadeleci ve agresiftir. Geriye bakılırsa, bu nokta ile Hartmann’ın bir zaman bizzat uğraştığı metafiziğin tekrar canlandırılması arasında çok ender rastlanan bir bağlılık ortaya çıkıyor. Ancak Hartmann’ın ihtiyarlık eserinde temel problem insandır. Yayımlanmadan bıraktığı yazılarından şu cümleleri okuyorum:

³ Hartmann, 1951, 81. (Yay. Haz.)

Felsefi teleoloji, anlamdan yoksun olayları erekli olaylar olarak açıklamakla, insanı, dünyadaki özel yerinden ediyor; kendine özgü üstünlük ve güçlü durumundan, hatta dolaşısıyla, ahlaki bir varlık olarak sahip olduğu ödevlerinden yoksun bırakıyor. Çünkü hareket edebilmek için vasıtalarla hâkim olmak gerekir. Bu felsefi teleoloji, insan ile doğayı eşit görüyor ve var olan şeyler arasındaki temel ayrılıkları ortadan kaldırıyor... İlk defa burada teleolojinin hatası hakiki bir alın yazısı olarak görünür; doğanın anlaşılmasından çok, insanın anlaşılması için. Çünkü bu hata, insanın, bulunduğu seviyeden daha aşağı bir seviyeye konmasını ifade eder.

Nicolai Hartmann felsefesinin temel düşünceleri bu söylenenlerle bitiyor. Hartmann, bu temel düşünceleri ile 'yoksul bir çağda bulunan' düşünmeye, varoluşçu filozoflara karşılık, çok daha yeni tarzda ve çok daha pozitif bir anlam vermiştir. Eğer onun verdiği bu anlamı, Jean Paul Sartre'ın çift taraflı kesen 'hümanizm'i ile veya Heidegger'in *Brief über den Humanismus* [Hümanizm Üzerine Mektup] ile karşılaştırırsam, bana Hartmann'ın eseri gerçek bir hümanizmin kaderi olarak görünür. Bütün dünya ve tarih teleolojisi, yukarıdan-aşağı olan bir metafiziktir. Zira ereklere göre hareket etme, tinsel-aklıları içine alır, yani en yüksek tabakadan çıkış noktasını alır. Felsefi ve dinî metafiziğin saygıdeğer bazı teleolojik sistemleri, yani dünyanın en son erek ve anlamı hakkındaki teoriler, ancak insanın çok derin olan bazı ruhsal ihtiyaçlarını tatmin eder. Daha Kant, bunu böyle ifade etmiştir.

Fakat bu teolojiler, dünyaya uygun değildir. Çünkü onlar, antropomorftur. Hartmann için bu teleolojik görüşlerin en kötü tarafı, onların, insanın kozmostaki yerini yanlış tanımlarındır. Bu insanlaştırılan dünyada, insan ortadan kayboluyor. Varlık tabakaları bakımından dünyaya uygun olmayan, tek taraflı olan her görüş, gerçeklik tabakalarından yalnız birini kabul eder ve o zaman da insan yine

kaybolur. İnsan, yalnız dünyanın lüzumundan fazla insanlaştırılmasından kaçınmada ortaya çıkar. Bu, Hartmann'ın bir buluşudur. Büyük sistemlerin ihtişamlı stiline karşı Kant ve Nietzsche'nin protestosu, Hartmann için iyi bir hazırlık olmuştur. Hartmann'ın pek hoşlanmadığı Kierkegaard bile bunlardan sayılabilir. Jakob Burckhardt, dünyanın anlamı hakkında ortaya atılmış bütün teorilerden 'dünya-planının cüretkârca bir tasavvuru' diye bahseder. Bu söz, sanki Hartmann'ın kalbinden söylenmiş bir sözdür. Yalnız, insani-olmayan bir dünyada insan, insan oluşunun bilincine varır.

Biz insanlar, yalnız kendi sahibi olduğumuz anlamı gerçekleştirirebiliriz. Felsefe, daha ilerisine erişmez. Bu, Batı-insanının muazzam kendini beğenmişliği idi. Ancak bu pozitif olan dünyanın insanileştirilmesinden kaçınma ile zamanımızın felsefesi ortaya çıkıyor. Bunu Hartmann şöyle tarif eder: "Felsefe artık 'ilk-bilme' (*philosophia prima*) değil, tersine 'en son bilme'dir (*philosophia ultima*)."

Hartmann'ın pathosu, hayatı boyunca ihtirastan uzak kalmıştır. Onun ölürken gösterdiği biricik arzu şu olmuştur: Öldükten sonra tabutunun, teleskobunun altında teşhir edilmesi. Bu arzu da yukarıda söylediğimizin aksini göstermez. Bu arzusuyla Hartmann, öldükten sonra da dünyaya-uygun olmaya çalışmıştır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MODERN FELSEFİ DİL TEORİLERİNİN BİLİMSEL ŞARTLARI - I

İnsanın ‘kendi’ dili, –ana dili– öyle bir evdir ki insan bu ev içinde yaşar ve kendini belirler. Dil, insanın yaptığı bir dünyadır ve bu dünya, insan ile kozmos arasında bulunur. Dilin bu arka planı önünde aşağıda vereceğimiz tarif ise geçici, ön plana ait, bir değişme, teknik bir tanım olarak anlaşılmalıdır. Bu tanıma göre insan dilleri, ses-işaretleri-sistemlerinden ibarettir. Her dil, bugün semiyotik terminolojisinde pragmatik, semantik ve sentaktik diye ayrılan şartları en azından yerine getirmelidir. Daha İngiliz empirizminin klasik filozofu John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler* adlı kitabının sonlarına doğru, yeni bir bilim isteğinde bulunuyordu; bu bilim, semiyotiktir veya ‘işaretler öğretisi’. En önemli işaretler kelimeler olup, “Akıl, bu kelimeleri, nesneleri anlamada ve bilgisini başkalarına bildirmede kullanır.”

Semiyotik deyiminin bu kısa tarihî tanıtımından sonra, şimdi şunları söyleyebiliriz: ‘İnsan dili’ üzerine söylenecek en önemli şey, insan dili diye bir dilin var olmadığıdır. Yani *homo sapiens* denen biyolojik cinsin, örneğin ‘arılar dili’ gibi bir dili yoktur. *Bunun yerine* insanda çok sayıda diller ve aynı zamanda dil öğrenme gibi bir durum vardır.

1. Pragmatik Görüş Açısından Dil

1. Her insan yavrusu, *her* insan dilini öğrenebilecek bir durumdur. Bir buçuk ile iki buçuk yaşları arasında çocukta, hançeresinin çıkarabildiği bütün mümkün sesler ile oynamak gibi güçlü bir içtepi vardır. Ve çocuk, yeryüzündeki bütün mümkün dillerde bulunan sesleri çıkarır. Daha sonra *belli* bir dile bağlanmış olan yetişkinlerde ise bu sesleri öğrenmek çok güç olabildiği gibi, hatta imkânsızdır da. O hâlde insanın konuşma organının bu evrensel meydana getirme kabiliyetinden, çocuk, bir toplum içinde, bu toplumun dilini en iyi yaşta öğrenmekle faydalanılır.

2. Bilim burada kesin olarak şöyle der: İnsanda *hiçbir* dil içgüdüğü yoktur. Yabancı çocukları denen, yani tek başına olarak insan toplumunun dışında büyümüş ve hayatta kalmış olan insan bireyleri, 'içgüdüsel' olarak hiç bir zaman bir dil meydana getirmiyorlar.

3. Biz daima şu anlayışa meylederiz: İnsan ırklarının anatomik farklılıkları, örneğin dudak ve burun özellikleri gibi, bu ırklara giren bireyleri dilleri bakımından önceden-belirler. Fakat günümüz bilimi, bunun doğru olmadığını söylüyor. Yani insan dili hiç bir şekilde tamamen biyolojik veya ırka dayanan belli bir fenomen olmayıp, yalnız tarih ve kültürün belirlediği biricik bir fenomendir.

Şimdi somut ve tarihî bakımdan belli, her bir milletin/ulusun kültürü içine giren dillerin ayrılıklarına girmeden önce, insan dili için *genel olarak* doğru olan *birkaç* fenomenden söz açmak istiyoruz. Bu evrensel dil fenomenleri arasında en önce insan konuşmasının sosyolojik ve antropolojik fonksiyonu ile ilgili olanlar gelir:

1. Bütün insan dilleri anlaşmaya hizmet eder, eylemde bulunan iki kişi arasındaki anlaşmaya. İnsan dili, insanın sosyal iş birliğini mümkün kılar ve bu sosyal iş birliği olmadan, insan var olamaz. En ilkel insan toplumlarında kü-

rek çekmek, balık avlamak, kumaş dokumak gibi her çeşit sosyal hareket, bir dil işareti ile birlikte meydana gelir; günümüzün etnoloji ve kültür antropolojisi, bunun hakkında bize zengin ve empirik materyal gösteriyor.

2. Bütün insan dili, birine bir şey bildirmeye, iletmeye dayanır. Dil yoluyla tespit olmadan, hiç bir öğretme, hiç bir gelenek ve buna göre de bir neslin yaptığı denemeleri ondan sonra gelecek nesil için devşirme gibi bir şey olamaz. Bu bakımdan dil, insanda bütün insani-olanın, tarihte kültürel-olanın *taşıyıcısıdır*.

3. Bütün insan dili, yaşayan bir dil *toplumunda* bir sözleşme ile el ele gider. (Günümüzün neopozitivistleri, bunun için şu düşünceye varabildiler: Diller veya daha genel olarak bütün dile dayanan ifadeler, konvensiyonlardan/uzlaşımardan *başka bir şey değildir*. Bundan sonraki konferansta bu sorun söz konusu olacaktır.)

Dil, pragmatik bir açıdan modern bir görünüş içinde ele alınırsa, şu aşağıdaki temel *problemler* ortaya çıkar: Dil ile bütün öteki insan kültürü arasındaki ilgi nedir? Yine şu eski problemin açıklanmadan kaldığı görülür: Acaba dilin yapısı mı düşünme yapısını belirler, yoksa düşünme yapısı mı dil yapısını? Burada empirik bakımdan kontrol edilebilen şey, şudur ve bu da bilme bakımından daha ihtiyatlı görünüyor: Temel kategorilerle –örneğin zaman, nesneler, suje-obje, vs.– daima bağlı olan tasavvur, tıpkı kategorilerin her zamanki önemi gibi, daima çeşitli büyük dil ailelerinin form sistemleri ile birlikte değişir. Burada bir rölativizm tehlikesi kendini gösterir ki bununla biz gelecek konferansta uğraşmak istiyoruz.

Aşağıda ortaya koyacağımız düşünceler için bazı şartlar vardır:

1. Bugün klasik olarak adlandırılan ayırmadır ve biz bu ayrımı, İsviçreli büyük dil bilgini Ferdinand de Saussure'e borçluyuz. O, dili *langue* ve *parole* olmak üzere iki ögeye ayırır, yani dil-sistemi ve konuşma-hareketi, dilin semantik ve

sentaktik görünüşü ile pragmatik görünüşü. Bu ayrım, satranç oyunu ile satranç-partileri arasındaki ayırmaya benzer; satranç-partileri, satrancın sistemli kurallarına dayanır ve herhangi bir yerde veya zamanda oynanır veya oynanmaz.

2. Her dilin sistem karakteri vardır. Yani dilde, ses-işaretlerinin veya dil-elemanlarının birbirine bağlanması ve onların kullanılması hakkında bazı kurallar vardır. Ses-işaretlerini ne birbirine bağlamak gelişigüzel olur ne de onları kullanmak. Aksi hâlde hiç bir 'sistem' meydana gelemezdi. Avusturyalı dil bilgini Edward Sapir dili şöyle tarif ediyor: "Diller, kendi içine kapalı, yaratıcı sembolik organizasyonlardır."

2. Semantik Görüş Açısından Dil

Burada temel fenomen şudur: Bütün insan dilleri, *bir şey üzerinde* anlaşmadır. İşaret veren ve işareti anlayan, kullandıkları ses işaretleri altında *bir şey* anlarlar; onlar, bununla *bir şey kastederler*, dil elemanları, onlar için *bir şey ifade eder*.

Burada temel fenomen, işaret ve işaret edilendir. İşaret edilenin mahiyeti ile ilgi içinde görülürse, işaret, dilde bütünü *başkadır*, az veya çok *keyfi* olan bir şeydir. 'At' ve 'dağ' için çeşitli dillerin kelimeleri, bu kelimelerin kastettiği objelerle hiç bir benzerlik göstermez. (Her dilde bulunan ve onomatopoetik denen kelimelerin bunun dışında kalması rölatif olarak önemsizdir.) İnsan burada Leibniz'in, işareti hatırlatan bir genel teori isteğini duyuyor. İşaret-veren ve bu işareti-anlayan, dilin ses işaretlerini *anlarlar* ve ses işaretleri ile işaret edilen veya kastedilen şey ile *ortaklaşa* olarak ilgilidirler. Bunun aynı zamanda anlamı şudur: Onlar konuşmada *bir şey üzerinde* anlaşır ve dilin antropolojik önemi de yine buna bağlıdır. Zira dilin görevi, en sonunda, çeşitli insan bireylerinin, insandan tamamen bağımsız olan

bir gerçeklik hakkındaki şuuruna yön ve düzen vermektir. Bu gerçeklik üzerine insan, bir bildiride bulunur; fakat bu bildiri, ferde hayatını sağlayan bir sosyal hareket içinde gerçekleşmelidir. Burada işaretlerin keyfilğine, açıkça yeniden bir sosyolojik ve antropolojik sınır konmuş oluyor.

Bununla beraber şu da belirtilmelidir: Dil işaretlerinin gerçeklikle ilgisi, kaçınılmaz bir şekilde *bilgi-teorisi* problemlerini de içine alır. John Locke'un *Denemeler*'inin üçüncü kitabı, "Kelimeler Üzerine" başlığını taşır ve bunun, *İnsan Anlığı Üzerine Araştırmalar*'ın bir bölümü olması sebepsiz değildir. Günümüzün bazı lojistikçilerinin ve pozitivistlerinin semantik problemi, hatta genel olarak dil problemini bilgi-teorisinden ve ontolojiden ayırmak için yaptığı denemeler, başarılı olmamıştır.

3. Sentaks Görüş Açısından Dil

Buradaki temel *fenomen* daha önce söylenmiş bulunuyor: Genel olarak dil adına layık bir şey, kuralları içine alır ve bu kurallar da kendi içinde daima herhangi bir ilişkiler sistemini gösterir. Yabancı dillerin okul tarzındaki öğreniminde bu kurallar sistemi, her dilin 'gramer'i, 'sentaks'ı olarak karşımıza çıkar. Ancak son zamanlarda bu alanda yapılan araştırmalar, tamamen kesin ve şaşırtıcı bazı bilgiler ortaya koymuştur: *Primitif* denen diller de yüksek derecede karmaşık diller olup, çok ince bir tarzda şekillenmiş kural sistemlerine sahiptir. Haklı olarak bilginler, bu alan hakkında şöyle diyorlar: Batı dünyasının dil araştırmacıları arasındaki en büyük düşünürlerin, 'primitif' olduğu iddia edilen böyle bir dilin form ve kural sistemlerini tam olarak kavramaya ömrü yetmez. "Dil bilgininin elinde bir dili, kendisine dayanarak primitif diye adlandırabileceği hiç bir kriteri yoktur. Biz, hiç bir yerde primitif bir dil görmedik. Biz, ... milletlerinin dillerini sırf bir primitif teknik ve primitif bir bilim ile inceledik."

Bu, bugün geniş ölçüde kuşatıcı olan dil-karşılaştırmasının empirik bir buluşudur; bu dil karşılaştırması, yeryüzünde henüz varolan, fakat bizim Avrupa, Asya, Amerika yüksek kültürlerimiz ile henüz temas etmemiş insan toplumları ile ilgilendir.

Temel-problem burada şudur: İnsan dili, yalnız 'işaret'ten ibaret değildir; bu işaretlerle işlem yapabilmek için, bizim 'işlem-kuralları'na da ihtiyacımız vardır. Bu işaretler, tabiatıyla yine ya kelimelerle adlandırılır veya yazı işaretinde olduğu gibi çizgilerle ifade edilir. Dil-işaretlerinin yazı-işaretlerinin yardımı ile tespit edilmesi olayı ile ancak kültür başlamış olur. Evrensel kültür tarihi, bunun böyle olduğunu bize söylüyor. Yazı ile tespit edilmemiş diller, çok çabuk bozulur. Mesela New York veya Boston'un büyük İtalyan mahallelerinde konuşulan İtalyanca, böyle bozulmuş bir İtalyancadır. Zira bu Amerikalı-İtalyanlar gerçi kendi aralarında herhangi bir tür İtalyancayı konuşurlar; fakat okurken ve yazarken hemen hemen yalnız İngilizceyi.

Ernst Cassirer son yazılarında insanı, 'işaret kullanan canlı varlık' diye adlandırır. Bu tarif, Grek-Latin dünyasından gelen şu eski tanımın yerini almalıdır: İnsan, akıllı bir canlı varlıktır (*animal rationale*). İnsanın akıllı veya tinsel varlığı, hayvana göre korkunç derecede gelişmiş olan işaret-fonksiyonları ile empirik olarak ortaya çıkar. İnsanın dünya ile olan bağı, yalnız bu işaret fonksiyonları aracılığı ile sağlanır. Buradan şu problem doğar: Bu işaret fonksiyonlarının aracılığı, belirlenemeyecek bir dereceye kadar artar mı, yoksa artmaz mı? Lojistikçi ve neopozitivist dil teorikileri ve Ludwig Wittgenstein'in 'dil oyunları', bu söz konusu olan antropolojik problemin ciddiliğini anlamayı çoğunlukla unutmuş görünüyorlar.

Bir 'ideal dil'in lojistik ideali öyle bir dildir ki bu dilin gramer ve sentaks'ı *lojik* olarak kurulmuş bir sisteme sahiptir. Bütün sosyolojik ve antropolojik deney bilimleri, bize şunu gösteriyor: Bu ideal, somut bir tarihî toplum içinde iş

görmesi gereken bir gündelik dil için, hiç bir zaman gerçekleştiremez.

