

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>

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARINDAN No. 342

MAX SCHELER

İNSAN
KÂİNATTAKİ YERİ

Çeviren :

Takiyettin Mengüşoğlu

1947

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ, EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARINDAN

MAX SCHELER

İNSAN ve KÂİNATTAKİ YERİ

Çeviren :

Takiyettin Mengüşoğlu

UÇLER BASIMEVİ
İ S T A N B U L
1 9 4 7

İNSAN VE KÂİNATTAKİ YERİ

Max Scheler'den Türkçeye çevirdiğimiz bu küçük eser, insan felsefesini (felsefî antropolojiyi) "müstakil,, bir obje olarak ele alan ilk yazıdır. Başka bir yazımızda söylediğimiz veçhile, Scheler'in bu eserine gelinceye kadar insan ancak ahlâk ve hukuk, din ve bilgi, sanat ve "tarihdeki,, roluna ait meselelerle birlikte ve "dolayısıyla,, bir tetkik mevzuu oluyordu; yahut ta psikolojinin yaptığı gibi, insanın yalnız şuur hâdiseleri; psychiatrie'da olduğu gibi onun ruhî hastalıkları; biyolojide olduğu gibi, onun fizyolojik hâdiseleri, morfolojik, anatomik yapısı; tıbda olduğu gibi hastalıkları araştırılırdı. Fakat insanın "kendisi,, kimseyi alâkadar etmemekte idi. Hulâsa insan, müstakil bir problem sahası olarak ne felsefenin, ne de ilmin bir tetkik objesi olabilmisti.

İlk defa bu eserle felsefî antropoloji (insanın mahiyetini, kâinattaki yerini kendisine araştırma mevzuu yapan bilgi) müstakil bir disiplin olmağa başlamış ve insan da müstakil bir araştırma sahası olmak yolunu tutmuştur; ve zamanımızda muhtelif felsefî mekteplere mensup mütefekkirler tarafından birbirinden farklı başlıklarla bu sahaya ait yazılar yazılmıştır. Fakat bu küçük eserin muhtevasına ehemmiyetli bir yenilik katan bir eser de henüz çıkmış değildir; bu itibarla bu eser şimdiye kadar aynı problem sahası hakkında çıkan eserler arasındaki ehemmiyetini kaybetmemiş, bilakis daha ziyade ehemmiyet kazanmıştır; çünkü felsefî antropolojinin problemlerini ortaya koymak, ve bunlara dair esaslı fikirler ileri sürmek şerefi bu esere ait bulunmaktadır.

Bu kitap, görüldüğü veçhile, hacim itibariyle çok küçük olmakla beraber, muhteva bakımından zengin bir eserdir; bundan dolayı da anlaşılması kolay olmıyan bir eserdir; çünkü burada ortaya çıkan fikirler — felsefeye ve ilme ait — bir çok nazariye ve görüşler, onların tenkitleri çok teksif edilerek yazılmıştır. Filhakika Scheler, bu eserdeki fikirlerinin mühim bir kısmını muhtelif yazılarında ortaya koymuş bulunuyor. Bütün eserlerine yayılan bu fikirlere bazı yeni ve esaslı fikirlerin, görüşlerin eklenmesi, onun aynı fikirleri yeni baştan kendi üslubıyla formüle etmesi, ve takriben ölümünden bir sene önce, insanın mahiyeti hakkındaki fikirlerini bu şekilde yoğurması, toplaması ve bu meselelere yeni bir ifade şekli kazandırması ayrıca bir kıymeti haizdir¹. Bu eser, aynı zamanda Scheler'in neşrini düşündüğü ve Kolonya Üniversitesinde senelerce ders olarak takrir ettiği asıl antropolojisinin temel görüşlerini de teksif edilmiş bir şekilde ihtiva etmektedir; bundan dolayı da eserin ehemmiyeti bir kat daha artmaktadır.

Bu küçük eserin muhtevasının problem zenginliği, lisanının güzelliği, aynı zamanda güçlüğü bizi çok uğraştırmıştır. Metnin aslını okuyanlar ve Scheler'in lisanının güçlüğüyle, onun diğer eserlerinde çarpışanlar, bizim karşısında bulunduğumuz güçlükleri daha iyi taktir edecekler ve bizim elimizden geldiği kadar bu güçlükleri yenmek için çalıştığımızı ve bu yüzden de tercümenin bize tahmin edilebileceğinden daha fazla bir zamana maloldüğünü sezeceklerdir; ve bunun için eserin tercümesinde görülen kusurlara karşı da müsamahalı davranacaklarını ümit ediyoruz.

Bu tercümeyi hazırlarken, metne sadık kalmakla beraber, bazı kelimeleri Scheler'in onlara diğer eserlerinde

¹ Scheler 19 Mayıs 1928'de ölmüştür; bu kitabın neşri için yazdığı önsöz de 28 Nisan 1928 tarihini taşıyor.

verdiği izah edici manayı gözönünde bulundurarak, onların “klişelerinden,, ziyade manalarını tercümeğe çalıştık (mesela Sosein, Lenken, Leiten, Enthemmen, Hemmenn v.s. gibi), aksi taktirde metnin anlaşılmasına imkân kalmıyacaktı. Bizce asıl mesele, fikirlerin doğru olarak ve felsefî karakterlerini kaybetmeden lisanımıza nakledilmesi idi. Bu sebepten dolayı kelimelere yapışıp kalmaktan ziyade, onların cümle içerisindeki manaları üzerinde durduk. Çünkü bütün gayemiz, fikir ve görüşleri bakımından teksif edilmiş olan bu metni — mümkün olduğu kadar — Türkçeye yedirmeye çalışmaktı. Bunda muvaffak olup olmadığımızı biz değil, okuyucularımız ve bilhassa metnin aslını “taniyan,, , eserin güçlüğüne gözönünde bulunduran okuyucularımız taktir edeceklerdir; ve son hüküm de onların olacaktır.

Unutulmamalıdır ki her felsefî eser, bilhassa Sheler çapında lisanında yaratıcı olan bir filozofun eserinin anlaşılması, okuyucuyu ağır şartlar karşısında bırakır; bu şartlar yerine getirilmeden tabiidir ki felsefî bir metni anlamak güçleşir. Hele Scheler için sadece felsefî bir formation da kâfi değildir; tabiat ilimlerinin, tıb’ın, psikolojinin en esaslı noktalarının, araştırmalarının biraz içersinde bulunmak icabeder. Bununla beraber bize eksiklerimizi objektif olarak gösterenlere de minnettar kalırız.

Scheler’in tetkik ettiği bir meselede kendisine uygun veya zıt fikirleri istisnasız ve kısaca, fakat onların özünü ortaya koymak istemesi, muhtelif ilimlerdeki görüşlere temas etmesi ve kendi meselesiyle münasebete getirmesi ve böylece onları yine muayyen bir tenkide tabi tutması, onun güç anlaşılmasındaki sebeplerin en mühimlerini teşkil etmektedir. Zaten Scheler’in tefekkürünün en karakteristik noktalarından birisi de, onun mevcut olan her görüşten müspet veya menfi olarak istifade etmesi, başkalarına ait olup da hiç kimsenin tanımadığı, nazarı

dikkate almadığı, fikirleri ortaya koymasındır ; zira Scheler'i otoritelerden ziyade problemler alâkadar ederdi. Bu sebepten dolayı Scheler için problemi araştırmanın, ortaya koyanın kim olduğu sorulmazdı, daha ziyade problemi görme tarzı ve fenomenlerle olan münasebeti gözönünde tutulurdu. Aynı zamanda Scheler müspet ilimlerle de hiç bir zaman alâkasını kesmemiş, fakat onların görüşünü Felsefeye olduğu gibi getirerek bir nevi pozitivizme de düşmüştür.-

Eserin tercümesinde bize daimî yardımlarını esirge-miyen ve müspet yardımları dokunan Fakültemizin kıy-metli hocalarından muhterem profesör Wilhelm Peters'e teşekkür etmeği bir borç biliriz. Metni bizimle okuyup kontrol eden talebe ve dostlarıma ayrıca teşekkür ede-rim ; nihayet eserin basılmasını temin eden Edebiyat Fakültesine de teşekkürlerimi bildirmeyi bir vazife bilirim.

İstanbul : 1 Ekim 1947.

Takiyettin Mengüşoğlu

Not I : Metinde kullanılan iki türlü tırnak işaretinden birisi (« ») bizim tarafımızdan, diğeri (" „) Scheler tarafından kullanılmış-tır. Bundan başka hususî bir manada kullanıldığı için tercümesine imkân bulamadığımız "Geist,, tâbirini de aynen almağa mecbur olduk. Scheler, bu tâbiri tarif ettiği için metnin anlaşılmasına zararı dokunacağını sanmıyoruz. Metnin kendisine ait olmayan haşiyeleri de tercüme etmedik ; çünkü bunları, bu metnin yalnız Türkçesini oku-mağa mecbur okuyucular için lüzumsuz bulduk. Nihayet bazı tâbir-lerin anlaşılmasını temin içinde izah edici haşiyeler koyduk ; ve bize ait olan haşiyeleri T. M. ile gösterdik ; altında T. M. bulunmayan haşiyeler ise Scheler'e aittirler. "Anschauung,, tâbiri yerine, onun manasını en iyi ifade eden idrak kelimesini kullandık ; ve bunu, dar manadaki psikolojik idraktan ayırmak için de tırnak içine aldık.