Şimdi son olarak dilin bu *pragmatik, semantik ve sentaktik* görünüşleri için özellikle önemli olan üç açıklama yapmak istiyorum:

1. Bir dile, söz gelişi kendi diline hâkim olan bir kişi, yukarıda söz konusu edilen dilin üç görünüşünün *farkında olmadığı* gibi, normal olarak onlar arasındaki ayrılıktan da habersizdir. Ancak, anlaşmanın *gerçekleşmediği* bir durumda dil, bir problem olarak kavranır. Her iki anlamda ‘bir başka dil konuşan’ bir kişi ile *başarısızlaşan* bir anlaşma denemesinde şu sorular ortaya çıkar: “Ben bunu ona nasıl söylerim? O, ne demek istiyor? Bu ne demek? Bu, doğru olarak söylendi mi?”

2. Önemli olan, dilin problem olarak ortaya konması, tabiatıyla yine dil formunda kavranan sorular ve cevaplar içinde olur. Dilin yeni ve tamamen şaşırtıcı yanı şudur: Bir dilde, aslında söylenemeyen bir şey, onda yine de söylenebilir. Biz, eksik olan ifade imkânlarını *tasvir* edebiliriz. Bunun da ne derece tam ve ne derece tam olmadığı, hâlden hâle değişir. Fakat o, prensipçe mümkündür. ‘Tasvir etme’, yalnız bir tasvirdir. Başka türlü söylersek: Biz, burada yine dilde kendini gösteren, insanın tinsel-varlığının üstün kudret ve özgürlüğünün empirik bir işareti önünde bulunuyoruz. Şu güç soru da buraya bağlanmalıdır: Bununla beraber acaba *her şey her dilde* söylenebilir mi? Bunun arkasında gerçek bir antropolojik olay kendini gösterir: *Her dil, bu dili konuşan toplumun bütün çevresini buyruğu altına alır ve onu adlandırır.*

3. Ontogenetik –yani her insan bireyinin gelişimi– bakımından konuşma, aşağı yukarı yukarıda anlatılan görünüşlerin sırasına göre gelişir. Acaba bu, filogenetik –insanlık tarihinin gelişimi– bakımından da doğru mudur? Bu, araştırılması gereken bir problemidir.

a) Çocukta ilkin çevresinin en önemli şahısları ile minimum ölçüde, zorunlu pragmatik bir anlaşma meydana gelir.

Acıkınca çocuğun bağırması, cevap olarak gülmesi, ‘çocuk-dili’ denen dilin sesleri ve buna benzer şeyler, hep buna girer.

Ancak bundan sonra (b) hâli gelir:

b) Artık burada, objelerin obje olarak kavranması başlar ve bu objeler *hakkında*, artık yalnızca pragmatik bir anlaşmaya varılmaya çalışılmaz. Yani çocuk, onlar ‘üzerinde’ konuşmak, onları anlatmak, bildirmek vs. ister. Dış dünya karşısında insan şuurunun temel işi olan isim-verme bunun için şarttır.

Sağır-dilsiz doğan, doğumundan kısa bir zaman sonra kör olan Helen Keller’e, herhangi bir işaret bağılılığı verebilmek ve şuurunun gelişmesini mümkün kılabilmek için eline dokunma işaretleri verilir. Böylece bir müddet sonra bizzat Helen Keller, bir dokunma-işareti verebilmiştir ve bu işaret ‘susadım’ anlamına gelmektedir. Ona su ile birlikte bir başka dokunma işareti daha verilir. Bu, susuzluğu gidericidir, içkidir. Bir gün, kendini bu küçük sağır dilsizin ve körün eğitimine vermiş olan eğitmenin aklına, Helen Keller’in elini, ona su verirken musluğun altına tutmak gelir ve Helen Keller, bu suretle içtiği şeyin aynı zamanda *kendi başına* var olan bir şey, özel mahiyeti olan bir obje olduğunu öğrenir. Haklı olarak daha sonra Helen Keller bunu, bilincinin haki ki başlangıcı olarak anlatır. Zira ancak şimdi onun için sujektından çözülebilir olan bir materyal veya N. Hartmann’ın deyimi ile bir içerik vardır. Dil ifadelerinin *anlamları*, dilaktından çözülebilir olan bir şeydir. Hegel, Max Scheler, N. Hartmann terminolojisi ile söylersek, burada o hâlde ‘tinsel-varlık’tan yoksun olan bilinçten, ‘tinsel-varlığa’ sahip olan bilince gerçekten bir geçiş meydana gelir. Birincisi, yalnız suje ile ilgili bir bilinçtir ve böyle bir bilinç olarak da henüz gelişmemiştir. Ancak tinsel-varlığa sahip olan bilincin objeleri olabilir. O, obje bilgisine ve objeleri tasdiğe dayanır. Salt egosantrizm, ya geri kalmış zihinlilerde, ya bunaklarda ya da şizofrenlerde görülür. Filozof N. Hartmann, *Şahsiyet Ethos’u*’ adlı yazısında şöyle der:

İnsanın en üstün şahsiliği, şahıs-üstü olan şeyde kendini göstermelidir. Zira bireyin kendi hakkındaki boş bilinci ile hakiki insan şahsiyetinin hiç bir ilişkisi yoktur. Kendi şahsını biricik erek yapan, kendi varlığını bir kültür objesi kılan bir insan, şahsiyetin gelişmesi bir yana, ondan daha önce şahsiyetin yanlış tanındığını gösterir. Şahsiyetin gerçek özelliği, insanın kendi hedeflerini, kendinin çok dışına koyduğu ve kendini çok aşan ödevlere kendini verdiği yerde gelişir. İnsanın her kendi kendini tekrarlaması, onu moral bakımdan geri iter. Şahsiyetin hakiki ethosu, insanın kendi kendini araması veya kendini ortaya koyması ethosu olmayıp, kendini feda etme, kendini unutma ethosudur.

c) Şimdi dili *kullanma kurallarını* öğrenmeye geldik. İnsan, ana dilini bile öğrenmek gereğindedir. Tabiatıyla bu, okul ve okul tarzındaki öğrenmeden çok önce olur. Bununla beraber dil işaretlerinin, bütün yüksek kültürlerin gelişmesi için temel olan yazı-işaretleri hâlinde tespiti, dilin yapısı hakkında en azından, parçalı bile olsa bir şuur ister. Kelime türlerinin ayrılıkları veya cümle parçaları ve bunların mümkün fonksiyonları hakkındaki bir bilinç, en azından olan bir bilinçtir. Burada, (a) açıklaması ile hiç bir çelişki yoktur. Biz aslında kendi dilimizin gramerini, dilimizi okul tarzında öğrenmiş olan bir yabancından *daha* az biliriz.

Dil probleminin bu üç görüş noktası, konuşan insanın ontolojik tavrına tıpatıp uyar. Şöyle ki:

1. Dillerin kural sistemleri, zaman içinde var-oluşları ve form çokluğu ile açık bir şekilde Kişisel-Tinin alanı dışına uzanır. Onlar, Kültüre aittir. N. Hartmann, bunu belirtmede hiç yorulmaz. Hiç kimsenin kafasında, kendi dilinin form imkânlarının bütünü bulunmaz. Edebiyat ve edebiyat çeşitlerinin, edebî stillerin yüksek form sistemleri ve form dünyaları, kültürün ancak elemanlarıdır. Bu problemin daha yakından incelenmesi, edebiyat bilginlerine bırakılmalıdır.

2. Bilincin, bilinç dışı objelerle semantik bağı, her normal ruh için temel bir yasadır. Pierre Janet'nin deyimi ile

bu *fonction du reel*'in iş görmediği yerde, psişik tabakanın antropolojik temel fonksiyonu ortadan kalkar.

3. Objeler üzerinde bir insanın başkaları ile anlaşmasının pragmatik fayda ve zorunluluğu, insanın *biyolojik* varlığının temel ihtiyaç ve isteklerinde temellenir. Bununla beraber dil, daima insanın *kültür* veya tinsel-varlığının temel taşıdır. Bu sözde hiç bir çelişki yoktur. Dilin *bağıllık içinde otonomisi* vardır. Fakat tek kişinin, Kişisel-Tinin ise yine de şöyle bir şansı vardır: olgun bir şahsiyet olarak *kendi* dil ve konuşma stilini yaratıcı olarak şekillendirmek. Ama onun dil ile olan bağı, yine de *bağıllık içinde otonomi* olarak kalır. Saygıdeğer edebiyatçı kişiliği de insan ve dil arasındaki bu bağın temel yasanın dışında kalmaz, daha çok bu yasayı doğrular.

ALTINCI BÖLÜM

MODERN FELSEFİ DİL TEORİLERİNİN BİLİMSEL ŞARTLARI - 2

Dil felsefesi ile ilgili açıklamalarımın ikinci bölümünde, dil felsefesinin daha yüksek ödevlerine giden yolu göstermek istiyorum: İnsan-dil-gerçeklik bağı, bir *birlik* içinde görülmelidir.

Friedrich Nietzsche'nin bir aforizması, bunu, anıtsal bir stil içinde dile getirir. Bu aforizma şöyle der:

Sözüm ona bilim olarak dil. Dilin, kültürün gelişimi açısından önemi, insanın dilde var olanın yanında kendine ait bir dünya, var olan dünyayı temelden değiştirebileceği ve kendini onun efendisi kılabilmesi kadar sağlam gördüğü bir yer kurmasında yatmaktadır. İnsan şeylerin kavramlarına ve acılarına uzun zaman dilimleri boyunca *aeternae veritates* [ebedî hakikatler] olarak inandığı sürece, kendini hayvanın üstüne koyduğu o gururu edinmiştir: Dilde gerçekten dünyanın bilgisine sahip olduğunu sanmıştır.¹

Felsefeye karşı her çağda daima sevilerek yapılan en eski ve geleneksel iddialardan biri de bilindiği gibi şudur: Felsefe, *yalnız* kelimelerle uğraşır, 'sözler hakkında sözler ortaya atar.' Bu iddiada aynı zamanda felsefi bilginin, insan hareketi ve tarihî aksiyon dramatiğinden olan ayrılığı kastedilmiş oluyor. Fakat onda aynı zamanda felsefenin 'konusuzluğu' da kastedilmiş oluyor. Wiener Kreis'in bilgi teorisi (Moritz

Türkçesi: Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, 2015, s. 8. (Yay. Haz.)

Schlick'de) örneğin şöyle iddia eder: Yalnız doğa bilimlari, 'tutanak cümleleri' denen cümleler ile tutanağı tutulan gözlemler yaparak olaylar dünyasını araştırabilir. Felsefenin dilinden anlamayan bir kişi, felsefi düşünmeye karşı bu eski iddiada şunu hissedemez: Acaba bu iddia, çift anlamlılığının taşıdığı ironinin sezgisini dile getirmiş olmasın... Zira hakikatte durum şöyledir: Olaylar dünyasının 'salt' gözlemleri denen hiç bir gözlem yoktur. Dilin basit olarak *tutanağını* tutabileceği hiç bir duyu verisi de yoktur. Yalnız anlamlandırılan gözlemler veya algılar vardır. Bu cümle, birçok psikolog, antropolog, sosyolog, dil bilimci ve doğa bilgininin bugün üzerinde birleştiği bir noktadır.

'Anlam-verme' kelimesi ile aynı zamanda bugün birçok bilim alanında kullanılan 'Gestalt' terimi de işe katılmış olur. 'Gestalt' teriminde *yalnız* psikolojik anlam söz konusu değildir; her ne kadar onu ilk kullanmada Gestalt psikolojisi öncülük etmişse de. Fakat burada Gestalt deyince, hem dil hem de düşünme Gestaltları, hem algı, hem de dünya-görüşleri olduğu gibi, somut, tarihî topluluklar Gestaltları da söz konusu olmalıdır.

Tabii –hakikatte tarihî– olarak gelişmiş diller, hiç bir tutanak tutmaz. Onlar daha çok algılanan şeyi –büyüklük, daima sahip oldukları yorumlama şemalarına göre– yorumlar, Hint-Avrupa dilleri, felsefeden tamamen bağımsız olarak, dünyayı, bir nesne-dünyası olarak yorumlar. Bunlar, nesneleştirilen dillerdir. İlk temel metafizik olan Aristo metafiziğinin, nesneleri tözsel olarak yorumlaması, bundan ileri gelir. Bunların dışında kalan diller üzerinde yapılan en yeni araştırmalar, bütün ayrıntıları ile şu sonuçları ortaya koyuyor: Bu dillerde, İndo-Cermen dillerinden kökten ayrı olan bir dünya yorumlaması, yani bir oluş dünyası yorumlaması görülür.

Her dil, gerçeğin belli bir yorumlamasının yasalaştırılmasıdır ve bu da kendini biricik ve kesin olarak geçen bir yasalaşma olarak görmek ister.

Burada şu temel bilgi ortaya çıkar: İnsan dili, sırf bir bildiri ve anlaşma, enformasyon ve iletişim aracı değildir.

İnsan dili, daima anlaşıldığı gibi, düşüncelerin veya tasavvurların sırf bir ifadesi veya kopyası da *değildir*. İnsan dili hakkında daha çok W. von Humboldt'un şu cümlesi doğrudur: "Dil, düşüncelere form veren bir organdır." Dil, tasavvurlarımıza şekil verir, onları sadece tekrarlamaz. Dil hakkındaki bu çok önemli anlayışta, W. von Humboldt, Ernst Cassirer (bu, üç ciltlik *Sembolik Formlar Felsefesi* ile son büyük Yeni-Kant'çıdır) ve bugün Bonn'da çalışan büyük Alman dil bilgini Johann Leo Weisgerber, hatta bir zaman Avusturya'dan Amerika'ya göç etmiş olan ve orada 'Linguistik' ve 'Metalinguistik' adındaki yeni bir okula dürtü vermiş olan mühendis Edward Sapir, yine Amerikalı otodidakt dâhi Benjamin Lee Whort (1897-1941) birleşirler. Bu sonuncusu da aslında bir tinsel-bilimler bilgini olmayıp, Boston'da tanınmış Masschuett Teknoloji Enstitüsü'nde yaptığı kimya öğreniminden sonra, hayatı boyunca yangın sigortası mühendisliği yapmıştır.

Bu karakteristik dil anlayışı, hem *eski* hem de *yeni* bir anlayış olup, buna rağmen çoğu zaman felsefenin *unuttuğu* bir görüştür. Bu, bütün bilim öncesi ve aynı zamanda bilimsel bilgiyi tabakalar hâlinde içine alan dilin formatif ve projektif *gücü* hakkında bir görüştür.

"The Power of Words", İngiliz Ogden ve Richards'ın dünyaca tanınmış dil felsefesine ait eserinin bir bölümünün başlığıdır: "Anlamın Anlamı" (*The Meaning of Meaning*). Bu, dilin düşünme üzerine yaptığı etki ve sembol bilgisi hakkında bir araştırmadır."

Dil hakkında böyle bir görüş, *naif* insan-dünya-bağının ve *sözde bilimin* aşkınlaştırılmasıdır. "Her bilginin mağarasında kendi hayaletinizi, arkasında hakikatin sizden saklandığı hayalet olarak bulmaktan korkunuyar musunuz?"² Fakat Friedrich Nietzsche'nin *Morgenröte* [*Tan Kızılığı*] adlı yazısından alınmış olan bu söz, bir *skeptisizmin* en son sözü *değildir*.

² Türkçesi: Nietzsche, *Tan Kızılığı*, çev. Hüseyin Salihoglu - Ümit Özdağ, 2014, s. 283. (Yay. Haz.)

KENTAÜROSVARİ FELSEFE

MATERYAL FELSEFENİN VE KÜLTÜR FELSEFESİNİN
OLANAĞI ÜZERİNE EPİGONAL DÜŞÜNCELER

“Felsefi konstrüksiyonun doğru yöntemi, bir fikirler şeması, yani birinin yapabileceği en iyi şeyi çizmektir ve bu şemaya göre deneyim yorumunu en açık bir şekilde açıklamaktır. Üçüncü olarak bilimsel ilginin değişik özel konuları hakkında tüm konstrüktif yapı, onaylanmamış, fakat tahayyül gücüne yol göstermede daha az etkili olan böyle bir şemayla hâkimiyet altına alınmıştır. Felsefenin önemi böyle şemaları açıklamada kendi sürekliliğinde yatar ve böylece de eleştiri ve ilerlemeye açık olur.”¹

A. N. WHITEHEAD

“Bilimsel bir yöntemin izleyicilerine gelince, önlerinde inakçı ya da kuşkucu olma seçeneği durmaktadır, ama her durumda dizgesel olarak ilerlerde yükümlülüğü altında olmak üzere... Henüz açık olan yol yalnızca *eleştirel* olandır.”²

KANT

“Felsefe, bir hastalık(tır), şifası kendisi olması gereken...”³

HERBERT FEIGL

¹ Türkçesi: Whitehead, *Süreç ve Gerçeklik*, çev. Mevlüt Albayrak - Kevser Çelik, Önsöz, FOL Kitap, Ankara 2019. (Yay. Haz.)

² Türkçesi: Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, s. 384-385. (Yay. Haz.)

³ Feigl, *Readings In Philosophical Analysis*, p. 9. (Yay. Haz.)

1. Giriş

1

Felsefe, bir anlamda *drôle de sciencetir*. Diğer bir anlamda ise felsefe, bizzat insan kadar ciddiye alınmalıdır. Aslında felsefe (bir bilgi türü olarak) var mıdır? Varsa, nelerden meydana gelmiştir? Onun varolması gerekli midir? Bu kesin olarak bilinmiyor. Felsefe, evreni kendine özgü bir şekilde kavrama olanağına sahip midir? Yoksa bunu yalnız bilimler ve hayat pratiği mi yapabilir?

Öteki bilgi çeşitleri ve bilimler, felsefeye göre daha sağlam görünürler. Bu, şundan ileri gelir:

1. Belli bir şey yapmak için, bu bilimlere ihtiyaç vardır.
2. Onlarda belli bir şey yapılır.
3. Bu bilimler ile belli bir şey yapılabilir.

Örnekler:

1. Politika yapılırken (çoğunlukla) tarihî bilgi kullanılır; yasalar uygulanırken, hukuk bilimine, yabancı dil ve kültür öğrenilirken, dil bilimine ihtiyaç vardır.

2. Yalnız uygulamalı matematik değil, saf matematik de kendi içinde sağlam ve zorlayıcı birçok kuraldan meydana gelmiştir. İnsanın, onları kullanabilmek için, öğrenmesi gerekir ve emin bir şekilde kullanmak için de onları öğrenir.