Scheler bu küçük eserine bir fihrist ilâve etmişse de, bunun başlıklarını metinde kullanmamıştır. Biz onları metinde kullanmakla eserin okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırdığımızı zannediyoruz. Bundan başka Scheler'in üç sayfadan ibaret olan önsözünü de tercü-

me etmedik; çünkü bu önsöz, bu esere yardımı dokunacak Scheler'in diğer eserlerine sadece işaret ediyor; eserleri dilimize çevrilmediği için, onun tercümesinden sarfı nazar edildi. Bunun yerine Schler'in şahsiyeti ve eserleri hakkında kısa bir giriş yazdık; ve eserlerinin bir listesini de bu girişe ilâve ettik.

Henüz neşredilmeyen bir yazımızı da haşiyelerde -lüzumuna binaen - göstermeğe mecbur kaldık; Kant'la Scheler'in insan telâkîsiyle tenkidine tahsis edilen bu yazı yakında neşredilecektir.

Not II: Hayvanla insan arasındaki farkı müphem kılacak kadar mühim olan bir kelime («bedeni» kelimesi) baskı esnasında düşmüştür; bu kelime (s. 34) beşinci satırın baştarafına, «ve kendi» tâbirlerinden sonra konacaktır. T. M.

İÇİNDEKİLER

Max Scheler ve eserleri	XI—XXVIII
Max Scheler'in neşredilen eserleri	XXIX—XXXI

Sahife

Mukaddeme: "İnsan,, ide'sinin ihtiva ettiği problem:	1— 3
---	------

I.

Ruhî varlığın mertebeler sırası :

1. His-ilcaı	4—11
2. İnsiyak	11—17
3. Tedaiye dayanan hafıza	17—23
4. Zekâ	23—28

II.

"İnsan,, la "hayvan,, arasındaki fark	29—31
1. "Geist,, ın mahiyeti; hürriyet, obje"olma,, , kendi hakkımızdaki şuur.	31—37
2. "Geist,, ın kategorilerine ait misaller: cevher, zaman ve mekânın boşluk formları ⁽¹⁾	37—42

III.

1. İdeleştiren mahiyet bilgisi, Geist'in bir temel- akınıını teşkil eder	42—45
2. Fenomenolojik reduktion, mukavemeti ortadan kaldıran bir metotdur (realite mukavemetli, şuur).	45—47

(1) Bu başlık yazılmamıştır; sahife 37 ye ve ikinci satır başına
aittir; bu satır başı "insan,, kelimesiyle başlamaktadır.

3. İnsan, hayatı karşısında feragatkâr davranan
bir varlıktır 47—48

IV.

1. İnsan hakkındaki “negatif,, ve “klâsik,, teoriler 48—50
2. Menfi nazariye ve tenkidi 50—55
3. Klâsik teori ve tenkidi 55—57
4. Geist ve kudret arasındaki münasebet (tabiat,
insan, tarih ve dünya temelinde). 57—63

V.

1. Ruh ile beden arasındaki ayniyet, Descartes’ın
tenkidi 63—73
2. “Naturalist,, telâkkilerin tenkidi: bu telâkki-
lerin formal mekanik ve vitalist nevi ile
sonuncun üç tâli nevi. 73—77
3. L. Klages’in antropolojik teorisinin tenkidi . 77—81

VI.

1. İnsan metafiziği, metafizik ve din 81—88

MAX SCHELER ve ESERLERİ

Scheler'in henüz 54 yaşını (1875 - 1928) doldurmadan ve çok verimli bir mesai ve araştırma içinde bulunduğu bir sırada gözlerini hayata kapaması, halihazır Felsefesi için büyük bir kayıp olmuştur. Onun kendisinden beklediğimiz mühim eserleri ve olgun fikirleri daha ziyade istikbale aittiler. Bir çok vesilelerle yazmasını tasavvur ettiğini bildirdiği antropolojisi, metafiziği, bilgi nazariyesi, tabi'at felsefesi, ontolojisi ne yazık ki neşredilmemişlerdir; bu sahalara ait arkada neler bıraktığını henüz bilmiyoruz. Şimdiye kadar terekesinden ancak bir cildlik bir yazı çıkmıştır. Bunlar da ya neşredilen kitaplarında gördüğümüz yazılar veyahut da neşredilen eserlerinde kısaca ortaya konulan fikirlerdir. Bu sebepten dolayı onun eserleri fragment halinde kalmışlardır; fakat bunlar bile kendi başlarına alınırlarsa fragment olmaktan çok uzaktırlar. Filhakika Scheler, tabiatı iktizası problemleri sonuna kadar takip etmekten ziyade, onları ortaya koyan, onlar hakkında yeni perspektifler veren, onları felsefi münakaşaya vazeden bir mütefekkidir. Bu itibarla halihazır Felsefesine zengin bir problem kompleksini miras olarak bırakmıştır.

Scheler'in malik olduğu müstesna kabiliyetler, onu en karışık olan meseleleri ve onlar arasındaki münasebeti bir hamlede açık bir şekle koymak kuvvetini bahşediyorlardı. Problemlerin derinliklerine nüfuz eden büyük bir "seziş" kuvveti, onun ikinci bir tabiatı olmuştur. Onun ortaya koyduğu fikirler, daima en yeni olanı ihtiva ederler; ve o müsbet ilimlerin aktif araştırmaları ile sıkı bir

surette temas halinde bulunurdu. Binaelaleyh sosyal ilimlerde, psikolojide, fiziyojide, umumî biyolojide, klinik araştırmalarda, psychiatrie'de, din ilimlerinde ve nazarî fizikte en yeni ve son araştırmaları yakından takip eder ve Felsefe için çıkarılması mümkün olan neticeleri çıkarmasını bilirdi; fakat onun bu başarısı, bir pozitivistin yaptığı gibi ilmin neticelerini toplamak veya onları katalogize etmekten çok farklı idi; çünkü o, ilmin neticelerine dayanarak Felsefe yapmazdı; ve kendi tâbiriyle felsefeyi ilmin bir uşağı olarak görmek istemezdi. Ona göre Felsefe, hiç bir zaman diğer bir bilginin uşağı olamazdı. Meselâ ortaçağ'da Felsefe din ilimlerinin, Kant'da tabiat ve bilhassa fiziğin uşağı haline gelmişti.

Filhakika Scheler'in fikir dünyasında daima en yeni olana tesadüf edilirdi; fakat onun gayesi ilimlerle teması esnasında bulduğu yeniyi, *eklektik* bir surette birleştirmek değil, onu organik olarak işlemekti. Onun böylece en yeni problemlerle atbaşı yürümesi ve onları takip etmesi, onu zamanının aktüalitesi içerisine götürüyordu. Scheler, henüz doğmakta bulunan bir fikri gayet açık ve inandırıcı bir şekilde ortaya kordu; yeniyi sezmek, görmek ve onu işlemek ona has bir vasıfıdı.

Jena'da R. Eucken'nın yanında tahsilini bitiren Scheler'in felsefî düşünmesinin olgunlaşmağa başladığı zaman --- asrımızın ilk 25 senesi --- Alman felsefesinin en canlı hareket ve inkilâplar geçirdiği bir devre rastlar. Bu devrin karakteristiğini, bilhassa fenomenolojinin doğması, psychologism'in, positivism'in ve Yenikantçı idalism'inin bertaraf edilmesi teşkil eder. Bu da ancak fenomenolojinin zemini üzerinde metafiziğin yeni başdan canlanması, onun problemlerinin tekrar kıymet kazanması, semalarda uçan bir felsefenin değil, yere inmeğe tenezzül eden, hayata yakın, hayat muhtevalarıyla dolu olan ve bundan dolayı da hayatın bize verdiği problemlere yer veren bir

felsefenin ortaya çıkması sayesinde mümkün olmuştur. Fakat Scheler bu inkişafın bir mahsulü değil, bizzat bu inkişafı meydana getirenler arasında ve bir çok sahalarda ön safta bulunan bir filozof olarak karşımıza çıkar. Bu, temelini Scheler'in "şahsiyet,"inde bulur; çünkü Scheler'e göre her hakikî felsefe, esas itibariyle bir hayat felsefesidir; fakat bu tâbir, aynı kelimeyi eserlerine unvan olarak verip de kalın kitaplar yazarların anladıklarından başka olan bir manada kullanılmıştır. Çünkü eserlerine bu tâbiri "unvan,, olarak verenler, "hayat,, hakkında sadece fikir yürütmüşlerdir; bu "fikir yürütme,, onların diğer sahalarda yürüttükleri fikirlerden farksızdı; halbuki yeni felsefî ethos bir şeyin hakkında değil onun "kendisinden konuşmak,, kendisini araştırmak, kendisini söyletmek istiyor. Ontolojik bir hareket noktası olan Scheler'in, hayatı kendi felsefesine obje yapmasına ve hayat "hakkında,, tefelsüf etmesine ihtiyacı yokdu; çünkü Scheler'de felsefenin kaynağını zaten "hayat,, muhtevaları teşkil ediyor, Scheler için hayat ve tefelsüf etmek iki ayrı şey **değildir**; onlar bir ve aynı şeyi teşkil ederler. Onun fikirleri kaynağını halihazırın muhtevalarında, problemlerinde buluyordu; bu fikirler, kendi hayatıyla zamanının hayatının muhtevasını dolduran şeylerin, meselelerin birer ifadesi, karakteristiği, vesikası halini alıyorlardı. Onun problemleri yaşamasındaki derinlik ve onları *intuitiv* olarak kavraması, felsefî bakımdan kıymetlendirmesi, onda yanyana yürüyen kabiliyetlerdir. Bir çok büyük filozoflarda bile hayatla düşünme arasında mevcut olan uçurum, Scheler'de kapanmış bir manzara arzeder.

Scheler dünyaya ve hayata çevrilmiş olarak yaşardı; mes'ut bir anı tatma, onun için mukaddes sayılırdı; daima değişmekte olan halihazır, o severek kavramağa çalışırdı; çünkü geçip giden halihazır ancak onun hali-

hazır karşısında sevgiye dayanan tavrı sayesinde mana kazanabilirdi. Geçici olanı kavramak, ondaki ebediliği tesbit ederek fikirlerin zaman kaydına tabi olmıyan buuduna çıkarmak, ona vergi idi; ve bu onun fikir kuvvetinin tükenip bitmek bilmiyen bir kaynağını teşkil ediyordu. Scheler, hayat felsefesi hakkında hiç bir eser yazmadığı halde¹, onu hayatın hakikî bir filozofu haline getiren, işte ona vergi ve has olan bu kabiliyetlerdi. Hölderlin'in Sokrat hakkında söylediği “en derin olanı düşünen, en canlı olanı sever,” sözleri, Scheler için şu şekilde ifade edilirse daha doğru olur zannındayız: “en canlı olanı seven, en derin olanı düşünür,”; zira Scheler en canlı olanı sevdiği ve bu sevgi onun fikirlerine şekil kazandırdığı içindir ki, o aynı zamanda en derin olanı düşünabiliyordu.

Scheler'i felsefe ve ilim âlemine tanıtan, onun 1901 de “transcendental ve psikolojik metod,” hakkındaki yazısıdır; bu yazı o zamanki felsefî mekteplerin — Kantcılık ve psikolojizm — mücadelesine hasredilmişti; bu ilk yazı bile onun sonraki çalışma tarzının hususiyetini açık olarak gösteriyor: “yeni ve müspet olanı ortaya çıkarmak için, her iki taraftaki zaafı meydana koymak,”. Scheler'in bu araştırmalarının hedefi, onun önceden tahmin edebileceğinden daha geniş bir ölçüde gerçekleşti: her iki parti de mücadeleye dayanamadılar; her iki “metot,” Husserl'in “Logische Untersuchungen,” adındaki eseriyle ortaya çıkan üçüncü bir metoda yerini terketmek mecburiyetinde kaldılar; bu üçüncü metod, fenomenolojik metottur.

Hayatla, zamanla, yeni olanla sıkı bir surette temasını muhafaza eden Scheler'in fikir dünyasında bir değişme vukua geldi. Scheler, zaten çok acele ile ileriye

¹ “Umsturz der Werte, B. II.,”deki küçük bir makalesinden başka, hayat mevzuuna tahsis edilen bir yazısı yoktur.

atılırdı; fakat bununla beraber onun gözleri temel teşkil eden meselelere çevrilmiş kalırdı; binaenaleyh metot meselesi artık onu tutamazdı; çünkü Scheler bütün *productif* insanlar gibi, metot meselesinin gayesinin mahdut ve kısır olduğunu biliyordu. Metot, nihayet bir araştırma vasıtasıdır; ve araştırılan şeye asla bir metot dikte edilemez; bu vasıta araştırmanın içersinden ve kendisinden çıkmalıdır. Bundan dolayı metot meselesi ile metot şuurunun yerine başka bir şeyin kaim olması lâzımdı. İşte bu yeni şey, bütün metotların kendisinden direktif aldığı varlık-âlemdir; bunun içindir ki metot-araştırmaları, varlık-araştırmalarına takaddüm ettirilemez ve böyle bir priorité bizi verimli olan hedeflere, neticelere götürmez, daima yerimizde saymak mecburiyetinde kalırız. Fenomnoloji ile meydana çıkan yeni situation, ona bu metot meselesini bıraktırdı; onun yerine Scheler gözlerini her fenomenolog gibi şeyin kendisine, varlık-âlemine çevirdi. Varlık-âleminde onu doktora tezinden beri (1899) 15 sene müddetle meşgul eden Ethik'in, kıymetlerinin varlık-sahası ve geniş manada insanın varlık-sahasıdır; ve bu saha, onun başarılarının teksif edildiği sahadır.

Bu varlık sahasıyla onun meselelerini araştırmak için yeni bir yola, yeni bir metoda ihtiyaç vardı. Bu yeni yolu, ona Husserl'in "Logische Untersuchungen," adındaki eserinde inkişaf ettirdiği fenomenolojik metot temin ediyordu. Henüz habilitasyonunu yapmış bulunan Scheler, bulunduğu Jena'dan Münih'e naklediyor; bu nakil, onu bu metotla araştırmalara başlayan Münih'deki genç "fenomenolog,"lar çevresiyle temasa getiriyor ve Scheler de bunlara katılıyor. Aynı zihniyeti taşıyan bu fenomenologlar çevresi arasında Scheler'in hemen temayüz ettiğini ve bu yeni metodun bir üstadı olduğunu görüyoruz. Scheler'in elinde müstakil bir karakter kazanan bu metot, fenomenoloji için yeni bir problem ufku açtı ve fe-

nomenolojiyi bir fikir hareketi haline getirdi; Scheler de bu hareketin daima ön safında bulunan bir mütefekkiri oldu ve araştırmalarına devam etti.

Scheler'in nazarlarının kendisine çevrildiği saha Ethik' in problem sahası olduğunu bize yeni ve derin görüşlerle dolu olan şu üç eser açık olarak göstermektedir: 1. "Über Ressentiment und moralisches Werturteil,, (1912); 2. "Zur Phaenomenologie der Sympathiegeföhle,, (1913); 3. Bu sahaya tahsis edilen ve bunlardan daha mühim olan Ethik'in birinci kısmıdır "der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,, (I. Teil 1913).

İnsan meselelerine basredilen bu üç eserden — sonraları genişletilerek "sempatinin mahiyet ve şekilleri,, adı verilen — ikincisi, laboratuar psikolojisinin zaafıyla "şahsiyeti,, tanımanın yollarını göstermeğe çalışır; illi münasebetlere dayanarak insanın şuur hâdise ve hallerini izah etmeğe çalışan bu "izahcı,, laboratuar psikolojisi yerine, insanı "anılmağa,, çalışan bir psikolojinin dayanacağı temel ve metotları araştırır; sevgi meselesini ve şekillerini tahlil eder; sevgi hakkında muhtelif filozofların telâkkisini gözden geçirerek tenkit eder. Bu eser Psiko-lojiye tesir etmekten de hâli kalmamıştır. Hatta bu yazıda bir "existential-psikoloji,, nin başlangıçlarını sezmeğe bile mümkündür.

Burada Scheler'i en çok meşgul eden nokta, psikolojinin bütünlüğüyle obje haline getirmek istediği insanın bütünü olarak onun objesi olamayacağıdır; çünkü insanın "obje olmak kabiliyetinden mahrum olan,, bir tarafı da vardır; şahıs, onun akt'larıyla, bu akt'ların bir birliğini temin eden Geist, böyle bir saha teşkil ederler. Bu sebepten dolayı insan varlığını iki kısma ayırmak lâzımdır: 1. Obje haline getirilebilen saha; 2. Obje olmak kabiliyetinden mahrum olan saha.

Biz, başka bir yazımızda bu tâbirleri izah etmiş bu-

İlunuyoruz¹; orada vardığımız neticelere kısaca işaret edelim: obje olmak kabiliyetinden mahrum olan varlık, bilinemiyen, tamamiyle irrational olan bir saha demek değildir; bu saha ancak “arational,, (alojik) olan, fakat bilinebilen bir sahadır. Obye haline getirilebilen tarafımız (şuur hâdiseleri, hayat hadiseleri) illi münasebetlere dayanarak araştırmalar yapan bir psikoloji için, bir tetkik sahası teşkil eder. Obye olmak kabiliyetinden mahrum olan saha ise, bu psikoloji için tamamiyle “*transcendent*,, kahr. Zira ancak “rational,, bir varlık-sahası olan tarafımız, “rational metotlara,, dayanan bir araştırmamanın objesi olabilir. Arational bir sahanın tetkik edilmesi de —obje olmak kabiliyetinden mahrum olan cephemizi teşkil eden şahıs, akt’ları ve bu akt’ların “birliği,,— “anlama,, metoduna dayanır; çünkü bir insanı, onun şahsını, akt’larını anlamak, muhtelif şartların yerine getirilmesine bağlıdır. Bu şartların hiç birisini yerine getiremeyen ve insana sadece bir “denek,, nazariyle bakan laboratuar psikolojisi için, şahıs, akt’ları, şahsın akt’larının “birliği,, tamamiyle *transcendent* kalmak mecburiyetindedir. Ancak “anlama,, metodunun esaslarına dayanan bir “psikoloji,, bize şahsı, akt’larını tanıtabilir. Biz bir şahsı, ancak onun akt’larını kendisiyle birlikte ve o şahıstan sonra gerçekleştirmek suretiyle anlayabiliriz²; fakat bu iddia, insanın sonuna kadar bilinebileceğini, onun irrational olmayan bir tarafının mevcut olmayacağını tazammun etmez, bilâkis insanda böyle bir tarafın bulunduğunu peşinen kabul eder³.