3. Doğa bilimlerinden teknik araçlar yapılabilir; acaba teknik olmalı mıdır? Bu, başka bir meseledir; fakat muhakkak kimya olmalıdır, tabii eğer boyalar ve gıda maddeleri, daha binlerce başka madde, teknik ve endüstri yoluyla elde edilmek istenirse; planlı ve sağlam köprüler, demir yolları, gökdelenler yapılmadan önce, mekanik olmalıdır.

İşte bu anlamda, bu bilimlerden şüphe edilemez. Felsefeden ise, şüphe edilebilir. Felsefe, baştan aşağı şüphelidir. Felsefe, bütünü ile insan kadar, şüphelidir. Geçmişin felsefesinde, sağlam materyal bilgi sorunları ve bilgi başarıları ile felsefe-

yi ‘sağlam bir bilim’ hâline getirme denemeleri sık sık yapılmıştır; fakat Descartes’ın, Spinoza’nın, Kant’ın, Comte’un, Husserl’in, Schlick’in yaptığı bu denemeler boşuna olmuştur.

Ancak, şüphe edilemeyecek olan ise, şu noktalardır:

1. *Felsefe tarihi*. Şüpheden uzak bir felsefeye sahip olan bir insan, tarihin dışına çıkmış olurdu. İnsan düşünmesi, pek az büyük filozofta özel bir *realisationa* [gerçekleşme olanağına] sahip olmuş ve sonuna kadar götürülmüştür ve insan düşüncesi, bu şekilde kendi kendinin bilincine varmıştır.

2. Şüphe edilemeyen ikinci nokta, felsefesinin, tarihi yaratmış olmasıdır. Bilmiyoruz, rasyonalizm olmadan, Fransız İhtilali nasıl olabilirdi, Alman idealizmi olmadan, Alman özgürlük savaşları, Marx ve Engels’ten, hatta Hegel’den gelen teorik hazırlık olmadan, Rus Ekim İhtilal’i nasıl olabilirdi? Avrupa’nın geçmişi bize, din ve dinsizlik, politika ve bilim arasında –bugün görüldüğü gibi– gidip gelen bir felsefeyi değil, tersine bunların ‘orta’sında bulunan bir felsefeyi gösterir. Şüphesiz, daha önce de söylendiği gibi Avrupa’nın geçmişinde bu orta yerde pek az felsefe, ‘büyük felsefe’ olarak bulunur.

Tarih, hukuk, dil bilimlerine, matematik, kimya, fizik veya biyolojiye, tarihleri, ancak eklenebilir; tarihlerinin, onlara eklenmesinin ne demek olduğu, bir dereceye kadar sorulabilir. Buna karşın felsefeyi kendi tarihinden çıkarmanın ne demek olduğu, zorunlu olarak sorulmalıdır.

3. Şüphe edilemeyecek bir nokta da şudur: Hakiki bilim, *sistematiki* arar ve onunla uğraşır. Hakiki felsefe de *aynı şekilde* sistematiki arar ve onunla uğraşır.

Bu sebepten felsefe, felsefe tarihinden *daha fazla* olan bir şeydir. Bu daha fazla olan şeye biz, ‘materyal felsefe’ adını veriyoruz. Formel karakterdeki felsefi problem alanını da (mantık, semantik vs.) aynı zamanda sınırlayan bu terimin, esasından yanlış olan ‘sistematik felsefe’ terimin yerini alması gereklidir.

2

Biz bugün felsefe tarihi içinde felsefe yapıyoruz, fakat tarihî filozoflarla bir mesafe içinde.

Felsefe tarihinden alınan deneyimler gösteriyor ki felsefe, daima başlıca iki tehlike karşısında bulunur: Birincisi, felsefenin, felsefilğini kaybetmesi tehlikesi; ikincisi, felsefenin, bilimselliğini kaybetmesi tehlikesi.

Her iki tehlike de bugün canlı ve gözle görülebilir bir şekilde günümüzün çok kullanılan bir terimi olan dil felsefesinin belirli aşırılıklarında görünüyor. Bu aşırılıklardan bir tanesi, bütün materyal felsefe problematiğini, ifadeler ve bu ifadelerin formalizmi, yani onların sembolizmi problemi hâlinde çözer. Öteki aşırılık ise, karanlık bir kelime oyunudur (*Worttümeleri*) ve bu kelime oyunu, daima *interpretation* [yorumlama] olma emelindedir; ‘varlık’ kelimesini, ‘tarih’ kelimesi ile birlikte yazar ve yorumlamak istediği kelimede de sunilikle ve zorbalıkla yaşar.⁴

Bununla beraber sözü geçen birinci istikamet, şu noktada haklıdır: Amerika’da bugün çok sevilen *What is the amount of information?* (İyi bir Almanca ile “Eğer ben, bu veya şu felsefi düşünceyi kabul etmişsem, bununla eskisinden daha fazla ne biliyorum?”) problemi karşısında, felsefeden de açık bir bilgi istenmelidir. Bu, pozitivistlerin ve neopozitivistlerin aşağıdaki konuda devamlı ve aşırı şüphelerinin daimî bir söz ve cevap hâlini ifade eder: Bütün geri kalan felsefe, *dramatize edilmiş bir gündelik dilden, verbal magic*’den [sözsöz sihir] (Herbert Feigl) daha fazla bir şey midir?

Fakat öteki istikamet de şu noktada haklıdır: Felsefe, en azından Avrupa kıtasında, daima temelsiz felsefe yapmanın devamı olacaktır. Böyle bir felsefe, örneğin Sokrat-öncesi felsefeden kalan parçalardan, Pascal’ın *Pensée*’sinden [Düşünceler], Hegel’in *Phänomenologie des Geistes* [Tinin Fenomenolojisi] adlı eserinin önsözünden bize seslenir. Başka bir sorunda

⁴ Sunilik ve zorbalığı kabul etmeyen bir kişi, Karl Löwith’in *Heidegger: Denker in dürtiger Zeit*’deki analizlerini çürütmelidir.

şudur: Acaba Batı metafiziğinin, Heidegger'in karanlık felsefesinde açılmasını (*Entwicklung*) –veya kapanmasını (*Abwicklung*)– ‘metafiziğin kaderi’ olarak adlandırabilir miyiz?

Fakat bütün bunlar pek az değil midir? Bu, felsefenin korkakça bir kavranışı değil midir? Bu, birbirine zıt olarak çalışan metafizik ve antimetafizik alanında cesaret yokluğu değil midir? Bu, bizim daha sonra varacağımız bir noktadır; bu, metafizik, antimetafizik zıtlığının bu dünyevi dramını, arkasında gördüğü için önünde de gören bir seyircinin bulunduğu noktadır. İlk defa bizler, ‘metafizik ve antimetafizik’ karşısında mesafe alıyoruz. Bunun için bizler, kültür tarihini yazabilecek bir durumdayız.

Fakat kültür tarihinin (*Geistes-Geschichte*), Burckhardt'ın, Simmel'in, Dilthey'in elleri ile doğmuş olan bu belki de biricik Avrupalı disiplinin arka planında da, felsefe tarihinin bütün antitezlerini içine alan bir bağlılık görünür.

Felsefe, kültür tarihine toplu bir bakış içinde yeni değerlerin keşfedilmesini ifade etmiyor mu? Daha yeni ve hâkim temel şemaların keşfini ve sonra parçalanmasını göstermiyor mu?

Burada, metafizik ve antimetafizik zıtlığının gösterdiği *dimension*dan/boyuttan daha yüksek bir sahaya geçiş söz konusudur. Bu öyle bir sahadır ki, orada *philosophia perennis*⁵, kritik bir doğruluğu (*Redlichkeit*) elde edebilir.

3

Biz, felsefenin devamlı ödevi için, başka bir kavram teklif ediyoruz: Fakat bu kavram biraz gösterişsizdir ve ilk olarak aşağıdaki açıklamalarla içerik kazanmalıdır. Bu kavram, felsefenin asıl materyal ödevini, bütün sistematığın problemi olarak gösterir.⁶

Philosophia perennis, sürüp giden ya da kadim felsefe; felsefi sorunların değişmezliğine vurgu yapmak amacıyla kullanılmaktadır. (Yay. Haz.)

Krş. H. Wein, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*. Überlegungen zum philosophischen Problem der Ordnung in nach-Kantischer Sicht, München 1954.

Bu düşüncenin temel çizgileri, hem dıştan hem de bu düşünceye götüren yol bakımından gösterilmelidir. Bu ise *metafizik ve meta-kategorial* çeşitten problemlerin esas vaziyetleri karşı karşıya koyarak yapılmalıdır.

Bunun için ilk olarak, Avrupa metafiziğinin *evren-metafiziği*, kabaca şu kısa formüller hâlinde ifade edilebilir:

- i. Transendentaller şeması.
- ii. Ordo şeması.
- iii. Transendent ve transendental düzen ve birlik şeması.

Bu şemaların karşısına şunlar konulmalıdır:

- i. Kant'ta, 'bağlama' ve 'birleştirme'nin meta-kategorial şeması.
- ii. Whitehead'te *extensive connection*ın [uzamsal bağlantı] meta-kategorial şeması.
- iii. Nicolai Hartmann'ın son eserinde 'kategorilerin, içten bağlılığa dayanan birliği'nin meta-kategorial şeması.

Bu şemaları karşı karşıya koymanın arkasında bulunan genel iddia şudur: Metafizik problemi, dünyevi-olmayana, transendent/aşkın Tanrıya *veya* transendental/aşkınsal suje-ye geri giden bir problemdir. Antimetafizik pozitivizm, *logical empiricism* [mantıksal emprizm] problemi de, algıların protokolüne geri giden bir problemdir.

Buna karşın meta-kategorial problem 'yalnız dünyaya geri giden' bir problemdir; yani *içinde* (daima yeni) *dene-yimler* yaşadığımız 'dünya'ya.

2. Masalla Yüklü Temeller Teorisi: Metafizik

Geleneğe dayanan Kant öncesi metafiziğinde kategoriler, *praedicata generalioraentis*⁷ idiler. Kategoriler üzerinde genellik bakımından transendentaller bulunuyordu; *aliquid*

⁷ Lat. "En genel/evrensel olanı bildirme." (Yay. Haz.)

*ens est unum, verum, bonum.*⁸ Kaplam bakımından onlar, en genel olana, varlığa eşittirler. Bilindiği gibi, metafizik profesörü olarak Kant, kendi metafiziği hakkında değil de, bu kendinden önceki metafizik hakkında dersler vermiş ve metafizik okulun transendentallerini, *şey ve şey-olmayan'ın ölçütleri* olarak adlandırmıştı.

Bu transendentaller arasında *veritas transcendentalis*,⁹ saf bir düzen belirlemedir. Bu hakikatin içeriği, *ordo in varietate eorum quae enti conveniunt*'dur.¹⁰ Bu *ordo* [düzen], hem dünyanın dünyalığının ve hem de nesnelerin nesneliliğinin şemasıdır. Dünyanın dünyalılığı gibi nesnelerin nesneliliği de bu sentetik düzene bağlıdır.

Hans Pichler'in –N. Hartmann'dan bağımsız olan– küçük çalışmalarının özel bir ilgi görmemiş olması, üzüntü vericidir. Hans Pichler'in şu iddiasını çürütmek, bir hayli güç olsa gerek: “Bu noktada Kant da, Latince kelimeleri Almancaştırmaktan ve onları subjektifleştirmekten başka bir şey yapmamıştır.”

Kant'ta, objenin zorunlu kıldığı ‘birlik’, tasavvurlar çokluğunun sentezindeki formel birlikten başka bir şey değildir. Kant, deneyimin gerçek dünyasına karşı, ‘algılar rapsodisi’nin olanağını koyar; en azından Galile’ye kadar geri giden bir şemaya göre, nasıl ki gerçek dünyanın karşısında, *mundus fabulosus* [hayali dünya] bulunur; bu *mundus fabulosus* içinde hiç bir düzen olmadığı gibi, onun *hiç bir* ‘sistematik teşkilat’ da yoktur.

Bu sözü geçen düzen, Kant’dan önce, Kant’da ve Kant’dan sonra da metafizik olarak türetilmiştir. Bu türetme, ya *transcendental-lojik* olarak *transcendental sujenin*, *cogitonun* birliğinden hareket eder veya en yüksek bir formel-lojik prensipten, onto-lojik temel prensip olarak anlaşılan çelişki prensibinden hareket eder. Bu ‘çelişki prensibi’, Aristoteles

⁸ Lat. “Olan bir şey birdir, hakikidir, iyidir.” (Yay. Haz.)

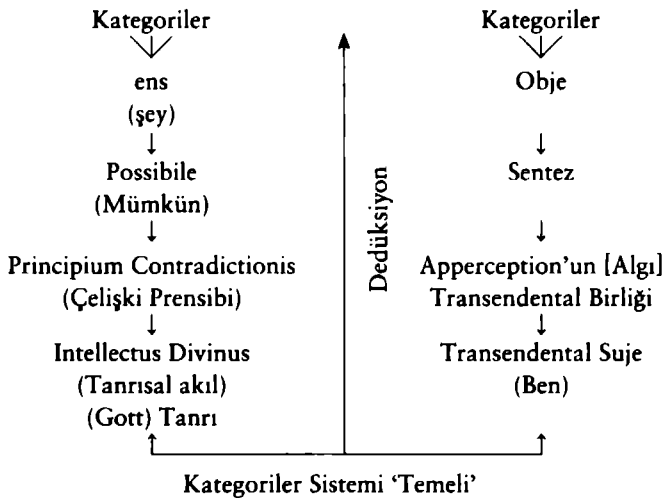
⁹ Lat. “Transcendental hakikat.” (Yay. Haz.)

¹⁰ Lat. “Varlığın kendisine yüklendiği, varolan şeylerin çeşitliliğindeki düzen.” (Yay. Haz.)

metafizikinden, Leibniz-Wolff kozmolojisine kadar temel bir aksiyom olarak kalmıştır.

Mümkün [Möglichkeit] obje, hiç bir çelişkiyi içermeyen bir objedir. *Ens, possibile*'dir.¹¹ "*Possibile est quod nullam contradictionem involvit.*"¹² 'İmkân' ise ya transendental *apperceptiona* [algıya] veya *intellectus divinus* [tanrısal akla] bağlıdır. "Nesneler, tanrısal aklın çelişkiye düşmesi imkânsız olduğu için, mümkündürler." (*Theologia naturalis*.) Varlık ve bilinç dünyasını, *ordo rerum*'u [varlıkların düzeni] ve *ordo idearum*u [ideaların düzeni] (Spinoza) yaratmış olan tanrısal akıl, sonunda, *fons possibilitatis*, mümkün olanın kaynağı'dır. Tanrı veya daha doğrusu *veracitas dei* [Tanrı'nın gerçeği], düşünme mantığı ile evren mantığı arasındaki uygunluğu theo-lojik olarak sağlar; Kant'da ise, transendental zihin, doğa yasalarını dikte eder.

Şu aşağıdaki şema, düzen ve birlik kuran, yasa koyucu olan *logos* hakkında ortaya çıkmış uzun ömürlü masalın iki modelidir.



¹¹ Lat. "Var olan, mümkün olandır." (Yay. Haz.)

¹² Lat. "Hiçbir çelişkiyi içermeyen mümkün olandır." (Yay. Haz.)

Bu şema iki bin yıl boyunca etkisini göstermiştir.

Meta-kategorial düşünce ise şundan hareket eder: Reel dünyanın sistematığı (düzeni), metafiziğin yukarıda gösterilen iki temel şemasına uymaz. Bu iddianın delilleri şunlardır: Yukarıda verilen şemalar yanlıştır, çünkü:

1. Biz, reel kategorileri yüksek bir sistem prensibinden, bir Arşimed noktasından türetemeyiz.

2. Evrenin yapı ve bağlılık gibi sahip olduğu en önemli karakterler, bu şemalarda dile gelmiyor.

Fakat sistematığın (düzenin) dünyaya yayılmış tamamen başka bir tipi daha vardır: Bu, daima metafizik, ruhsal ihtiyaçlarımıza karşı gelir; hoşumuza gitmez, bizi tatmin etmez; o, bizim için çok az'dır, çünkü kültür tarihi bakımından ileri sürülen açıklayıcı şemalarla onun hiç bir benzerliği yoktur.

Bu düşünce, ilk olarak Kant'ta somut olarak görünebilir.

Transendental-lojik ve ontolojik şemanın yukarıda çizilen paraleli, Kant'ın Akıl Kritiği'ne bütünü ile uymaz. Ve Nicolai Hartmann'ın transendental sujesi, dünyevileştirmiş *intellectus divinus* [tanrısal akıl] diye adlandırması da, tam olarak Kant için doğru değildir.

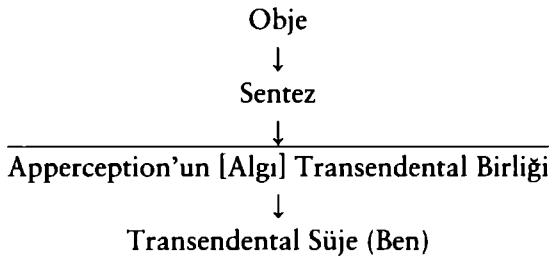
Zira biz sonrakiler/ardıllar (*Epigonen*), Kant'ın kategoriler teorisini, yasa koyucu olan transendental suje metafiziği ile bir tutmak mecburiyetinde değiliz. Bu kategoriler yapısından, transendentallojik dedüksiyon ve metafizik 'genetik' masal çıktıktan sonra da, geriye bir şey kalır.

Öte yandan, Leibniz ve Wolff'un *Ontologia* [Ontoloji] ve *Cosmologia*'sında [Kozmoloji] da öyle bir unsur gizlidir ki, bu unsur, 'yeter sebep önermesi'nin, 'çelişki önermesi'nden türetilmesinin dışına çıkar. *In varietate* [çeşitlilik] hâlindeki temellendirici düzen fikri, bu düzenin *lojik* bir düzen olduğu anlamına gelmez, oysa ki hâkim kanaat, bunun zıddıdır.