Diğer iki eser ve daha bir çok makaleler “manevi varlığı,, tayin eden kıymetlere, insanın mahiyetine ve

¹ Takiyettin: «Über die Grenzen der Erknnbarkeit bei Husserl und Scheler» Berlin 1937.

² Takiyettin Mengüşoğlu: «Kant ve Scheler’de insan problemi».

³ Takiyettin «Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Scheler und Husserl» Berlin 1937.

şahsiyetine hasredilmişlerdir. Scheler'in asıl başarısı, onun yirminci asır felsefesine yepyeni bir problem olarak getirdiği kıymet meselesi ve felsefî antropolojidir¹. Zira kıymet mefhumu Scheler tarafından geçmişte emsalline rastlanmayan, tamamiyle yeni bir şekilde ortaya konmuştur.

Scheler'e göre kıymet sahası «idrak» edilen bir sahadır; ve kıymetleri «idrak» sahasına çıkaran da akt'lar-
dır; her kıymet bize bir akt'la görünür ve onun taşıyıcısı olan akt'la birlikte ortaya çıkar. Meselâ bir sevgi akt'ı, bize sevgi kıymetini «idrak» etmemizi temin ettiği gibi, saygı, nefret gibi akt'lar da saygı ve nefret kıymetlerini bize tanıtır.

Scheler kıymetleri, kısaca şöyle tarif eder: kıymetler hissedilen «keyfiyetler», dir; diğer bir tâbirle kıymetler, «idrak» edilen fenomenlerdir; fakat buradaki «fenomen²», ve «keyfiyet», tâbirleri apriori mefhumlar olarak anlaşılmalıdır; ve bizim renklerde alışageldiğimiz keyfiyet tâbiriyle karıştırılmamalıdır; zira keyfiyet tâbiri felsefe tarihinde umumiyetle — fenomenoloji mektebi müstesna — psikolojik ve *empirique* bir manada kullanılmışlardır; halbuki kıymetler, apriori olarak hissedilen keyfiyetlerdir. Fakat Scheler'in Etik meselelerinde kullandığı apriori tâbiri, «muhtevalı emotional bir apriori», dir, yani Kant'ın anladığı gibi formal-rational — Kant'a göre apriori bilgi, umumî ve zarurî olan bir bilgidir, ve hâsselerle alâkası yoktur³ — bir apriorism değildir. Scheler'deki «muhtevalı emotional apriori», zarurîdir, kat'îdir, fakat umumî değildir; çünkü kıymet şuurunun muhtevası insandan insana değişir; bu sebepten dolayı her insanda aynı olma-

¹ Takiyettin Mengüşoğlu: «Kant ve Scheler'de insan problemi».

² Takiyettin Mengüşoğlu: «Fenomenoloji felsefesi» Felsefe Arkivi sayı 1, Cilt I.

³ Takiyettin Mengüşoğlu: «Kant ve Scheler'de insan problemi».

yan bir kıymet şuuruna dayanan hareketler ve fiiller de değişmek mecburiyetindedirler; fakat bir insanın “şuuruna,, akseden kıymetler, artık onun hareket ve fiillerini kat’i ve zarurî olarak tayin ederler.

Bundan başka Scheler’in kıymetleri platonik “ideler,, gibi havada, muallâkta duran şeyler de değildir; bütün kıymetler — şahıs kıymetleri, ahlâkî kıymetler, vital kıymetler, “kıymet taşıyan eşyanın,, kıymetleri —, onların taşıyıcısı tarafından temellendirilmiş bulunuyorlar. Bu sebepten dolayı bütün kıymetlerin bir “taşıyıcıya,, ihtiyaçları — bu taşıyıcı bazen sadece düşünülebilen, hissedilebilen bir taşıyıcı olabilir, Allah gibi — vardır; ancak böyle bir taşıyıcı kıymetlere gerçek bir karakter kazandırabilir; çünkü haddı zatında kıymet keyfiyetleri “ideal objeler,, dir; binaenaleyh kıymetlerin real varlık sahasına çıkmasını temin eden onların taşıyıcısı olan varlıktır.

Kıymetleri taşıyıcıları bakımından 3 gruba ayırabiliriz: 1. Şahıs kıymetleri veya ahlakî kıymetler; 2. Vital kıymetler; 3. “Kıymet taşıyan eşyanın,, kıymetleri (Güterwerte). Birinci grup kıymetleri — iyi, kötü, sevgi, nefret, saygı, dinî bir kuvvet olan mahviyet ilâh. — temellendiren şahısdır. İkinci grup kıymetler — sıhhat, hastalık, bitkin, dinç, gür, cılız, asîl, bayağı ilâh. —, temelini canlı varlık âlemi (insan, hayvan, nebat) teşkil eder. Üçüncü grup kıymetler ise — faydalı, hoş ve muhtelif sahalara ait kıymetler, meselâ kültür kıymetleri, iktisadî, estetik kıymetler (estetik kıymetleri temellendiren canlı ve tabîî bir varlık da olabilir), ilim vesaireye ait kıymetler — temelini “kıymet taşıyan eşyada,, bulurlar. Scheler kıymetleri bir tasnife daha tabi tutar; buna göre kıymetler iki kısımdır: 1. Mutlak kıymetler — ahlâkî kıymetler, mukaddes varlığa, Allaha ait olan kıymetler —; 2. İzafi kıymetler — ikinci ve üçüncü grup bu sınıfa aittir —.

Bundan başka kıymetler arasında bir de derece farkı

vardır: 1. Yüksek kıymetler; 2. Aşağı kıymetler. Yüksek kıymetler şahıs kıymetleridir; aşağı kıymetler ise vital ve “kıymet taşıyan eşyanın,” kıymetleridir. Bir kıymetin yükseklik derecesini gösteren vasıflar şunlardır: bir kıymet devamlı olduğu, bölünmediği, diğer kıymetler tarafından temellendirilemediği, realisation’ı şahsa derin bir sevinç temin ettiği, intention mevzuu olamadığı nisbette yüksektir.

Scheler, ortaya koyduğu bu yeni kıymet fikrini, Nietzsche’nin kıymetlerin izafiliği ve Kant’ın ahlak kanununun formalizmi hakkındaki iki zıt telâkkiden ayırmağa çalıştı; fakat aynı zamanda her iki tarafda pozitif olanı kendisine maletmeği de ihmal etmedi; o, Nietzsche’den kıymet âleminin çeşitliliğini ve kıymet muhtevasının doluluğunu, Kant’dan da kategorik emir için ispat edilen aprioriliği almakla — tabiidir ki aynen almak bahis mevzuu olamaz — tarihi bir terkip meydana getirdi ve Ethik’in araştırma sahasını genişletti; ve bu suretle Scheler uzun bir zaman için Ethik’in gideceği yolu da göstermiş oldu.

Scheler’in araştırmalarında en mühim olan fikir şudur: bu, kıymet hissi sayesinde kıymetlerin «idrak» edilmesi fikridir; çünkü ancak bu fikir sayesinde ki, Ethik’de hâkim olan rationalism de bertaraf edilebildi. Zira bu suretle kabul etme ve redetme, beğenme ve beğenmeğe, hayran kalma ve irkilme, sevgi, nefret v.s. gibi bir tavır takınmayı ifade ederek kıymetleri hisseden akt’ların bizi kıymetlere götüren ve kıymetler sahasını bize açan akt’lar olduğu meydana çıktı; hattâ bunların bütün insanî davranmalardaki mevcudiyeti sayesinde bizzat kıymetlerin mevcudiyeti ortaya çıktı. Haddi zatında basit olan ve hayattan kazanılan bu fikir, akt’ları psikolojik-jenetik ve muhtevaları da sadece Kantçı-formal bir surette tefsir eden bir devir için aslâ bir bedihilik ifade edemezdi. Fakat Ethik’de bu yeni görüşün yerleşmesi için maziden bize

kadar gelen bir çok peşin hükümlerden sıyrılmak lazımdı. Scheler bu sıyrılmayı büyük bir enerji ile başarabilirdi; material (yani muhtevalı) kıymet aprioriliğinin manasını bütün kıymet sahalarında yalnız ispat etmekle kalmadı, aynı zamanda okuyucunun müşahhas kıymet hissi için kavranılabilir bir hale getirdi. Scheler'in bu senelelerinin başarıları zaman kaydına tabi olmıyan, felsefeye malolan müspet başarılarıdır. Zira Scheler'in bu görüşü sayesinde kıymetlerin henüz işlenmemiş olan âlemi açıldı. Bu suretle de insanın mahiyetinin derinliklerine nüfuz edildi; bundan dolayı Scheler'in bu ilk fikirleri, yeni Ethik'in temellerinden başka, sonraları onun din felsefesi hakkındaki etütleriyle antropolojik araştırmalarının da kaynağını teşkil ederler.—

Harp seneleri Scheler'in nazarlarını yine halihazıra çevirdiler. Scheler hâdiselerin manasına ve zamanın fikir hareketlerine inandırıcı ifade şekilleri vermeği bilen bir filozufdur; tabiidir ki, böyle bir vasfı haiz olan ve zamanın üstünde değil içinde yaşayan bir filozofun insan mukadderatını, önceden kestirilmesine imkân olmıyan istikametlere sürükliyen birinci cihan harbi çapındaki tarihî hâdiselerden müteessir olmaması, bu hâdiselerin onun yanından geçmesi, düşünülemezdi. İşte bu suretle de onun harp kitapları meydana geldi; bunlardan birisi (Genius des Kriegeres 1915) büyük bir okuyucu çevresi buldu; ve o zaman Berlin'de inzivaya çekilen Scheler'i bir hamlede etrafına tanıttı.