Kant'ın, transendentalleri –*quodlibet ens est unum, verum, bonum*¹³–, bu insanı insan yapan ulvi şartları *artık* şart olarak öne sürmemesi ne anlam ifade eder? *Saf Aklın Kritik*'i, daha çok, “Kategori, bir bağıllığı şart koşar.” der.¹⁴ ‘Bağıllık’, bir bilinç hareketi, zihnin kendiliğinden ortaya koyduğu bir şey olamaz. Bağıllık, Kant'ın Tieftrunk'a daha sonraki bir mektupta bahsettiği şeyle de ilgilidir. Kant, bu mektubunda şöyle der:

Genel olarak bir araya getirilip birleştirilmiş olan bir şeyin kavramı, hiç bir özel kategori olmayıp, bütün kategorilerde...içerilir...Bütün kategoriler, a priori olarak birleştirilmiş bir şey ile ilgilidir...

Bu sonuncusu o hâlde, bizim dilimizle ‘meta-kategoryal’dır. Bu iki varlık dünyası arasındaki sınır, aynen Kant'ın şeması ile mi çizilmelidir ?



Çizginin üstünde kalan, deneyim dünyamızı, çizginin altında kalan ise, metafizik anlamda dünya dışı olanı gösterir. Fakat bu ayrılık ne ifade eder? ‘Dünya içinde’ ve ‘dünya dışında’ ifadelerinde, ‘içinde’ ve ‘dışında’ prepozisyonları, doğal olarak saf birer mecazdırlar. Bu ‘dünya içinde’ ifadesindeki ‘içinde’ prepozisyonu, hangi yapı ilişkisinin mecazi olarak ifadesidir? Acaba o, dünya dediğimiz bir *boyutta* daha başka ‘yapılar’, yani gördüğümüz şeylerin başka ve

¹³ Lat. “Herhangi bir varolan birdir, hakikidir, iyidir.” (Yay. Haz.)

¹⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge 200, s. 246. (Yay. Haz.)

yeni yapılarını bulmamız gibi bir yapı ilişkisi midir? Böyle bir durumda biz dünya dediğimiz *boyutu* sonsuzluğa kadar götürebilir miyiz?

İnsanın ‘dışında’, başka insan, dünya, dünya dışı olan Tanrı bulunur. Böylece bu ‘içinde’nin ne olduğu sorusunun üç çeşit cevabı vardır:

1. Sosyal teorinin cevabı.
2. Felsefenin cevabı.
3. Dinin cevabı.

Felsefe denen ‘kentauros’ (Burckhardt), insani ve tanrısal görüş noktaları arasında hareket eder.

Tanrı da bu soruya cevap verir, O, tanrıca konuşur, fakat insan, bu dili anlar. İnsanın kolektif hayatı da, buna cevap verir; bu cevap ister bir önderin veya engizitörün ağzından verilmiş olsun, isterse bir sosyal teori veya ideoloji ile verilmiş olsun. Felsefe yapan bir kişi içinse, buna karşılık dünyanın dili, kısmen anlaşılır, kısmen de anlaşılmasız bir dildir.

Dünya ile ilgili olan her şeyin anlaşılabilirliğinin ve anlaşılmazlığının dikkate değer karışımı, kozmolojik felsefede dünya sistematigi teması olarak açıklanır. Tekmil düzen çizgileri (kategoriler), dünyanın anlaşılır olmasını sağlarlar. Fakat bir yandan sonsuza doğru giden ilerleme ve gerileme, öte yandan bu düzen çizgilerinin karşılıklı olarak birbiri ile içten bağlılığı, bize dünyayı ‘sonuna kadar anlaşılır’ kılmaz. Dünya sistematiginden şüphe edilemez. Fakat biz, bu sistematigi sonuna kadar halledecek, onu *kapak* bir sistem hâline getirecek bir durumda değiliz, biz, daha çok doğrudan ‘doğruya bu sistematigin ortasında’ bulunuyoruz.

Dinin ve sosyal teorinin cevaplarına karşılık, felsefenin cevabı, son derece fakirdir; felsefenin cevabı, yalnız şunu der: Biz bir dünya içindeyiz, yani bakışımızı, kendisinden çeviremediğimiz, bizden başka olan bir şey içinde bulunuyoruz; bu bizden başka olan şey, sayısız bağlılıklar ifade eden düzen çizgileri tarafından meydana getirilmiştir.

3. ‘Aydınlanmış’ Temel Teori: Meta-kategoryal Buluş

Belki de bugün felsefenin birinci materyal ödevi, düzen kavramının takip ettiği gidişi, yalnız hepimizce bilinen felsefe tarihi tarzında açıklamayı düşünmek değildir.

Kapalı bir sistem olarak sistematığın, kendisinden türetilbileceği metafizik bir Arşimed noktası bulmak mümkün olmadığı hâlde, sistematik kesin olarak mümkündür. Bu, meta-kategoryal düşüncenin ikinci pozisyonudur. Eğer kehanette bulunmak filozofa yakışsaydı, o zaman şöyle denebilirdi: Metafizik olan, dünya dışı olan görüşten başımızı çevirirsek, ancak dünya meydana gelir. Daha önceki metafizik şemanın meydana gelişi ve hâkim oluşu gibi, bu da ağır ve uzun süren bir oluş’tur.

Kategoriler, deneyimlediğimiz, bir araya getirip birleştirdiğimiz şeylerin sentetik birleşme tarzlarıdır. Fakat bu birleşmeyi bir defa daha türetmek için, ‘Tanrı’ gibi bir transendent/aşkın veya *cogito* gibi bir transental/aşkınsal sujeye ihtiyaç vardır. Metafizik masallar böyle bir Arşimed noktasına dayanabilir; fakat kavramlara dayanan felsefe ve kategoryal analiz ise, hayır. Fakat bu Arşimed noktası ve ‘anhypotheton’ [mutlak] ve ‘koşulsuz’ sebep olmadan da, herhangi bir sistematığın apaçıklığı vardır, Kant’ın ‘düzen arkitektonik’i vardır. Her ne kadar dünyanın sınırsız çokluğu transental ve mutlak ‘bir’ ile –bu ‘bir’in açıklanması olarak– ilişkisi değilse de, Cusanus’un dediği gibi, biz, bu çokluklar dünyasında *unitas*’ı [birlik], *alteritas*’ı [başkalık], *connexio*’yu [bağlantı] kavrayabiliriz.

Meta-kategoryal problemin çekirdeği, reel dünyanın genel, elementer sistematik temasıdır. Bu tema, eski evren metafiziğinin, *theologia*’nın, *ontologia*’nin, *cosmologia rationalis*’in parçalanmış olmasına rağmen, bu parçalanma içinde Kant tarafından muhafaza edilmiştir; hatta Kant, onu, ‘sistematik dünya kavrayışı’nın problematiği olarak geliştirmiştir. Şurası dikkate değer ki, bunun ne anlam ifa-

de etmiş olduğu üzerinde pek az düşünülmüştür. Kant, geleneksel şekli içindeki ‘kozmozolojik ideleri’ reddeder; fakat kozmozolojik problemi, düzen, yani sistematik problemini reddedemez; her ne kadar bu problemi, bir ‘transendental’ dile aktarırsa da.

Avrupa kültür tarihinde yukarıda gösterilen deduktif şemalar çok uzun zaman etkili olmuşlardır. Fakat bunların yanında, tam bir düzenin, dolayısı ile sistematığın başka temel tasavvurları da vardır.

Bu deduktif şemalara göre, sistematığın en derin mahiyeti, lojik bir mahiyettir. Descartes, bu kanaatte değildi. Fakat Kant’ta da deneyimin ‘alanı’ ve ‘birliği’ (*Kontex*) kavramları ile tamamen başka bir tasavvur ortaya çıkar. ‘Empirik bağıllığın tarzları’ (Bunlar Kant’ın kategorileridir.), *hiç bir şekilde* lojik mahiyette değildir. Ancak bu konuda en radikal yenilik, Hegel’in tasavvurudur. Biz bununla, onun şüpheli olan diyalektik şemasını, değil de, ‘başkası için-var-olma’nın derin anlamını,’ tek kişinin başkası ile ortak hayatını kastediyoruz.¹⁵

“*Ens, aliquid, unum, verum, bonum*” [*var olan, bir şey, bir, hakiki iyi*] gibi geleneksel ‘transendentaller’ arasında, bu temel *bağıllık* unsuru eksiktir. Kant ve Hegel’in yukarıda işaret edilen tasavvurlarında ise, buna karşılık bu bağıllık, soyut bir şeyden daha üstün tutulur. Bağıllığın bu üstün tutuluşu, Uzak Doğu felsefesinin tasavvurlarında daha açık olarak ortaya çıkar. Avrupa düşüncesinin dikkati ise, daha çok *struktur* [*yapı*] *kazanmış* bağıllığa yönelir.

Nihayet bu gün klasik doğa bilimi denen çağdan, 19. yüzyılın, yani bu antimetafizik çağın sonuna kadar olan devre, nedensel mekanik belirlenim çağıdır, dünya ve düzen düşüncesinin, daha başka türlü görüldüğü bir çağdır. Laplace’ın evreni açıkladığı formülün dayandığı ide, bu düşüncenin en esaslı vesikasıdır.

¹⁵ Krş. H. Wein, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, III, München 1954.

Elementer düzen hakkında ortaya konmuş birbirinden temel itibarıyla farklı şemaların, inceden inceye araştırılmasını, birbirleri ile karşılaştırılmasını, 'struktur lojik', kültür tarihine ve sistematığe dayanan bir eserle yapmalıydı.

1

Günümüzün kozmolojik düşünürleri, başka temel düzen durumlarına dikkatlerini çeviriyorlar; fakat bu düzenlerin ele alınışı, henüz fragmental başlangıç durumundadır ve bu da, hiç bir şekilde yukarıda işaret edilen düzen şemaları ile karşılaştırılamaz.

Acaba esas itibarıyla tekrar kozmolojik olarak felsefe yapmak olanaklı mıdır? İçinde yaşadığımız, deneyimler yaşadığımız dünyanın sistematik olarak kavranmasında içerikli bir teori, henüz bugün olanaklı mıdır veya artık olanaklı değil midir? Yani öyle bir teori ki, o ne bir metafizik dedüksiyona ne de doğa bilimine dayansın. Bu, kültür tarihi bakımından formüle edilirse: Acaba bugün, Kant'ın spekülatif Kritiği'nin arkasına geri düşmeden, metafizik imajlarla, metafizik hasreti ile (*wishful*) düşünmeden (*thinking*) kozmolojik olarak felsefe yapmak olanaklı mıdır? Ve öte yandan doğa bilimlerini işe karıştırmadan, felsefeyi, *ancilla scientiarum* [bilimlerin hizmetçisi] yapmadan?

Artık felsefe olmak istemeyen bilimlerle, Kant öncesi anlamında, artık metafizik olmak istemeyen felsefe arasında bir başka alan daha var mıdır? İster dar, isterse geniş olsun, bu alan, günümüzün materyal felsefe alanıdır. Bu alanda temel düzen problemlerinin bulunduğunu, bu problemlerle münferit tümlerden hiç birinin uğraşmadığını iddia ediyoruz. Kant'ın 'sistematik' hakkındaki teorisi, bu problemleri kesin olarak çözmemiştir. Sorun, yeniden ortaya çıkıyor: 'Sistematik evren kavrayışının' en doğru şeması acaba hangisidir? Bu sorunun yeniden doğuşunun en önemli örneklerle

ri: Whitehead'in '*extensive connection*' teoremi ile, Nicolai Hartmann'ın reel kategoriler alanındaki 'içten bağlı olmaya dayanan birlik' (*implikative Einheit*) teoremidir. Şüphesiz her iki teorem de, özellikle de ağır ve sağlamdırlar, yüksek derecede ezoteriktirler.

Fakat daha fazla olarak da, *yeni* bir kozmolojinin düzen problemleri, kolay kavranabilirlik ve rahatlık bakımından, alışılmış metafizik modellerden pek kolay kolay ayrılamazlar; nasıl ki Öklid dışı geometri de, Öklid okul geometrisinden bu bakımdan ayrılamaz. Evren düşüncesinin, artık doğru olmayan bu bizde kökleşmiş geleneksel şemalarını düzeltme denemesi, deyim yerindeyse bu 'Öklid dışı kozmoloji'nin ödevidir; bu 'Öklid dışı kozmoloji'de, Batı'da uzun yüzyıllar sürmüş olan İngiliz felsefe düşüncesinin yeni bir şeklidir. Deyim yerindeyse felsefenin, simya çağı geçmiştir, denebilir.

2

A. N. Whitehead, Cambridge'de matematik doçentiydi. Ve altmış üç yaşında Amerika Birleşik Devletlerinde Harvard Üniversitesi'nde felsefe profesörü olabilmek için, 1910'da B. Russel ile beraber *Principia Mathematica*'yı yazdı. Nicolai Hartmann, amatör bir astronomdu ve hatta bu, amatörlükten daha fazla bir şeydi. 1945 yılında altmış üç yaşında olduğu hâlde, teleskobunu Göttingen'de 'Alman matematik ve Fizik Sarayı'nda tekrar kurmak için, onu, (Berlin'in) Sovyet işgal bölgesinden sırtında kaçırmıştı.

Zamanımızın bu her iki düşünürü için de, günümüzün kozmolojik felsefesi, (kozmosun) 'yapı'sının, yani bütün sistematığın, içinde deneyimler yaşadığımız, kendisinden deneyimler elde ettiğimiz 'evren'in açıklanmasıdır. Bu açıklama, bu reel dünyanın kategorileri ile başlamalıdır. Şüphesiz bu başlama, çeşitlidir. Whitehead'de metot, kategorilerin, matematik temel teori örneğine göre, aksiyomatik bir tarzda

öne konmasıdır. Nicolai Hartmann ise buna karşın fenomenolojiden geliştirdiği bir deskriptif-analitik metodu takip eder ve tek tek reel bilimlerin induksiyonuna ve onların birlikte kavranmasına dayanır.

Whitehead ve Nicolai Hartmann için kategoriler, artık *ens*'in [şey] veya tözsel *on*'un [varolan] genel predikatları değildir. Nicolai Hartmann'ın son felsefesi, 'var-olan' yerine, daha çok *concretum*'dan [gerçek, somut, bileşik, katı madde] söz açar. *Concretum*, 'bütün'dür (*Gefüge*). Whitehead için de, reel dünya, şeylerden ve tözlerden değil, tersine dinamik bağılıklardan –toplumlardan [societies]– meydana gelmiştir.

Birbirleri hakkında adlarından başka hiç bir şey bilmeyen bu iki filozof arasında hiç bir karşılıklı etki olmamıştır.

Whitehead'in *Philosophy of Organism* adlı eserine göre, reel dünya, *structured societies*in [yapılandırılmış toplumlar] bir hiyerarşisidir. Burada organizm kavramı ile biyolojik bir şey kastedilmiyor. Nasıl canlı varlıkların bedenleri, hücre *societiesi*, canlı hücreler de, moleküllerin bir *societyi*, molekül de atomların bir *societyi*, atom da, bir elektro-manyetik *society* ise, aynı şekilde canlı varlıkların meydana getirdiği birlikler de bir *structured societies*dir. Hatta elektronlar ve protonlar da, elektronik veya protonik *occassion*ların *societies*'idir. Ve bir de bunların altında geometrik *society*, benzerliğe dayanan (*affin*) birlik bulunur.

Occasion kavramı, belki de bu biricik matematikçi Herakleitoscu filozofun, *actual entity* [bilfiil şey] dediği kozmolojik temel kavrama geniş ölçüde eşittir. Acaba bu *actual entity* kavramı etki-birliği (*Wirk-Einheit*) şeklinde tercüme edilebilir mi? Fakat bu kavram, yalnız fizikal-enerjetik olarak değil de, *dinamik* olarak anlaşılan bir şey (*aliquid*) olarak alınmalı; fakat bu 'bir şey' de, artık *ens* değildir. Zira üzerinde durulan *entity* değil, *actual*dir. O, şeyin zıddı olan bir kavramdır. Hatta olay (*enent*) bile, *actual entities*in, yani *occassion*ların bir birliğidir.

Nicolai Hartmann'ın dili ile:

Dinamik bütün'ün bir düzen olarak ortaya çıkışı, kozmolojik dünyanın yapısı hakkında belirli bir birlik-tasavvuru verir. Bu dünya, birbirleri içine girmiş ve üst üste şekillenmiş olan dinamik bütünlerin kademeli bir bütün'üdür. Bu bütün, bir büyüklükler düzeni olduğuna göre, onda, daha aşağıda bulunan bütün'ler, daha yukarıdakilerin unsurlarını oluşturur.¹⁶

Böyle bir evren yapısı, açıktır ki, temel bir düzen'in bulunmasını şart koşar ve böyle bir düzenin bulunması için de Whitehead, *extensive connection* [uzamsal bağlantı] kavramını ileri sürer.

Şüphesiz, itiraf edileceği gibi, bu, Whitehead'in *Process and Reality* [Süreç ve Gerçeklik] adlı kozmolojik eserinin, anlaşılması en güç terimidir; bu terim ile Whitehead, anlaşılması en güç felsefenin yalnızca Alman felsefesi olmadığını ispat eder.

'Uzamsal bağlantı' teriminin geometrik bir kavram olması, bu terim için bir kazançtır. Whitehead, gayet açık ve seçik olarak şöyle der: Uzamsal bağlantı, *doğrudan doğruya* (kozmosun) birliğinin, hem mekân-zaman-öncesi ve hem de mantık-öncesi temelini ifade eder. O, *primary relationship of physical occasions*dur [fiziksel durumların birincil bağı].

Bu *organic relationship* [organik bağ] o hâlde parça-bütün'ün karşılıklı içten bağlılığıdır; dolayısıyla o, *coordinate divisibility*nin [koordine bölünebilme] dayandığı temeldir.

Bu en son kavram, zannediyoruz ki, geniş kozmolojik bir anlamda açıklanmalıdır. Bu kavram, ilk olarak şuna dayanır: *Analiz edilebilirliğin deneyimine*, yani daima daha başka (statik ve dinamik) struktur [yapı] bulma deneyimine, sentetik ve fonksiyonel bakımdan 'bir şeyden meydana gelmiş' olma deneyimine ve en son olarak dünyada her şe-

¹⁶ Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, s. 336. (Yay. Haz.)

yin bizim için olanaklı olduğu deneyimine dayanır. Burada önemli olan, eski metafiziğin madde problemi anlamında ‘parçalanabilirlik’ değildir.