1916 senesinde Scheler'in tekrar Ethik'le uğraştığını görüyoruz; aynı senede oldukça geniş tutulan (458 sayfa) Ethik'in ikinci kısmını neşretti. Bu kısımda Scheler, kıymet meselesini ikinci plana bırakmakta, daha ziyade şahıs ve Allah meselesiyle uğraşmaktadır. Başka bir yazımızda¹ müfassal bir surette tetkik ettiğimiz veçhile,

¹ Takiyettin Mengüşoğlu : «Kant ve Scheler'de insan problemi».

şahıs, akt'ların merkezini ve "birliğini,, teşkil eder; onun "karşılığı,, ben, şuur, dış-dünya, "sen,, değil, bizzat dünya-varlığıdır. Şahıs, aynı zamanda Geist'in müşahhas bir şekil kazandığı bir varlık sahasıdır da; çünkü Geist da ancak şahsî bir mevcudiyete dayanan bir varlıktır; gayri şahsî bir Geist bir manasızlığın ifadesidir.

Şahsın *Korrelat'*ını dünya teşkil eder ve her şahsa da bir dünya tekabül eder; çünkü dünya ancak bir şahsın dünyası olarak müşahhas bir varlık karakterini kazanabilir; münferit şahıslara, münferit dünyalar (küçük dünya mikrokosmos) tekabül eder; şahısların bu münferit dünyalarının bir araya gelmesinden husule gelen "büyük dünyanın,, (makrokosmos) *Korrelat'*ını küllî bir şahıs olan Allah teşkil eder; eğer "büyük dünyanın,, müşahhas bir dünya olması icabediyorsa, onun bir şahsın dünyası olması lâzımdır; bu şahıs artık münferit bir şahıs değil, "şahısların şahsı,, küllî bir şahıs olan, Allahıdır. Bu suretle Scheler personalist bir Allah telâkkisini kabul etmiş bulunuyor. Allah aynı zamanda bütün varlığın temelini teşkil eder; esas itibariyle kâinatta "küllî bir hayat,, "küllî bir Geist,, vardır; münferit hayatlar, münferit Geist'ler bu küllî hayatla küllî Geist'in birer parçalarıdır; fakat Allah, Geist, insan, oluş halinde bulunan varlıklardır.

Bu telâkki ile Scheler kilisenin büyük çevresinin fikirlerine yaklaşıyordu; ve bunlar Scheler'i yeni uyanan bir dindarlığın öncüsü olarak görüyorlardı. 1921 de Allah ve din meselesine tahsis ettiği bir makale serisini "Vom Ewigen im Menschen,, adında bir cild halinde neşretti. Fakat Scheler'de son on sene — ölümünden evvel — içerisinde Allah telâkkisi değişti; ve kilise çevresi de kendisinden uzaklaştı. —

Bunların yanıbaşında sosyolojik etütlere hasredilen, adet itibariyle çok olan makaleleri gelir, "Zur Soziologie und Weltanschauungslehre,, (1923-24) adı altında derlen-

miş yazıları fikir ve ide bakımından büyük bir zenginlik göstermektedirler. Bu makalelerinde dahi onun yeni yollarda yürüdüğünü ve ön safta bulunduğunu görüyoruz. Scheler, Marx'ın ve umumiyetle materialist telâkkinin zıddına olarak fikri hayatın, kültür eserlerinin, bilginin ve ilmin bir sosyolojisini ortaya koymağa muvaffak oldu; bütün bu teşekküllerin müstakil olduğunu açık bir şekilde gösterdi; bu meselelere daha derinden nüfuz eden "Die Wissensformen und die Gesellschaft,, (1926) adındaki eseridir. Scheler bu eserinde dahi Marx'ın tenkidine geniş bir yer ayırır.

Aynı eserle bir arada neşredilen ve bu eserin ikinci kısmını teşkil eden "Erkenntnis und Arbeit,, adındaki yazısıdır. Bu eser neşredilmiyen metafiziğinin bilgi nazariyesi bakımından olan temellerini hazırlar. Burada aynı zamanda pragmatizmin bir tenkidini görüyoruz; bu tenkit pragmatizme yapılması mümkün olan yegâne müspet tenkittir. Pragmatizme, yalnız "ilim ilim içindir,, teziyle hücum edenlerle Scheler alay eder; ve böyle bir iddianın âlimlerin sırf boş olan bir gururundan ibaret olduğunu söyler; çünkü ilim asla ilim için değildir; ilim ancak bir şeyin oluşuna hizmet eder; ve bu bakımdan da üç türlü bilgimiz vardır: 1. Gayesi objesi üzerinde hakimiyet temin etmeğe hizmet eden, teknik eserler ve fayda temin eden şeylerin oluşuna yarayan müspet ilimler; 2. Gayesi şahsın oluşuna hizmet etmek olan apriori mahiyet bilgisi (felsefi bilgi); 3. Gayesi dünyanın ve onun temelini teşkil eden "asli varlığın,, oluşuna hizmet eden bilgi (metafizik). Pragmatizmin gözönünde bulundurduğu müspet ilimlerdir; ve onlar hakkındaki iddiası da doğrudur. Fakat bu bilgilerin hepsinin birbirine ihtiyacı vardır; hatta metafizik bilgi, diğer iki bilginin neticelerinin birleştirilmesiyle temelini kazanmaktadır. Fenomenoji (felsefe) ise müspet ilimlerin en esaslı faraziye ve aksiyom-

larını ortaya kor. Bunlar olmadan müspet ilimler temelsiz, muallâkta kalmağa mahkûmdurlar.—

Scheler'e göre bilgi ne demektir? Bilgi bir varlık münasebetidir; bu münasebette var olan süje, var olan objenin "vasıf ifade eden varlığına,, iştirak eder; bu varlık "süjenin bir parçası,, olur; ve süje ile obje arasındaki bu münasebeti temin eden bilgi akt'larıdır. Fakat varlık-âlemi yalnız "vasıf ifade eden varlıktan,, ibaret değildir, onun bir de "mevcudiyet,, , realite tarafı vardır. Fakat varlığın "mevcudiyeti,, veya realitesi bilgi münasebetinin dışında kalır ¹.

"Vasıf ifade eden varlığın,, iki tarafı vardır : 1. Mahiyet; 2. zaman ve mekân içinde bulunan ve tesadüfîlik ifade eden tarafı; sonuncusu müsbet ilimler, mahiyet de fenomenoloji için bir araştırma sahası teşkil eder; fenomenolojinin bilgisi apriori bir bilgidir; fakat burada apriorilik, bütün tecrübeden müstakil olan bir bilgi manasını ifade etmez, daha ziyade tecrübenin "miktarına,, ve istikraya tabi olmıyan bilgi manasına gelir. Bu bilginin elde edilmesi için realitenin hazfedilmesi icâbeder; ancak realitenin hazfedilmesi sayesinde ki, mahiyet sahası açığa çıkar; ve böyle bir bilgiyi elde etmek için, tek bir misal hareket noktası olarak alınır ve bu misalden elde edilen bilgi, bu mahiyet sahasına dahil olan bütün objeler hakkında umumî ve zarurî olarak cari olur ².

Mevcudiyet veya realite — başka bir yazımızda gösterdiğimiz veçhile — metafiziğin objesidir. Mevcudiyet veya "realite şuuru,, ancak realitenin meyelâne dayanan irademize karşı gösterdiği mukavemet sayesinde mümkündür ve realite bize ancak bu suretle verilebilir ; bu sebepten dolayıdır ki, yalnız düşünen, idrak ve tasavvur

¹ Takiyettin : «Über die Grenzen der Erkannbarkeit bei Husserl und Scheler» Berlin 1937

² Takiyettin Mengüşoğlu : Kant ve Scheler'de insan problemi.

eden (perceptif akt'lara malik olan) bir mahluk realite şuurundan, onun bilgisinden mahrum olan bir mahluktur; zira ancak irade akt'ları realitenin bize verilmesini temin edebilirler¹.

Fakat bütün varlık-âlemi aynı mertebe üzerinde bulunmaz; varlık, mutlak ve izafi olarak iki kısma ayrılır. İzafi varlık, anorganik, canlı ve ruhî varlık-âlemini teşkil eder; mutlak varlık-âlemi ise, Geist, şahıs ve akt'larıdır. Başka bir yazımızda gösterdiğimiz veçhile diğer varlık sahaları Geist'a göre izafidirler; anorganik varlık-âleminde canlı varlığa göre izafidir. Başka bir varlık-âlemine göre izafi olan bir varlık sahasının kanunları ve bu varlıktan elde edilen bilgi, öbürüne tatbik edilemez; ve mutlak olan varlığa diğer sahaların hiç birisinin ne bilgisi ne de kanunları tatbik edilebilir².

Scheler'in neşredilmiyen metafiziğiyle ontolojisi hakkında daha fazla malumat vermek çok güçtür. Çünkü Scheler'de her şey ve bilhassa onun metafizik görüşleri daimî surette değişmekte idiler. Zira Scheler'deki tefekkür daima hareket ve gelişme (dinamik) halinde idi; onun için sabit duran bir şey mevcut değildi. Scheler'in fikirlerindeki bu dinamizm onu daima ileriye götürmekte idi. Scheler'in felsefesinin ve tefekkürünün bir neticesi olan bu ilerleme, bu değişme, onu dogma'lara bağlamak isteyen kilise çevresine veya bu çevre gibi düşünenlere onun fikirlerine ihanet etmesi şeklinde görünüyordu.

Halbuki Scheler'in en kuvvetli tarafı onun daima her şeye yeniden şekil vermesi, zamana ve problemlerin o "an,"daki durumuna uygun gelmiyeni terk etmesidir. Fakat bu, bir teorinin kölesi kalarak aynı yere yapışıp kalanlar için Scheler'e taş atmak için bir vesile oluyordu.

¹ Takiyettin Mengüşoğlu: «Kant ve Scheler'de insan problemi

² «M. Scheler Erkenntnis uec Arbit» 1926 ve «Idealismus-Realismus» 1927

Bilhassa metafizik görüşlerindeki değişiklikler ona yapılan itirazların başlıcalarını teşkil ediyordu; bu değişimler, Scheler'in fikirlerine karşı sadakatsızlık gösterdiği şeklinde tefsir ediliyordu. Yeni şeyler öğrenmek, düşünmek ve ona göre her şeye yeni baştan bir şekil vermek, bir kontinüitenin eksikliği, "an,, a yapılan bir taviz olarak görülmüyordu. Fakat bu değişimlerin gerisinde bulunan dahili konsekans umumiyet itibariyle gözden kaçırılıyordu; Scheler'in kendisi de bu husus hakkında bir hesap vermedi; fakat onun böyle bir hesaplaşmağı düşündüğü, buna vakit bulup da vermediği söylenmektedir.

Daima yeni şeyler öğrenmek, düşünmek ve bilgisinin temellerini yıklayarak ona göre görüşlerine yeni baştan bir şekil vermek herkese verilmiş bir kabiliyet değildir. Tarihin büyük filozoflarının ancak pek azı böyle kabiliyetlere maliktiler (meselâ Fichte, Schelling Nietzsche hatta Eflatun... gibi). Scheler'in yalnız bir sahada değil, problemlerin ve teorilerin ilerlemesinde bir çok sahalarda ön safta bulunması, onun bizzat kendisinin ilerlemesiyle imkân dahiline girebiliyordu; çünkü problemlerle birlikte yürümek, ilerlemek, önde gitmek demektir.

Scheler hakkında ne söylenirse söylensin, onun yazdığı ve söylediği "an,, a da ait olsa, o "an,, için ondan daha uygunu söylenemezdi. Zira "an,, ın da bir "hakı,, ve ifade ettiği bir hakikatı vardır. «Kendi başına hakikat olan her şey "zamanında,, lâzım olan hakikat değildir; (N. Hartmann)»¹. Binaenaleyh "an,, ın ciddiyetine uymak, ona cevap vermek isteyen bir kimse, dünyaya yabancı ve onun dışında kalmak suretiyle o "an,, ın sözcüsü olamaz. "An,, ın hakikatını elde edemiyen bir kimse, acaba ebedî hakikatı elde edebilirmi ? (N. Hartmann).¹

¹ N. Hartmann: "Max Scheler,, 1928 (ölümü dolayısıyla yazılan kısa bir yazı).

Ön safta bulunan bir kimse daima ilerlemek, ileriye atılmak mecburiyetindedir. Öyle bir kimse konsekansızlık “intibaından,, çekinmemelidir. Scheler de bundan çekinmemiştir. Bundan dolayı o, yerinde sayanların hücumuna uğruyordu. Fakat o, dahili bir kontinüitenin konsekansını muhafaza ediyordu. Filhakika Scheler bir sistemci değildi; fakat onun elinde her şey sistematik bir karakter kazanabiliyordu. Fikirlerini kontrol etmiyen, araştırmalarını bir revizyona tabi tutmiyan, bir tezden hareket ederek her şeyi onunla kolayca izah ediverenler Scheler’i asla anıyamıyacaklardır; böyle kimseler için Scheler’in düşünme tarzı bir mana ifade etmez. Scheler, esas itibariyle problemlere gözlerini çeviren, onlar üzerinde düşünen bir mütefekirdir ve bu, onu problemlerin kaynağına kadar götürüyordu. O yeni bir şey bulduğu zaman eskiyi terk eder, şimdi söylediği eski ile tenakus halinde dahi bulunabilirdi; Scheler bundan da çekinmezdi. Esas itibariyle felsefede ve hattâ ilimde tenakuslar üzerinde durmak hiç bir mana ifade etmez; her büyük filozofda ve âlimde — aranırsa — tenakuslar bulmak, “keşfetmek,, mümkündür; zira filozof ve âlim, ilerliyen ve araştıran insanlar oldukları için, ilerledikçe, yeni araştırmalar yaptıkça, eski fikirlerinin bir kısmını terketmek mecburiyetinde kalabilir; bu asla bir eksiklik sayılamaz. —

Fakat Scheler’in Fikirlerinden bir kontinüitenin bulunmaması hakkındaki iddia zahiridir; eğer Scheler’in felsefesinin derinliklerine nüfuz edilirse, burada inkıta uğramıyan bir kontinüite bulmak mümkündür. Esas itibariyle Scheler’i bütün hayatı boyunca uğraştıran, onun dolambaçlı yollarda yürüyerek daima takip ettiği tek bir santral problem vardır: bu da insan problemidir. Scheler için psikoloji ve metafizik, bilgi nazariyesi ve sosyoloji, Ethik ve ontoloji hep bu tek objede (insanda) birleşirler; çünkü Scheler’e göre insan bütün varlığın unsurlarını ve kanun-

larını nefsinde toplayan bir varlıktır ve bundan dolayı da o bütün varlık problemlerinin bir telâki noktasını teşkil eder. Scheler bütün problemlerin birleştiği bu varlık sahası hakkında hesap vermeği neşredilmeyen antropolojisine¹ bırakmıştı. Bizim tercüme ettiğimiz bu küçük eser — insan ve kâinattaki yeri — bu neşredilmeyen antropolojinin esas fikirlerini ortaya koymağa çalıştırmaktadır.²

¹ Scheler'in antropolojisi için bilhassa «Kant ve Scheler'de insan problemi» adında yakında çıkacak yazımıza bakınız.

² Bu yazı için literatür:

I. Scheler'in eserleri

II. E. von Aster: «Geschichte der Philosophie der Gegenwart»

III. Nicolai Hartmann: «Max Scheler» 1928 (ölümü münasebetiyle yazılan kısa bir yazı)

IV. Takiyettin: «Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler» 1937 Berlin.

V. Takiyettin Mengüşoğlu: «Kant ve Scheler'de insan problemi»

MAX SHELER in NEŞREDİLEN ESERLERİ

1. "Transcendentale und psychologische Methode,, 1901
2. "Über Ressentiment und moralisches Werturteil,, 1912
3. "Zur Phaenomenologie der Sympathiegefühle,, 1913
4. "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,, I. Teil 1913
5. "Der Genius des Krieges,, 1915
6. "Vom Umsturz der Werte,, 1912-14; I. Band :
 - I. "Zur Rehabilitierung der Tugend,,
 - II. "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen,,
 - III. "Zum Phaenomen des Tragischen,,
 - IV. "Zur Idee des Menschen,,
7. "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,, II. Teil 1916 (Sonraları iki kısım da birleştirilmiş ve bir cild halinde neşredilmiştir. Son tabı 1926)
8. "Vom Ewigen im Menschen,, (1921):
 - I. "Reue und Wiedergeburt,,
 - II. "Vom Wesen der Philosophie,,
 - III. "Die Christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt,,
 - VI. "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas,,
 - V. "Probleme der Religion,,

9. "Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre,"
 - I. Band "Moralia,, 1922
 - II. Band "Nation und Weltanschauung,, 1923
 - III. Band "Christentum und Gesellschaft I. Teil Confessionen,, 1926 II. Teil "Arbeits=und Bevölkerungsproblem,, 1924
10. "Wesen und Formen der Sympathie,, 1922 (bu eser No. 3 le gösterilen eserin ikinci tabıdır ; ve çok genişletilmiştir ; son tabı 1931)
11. «Vom Umsturz der Werte» 1923, Band 2:
 - I. "Die Idole der Selbsterkenntnis,,
 - II. "Versuche einer Philosophie des Lebens,,
 - III. "Die Psychologie der Rentenhyserie,,
 - IV. "Zum Sinn der Frauenbewegung,,
 - V. "Der Bourgeois,,
 - VI. "Der Bourgeois und die religiöse Mächte,,
 - VII. "Die Zukunft des Kapitalismus,,
12. "Die Wissensformen und die Gesellschaft,, 1926
 - I. "Probleme einer Soziologie des Wissens,,
 - II. "Erkenntnis und Arbeit,,
13. "Idealismus-Realismus,,
(Philos. Anzeiger, II. Jhargang, III. Heft 1927, herausgegeben von H. Plessner).
14. "Die Stellung des Menschen im Kosmos,, 1927 ⁽¹⁾ neşir tarihi: 28. April 1928 (Scheler 19 mayıs 1928 de ölmüştür).
15. Die Idee des Friedens und Pazifismus,, 1927 (neşir tarihi : 1931)
16. "Philosophische Weltanschauung,, 1929

(1) Bu eser, dilimize çevirdiğimiz «İnsan ve Kâinattaki Yeri» dir.