Fiziksel dünyada bir bil-fiil durum olmak, adı geçen varlığın kapsamlı bağlantının bu şemasında bir ‘gönderge’dir (relatum).¹⁷

Bir takım parçalardan meydana gelmiş olan bir bütün içine girip, onunla bağlı olma, hatta bir bilinç dünyasının da ‘varlık’ şartıdır, yani *antite* ve ‘dünya’yı kavrayan *transcendental zihnin* de varlık şartıdır. Böylece, bu *uzamsal bağlantı*, dolaşısıyla bunu tamamlayan *coordinate divisibility* dünyadan, şu anlamda sensetik bir yapı-sürekliliği meydana getirir: Her bütün, ‘başka bir şeyden’, ‘parçalardan’ ibarettir; kendisi de, bir başka bütün içinde bir parçadır. Bu ontolojik sentez, *doğrudan doğruya systemic scheme* [sistemli şema] olarak, Whitehead’ın onu ifade ettiği *anlamda*, bir *hayal* (Bild), mekânı bir *mecaz* (Metapher) olamaz, nasıl ki, ‘bütünlerin hiyerarşisi’ veya Kant’ın dili ile ‘arkitektonik’ terimleri de bir hayal ye mecaz değildir.

Deneyim, bize hakikatte şundan başka bir şey göstermez: Bir şey, başka şeylerden meydana gelir ve meydana gelen yeni bir şeyin de parçasıdır. Tüm her yerde, *karşılıklı-etkinin* reel ilikisi ile, aksiyon ve tabiyet arasındaki reel ilişki ile karşılaşır.

Yapı (Struktur) hakkındaki bilgimizin sıçramalarla çoğalması, *uzamsal bağlantı* şemasını haklı çıkarır. Bu struktur bilgisi, astronomi, modern kimya, bio-kimya ve atom fiziği ile, fakat aynı zamanda edebiyat ve dil bilimlerinin problemi ile, Gestalt psikolojisi, yeni sosyoloji ve kültür antropolojisinin *structuralismi* [yapısalcılık] ile, hatta günümüzün matematiğinde görülen gruplar ve birlikler teorisi ve

¹⁷ Türkçesi: Whitehead, *Süreç ve Gerçeklik*, çev. Mevlüt Albayrak - Kevser Çelik, FOL Kitap, Ankara 2019. Bkz. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1985, s. 288. (Yay. Haz.)

daha başka kaynaklarla dev gibi büyümüş ve elan büyüyor. Bu yapı-bilgisi, reel dünyanın sistematik hakkındaki parçalı tasavvurumuzu değiştirir; bu tasavvurumuz, metafizik ve antimetafiziğin ilgili olduğu geleneksel tasavvurlardandır. Belki nonfigüratif sanat gibi fenomenler de bu bağlılık içine girerler. Bu oluş-gestalt'ı ve fonksiyon-gestalt'ı veya 'bütün' teması, çok önemli olmayı vaadediyor.

'Bütün', iç denge-ilişkilerinin kooperasyonuna, uygunluğuna, değişme ve devamlılığına dayanır; o hâlde tamamen dinamik bir mahiyettedir, hem oluş ve hem de bir realitedir. Wittgenstein, Russel, Eddington, Mach gibi başka düşünürler de genel struktur temasını, daha çok formlar, örnekler (*patterns*) görüş açısından ele alırlar.

Şüphesiz bu tabakalardan meydana gelmiş yapı düz bir çizgi hâlinde değildir. Hartmann molekül ve güneş sistemi arasında bulunan boşluk'tan bahseder; bu boşluk içinde kristaller gibi bütün'ler, fizik anlamında 'kapalı sistemler', canlı varlıkların sosyalleştirilmesinin çok çeşitli formları ve insana has struktur şekillenmeleri bulunur. Fakat yine bu boşluk içinde bitki (*Flora*) ve hayvan (*Fauna*) alanının bütün'leri yer alır veya yeryüzünün bütün canlı varlıklar sahası ya da bütün'ü ile yeryüzü atmosferi, en son olarak da bütün'lerin artıkları, parçalan ve onları meydana getiren elemanları bulunur. Bütün bunlarda ortaklaşa olan ise parçalardan meydana gelmiş olma, birlikte-düzenlenmek, *başka bir-düzenlilik içinde* bulunmanın ölçüsü olmaktadır.

6

Reel dünyanın temel sistematığının yukarıda çizilen şeması, dönüp dolaşıp bitmemiş bir yapı, analiz veya sentez sürecine varıyor. Bu tasavvur, prensip bakımından hem metafiziğin deduktif şemalarından hem de antimetafiziğin reduktif şemalarından ayrılır. Bu, meta-kategoryal düşüncenin üçüncü karakteristik pozisyonudur.

Nicolai Hartmann'ın son eseri, reel dünyanın kategorilerinin temelinde bulunan 'içten bağlılığa dayanan birlik' (*implikative Einheit*) şemasını, biraz daha derinden ele alıyor. 'Kategoriler arası yasalar' –belki de bu pek iyi bir terim değil–, Hartmann'a göre reel dünyanın 'prensiplerinin prensipleri'dir. Hartmann'ın, reel dünyanın 'tabakaları' hakkındaki teorisinde bu 'kategoriler arası yasalar' ile mecazi bir şeyden daha fazla bir şey ifade edilir.

Nicolai Hartmann'ın ontolojik felsefesinin her yana yaygın, olan kategoriler alanında temel düşünce, 'kategorilerin içten birbiri ile bağlılığına dayanan birliğidir; biz burada, bu temel düşüncenin kozmolojik anlamını tasvir etmek istiyoruz. Hartmann'ın kategoriler teorisinin ayrıntılarına karşı her yerde itirazlar mümkündür. Hartmann'ın kendisi de, bu gibi itirazların mümkün olabileceğini daha başta kabul etmişti; o, böyle bir kritiği, gelecekteki bir 'aklın ontolojik kritiği'nin görevi olarak görmüştü.

Bu yazıda biz çok az bir şeyle (*Minimum*), reel dünyanın veya modern anlamda bir olgular dünyasının kategorileri ile yetiniyoruz. Bu minimum, o şekilde seçilmiştir ki, o, makro-fizikal gerçekliği, mikro-fizikal gerçekliğe indirgemez ve *her iki* gerçeklik dünyasının genel düzen çizgilerini ortaya koyar:

- Sentetik birlik veya bütün'e uygunluk.
- Çeşitlilik.
- Birbiriyle bağlılık.
- Kurallı olma (Bunun içinde tekrar, sıra ve istikamet vardır.).
- Durumunu koruma (*Erhaltung*).
- Değişme.

Eğer realitenin, en sonunda mikro-fizikal bir realite olduğu iddia edilirse, o zaman, değişme, durumunu koruma, kurallılık, bağlılığın makro-fizikal olarak verilmiş tarzları, onların mikro-fizikal olarak mevcut tarzlarına indirgenirler.

Şunu inkâr etmek güçtür: Bilimlerin çeşitli alanlarında yukarıda işaret edilen adlarla adlandırılan unsurların hepsi, deneyimimizin garantisi içindedir. Başka türlü söylenirse bu ad'ların yalnız suje bilincinde varolan kavramlar olduğunu veya onların, objektif bir şeyi adlandırmaksızın, *abstraktio-nun* [soyutlama] pratik ereklere için varolduğunu iddia edebilmek için, ilk olarak ya idealizm metafiziğinde ya da pozitivizm antimetafiziğinde karar kılmak gerekir.

Şüphesiz kültür tarihi bakımından çok *arkamızda* kalmış bulunan belirli 'izm'lerin görüş noktasından şöyle bir varsayım yapılabilir: Felsefe, yalnız bilinç-analizi veya ifadeler veya dil-analizi *olabilir*. Daha ağır basan bir başka iddia da şudur: Kategoriyal analiz, bilimin işidir, o hâlde artık felsefenin işi *değildir*.

Bütün bunlara, basit bir hakikatten (*Tatsächlichkeit*) hareket ederek cevap verilebilir ve bu hakikatin *doğruluğundan* ve *ciddiliğinden* ise, hiç kimse şüphe edemez: Deneyimlenebilir olan 'şeylerin' yığını, ancak 'kategoriler' sayesinde bir araya gelip bir birlik meydana getirirler. İnorganik şeyler, örneğin mekân ve zaman ile birbirlerinden ayrılmışlardır; buna karşılık oluş (*Prozessualität*) ve bütüne-uygunluk ile birbirlerine bağlıdırlar; organizmalar, bedenleri bakımından birbirlerinden ayrırırlar; fakat meydana geliş, kalıtım, gelişme tarzları ile aynı zamanda durumunu koruma (*Erhaltung*), kurallılık, değişme bakımından birbirlerine bağlıdırlar, insan bireyleri, yukarıda adı geçen biyolojik düzenler ve aynı zamanda bağlılığın şu insana özgü tarzlarıyla birleşirler. *Ego-alter-etkileşim*, insan gruplarının 'Ortak-Tini, 'gelenek' ve 'Kültür' (*objektiver Geist*), 'iletişim' ve 'sembol-sistemleri'¹⁸. 'Bilinç objeleri', Kant'ın dili ile *apprehension*, *reproduction*, *recognition* aracılığıyla olduğu gibi çeşitlilik yapısı ile de birleşirler. Biz bu düzenleri, inkâr edilemez

¹⁸ Başkaları arasında krş. Parsons and Shils, *Toward A General Theory Of Action*, Glencoe, III, 1951.

bir şekilde hazır buluruz, onlar olmadan, insanın dünya oryantasyonu tamamen olanaksızdır; bu düzenlere ‘kategori’ demek veya dememek, hakikatte sırf bir terminolojik sorun olabilir. Bu düzenler olmadan, bilim yapılamaz.

Bu belirli birlikler, yani kategori dediğimiz bütün düzen çizgileri, tespit edilebilir bir şekilde şundan bağımsızdır: Acaba, bu birlik teşkil eden ‘şeyler’, varlık olarak mı (ontolojik), yoksa görünüşler olarak mı (transendental) anlaşılmalıdır? Bu bağımsızlık, özellikle de yukarıda işaret edilen kategoriler ‘minimum’unda açık olarak ortaya çıkar: Kategoriler, hem ontolojik ve hem de transendentallojik olarak açıklanabilir.¹⁹

Nicolai Hartmann’ın karşılaştırılamayacak kadar zengin olan kategoriler tablosu, burada prensip olarak değil de, yalnız geçici olarak bırakılıyor. Zorunlu ve tatmin edici bir işi, yani bizim öne sürdüğümüz kategoriler ile, geleneksel kategoriler tablosu arasındaki farkı gösterecek bir işi, yazımızın zorunlu olan kısalığına feda etmek mecburiyetindeyiz. Töz, kuvvet, madde, form, hatta genel olarak *statik* şekillilik (*Gebilden-haftigkeit*) ve nedensellik gibi geleneğin çekirdeğine ait olan kategorilerin. hibritler veya aslında realiteye ait olmayan yalancı-kategoriler *olabileceği*, Hartmann’ın kategorilerin kritik analizinde yeteri kadar açıklanmıştır.²⁰

Kategorilerin mevcut birliğinde, tek tek ‘kategori tabloları’nın içeriği söz konusu olamaz. Fakat asıl mesele, ancak şu soru ile başlar: Acaba kategoriler *genel olarak* bir *tablo hâlinde yanyana* bulunurlar mı yoksa onların birbiri ile olan *hakiki ilişkisi*, bunu olanaksız mı kılar? Buna göre, her kategori ‘tablo’su, bu kategoriler birliğinde yanlıştır ve kategoryal olanın mahiyeti aldattıcıdır.

‘Kategorilerin sistematik bağlılığı’ yasası, Nicolai Hartmann’ın ‘kategorilerin implikatif birliği’ dediği bir ka-

¹⁹ Daha fazla bilgi edinmek isteyenler için bakınız: H. Wein, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, München 1954.

²⁰ H. Wein, “Die zwei Formen der Erkenntnis Kritik”, *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1940.

tegori tabakasında, yani ‘gerçeklik tabakası’nda zirveye erişir. Bu sorunun daha derin olan anlamı, Nicolai Hartmann’a ait olmayan bir dil ile anlatılırsa: *Aslında* gerçek olan bir şey nasıl bir birliğe sahipse, *aynı şekilde* kategoriler de sistemli bir birlik oluştururlar. Kategoriler’in oluşturduğu bu birlik, aynı zamanda elementer *uzamsal bağlantı*ninkinden daha karmaşık, daha özel ve daha dinamik bir sistematiktir. Fakat bu kategoriler birliğinin nereden geldiği hakkında, hiç bir metafizik efsane veya transendental dedüksiyon ortaya çıkmamıştır.

Bilimsel eserler hakkında dergilerde yapılan konuşmaların, daha çok o eserlerin önsözünden alınmış bilgi ile yapıldığı zamanımızda, ciddi olarak şu sorulabilir: Acaba Hartmann’ın *Der Aufbau der realen Welt* adlı anıt gibi duran eserini kaç kişi okumuştur? Bu eserde Hartmann’ı, skolastik, en son ‘summa’cı veya taklitçi ‘senkretist’ olarak adlandırmaya engel olan şeyler vardır.

Daha önce ortaya konmuş ve isimleri, Nicolai Hartmann’ın lügatçesinden olmayan kategorilerde, (Hartmann’ın) ‘implikatif birlik’i, kategoriler sırasını her iki yönden de bir baştan öte başa geçerken, hiç olmazsa bir işaret hâlinde kendini gösterir. Fakat bu kategorilerin tam bir içten karşılıklı bağıllığı göstermek, daha özel bir araştırmanın işidir.

Sentetik birlik veya bütüne-uygunluk, çeşitlilik ile içten bağlıdır; çeşitlilik, bağıllık ile; bağıllık, kurallılık ile; kurallılık, durumunu koruma ile; durumunu koruma, değişme ile içten bağlıdır.

Fakat değişme de, (değişme içinde) durumunu koruma ile içten bağlıdır; durumunu koruma da, kurallılık ile; kurallılık da, bağıllık ile; bu da, değişme ile ve değişme de sentetik birlik yani bütüne-uygunluk ile içten bağlıdır.

Fakat bu yedi isim, *aynı şeyin* yedi başka ismidir, denebilir.

Hartmann’ın verdiği bir örneğe göre, fizik gerçekte, zamansal olmayan mekânsal bir şey olamaz, oluş (*Prozess*)

içinde bulunmadan da her ikisi olamaz. N. Hartmann'a göre, oluş içinde bulunan şey, substantiel/tözel olarak temellendirilmeli ve kozal olarak tayin edilmelidir.

Buna karşın canlı organizma, formların ve aynı zamanda olayların (*Prozess*) bütünüdür. Organik olaylar, form veren olaylardır, fakat organik formlar, oluşu taşıyan, onu devamlı olarak kendi içinde çözen ve sonra yeniden şekillendiren formlardır; bunun başka türlü olması imkânsızdır.

'Kişisel-Tin'in (*personaler Geist*) gerçeklik sahasında Hartmann, değer bilinci, özgürlük, verilen bir kararı tatbik etme gücü, bir şeyi önceden görme ve bir ereğe göre hareket etme gibi Kişisel-Tinin bütün kategorilerinin karşılıklı olarak birbirlerini şartladığını gösterir:

'Önceden görme' olmadan, özgürlük objesizdir, zira yalnız geleceğe ait olan bir şey, aktiviteye açık bulunur; ereğe yönelmiş hareket olmadan, önceden görme, yaklaştığını gördüğümüz şeye karşı bilinçsizdir (*ohnmächtig*). Değer bilinci olmadan, ereğe yönelmiş hareket, içeriksizdir; yalnız değer duygusu, insana, onun kendine erek olarak ne koyması gerektiğini söyler. Ve bütün bunlar, bunları uygulayacak güç olmazsa, tekrar ataletle mahkûm olurlar. Ancak Kişisel-Tinin bu kategoryal temel unsurları, birbirleriyle gerçekten aksiyon'a muktedir-bir akt-bütün'ü olutururlar; birlikte moral varlığın temelini meydana getirirler.²¹

Fakat bu daha özel kategorilerin karşılıklı içten bağıllığının (*Implikation*) arkasında, temel kategorilerin karşılıklı içten bağıllığı (*Implikation*) bulunur:

Her çokluk, bir birliği şart koşar ve hatta onun kendisi de bir birlik'tir; her birlik, çokluğu içine alır, hatta o, mümkün çokluğun bir parçasıdır vs.

²¹ Nicolai Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, s. 457.

Her kategori, bir başka kategori içinde ‘şart koşulur’ ve bu bakımdan, onun üstünde düzenlenmiş gibi *görünür*:

Fakat kategorilerin karşılıklı oluşları, bu üstünde-düzenlenmiş olmayı tekrar ortadan kaldırır. ... Her tek tek kategori, kendi varlığını, öteki kategorilerle olan bağıllığından alır ve en açık bir anlamda, kendi varlığını, hem kendi içinden ve hem de kendi dışından alır.²²

Hartmann, buna, aynen *felsefi deneyim* adını verir.

Kategorilerin birbiri ile olan bu sentetik bağıllığı, fonksiyonel bir varlık sayesinde meydana gelir ve bu bağıllık, birlik ve çeşitlilikten doğan belirli bir birliktir. Bu kategoriler *birliğin* özelliği hakkında bizde bir kavramın eksik olduğu yeteri kadar söylendi. Fakat bütün bunlar şunu ifade ediyor: Kategorilerin bir tablo hâlinde (Kant’ta da bu henüz böyledir!) yanyana bulunuşu, yanlış ve aldatıcı bir şemadır; bu şema, yalnız kategoriler arası ilişkilerde değil, aynı zamanda real-kategorilerin mahiyeti hakkında da aldatır. Fakat bu kategoriler de, reel dünyanın sistematığının tarafımızdan kavranmış tek tek parçalarından başka bir şey değildir. Buna göre, dördüncü temel meta-kategoryal iddia şöyle diyecektir: Kategorileri ortaya koymaktaki geleneksel tarz, prensip bakımından, evren sistematığına uygun bir tasavvur meydana getiremez.

Nicolai Hartmann, “Araştıracının birlik ihtiyacı, kendiliğinden, daima ve daima bir sistem piramidine yönelir.” diyor. Fakat meta-kategoryal olan ise, genel, en yüksek bir prensip, noktalardan meydana gelmiş bir merkez, bir ilk sebep, bir en son erek çeşidinden bir şey değildir. Böyle bir monoteist sistem, ‘tatmin edici’ olabilir, fakat açıktır ki, doğru olamaz. Nicolai Hartmann, “Böyle bir şema, dünyayı görmeye engel olur.”²³ diyor.

²² Age., s. 458.

²³ Age., s. 575.