- I. Philos. Weltanschauung 1928
 - II. "Mensch und Geschichte,, 1926
 - III. Der Mensch im Weltalter des Ausgleiches,, 1927
 - IV. Die Formen des Wissens und die Bildung,, 1925
 - V. Spinoza 1927
17. "Schriften aus dem Nachlass,, Band. I 1933
- I. "Tod und Fortleben
 - II. "Über Scham und Schamgefühl,,
 - III. Vorbilder und Führer
 - IV. Ordo Amoris
 - V. Phänomenologie und Erkenntnistheorie
 - VI. Lehre von der drei Tatsachen.

MUKADDEME

“İnsan” idesinin ihtiva ettiği problem.

Münevver bir Avrupalıya insan kelimesinden ne anladığı sorulsa, derhal kafasında uzlaşmasına imkân olmıyan üç fikir birbiriyle çarpışmağa başlar. Bunların biri Âdem ile Havvâ, yaratılış (hilkat) ile cennet ve cennetten tard hakkındaki Yahudi-Hıristiyan an'anesinin ortaya attığı esas fikirlere dayanır. Diğeri antik Yunan dünyasında kökünü bulur [ilk defa olarak bu âlemde insan şuuru ehemmiyet kazanıyor ve insanı insan yapan şeyin akıl, logos -- burada logos söz manasına geldiği gibi, eşyanın “mahiyetini” kavramak kabiliyeti olarak da anlaşılmaktadır --, phronesıs, ratio, mens olduğu hakkında bir iddia ortaya atılıyor; bütün canlılar arasında insanın ve yalnız onun iştirak ettiği insan-üstü bir “akıl”ın bütün kâinatın temelini teşkil etmesi fikri, bu görüşle sıkı bir surette alâkardır]¹. Üçüncüsü, çoktan beri an'ane haline gelen modern tabiat ilimleriyle genetik psikolojinin fikirlerinden doğmuştur. Bu fikre göre, insan arz üzerindeki tekâmülün son safhasında meydana gelen bir varlıktır; bu varlık -- esasen hayvan âleminde mevcut bulunan -- hayvandan enerji ve kabiliyetlerin birbirine karışarak

¹ Asıl metinde bulunmayan bu köşeli kereyi biz koyuyoruz; vazifesi birbirine doğrudan doğruya bağlanmayan, yalnız izahî mahiyetteki fikirleri diğer, esas olan, fikirlerden ayırmak ve metnin anlaşılmasını kolaylaştırmaktır; bundan böyle bu gibi cümleleri veyahut esas fikri uzatıp vuzuhunu kaybolmasına sebep olan cümleleri yine bu şekilde yazacağız.

sadece daha zengin bir şekil almasıyla ayrılır. Bu üç fikir arasında hiç bir birliğin mevcut olmadığı da görülüyor. Zira insan hakkında ortaya atılan ve birbiriyle alakası olmayan bu üç görüşten birisi tabiiyet ilimlerinin, diğeri felsefenin ve ötekisi de teolojinindir. Fakat insan hakkında üzerinde herkesin uzlaştığı bir fikirden mahrum bulunuyoruz. İnsanla uğraşan ihtisas ilimlerinin — kıymetleri ne olursa olsun — gittikçe çoğalması, insanın mahiyetini aydınlatmaktan ziyade müphem kılıyor. Bundan başka an'ane ile bize kadar gelen bu üç görüşün bu gün oldukça, ve menşee problemi hakkındaki Darwinist hal şeklinin de büsbütün sarsıldığı göz önünde bulundurulursa, insanın tarihin hiç bir devrinde bu günkü kadar kendisi için problematik bir mahiyet kazanmadığı söylenebilir. Bu sebepten dolayı en geniş bir temel üzerinde yeni bir felsefî antropoloji yazmak niyetindeyim¹. Bu yazımda insanın mahiyetiyle onun dünyada işgal ettiği metafizik ve hususî yerine taallûk eden bazı noktaları — nebat ve hayvanla mukayese etmek suretiyle — ortaya koymak ve şimdiye kadar vardığım neticelerin bir kısmına işaret etmek istiyorum.—

İnsan kelimesinde iki mana gizlenmektedir; bunlar göz önünde tutulmadıkça, insanın hususiyeti hakkındaki suale asla cevap verilemez. İnsan kelimesi, bir defa insanın — fıkralı ve memeli hayvanlar nevinin tâli bir gurubu olarak — morfolojik bakımdan malik olduğu hususî vasıfları göstermektedir: İki ayak üstünde yürümesi — ve bunun neticesi olarak —, belkemiğinin dik durması, elin bir şeyi yakalayabilecek bir şekil alması; kafa tasının muvazeneyi temin etmesi, beyinin inkişafı, çene ve dişlerin tedennisi ve ilâh.. gibi. Bu bakımdan pek tabiidir ki insan adı verilen bu canlı varlık yalnız hayvan nev'ine

¹ Bu eser neşredilmemiştir.

katılmış olmakla kalmaz, aynı zamanda hayvan âleminin de oldukça küçük bir köşesini teşkil eder. İnsana, Linné ile birlikte “fıkralı-memeli hayvanlar silsilesinin ucu” adı verilse dahi, vaziyet yine aynı kalır, — bundan başka buna objektif ve mantık bakımından itiraz da edilebilir — çünkü bu uç da, tabiatıyla, ekli olduğu silsileye aittir. Bu “insan” mefhumunun yanında, tamamiyle başka bir manası olan diğer bir insan mefhumu vardır. Bu ikinci insan mefhumuna bütün kültür milletlerinin gündelik lisanında tesadüf edilir. [İnsan lisanında birbirinden bu kadar farklı iki manada kullanılan, buna benzer ikinci bir kelimeye nadir tesadüf edilir. İnsan kelimesi, memeli ve fıkralı hayvanlar da dahil olduğu halde “bütün hayvanları” içine alan mefhumla katı bir zıddiyet teşkil eden her şeyi gösterebilmelidir; insan kelimesi bu zıddiyeti memeli ve fıkralı hayvanlara karşı muhafaza ettiği kadar, maymunlara karşı da aynı şekilde muhafaza edebilmelidir; gerçi insan adı verilen canlının morfolojik, fizyolojik ve psikolojik bakımdan bir şimpanzeye benzermesi, insan ve şimpanzenin bir infusorium’a benzemesiyle kıyas kabul etmeyecek derecede çok olacağı itiraz kabul etmeyecek bir cihettir]. Bu ikinci insan mefhumunun — fıkralı hayvan soyunun çok küçük bir köşesini teşkil eden — birinciden büsbütün başka bir manada anlaşılması, tamamiyle başka bir kaynağa malik olması lâzım geldiği de sarihtir. Ben tabiat ilimleri tarafından kullanılan bu birinci mefhumla mukabil, ikinciye insanın mahiyetini gösteren mefhum adını vermek istiyorum. İnsana — diğer canlı bir nev’in hususî yeriyle mukayese edilemeyen — hususî bir mevki temin eden bu ikinci mefhumu kullanmakta haklı olup olmadığımızı göstermek bu yazımızın mevzuunu teşkil etmektedir.