‘Sistematik evren kavrayışı’, varsayımsal olan bir sistem piramidi değildir. Devrî ‘ilişkilerin birlik’i, Platon’un *Symploke*’si her yerde hâkimdir. Bu, evrenin ‘birlik typus’u olarak deneyimimizden meydana gelir. Başka bir ifade ile kategorileri, bir dünyanın kategorileri yapan şey, deneyimimizden doğar. Kategoriler, ‘kozmos içinde kozmos’lardır (Hartmann), kozmos üzerinde kozmos değil. Ve kategorilerin böyle anlaşılması, hakikatte, dedüksiyon’a dayanan bir düşünme tarzına karşı prensipçe aykırı bir düşünmedir. Sistematik evren kavrayışının şematizmi, bir şema içinde *ortaya çıkmaz*. Hartmann, bunu şöyle formüle eder: “Bütün kategoriyal varlığın temel karakteri, onun bir evren *immanens*’i oluşudur.”²⁴

Bütün bunlar, şuna bağlıdır: Nicolai Hartmann’ın kategorilerinde, birbirini karşılıklı olarak şart koşma, bir terkip meydana getirme karakteri muhafaza edilir; çünkü bu kategoriler, implikatif birliğe dayanan ‘kompleks bir ilişkiler bütünü’ oluştururlar. Hartmann’ın son eserinin bazı yanlış anlaşılan yerleri, bu kategorilerin dünya-üstü bir karakter taşıdığı sanısını doğurmuştur. Fakat böyle bir yanlış anlama, bizi, metafizik alanın ta ortasına götürür!

Whitehead’de ise kategoriler, evren-gelişmesinin yalnız ‘şimdiki devri’ için doğrudurlar.

7

Büyük dedüksiyonların, kategoriler’den meydana gelmiş olması, dünyanın genişliğini bize hissettirir.

Eski metafizikte Arşimed noktasının ‘iyi’ye, ‘kendi hareket etmeyen hareket ettirici’ye, ‘bir’e, her şeyden önce ‘çelişki prensibinin ontolojik ve kozmolojik’ doğruluğuna veya Descartes’da ‘cogitare’nin kendi-başınalılığına, Spinoza’da

²⁴ Age., s. 160

causa sui [kendinin nedeni] olan *substantiaya* [töz], Kant'ta, 'transendental bilincin birlik'ine, Hegel'de 'Dünya-Tini'ne nasıl konmuş olduğunu bilmeyen bir kişi, Avrupa tininin özelliğini de bilemez. En son cevabı vermede teolojik tarz yanında, en son cevabı ortaya koymada (*konstruieren*) ontolojik ve transendental-lojik çeşitten bir metafizik de, bu Avrupa ruhunun kaderine girer. Buna karşılık, antitezde ise, Arşimed noktası, duyu verilerine, analitik, matematik ve lojik önermelere, 'protokol önermeleri'ne ve onların 'doğruluğunun kontrolü'ne veya onların 'doğruluğunun kontrol edilebilirliği'ne, insan davranışına (*action*) veya 'konuşma alışkanlığı'na konmuştur veya biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve tarihî faktörler içine herşeyin bu faktörlere tâbi olması gerekir ve her şey, bu faktörlere göre 'rölatif'dir.

'Metafizik-antimetafiziğin şemaları, bizim gerçek ile olan ilişkimize dayanırlar ve bunlar, bir teori içinde birlikte görünebilir. Bu teori, kültür tarihimizde dünya-temasının özelliklerle arka planda kalışına bağlıdır. Bu arka planda kalış, kültür tarihi ile ilgili bir 'olay'dır ve Sokrates veya Parmenides'ten beri süregilmiştir. Bu teori, iki istikamet içinde ortaya çıkmıştır: Metafizik, (teorik ve pratik en geniş anlamında), insan bilgisini, bu bilginin oluş'undan (*Prozess*) tamamen başka bir şey ile ilişkiye getirmek ister. Mutlak, bir, mükemmel ve zaman-üstü Tanrı, *vérités de raison* [aklın hakikatleri] (*vérités universelles* [evrensel], *nécessaires* [zorunlu] vs. olarak), transendental sujenin spontanetesi, *dünyada sonlu olan insanın tarihî deneyimleri* ile hiç bir ortak yana sahip değildir; onlar, baştan aşağı dünya-dışı'dırlar.

'Antimetafizik' (teorik ve pratik en geniş anlamında), buna karşılık insan bilgisini, deneyim *olayı* ve *aletleriyle* ilişkiye getirmek ister; bunlar şöyle adlandırılır: Algılama, yaşama, protokol tutma, kontrol etme, lojik *opération*, dil işareti ve dile dayanmayan işaret vs. Burada o hâlde, *deneyimlenen şey*, yani (kısmen) *dünya hakkında* elde edilen deneyimler söz konusu değildir.

Ancak Tanrı'nın metafizik büyüklüğüne yükselme ve tırmanma ile, deneyim- öğelerinin mikro-fizikal küçüklüğüne inme arasında, deneyimlediğimiz şeyler bulunur.

'İnsan deneyiminin dışında kalan şeyleri', metafizik kategoriler adlandırır. Antimetafizik kategoriler ise, 'deneyimin bu tarafında' bulunan şeyleri adlandırır; burada deneyim deyince, dünyada yaşayan ne metafizik ne de antimetafizik ile uğraşmayan bir insanın deneyimi kastediliyor.

Metafizik ve antimetafizik evren kavramları, 'çok büyük' veya 'çok küçük' idelerinin gölgesi altında bulunurlar.²⁵

O hâlde burada, (W. James'in) *tender minded*'inden [hasas zihinli] ve *thogh minded* [sert zihinli] filozoflarının, tipolojik alternatiflerden veya dünya görüşleri psikolojisinden daha fazla bir şey söz konusudur.

*Metafizik - antimetafizik*in yukarıda basit çizgilerle gösterilen *şematizmi*, bütün Avrupa kültür-gelişmesinin felsefi mayasıdır. Bu şematizm, aslında insanın dünyada yaptığı deneyimleri, yanlış tanıma tarzlarından ibarettir. Bu, şöyle bir yanlış tanımayı ifade eder: Biz, insan 'deneyim'i ile (deneyim kavramının en geniş anlamında, yani hareket ve tarih olarak), daima 'dünya'ya nüfuz edebiliriz, fakat asla ondan dışarı çıkamayız. 'Dünya', birlikli ve bizden 'başka' olan, 'yeni' bir şeydir. Eski kozmolojik-ontolojik şema parçalandıktan *sonra* da, evren-problemi, kapalı olmayan, sonuna kadar gidilemeyen bir sistematik şekli hâlinde, empirik ilerleme ve gerileme sırası içinde, Kant'ın Antinomiler bölümünde devam etmiştir.

Burada bizim, 'metafizik-antimetafizik şematizmi' adını verdiğimiz şey hakkındaki ilk bilgi, Kant'ın Antinomiler bölümünde, taslak hâlinde vardır; fakat henüz kültür tarihi formunda değil. Pozitivizm (yeni antimetafizik) ve 'yeni metafizik' denen metafizik, şüphe yok ki, Kant'ın bu Antinomileri 'çözüm'üne hiç dokunmadan geçmişlerdir. Kant'ın, bu antinomilerde aklın düştüğü 'uzlaşmazlıkları', aklın il-

²⁵ Kant, Kr. o.r. V., B 514.

gisi bakımından çözerken, ‘empirizm’ ve ‘dogmatizm’ diye adlandırıldığı şeylere, daha birçok şey ilave edilmiştir.²⁶ Kant ise ilk defa olarak insan deneyiminin tarihiliğine, zamanının metafizik ve antimetafizik şemalarını parçalamak *suretiyle* yer vermiştir. Bu antinomiler bölümündeki ‘tezler’, aynı zamanda teolojik metafiziğin tezleridir; ‘anti-tezler’ ise, aynı zamanda bilimsel antimetafiziğin de ‘antitezleri’dir. Kant’ın regulatif ideleri ise, yalnız şunu ifade ederler: Ne metafizik ne de antimetafizikten peşin olarak elde edilmemiş bir bilgi, hangi bakımdan kesindir?

Biz sonrakilerin, kültür tarihi ile aramızda belirli bir mesafe vardır; bu mesafeye dayanarak şunu söyleyebiliriz: Kant, ‘kozmojoloji’yi –evren hakkındaki tasavvurların geleneksel şemasını– parçalamıştı; fakat bununla beraber, Antinomiler bölümünde tekrar ‘evren-problemi’ne –bilgimizin, daima genişleyen objelerinin genel sistematik teması olarak– geri dönmüştür.

‘Metafizik-antimetafizik’ –ki bunlar Kant zamanında tam olarak yazılmamıştı– ile ilgili bütün Antinomiler bölümünün gözden geçirilişi, Kant’ın şematizmi karşısında mesafe almamızı mümkün kılar.

8

Çin düşüncesi için göğün, yerin ve insanın ‘tao’su vardır, fakat dünya-dışı (*extra-mundus*) olanın ise böyle bir ‘tao’su yoktur.

Hint-Avrupalıların düz çizgi hâlindeki düşüncesinde ise, sonsuza geri gidiş, dünya sistematığının sonuna kadar gide-

²⁶ Bugün bize öyle geliyor ki, rölativizmin mahiyeti hakkındaki ilk bilgi, Anrik sofistlerde değil de, daha çok, Descartes’in *Discours de la Méthode*’unda [*Yöntem Üzerine Konuşma*] aranmalıdır. Fakat 19. yüzyılın bütün rölativizmleri, rölativizmin Descartes’ın çözümünü görmeden geçmişlerdir. Bunun için: H. Wein, *Von Descartes zur heutigen Anthropologie*, Zeltsehr. für philos. Forschg., n/2-3, 1948.

meysi, Aristoteles'ten Leibniz'e kadar ve hatta Leibniz'den sonra da daima evrenin, bir temelden yoksun oluşunun işareti olarak kabul edilmiştir; bu evrenin bir temelden yoksun oluşu, bizi, evren-dışı bir temel (bir kuşatıcı ilk veya son neden) düşünmeye zorluyor. Acaba, düşüncemizin hangi şematizmi bizi buna zorluyor?

Bu, empirik geri gidişi (*Regressus*), zamanüstü, mükemmel olan –'kozmojik' ve 'psiko-teleolojik' Tanrı ispatına göre 'ispatlanan'– bir Tanrıda sona erdirmeye ihtiyacı mıdır? Bu ihtiyacı tatmin eden Tanrı-kavramı ise, bir idedir ve bu idenin *objektif realitesi* (Ontolojik Tanrı ispatı, bunu ispata uğraşıyordu), akıl yoluyla bugüne kadar ispat edilememiştir.²⁷ Bu geri gidiş (*Regressus*), evren sistematizmasının sonuna kadar gidemeyiş (*Nicht-Exhaustierbarkeit*) daha çok, kendinden kaçınılmaz bir 'dünya-içinde-bulunma'nın (*In-der Welt-sein*) işareti olarak kabul edilebilir; dünya, bir deneyimler uçuşurumdur; metafizik yapma ihtiyacı, daima bu uçuşurumu aşmak ister. Bunun bir sonucu, 'metafizik masallar'dır, fakat buna karşılık diğer bir sonucu, 'meta-kategoriyal buluş'tur.

Felsefi düşünce, metafiziğin kurucu, antimetafiziğin yıkıcı düşüncelerinden daha uzun ömürlüdür. Fakat bir de şöyle yeni bir felsefi düşünce olabilir: Deduktif veya reduktif bir şema ile metafizik veya antimetafizik ihtiyaçları tatmin etmek yerine, 'hakikate bağlı kalmak'. Bu düşünce, ancak bir *kültür-tarihi* bilincinde meydana gelebilir; bu ise kesin olarak onun 'yenilik'ini gösterir. Ne metafizik ne de antimetafizik çeşitten felsefeler, kendilerini tarihî bakımdan gelip geçici felsefeler olarak görmüşlerdir.

Bu ezeli 'ruhsal ihtiyaçlar' ve bunlara karşı verilen reaksiyonlar, eski filozofu olduğu gibi, yeni filozofu da, kendilerini tatmine zorlar ve onu buna ikna ederler; bundan ötürü, filozof, manevi-geçmişin, şemaların mekanizminin ne olduğunu anlar. Ve bu masalla yüklü düşüncenin kaderi hakkın-

²⁷ Bu noktanın müstakil ve açık bir ispatı için bakınız: K. Huber, *Leibniz*, München 1951, s. 229.

da, kültür-tarihinin ortaya koyduğu olaylara dayanan bilgi, tekrar filozofun bu düşünceden uzaklaşmasını sağlar. Bu, hem kültür-tarihi ve hem de sistematik ile uğraşan filozof için doğrudur.

Prensip bakımından burada şu söylenebilir: İnsanın, tarihî bakımdan farklı zaman ve mekânları anlama kabiliyeti, yalnız problemlerle uğraşma sayesinde gelişir. Zira bu anlamda, aynı problem içeriklerinin tekrar tanınması söz konusu olduğuna göre, tarihî bakımdan anlaşılabilir olan şey, yalnız insanın kendi düşüncesinin, bir başka düşünce tarafından kontrol edilmesidir.

‘Tek kişinin kendi içine’ kapalı olan düşüncesi, eğer bu düşünce, her düşünen bireyde en başından başlamak mecburiyetinde olsaydı, o zaman pek ileri gidemezdi; aynı şey, bütün bir çağın tek mil düşünme etkinliği için de doğrudur. Ancak bilgisinin, yüzyılların geniş düşünme deneyimlerinden faydalandığı ve bilinen ve başarı ile kontrol edilmiş şeylere dayandığı ve böylece de daha önce aynı problemleri araştırmış olanların çalışmasını, kendi çalışması ile münasebete getirdiği yerde, tek kişi, kendi gelişmesinden emin olabilir.²⁸

Bu yazıda ortaya konan problematik, dört temel madde hâlinde kısaca formüle edilebilir:

1. Metafizik tarzdaki Batı felsefesi, sistem prensibi olarak dünya-üstü-dünya-dışı bir mutlak kabul eder: Bunu yaparken de, Hristiyan-teolojik düşüncesinin şu sistem prensibini takip eder: Evren-üstü ve evren-dışı Tanrı ve mutlak olarak apaçıklığına inanılan ‘vahiy-hakikatleri’ (*Offenbarungswahrheiten*); bu bakımdan da o, Platon, Aristoteles ve Plotinos ile Yahudilik tarafından hazırlanmıştır.

2. Antimetafizik Batı felsefesi ise, sistem prensibi olarak mutlak telekki edilen ‘metod’u ve ‘verileri’i (olgunlara daya-

²⁸ Nicolai Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, Berlin 1936, s. 6; s. 18.

nan şeyleri) alır. Bu felsefe, Yeni Çağ bilim düşüncesinin sistem prensibini takip eder; bu sistem prensibi de şudur: Kessin olarak kabul edilen hesaplama metodu (örneğin klasik fizikte bir fizik sistemin sonraki herhangi bir hâlini, onun başlangıç şartları ile bugünkü fizikte de c, h gibi konstantlar ile hesaplanması metodu), gözlemler veya deneylerle ortaya atılan hipotezlerin, yeni gözlemler veya deneylerle kontrol metodu (doğrulama-yanılma metodu).

3. Bu (1. ve 2. maddede sözü geçen) iki şematizm, insanın, kendi tarihi boyunca yaptığı en büyük 'güvenlik-denemesi'dir (*Sicherungsunternehmen*). Bu şematizmlerden her biri, dünya ve insanın dünyadaki yeri hakkında tamamen birbirinden başka bir anlayışa sahiptir; fakat sonra nasıl oluyor da *bundan dolayı* bu güvenlik sistemleri, *hakikate bağlı kalmıyorlar*?

4. Bu her iki sistemin yapısı, batı-kültürünün iki bin beş yüz yıllık tarihi boyunca, felsefi, dinî ve bilimsel düşüncenin tarihî değişmesi içinde, değişmeden kalmıştır. Bu, yine o kadar uzun zaman süresi içinde evren probleminin, ta Sokrat öncesi filozoflarından başlayarak arka-plana atılması, ondan kaçınılması ile eşit derecede önemli bir olaydır. Zira dünya, insan denen 'kapalı kutu' (bilinç) içinde kavranamayan, onun içine kapatılamayan ve onun içinde düzenlenemeyen bir şeydir.

Bu deduktif şematizm, 'metafizik' olarak adlandırılan bir müstesna kudretin çekirdeğini oluşturur; Burckhardt bu kudrete, metafiziğe, 'alt-alta-sıralama' (*Subordinieren*) adını verir ve ona göre, bu, felsefenin özünü oluşturur. Bize göre ise, bu 'alt-alta-sıralama', gerçi sistematiktir, fakat açıktır ki, doğru olan bir sistematik değildir.

Deneyim dünyamızın hakiki sistematik teması, Kant'ın, Antinomiler bölümünde (dogmatizm ve empirizm adları altında) taslak hâlinde ortaya koyduğu metafizik-antimetafizik zıtlığında, *artık olarak* kalmıştır. Bu tema, *Salt Aklın Kritik*'inde, hemen Antinomiler bölümünden sonra gelir. Şimdiye kadar gizli, üstü örtülü kalmış olan bu sorun, biz sonrakiler için gayet açıktır.

Bu metafizik ve anti-metafizik zıtlığının dramı, artık sonuna gelmiştir; hakikî bir felsefi teori, iste buradan çıkarılmalıdır.

‘Düzenden düzen’ türeten bu antitetik dedüksiyonlarla ilgisi olmayan, ‘felsefe’ adına layık bir felsefe, artık Avrupa’da düşünülüyor. Bu şemaları reddetmek de, hatta ‘şemasız’ bir felsefenin olanağı da, yine bu dedüksiyonlarla ilgi içinde bulunur. Evren kategorilerinin *on*’dan [varolan] ve *ousia*’dan [töz] ve *cogitodan* türetilmeleri, evren-immanens’ine karşı, Avrupa kültür tarihinin yaptığı büyük ayaklanmalardır. Avrupa zekâsının tarihi ise, bu dünyayı açıklama taslaklarını bir bir reddetmiştir. Buradan doğan teori ise, sanki evren-immanens’inin bu negasyonlarının negasyonundan ibarettir.

Bugün ‘evren’ hakkında biz belki de daha fazla bir şey bilmiyoruz. Bu bilgi, kültür-tarihi ile ilgili bir deneyim olarak meydana geliyor. Kültür-tarihi, bugün, ya absolutizme (*Theonomie*) göre veya rölativizme (*pozitivizm, historizm*) göre meydana geliyor. O, bilincin, kendi kendisi ile yaptığı deneyimlerin bir tarihidir.²⁹ Bu tarih, tarih hakkında bizzat tarih tarafından aydınlatılmıştır. Ve böyle negatif bir ‘teori’, bir negatif ‘kozmojoloji’, yine de bir kozmojolojidir, nasıl ki ‘negatif bir teoloji’ de daima bir teoloji idi.

9

Felsefe disiplinine karşı, sağlam insan zihni denen zihin, hakiki bir öldürücü silaha sahiptir. Bu öyle bir iddiadır ki, genel olarak iki kaba edat ve bir de soru işareti ile ifade edilir: “Eee, sonra?” (*Na und?*) Meta-kategoryal buluş dediğimiz şeyde *amount of information* nedir? Sonuç yeteri kadar paradoksal görünüyor: Biz, hiç bir evren sistemi türetemeyiz; öte yandan, deneyim dünyasından geçilerek varılan bir temel sistematik de, yine deneyime uygun bir buluştur. Ka-

²⁹ Hegel ile karşılaştırınız: H. Wein, *Das Problem des Relativismus*, Berlin, 1950.

tegoriler, bu sistematığın tek tek hâle getirilmiş çizgileridir. Kozmolojik araştırma, bu ‘meta-kategoriyal buluş’a kadar uzanır, fakat ‘metafizik bir dedüksiyon’a kadar değil.

Fakat şimdi, metafizik kuruculuk (*Konstruktion*) ve antimetafizik yıkıcılık (*Destruktion*) olmadan, spekülasyonun naipliği ile pozitivizmin naipliği olmadan, acaba ‘dünya’ nasıl görünür?

Deneyisel bilimlerin hepsinin temelinde –istisnasız olarak onların kendi içlerinde ve aralarındaki bölümlenmeleri de dâhil– kategoriler bulunur. Kategoriler, parçalanıma ve birleşme tarzlarıdır.

‘Dünya’ terimi, anlamını, bütün deneyimlerimizin birbirleri ile ilişkisi olması ile elde eder; daha doğrusu algılaşmanın (*Erfahren*), içinde yeni ve başka deneyimlerin sıralandığı bağlılığın (*Kontext*) kopmamasıyla. Bu, transendental suje metafiziği (metafiziği, bu transendental suje meydana getirir) hariç, Kant’ın ‘Affinite’si (benzerlik) olurdu. Veya Whitehead’in bir formülü ile: “Algılamada (*Erfahren*) genel bir birlik unsuru vardır; bu unsura dayanarak algılanan gerçeklikler ve ‘deneyim’ denen bu birlik, ortaklaşa bir dünya bağlılığında birleşirler (*united in the solidarity of one common world*).”³⁰

İnsan algılamasının (*Erfahren*) devamlı oluşumu, şimdiye kadar geçilen kategorileri gösterir. Bu kategorilerin sistematığı de, deneyimin reel dünyası gibi aynı karakteri gösterir; bu karakter, birbirini karşılıklı olarak şart-koşma, tam bir terkip meydana getirme gibi bir bağlılık karakteridir. Bu, bir ‘meta-kategoriyal buluş’tur ve bu, ne bir ‘philosophia prima’ya [*ilk felsefe*], ne de bir ‘philosophia ultima’ya [*nihai felsefe*] izin verir.

Deneyim dünyasının sistematığının analizi, ancak, metafizik ve antimetafizik ihtiyaçlarla bozulmadan başlar. *Modern* kozmolojik problematik, henüz büyük bir kısmıyla bit-

³⁰ Whitehead, *Procees and Reality*, s. 112.

miş değildir. Hipotetik bir taslak hâlinde, –onun bütün reel bilimlerde hazırlandığı gibi– şöyle denebilir: Kategorilerin, kendilerinden türetilbileceği mükemmel bir ‘sistem’ veya ‘sistem prensibi’, artık mümkün değildir, fakat tam bir sistematığın (*sit venia verbo!* [tabiricaizsel]) meta-kategoryal temel karakteri pekâlâ düşünülebilir; bu karakter, deneyimlenen, deneyimlenebilir olan ve deneyimlenebilir olmayan *konkret*-lerin (*Concreta*) ölçülemez zenginliğini daima içerir; işte biz, bu zenginliğe, dünya diyoruz.

Felsefe yapmak, şu soruyu ortaya koyar: Biz neredeyiz? Bu soru acaba ‘dünya- içinde-bulunmak’a, insan fizyonomisini vermez mi?

Biz, bizi, korkunç derecede aşan bir şey ‘içinde’yiz; bu bizi aşan şeyin sistematığı hakkında pek az bir şey soyut hipotezler hâlinde söylenebilir. Bu, –metafizik ve antimetafizik güçler atıldıktan sonra– felsefi kozmoloji’dir.

Bu “Nerede bulunuyoruz?”, bize *tamamen başka bir tarzda* da seslenir: Doğrudan doğruya karşılaştığımız ‘concretum’ [somut] içinde.

Dünya ile iki ilişki tarzımız vardır: Biri, gerçekleştiremediğimiz genel bir sistematik yolu ile olan ilişkimiz; öteki de ‘şimdi’nin tüketemediğimiz doluluğu ile olan ilişkimiz; dünya ile bu her iki ilişkinin derin olan basitliğini korumak, ‘dünya bilincine’ sahip bir filozofun asıl ödevi olmalıdır (Rilke).

Şair, somut olarak somutlar dünyasından söz açabilir; fizikçi kozmolog, soyut olarak soyutlardan söz açabilir. Filozof kozmolog ise, somutlar dünyasından soyut olarak söz açmak mecburiyetindedir. -

Bu şekilde de felsefe belki genel olarak, bir *contradictio in adjecto*, bir masal *Kentauros*’u (*Burckhardt*) olmaktan kurtulmuyor mu?

‘Ön-plan’dan ‘sonra’ biz, asıl *temeli* ve *tam* doluluğu bulmuyor muyuz? Bu asıl temel’e ve tam doluluğa varmak

için, çok ‘uzun zaman’ vakit bulunmamıştı... Bu (ön ve arka planlar diye) ayırma, Platon ve Hristiyan metafiziğine kadar, hatta daha geriye gider.

Verilmiş olan ‘concretum’, daha çok, derinlik ve sonsuz olan bir doluluk ile doludur: Bu, teorik ve pratik faaliyetimizin teleolojik ilerleme ve lojik gerilemesine giden yolun ortasında bulunan bir *dimension*dur. Burada, sınırlı olanda, sınırsız olan ortaya çıkar. Bunun örneği ve sembolü, Eros’tur; Eros, sonluyu, sonsuz derecede derin gösterir.

Sınırsız olan, yalnız ‘faaliyet’te (*Tun*) ortaya çıkmaz. Mükemmel olan, yalnız ‘ilkte ve sonda’, ‘zamanın başında ve sonunda’ bulunmaz. Zaman dışı, mükemmel olan Tanrı, zamanın çevrelediği dünya ile *karşı karşıya* bulunmalıdır. Ölümlü insanın saygıdeğer antropomorfizmi bunu böyle istemiyor mu? Bu ve bunun gibi başka antropomorfizmlerin içinde sakladıkları şeyleri ortaya çıkarmak, felsefi düşünceye, kültür-tarihinin yüklediği bir görev değil midir?

10

Şimdiye kadarki düzen şemalarında, meta-kategoryal bakımdan yapılan tenkit açısından şunlar söylenebilir: En önemli evren antropomorfizmi, ‘ikinci dereceden kaliteler’ ile yapılmaz. Böyle bir antropomorfizm, daha çok kültür-tarihi realitesinin her türlü karşılaştırmanın üzerinde bir kudretle ortaya koyduğu antropomorfizmlere dayanır. Biz, bunları *Felsefi Kozmolojiye Giriş* adlı kitabımızda ‘esas’ çizgileri ile göstermeyi denedik: Bu antropomorfizmler, ‘tek tek varolan’da, pratik ve lojik ‘şey’de naif olarak başlıyorlar ve sonra bunların mahiyetini; lojik, teleolojik veya teolojik çeşitten ‘en sonvarlık-prensiplerinden, naiv bir şekilde türetiyorlar.

‘İlk’ ve ‘son’a göre çizilen bu metafizik taslak içinde insan, kendi dünya-immanens’ine hâkim olmayı dener. Yazımızın başmda ele almış olduğumuz bu deduktif şemala-

rın derin kökünü, biz, işte böyle anlıyoruz; bu şemalar, ta Aristoteles'den Hegel'e kadar Avrupa düşünce tarihinde hâkim olmuşlardır.

Meta-kategoryal düzen teorisi ile bu antropomorfizmlerin kritiğini yapmanın başlangıcı, şüphesiz daha öncelerde bulunur. *Uzamsal bağlantı, fundamental kategorilerin implikatif birliği* ve başka bir yerde bizim tarafımızdan geliştirilen 'kozmozolojik Isomorphie'³¹ gibi ifadeler, böyle bir 'Akıl Kritiği'nin herşeyden önce kullanacağı aletler olabilirler.

Nicolai Hartmann, yeni ve daha ileri bir 'Akıl Kritiği'nin zorunluluğuna inanmıştı³²; ona göre, bu Akıl Kritiği, onto-lojik bir kritik olmak mecburiyetindedir. Buna karşılık biz, şu tezi öne sürüyoruz: Bu 'Akıl Kritik'i, meta-kategoryal-kozmozolojik ve aynı zamanda kültür-tarihine ve düzen teorisine dayanan bir 'Akıl Kritiği' olmalıdır.

Meta-kategoryal evren kavramı, 'Symploke-kavramı'nın³³ bir çeşit devamıdır ve bu kavram, Hartmann'ın, reel dünyanın kategorilerinden 'implikatif birlik'i üzerinde etkili olmuştur. Bu meta-kategoryal düzen teması, kendini şematik olarak göstermez ve belki de bir şema değildir; o, hatırlanacağı gibi, kategoriler *hiyerarşisinin* metafizik şemalarının yerini almıştır.

11

Deneyim ve düşünme tarihlerinin verileri olmadan, felsefe yapan, şimdi'nin şairane bir methine düşebilirdi, eğer şimdi'nin bütünü ile verdiği huzursuzluk olmasaydı, o, devamlı bilimsel konstruktionlara düşebilirdi. Fakat felsefe ya-

³¹ H. Wein, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, II. Teil.

³² Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, Zeitschrift für Philos. Forsch.

³³ Bütün 'logos'ların tam olarak ortadan kalkması, tek'in bütün'den ayrılmasıdır; çünkü logos, bütün türlerin karışması ile bizde doğmuştur. (Platon, 259e).

pan kişi, bu her iki istikamette de zamanının dışına çıkmamakla, ancak dünya'ya (hakikat'e) bağlı kalmış, olur.

Bunu en açıklayıcı bir örnek, yıldızlı gök olabilir. Canlı olarak seyredilen ve yaşanan yıldızlı göğün dinî olmayan Eros'u, astronomik yapıların gelişen biliminden hareket ederek, bu 'yıldızlı göğün arkasında' evren-dışı bir Tanrı düşünmeye engel olur: Gerçek düzen hakkındaki bilgi, –bu düzeni bilgi tarihinin tanıttığı şekilde yaşanan yıldızlı evren, ruhsal çeşitten birtakım reel olmayan mekânlar tasavvur etmeye engel olur. Evren hakkında 'negasyonların negasyon'u, yeni bir evren bilinci olabilir; bu evren bilinci, ancak antropomorfizmler, insana 'benzetmeler' ortadan kalktığı zaman, kendini gösterir.

Buna bir *felsefi* evren bilinci de denebilir. Veya özelliğinden ötürü, ona bir ad verme ihtiyacında mıyız?

Yazımızın bundan önceki bölümü, bir plan veya yalnız bir program taslağı olarak ortaya kondu ve bu da, metafizik ve antimetafizik kültür-çağmın düzen şemalarını bir kritiğe tâbi tutmak için, yeni meta-kategoriyal düzen hipotezlerinden hareket edilerek yapıldı. Fakat metafizik sistemlerin bu kritiği, artık Kant'ın kritiği gibi 'imana yer açmak' için değil, tersine 'doğrudan-doğrualık'a (*Unmittelbarkeit*) yer açmak için yapılıyor. Veya bunu, N. Hartmann'ın dili ile söylersek: "Ciddilik'e, dinî-vecd'e, saygıya, hatta itimad'a, çocuksuluk'a yer açmak" için.³⁴ Ya da dünya ile olan bu 'doğrudan doğruya' ilişki, yalnız konuşan Tanrılar sayesinde mi mümkündü? Bu Tanrılar gerçek hakkında, etrafımızda karşılaştığımız şeyler hakkında insan bilincinin ortaya koyduğu birtakım hayaller değil miydi? Şüphesiz bu hayaller de, insanın şekil verme organı tarafından meydana getirilmiş miydi?³⁵

³⁴ Otto Friedrich Bollnow, Zur Diskussion über die Existenzphilosophie auf dem Philosophen- Kongreß in Garmisch-Partenkirchen, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IV/4.

³⁵ Ya da ikincisi yalnızca Batılı insanlar için mi geçerli?

Bu kuşatıcı şekil verme organı ile insan, faaliyet-dünyası'nı kurar ve bu dünyanın içine, bir mahkûm gibi kendini kapatır. Bu yapı, daha sonra kurucusunun gerçeklik dünyası ile olan ilişkisini büsbütün koparır ve onu, kendi oyununun ve bu oyunun maceralarının geçtiği sahneye bağlar; bu sahne, hareket ve davranışa ait işlerin ve bunlara karşı yapılan komploların, Amerikan *Cultural Anthropology* anlamında *sum total of human behavior* [insan davranışının toplamı] olarak *culture*'ün ortaya çıktığı bir sahnedir.

Dünya karşısında alınan felsefi naiflik çağı artık geçmiştir. Metafizik-antimetafizik çağı, yerini başka bir çağa bırakıyor. Bu metafizik-antimetafizik çağı, yalnız insani ve sosyal problemlerle yüklü bir çağ takip edebilir. Evren problemi, aporetik bir ara-zamana girebilir; bu ara zaman içinde, içinde yaşadığımız dünyaya yöneltilecek felsefi soruların *içeriği*, yalnız şu şekilde korunabilir:

1. Dünya hakkında doğru olmayan, desteksiz olan bütün tavırların 'negation gücü' ile ve bu, daha sonra doğmuş olanların, *tarihî* bakımdan daha deneyimli ve kendinden önceyi görmüş olanların sahip olduğu 'mesafe' [*Distanz*] gücüdür.³⁶

2. Felsefi cevapların sahip olduğu 'yoksulluk (*Armut*) gücü'ne; insan, teorik veya pratik sistemlerin varsayımsal kazançlarından önce, bir zaman bu felsefi cevapların yoksulluğu içinde yaşar.

Bu her ikisi (1. ve 2.) de, 'kritik düşünce'nin yeni bir tarzı olan 'meta-kategoryal düşünce' de içerilir:

Felsefenin fakirliğinden dolayı yalnız dünyanın zenginliğine dayanılabilir; yine yalnız dünyanın zenginliği dolayısı ile, felsefenin fakirliğine katlanılabilir.

Biz, kendi 'faaliyet'imiz (*Betriebsamkeit*) içine kapanmış olduğumuzdan, her ikisinin de dışındayız. Platon'un 'mağara' mecazı yeni anlamını bu kapalı oluştan alır.

³⁶ M. Thiel'in 'distance' üzerine şüphesiz kısmen çok güç formüllerle ifade ettiği çalışmalarını, tartışmanın tam zamanıdır.

Dünyayı şimdiye kadarki düşünme, kültür-tarihi bakımından bir saniye değerindedir; bu düşünme, şöyle bir oluş geçirmiştir: Genel bir düzenin olduğu deneyimi ve bu düzenin hangi istikamette olursa olsun, kapalı bir kategoriler şemasında sonuna kadar kavranamayacağı deneyimi.

Dünya, filozoftan uzaklaştıkça, filozof onu hisseder. Daha doğrusu dünya ile çeşitli karşılaşmalarda, o, insanın sahip olduğu araçlardan (Kategoriler'den) kaçtıkça dünya, insanın kavrayamayacağı bir şey olduğuna göre, filozof, onu başka türlü nasıl hissedebilir? Bu dünyanın bizden kaçması (*Entzug*)³⁷, 'dünya ile saf bir ilişki'dir: "Böyle elden giden en çok senindir."³⁸ (Rilke). Felsefe yapan bilinç, kuşatıcı şematizmin, insan hareketinin şematizminin dışına çıkar.

Dindarın ve pratikçinin, sanatçının ve bilim insanının ifadesine karşın filozofun sözü, en saf şeklinde 'feragat'tır (*Entsagen*). Halis filozoflar, sınırda oturanlardır; onlar, kıyasız bir memleketin (*Binnenland*) hayaline kapılmazlar. Onlar, bilgeliği de sevmezler, hatta ona sahip olsalar da (Sokrates).

Sokrates ile birlikte filozof şunu bilir: 'Bilgili olmadığını'. Filozof, dünya sistematığının, metafizik-antimetafizik sistemlerin dışında kaldığını anlayınca, şüphe veya agnostisizme düşmez, daha çok, 'evren-immanens'i ifadesinin, mecazi bir ifade olduğu anlayışına varır.

Bu negasyon, distans koyma, ve yoksulluk 'gücü', -insanın yapma-dünyasının sahip olduğu düzenin önemi ile rekabetinde- başlangıçta ne kadar zayıf olursa olsun, kendilerine 'felsefe yapan' diyen veya daha başka adlar veren insanlara hükmeder. Şüphesiz felsefe yapanın durumu da,

³⁷ Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları'nda, 'feragat' merkezi kavramı ile karşılaştırınız.

³⁸ Türkçesi: Rilke, *Orpheus'a Soneler*, çev. Yüksel Pazarkaya, 2012, s. 65. (Yay. Haz.)

sosyolojik ve teknolojik değişimler, aynı zamanda kültür-tarihinde meydana gelen değişimler sebebiyle temelinden değişecektir; bunun için artık ne metafizik ve ne de başkalıdan antimetafizik sahnesinde felsefe yapılabilir.

Felsefe ve dinin tipik Avrupaca birbirine yaklaşma ve uzaklaşmasında da bir değişme olmuştur. Şüphesiz daha uzun zamandan –Kant’tan- beri, Tann’ının *felsefeye özgü araçlarla* ne ispat ne de cerh edilemediğini biliyoruz.

Bilgi-tarihinin gösterdiği dünya-sistematigi, bir transendental sebebe, bir transendental zirveye bizi götürmez.

Öte yandan biz, ‘ilk’ ve ‘son’ hakkında metafizik ve antimetafizik’in güçlü ve dayanıklı masallarının, tarihinden önce de, (her şeyi) daha açık görmüş değiliz. Sokrates öncesi felsefesine ait fragmanların, berilri bir yıkıcılıkla tanılaştırılması bugün bunu yapıyor; günümüzün pozitivist antimetafizigi de, kültür-tarihine karşı aynı şekilde tavır alıyor.

Hakikatte ise biz, bir metafizik ve antimetafizik masallar tarihinden sonra görmeye başlıyoruz, yani –kısmen- bu tarihin sakladığı gizlilikleri ortaya çıkarmakla.

Geçmişin pek az halis yaratıcı filozofu, aslında tarihî olmayan düşünürlerdi. Onlar kendi sistematik görüş ve prensipleri tarafından peşin olarak tayin edilmişti. 19. yüzyılın büyük felsefe tarihçilerinden hiç biri –*cum grano salis* [kaydı ihtiyatla] anlamında-, yaratıcı filozof değildir. Onlar, sistematik felsefi bilgiye inanmıyorlardı.

Böylece bugüne kadar kültür-tarihine dayanan bir felsefe henüz doğmamıştır; yani öyle bir felsefe ki, o, tarihî deneyim bilgisine dayanarak, felsefenin, *temel* problemlerini düşünsün. Böyle bir felsefenin ciddi bir taslağı, belki de yalnız Kant’ın Akıl Kritiği’nin Antinomiler Bölümü’dür.

İşte böylece, metafizik ve antimetafizik dramı karşısında alınan *epigonal* mesafeden, ilk defa olarak bir görüş ortaya çıkıyor. Burada biz bugünküler için, kültür-tarihi en derin anlamı ile *ciddi* bir sorundur.

Bu, dünyayı, tarih boyunca bizzat bizim tarafımızdan dokunmuş olan (tarihî) karanlığın arka planında seyretmek gibi yeni bir şanstır. Biz, *kendimizin* dokuduğumuz bu peçeyi, dünyanın çehresinden yine sıyrabilecek bir durumdayız.

Gerçek dünya karşısında duyulan saygı –hâlbuki böyle bir saygı, transendentler ve transendental’ler hakkındaki metafizik masallar karşısında unutulmuştu–, aslında Nicolai Hartmann gibi bir filozofun patosu olmuştur.

‘Transendental dedüksiyonların’ Babil Kulesi, yıkılmıştır. Fakat aynı zamanda, 19. ve 20. yüzyılın antimetafizik felsefesinin Babil dil karışıklığı da, arkamızda kalmıştır.

Karl Jaspers, bugün haklı olarak şöyle bir kehanette bulunuyor:

Biz, Avrupa felsefesinin akşam kıvıllığından kalkan ve zamanımızın şafağından geçerek dünya-felsefesinin sabah kıvıllığına giden yol üzerindemiz.³⁹

Felsefenin yeniden - dünyaya - gelişinin, insanın kendi yarattığı masal dünyalarını bırakıp yeniden dünyayı keşfetmesinin ifade edeceği anlam, Nicolai Hartmann’ın şu iki sözü ile açıklanabilir: Hartmann’a, onun ontolojik felsefesinin yeni bir metafizik olup olmadığı sorulduğunda Hartmann şu cevabı verir: “Bu ontoloji, metafizik değildir.” ve bir an düşündükten sonra ilave eder: “Fakat henüz hiç bir aydınlanmış (spekülasyonlardan sıyrılmış) felsefe de yoktur.”

Acaba Hartmann’ın son cümlesi, bir ateist, bir dindarlığa zıt anlama mı geliyor yoksa bambaşka bir anlama mı? Bu, Hartmann’ın başka bir sözünün açıklanmasına bağlıdır. Patos’u heyecansız olan ve subjektif varlığı ile uğraşmaktan pek hoşlanmayan Nicolai Hartmann, en son arzusunu oldukça patetik bir form içinde bildirmişti. Bu arzu, şuydu:

³⁹ Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, München 1977, s. 122. (Yay. Haz.)

Ölümünden sonra, cenazesinin teleskopunun altında teşhir edilmesi.

Hartmann'ın bu en son arzusunun arkasında çok çeşitli düşünceler ifade edilmiş olmalı. Örneğin bunlardan biri şu düşünce olabilir: Biz asla dünyadan ayıramayız... Ve öldükten sonra da, dünyayı, dışardan, bir 'öbür dünya'dan görmüyoruz. Yani dünyayı, içinden görmekten daha büyük hiç bir şey yoktur. Belki de bu bilinç, Hartmann'ın özel bir bilgi aracıdır. O, teleskopu ile tam bir ciddiyet ve tevazu içinde (dünyaya) bakardı; bu tevazu, mütevazı olmayan bir dünyadan geri gelmişti ve bu geri geliş içinde de derin ve deneyimli idi. O, hiç konuşmadan teleskopuyla bakar, öyle ki, değil başka şeyleri, hatta kendi sesini bile duyamayacak kadar dalarıldı. Nicolai Hartmann –ve astronom olmayan o–, dünyayı seyrederdi.

KAYNAKÇA¹

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*.
Bollnow, Otto Friedrich, *Zur Diskussion über die Existenzphilosophie*.
Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.
Hartmann, *Aesthetics*.
Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, 1964 Berlin,
Hartmann, Nicolai, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, Berlin 1936.
Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, Zeitschrift für Philos. Forsch.
Hegel, *Tarihte Akıl*.
Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.
Huber, K., *Leibniz*, München 1951, s. 229.
Jaspers, Karl, *Philosophische Autobiographie*.
Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.
Kierkegaard, *Entweder/Oder*, II, s. 145/146.
Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*.
Nietzsche, *Şen Bilim*,
Nietzsche, *Tan Kızılığı*.
Parsons and Shils, *Toward A General Theory Of Action*, Glencoe, III, 1951.
Partenkirchen, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, II/4.
Rilke, Rainer Maria, *Duino Ağıtları*.
Rilke, Rainer Maria, *Orpheus'a Soneler*.
Stammler, Rudolf, *Theorie der Rechtswissenschaft*.

¹ Kaynakça yeni edisyon için tarafımızca hazırlanmıştır. (Yay. Haz.)

Wein, Hermann, “Die zwei Formen der Erkenntnis Kritik”, Blätter für Deutsche Philosophie, 1940.

Wein, Hermann, *Realdialektik: Hegel Diyalektiginden Diyalektik Antropolojiye*, Münih 1957.

Wein, Hermann, *Von Descartes zur heutigen Anthropologie*, Zeitschr. für philos. Forsch., n/2-3, 1948.

Wein, Hermann, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, München 1954.

Whitehead, *Process and Reality*.

DİZİN

A

absolutizm/mutlakçılık 22
âdetler 27
ahlakilik 36
aile 26, 42, 49
akıl 47, 55, 79, 107, 111; ~m
ontolojik kritiği 90
Alfred Louis Kroeber 29, 33
algılama (Erfahren) 97, 104
alışkanlık 39
Alman felsefesi 15
alt-alta-sıralama (Subordinieren) 102
Amerikan antropologları 39, 49
ana dil 29
analitik: ~ geometri 29; ~, matematik
ve lojik önermeler 97
anayasalar 19
anlam-verme 66; ~ gücü 51
anne-çocuk bağı 42
inorganik dünya 46
antimetafizik: ~ Batı felsefesi 101;
~ kategoriler 98; ~ yıkıcılık
(destruktion) 104
antropomorfizm 106
Aristoteles 21, 29, 38, 77, 100, 101,
107; ~ metafiziği 66
asker dili 43
asosyaller 38

B

bağlılık (Kontext) 104
Batı felsefesi 101
beğenilme 41
belirlenim 32, 48, 83
Benjamin Lee Whorf 49, 67
bilimler 41, 47, 49, 67, 72, 91
bilinç 33, 35, 39, 42, 45, 49, 62, 63,
80, 88, 91, 102, 110, 113; ~altı 45;
~analizi 91
biyolojik ihtiyaçlar 41

Buda 34

Burckhardt 18, 19, 54, 75, 81, 102,
105
bütünün belirlenimi 16

C

Correns 29
çelişki prensibi 77, 96

Ç

Çin düşüncesi 99
çocuk 41, 42, 56, 61, 62

D

Darwin 29
davranış: ~ normları 40; ~ örnekleri
40
dayanışma 41
değer(ler) 26, 33, 39, 42, 48, 49;
~bilinci (cognitio boni et mali)
52, 94; ~oryantasyonu [Wert-
Orientierung] 24
deney bilimleri 16, 17
deneyim(ler) 74, 76, 80, 84, 85, 88,
95, 97, 98, 103, 102, 104, 107,
111; ~ uçuşumu 100
Descartes 29, 73, 83, 96, 99
devletler 20
De Vries 29
devrim (revolution) 19
diferensiyal hesap 29
dil(ler) 4, 5, 22, 29, 30, 42, 44, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 72, 73, 74, 88, 91, 93,
97, 112; ~analizi 91; ~ oyunları 60;
Hint-Avrupa ~leri 66
Dilthey 25, 75
dindarlık 36
dinî dogma 43
dinler 20, 49

diplomasi dili 43
 diyalektik 15, 23, 83
 doğa bilimleri 37, 66, 72
 doğal mekanizm 48
 doğrudan-doğruluk
 (Unmittelbarkeit) 108
 dünya 19, 36, 46, 80, 81, 98, 104,
 105, 109, 110; --içinde-bulunma
 (In-der Welt-sein) 100, 105

E

edebiyat 63, 88
 Edward B. Tylor 27
 Edward Sapir 58, 67
 egosantrizm 62
 en yüksek realite tabakası 47
 Ernst Cassirer 60, 67
 Eros 106, 108
 estetik 48
 Dünya-Tin (Weltgeist) 22, 33, 97

F

faşizm 34
 felsefe 4, 5, 11, 17, 26, 35, 44, 45, 54,
 65, 72, 73, 74, 75, 82, 84, 85, 87,
 102, 103, 104, 107, 110, 111, 112;
 ~ yapmak 105
 felsefi: ~ antropoloji 37; ~ deneyim
 95; ~ düşünce 100
 feragat (Entsagen) 110
 Fermat 29
 Fransız baroku 24
 Freud 41

G

Georg Lasson 26
 Gestalt 66, 88; ~ psikolojisi 66, 88
 Gierke 21
 gramer 59, 60
 Grek: --Hristiyan değer sistemi 25;
 ~ Ulusal-Tini 17; ~ yüksek kültürü
 18
 güvenlik-denemesi
 (Sicherungsunternehmen) 102

H

Hans Freyer 30
 Hartmann 16, 20, 22, 23, 28, 29, 30,
 31, 33, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 49,

50, 51, 52, 53, 54, 62, 63, 76, 77,
 79, 85, 86, 87, 89, 92, 93, 94, 95,
 96, 101, 107, 108, 110, 113; ~'in
 kategoriler teorisi 90; Nicolai ~'in
 kategoriler tablosu 92
 hayvan 38, 41, 42, 44, 89
 Hegel 15, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24,
 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34,
 35, 36, 37, 45, 50, 62, 73, 74, 83, 97,
 103, 107; ~'in tarih felsefesi 22; ~'in
 tarih teleolojisi 18; ~ sistemi 22
 Heidegger 46, 53, 74, 75
 Helen Keller 62
 Helmuth Plessner 20
 Herder 20, 26
 hesap dışı olanlar (Outsidern) 31, 38
 hitabet veya ibadet dili 43
 Hitler 35
 Hristiyan: ~ felsefesi 51; ~teolojik
 düşüncesi 101
 hukuk 19, 21, 49, 72, 73
 Tarihsel Hukuk Okulu 21

İ

içten bağlılık (Implikation) 94
 idealizm: ~ dogmaları 48; ~ metafiziği
 91
 ideal-varlık 49
 imana yer açmak 108
 imtiyazlı sınıflar 19
 insan: ~ davranışının 'önceden hesap-
 edilebilirliği' 39; ~in insan oluşu 43;
 ~in kültür varlığı 40; ~in özgürlüğü
 50; ~in sosyal varlığı 38; ~in varlık
 tarzı 43; ~tarihi 16

İsa

İsa 34
 işaret 58, 60
 işlem-kuralları 60

J

Jacob Burckhardt 18
 Johann Leo Weisgerber 67

K

Kant 47, 48, 50, 51, 53, 54, 67, 73,
 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 88,
 91, 95, 97, 98, 99, 102, 104, 108,
 111
 karar 39

Karl Jaspers 34, 112
Karl Marx 34
karşılıklı ilgi 41
kategori(ler) 20, 47, 76, 79, 80, 81,
82, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 95,
96, 98, 103, 104, 107, 110; -in
sistemik bağlılığı yasası 92
kategoriyal analiz 91
Kierkegaard 17, 54
kimya 67, 72, 73, 88
Kişisel- Tin (personaler Geist) 51, 63,
64, 94
kompleks bütün [komplexen Ganzen]
27
Konfüçyüs 34
konuşmak 40
kopukluklar 40
koruma içgüdüğü 42
kozmojoloji 29, 85, 99, 103, 105
kozmos 40, 53
Kristof Kolomb 18, 20, 22, 26
Kroeber 29, 33
kültür [Kultur] 18, 19, 23, 24, 25,
26, 27, 29, 31, 32, 33, 37, 39, 40,
41, 44, 57, 60, 63, 64, 72, 75, 79,
83, 84, 88, 91, 97, 98, 99, 100,
101, 103, 106, 107, 108, 110, 111;
- antropolojisi 23, 27, 29, 37, 57;
--ruhu [Kulturseele] 24; - metafiziği
44; --sistemleri 25; - teorisi 15; -ün
bu biyoloji-üstü ve birey-üstü olması
37; - fenomenleri 41
Kültür/Nesnel-Tin 5, 15, 16, 18, 20,
21, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 35,
36, 37, 42, 49, 91, 103

L

langue 57
Lasson 26
Leibniz 29, 58, 78, 79, 100
Locke 55, 59
lojik ve matematik düşünme 49

M

Macellan 18
Mahatma Gandhi 34
Martel Diaz 17
matematik 17, 23, 29, 49, 72, 73, 85,
97

materyalizm 44; -in korkunç
basitlikleri 48
Max Scheler 37, 44, 45, 62
mekân ve zaman 91
metafizik 15, 16, 22, 23, 24, 27, 30,
31, 32, 37, 43, 44, 45, 48, 52, 53,
66, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 84, 85,
89, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 112; --antimetafizik
99, 109; --antimetafizik şematizmi
98; - kategoriler 98; aşağıdan - 45;
- kuruculuk (Konstruktion) 104

metafizikçiler 51

meta-kategoriyal buluş 100, 104
ulusun ahlaki tözü 25
modern: - biyoloji 29; - felsefi-
kozmojoloji düşüncesi 29; -
kozmojolojik problematik 104; -
kültür teorisi 15

Montesquieu 26, 27

Moritz Schlick 65

Morton White 35

Muhammed 34

Mutlak-Tin 33

N

nasyonel-sosyalizm 34

negatif teoloji 103

nesnel ahlaklılık 25

Newton 29

Nietzsche 25, 33, 34, 35, 50, 51, 54,
65, 67

normlar 39, 42

O

oluş (Prozessualität) 91, 93

organik dünya 47

Ortak-dil 42

Ortak-Tin [Gemeingeist] 15, 30

Oswald Spengler 24

Ö

öğretmek 41

önceden görme 94

özel değer-oryantasyonu (value-
orientation) 25

özgürlük 48, 50

özgür zekâ 51

- P
 Parmenides 97
 parole 57
 patos 112
 philosophia prima [ilk felsefe] 104
 philosophia ultima [nihai felsefe] 104
 Pierre Janet 63
 Platon 96, 101, 106
 politika 72
 pozitivizm 44, 76, 98, 103; ~
 antimetafiziği 91
 protokol önermeleri 97
 Prusya 32, 35, 46
 psişik kategoriler 47
- R
 Rilke 40, 105, 110
 rol 38
 rölativizm 99, 103
- S
 sanat 49, 89
 Sartre 39, 53
 Savigny 21
 Schiller 51
 Schopenhauer 45
 semboller 42
 semiyotik 55
 sentaks 59, 60
 sentetik birlik 90, 93
 sevilme 41
 Sokrates 34, 97, 110, 111; ~ öncesi
 filozoflar 102
 sosyal: ~ bağ 41; ~ hayatın işleyişi 38;
 ~ ihtiyaçlar 41; ~-roller 38
 spekülatif felsefe 17
 Stahl 21
 Stammler 21
 statik şekillilik (Gebilden-haftigkeit) 92
- S
 şahsiyet 32, 62; ~in stili 40
 şeyler 92
- T
 Tao 99
 tarih 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25,
 27, 31, 33, 34, 36, 37, 53, 56, 74,
 98, 103, 112; ~ felsefesi 20
 tarihî oluşun kavranabilir reel
 faktörleri 16
 tasvir etme 61
 temel değer sistemlerinin tarihîlik
 düşüncesi 25
 Tin (Geist) 37
 tinsel-bilimler 41, 67
 toplum 27, 30, 32, 38, 39, 41, 56,
 60
 totaliter sistemler 43
 Tschermack 29
 tutanak cümleleri 66
- U
 Ulusal-Tin(ler) 15, 16, 17, 18, 20, 25,
 28, 35
- V
 vahiy-hakikatleri
 (Offenbarungswahrheiten) 101
 varoluşçuluk 39
 varoluş felsefesi 51
 Vasco de Gama 17
- W
 Wallace 29
 Whitehead 29, 49, 85, 86, 87, 88, 96,
 104
 Wiener Kreis 65
 Wilhelm Dilthey 25
 Wittgenstein 60, 89
 W. James 98
 W. von Humboldt 67
- Y
 yapı düşüncesi 25
 Yeniçağ bilim düşüncesi 102
 yukarıdan metafizik 44, 45
 yüksek ve aşağı tabakalar 46
 yükümlülük 19
- Z
 Zamanın-Tini 15, 16, 17, 18, 26, 28
 Zerdüşt 34
 zihin 78, 103