I. Ruhî varlığın mertebeler sırası

1. His-ilcaı.

İnsanın hususî mevkiini anlayabilmemiz için, biopsychique dünyanın bütün yapısının tetkik edilmesi icap eder. Bunun için de hareket noktası — ilmin tedricen ortaya koyduğu — ruhî kuvvetler ve istidatların mertebeler sırası teşkil edecektir. Ruhî varlık sahasıyla canlı varlık sahası birbiriyle muntabık kalır¹. Bizim canlı adını verdiğimiz varlığın objektif ve mahiyete dayanan fenomenal vasıfları (meselâ kendiliğinden hareket etme, kendi kendine şekil verme, farklılaşma, zaman ve mekân bakımından kendilerini tahdit etme gibi keyfiyetleri, ki burada yakından tetkik edemeyeceğim) yanında diğer mühim bir vasıf da canlı varlıkların yalnız hariçten yapılacak müşahedelerin objeleri olmakla kalmadıkları, aynı zamanda kendileri hakkında bir hisse, “kendileri için bir mevcudiyete” — bir iç mevcudiyetine — de malik olmalarıdır. Gösterilmesi mümkün olan bu vasıfla hayatın objektif fenomenleri arasında yapı (Struktur) ve akış şekli bakımından çok derin olan bir varlık-birliği mevcuttur.—

Objektif bakımdan (dış tarafa göre) “canlı varlık,, , sübjektif bakımından (iç tarafa göre) “ruh,, , olarak ortaya çıkan ruhî varlığın en aşağı mertebesini, şuur, ihsas ve tasavvurdan mahrum olan — aynı zamanda her şeyi manevî faaliyetin en parlak yüksekliğine kadar götüren, hatta en saf düşünme-aktlariyle “iyi,, , liğin en rakik aktları için faaliyet enerjisi temin eden «kuvveti» -- his-ilcaı teşkil eder. Kelimenin de ifade ettiği veçhile, “ilca,, , tâbi-

¹ Ruhî hadiselerin ilk defa “associative hafıza” ile veyahut ilk defa hayvanda. hatta insanda (Descartes) başladığını iddia eden fikrin hatalı olduğu da artık isbat edilmiştir. Fakat ruhî hadiseleri gayri uzvi olan varlığa atfetmek te aynı suretle keyfî bir şey olur.

rinde hisle, bir şeye, meselâ gıdaya, cinsî bakımdan tatmin edilmeye ve saireye nazaran daima hususî bir istikamet ve hedef gösteren “meyelân,, henüz birbirinden ayrılmamıştır. İlcaın yegâne iki vasfını bir şeye, meselâ ziyaya doğru sadece bir “yaklaşma,, ile bir şeyden “uzaklaşma,, dan ibaret olan, objesiz bir haz ile objesiz bir ıstırap teşkil eder. Fakat his-ilcaı şuur dışında bulunan tasavvurlarımızın temelini teşkil eden ve gayri uzvî cisimler adını verdiğimiz kuvvet-merkezleriyle, kuvvet-sahalarından kat’i surette ayrılmış bulunuyor; bunlara hiçbir manada bir iç-varlığı atfedilemez.

Biz ruhî oluşun ilk mertebesini --- his-ilca’ını --- nebatlara da teşmil etmek mecburiyetindeyiz ve hatta edebiliriz de ¹. Fakat Fechner’in yaptığı gibi, nebatlara da ihsas ve şuur izafe etmek asla caiz olamaz. Fechner gibi “ihsas,, ve “şuuru,, ruhî hadiselerin en aslî bir temel-varlığı olarak kabul eden bir kimse — ki bunu yapmak doğru olmaz — artık nebatlara canlılık atfetmemelidir. Vakaa nebatın his-ilcaı, onun vasatına --- vasatın içerisindeki uç-istikametlerine, “yukarıya,, “aşağıya,, , ışığa ve yere doğru büyümesine — göre tanzim edilmiştir; fakat böyle bir nizam, hususî hasse keyfiyetleriyle tasavvur-unsurlarına tekabül eden muhit-unsurlarına göre değil, ancak bu vasata dayanan istikametlerin hususileşmeyen bir bütününe, bu istikametler içerisinde ortaya çıkan (uzviyetin hayatı için mühim olan) mukavemetlerle gerçekliklere göredir. Meselâ nebat ziya şualarının şiddetine göre husu-

¹ Nebatta bir iç halin eksik olması intibai onun hayat hadiselerinin yavaşlığından ileri gelir. Bu intiba Zeitleupe ⁽¹⁾ altında tamamıyla kaybolur.

(1) Çok yavaş veya çok sür’atli hareketleri göz tefrik edemez. Bu tefriki yapabilmek için muayyen bir zamanda alınan bir çok resimleri hareketin yavaş veya sür’atli olmasına göre, daha az veya daha çok zamanda gösterme tekniğine Zeitleupe denir. T.M.

sî bir aksülamelde bulunur, fakat renklerle şua istikametlerine göre olan aksülameli aynıdır. Hollandalı nebatatçı Blaauw'un yaptığı etraflı ve yeni tetkiklere göre nebatlara hiç bir hususî tropism, hiç bir ihsas, ve hatta bir refleks yolunun (Reflexbogen) en küçük başlangıçları ile tedai ve şartlı refleksler atfedilemez; ve bu sebepten dolayı nebatlara — Haberlandt'ın derin tetkikleriyle tayin ve tahdit etmeğe çalıştığı veçhile — hiç bir suretle hasse uzuvları da izafe edilemez. Tenbihler vasıtasıyla husule gelen ve evvelce bu gibi şeylerle münasebete getirilen hareket-hadiseleri de, kendilerini nebatın umumî büyüme-hareketlerine ait unsurlar olarak gösterdiler.

Biz şimdi ihsas mefhumunun en umumî manasını tesbit etmeğe çalışalım — yüksek hayvanlarda kan guddeleri vasıtasıyla dimağ üzerinde tesir yapan tenbihler iptidai ihsaslar teşkil edebilirler; bunlar hem organ ihsaslarına, hem de haricî hadiselerden neş'et eden ihsaslara temel olabilirler — : canlının bir andaki organ ve hareket hallerinin bir merkeze hususî bir şekilde bildirilmesi, gelecek bir zaman anı içinde onu takib edecek olan hareketlerin tadil edilmesi imkânının yine aynı merkeze nakledilmesi-dir. Bu tarife göre nebat, ihsas, hatta kendine ait hayat halleriyle geçmiş vak'alarının bütünü ile olan bağıllığını aşan hususî bir "hafıza,, , hakikî bir öğrenme kabiliyetinden mahrumdur; halbuki bu gibi şeyler en basit infusori-um'larda meydana çıkıyorlar. Bundan dolayı nebatlarda şartlı refleks'lerle muayyen bir terbiye-edilme imkânının mevcudiyetini tesbit etmeğe çalışan tetkiklerin aldandıklarını sanıyoruz. Bizim hayvanlarda meyelân hayatı adını verdiğimiz hadise, nebatta his-ilcânın ihtiva ettiği büyüme ile çoğalmaya taallük eden umumî ilcadır. Bundan dolayı hayatın esas itibariyle «kudret iradesinden» (Nietzsche) ibaret olmadığını en açık şekilde nebat isbat etmektedir; çünkü nebat kendiliğinden (Spontan) gıda aramak ve

çoğalma esnasında dahi eşini aktif bir surette seçmek kudretinden mahrumdur; ne gıdasını kendiliğinden seçer, ne de ilka esnasında aktif davranır; rüzgâr, kuşlar ve böcekler tarafından pasif bir surette telkih edilir; muhtaç olduğu gıdayı, umumiyetle her yerde muayyen bir dereceye kadar mevcut olan anorganik malzemeden tedarik ettiğinden dolayı, onun gıdasını aramak için, hayvan gibi muayyen yerlere gitmesi de icabetmez; hayvan gibi kendiliğinden yerini değiştirmez; hususî bir ihsas, hususî bir meyelân, tedai, şartlı refleks'le, kendisine has bir kuvvet ve âsap sisteminden mahrumdur; varlık-yapısı bakımından tamamiyle açık ve seçik bir surette kavranılması mümkün olan bir noksanlıklar bütünüdür. Mamafih gösterilebilir ki, nebat bu şeylerden yalnız birisine malik olsaydı, bu takdirde onun diğerine ve hepsine birden malik olması icabederdi. Çünkü hiç bir ihsas, iç-tepisiz (Triebimpuls) ve harekî faaliyetle beraber başlamadan mevcut olamaz; binaenaleyh bir kuvvet sisteminin eksik olduğu bir yerde (aktif olarak avlanma, kendiliğinden eşini seçme) ihsas sisteminin de noksan olması icabeder. Hayvan uzviyetinin ihsaslarındaki tenevvü, onun hareketlerinin bir fonksiyonudur ve asla bu hareketlerdeki tenevvünün sınırlarını aşamaz.

Hayatın “nebatî,, , “végétatif,, , kelimesiyle adlandırılan esas istikameti tamamiyle dışa yönelen bir ilcadır ¹. Bundan dolayı nebatî de “dış tarafta kalan,, , (“ekstatisch,,) bir his ilacından bahsediyorum; çünkü bununla nebatta hayvan hayatına has olan bir şeyin tamamiyle noksan olduğunu göstermek istiyorum: Hayvanın uzvî halleri bir merkeze nakledilir; uzuvlarındaki hayat hadiseleri bir

¹ Végétatif tâbirini burada amprik bir manada kullanıyoruz. Nebatla hayvan arasında kat'î bir sınırın çizilmiyeceği Aristo'dan beri bililmektedir. (Aslında metine dahil bu bunana bu cümleler metnin manasını müphemleştirdiği için hasiyeye alınmıştır.) T. M.

merkezde toplanmak üzere geriye dönerler. Nebat uzuvlarındaki hayat hadiseleri, bu tarzda bir “geriye dönme,” (re=flexio) den mahrumdurlar; bundan dolayı nebatta — ne kadar zayıf tasavvur edilirse edilsin — şuurlu bir hal de yoktur. Çünkü şuur daima ihsasın — aslî ve spontan bir hareketin karşılaştığı maniaların tesiri altında — geriye dönmesi (re=flexio) ile doğar ¹. Canlılar arasında büyük bir kimyager olan nebat, gayrı uzvî cisimlerden bünyesine lâzım olan uzvî gıda malzemesini, yer değiştirmeden tedarik ettiği için ihsaslardan mahrum kalabiliyor. Bu suretle onun mevcudiyeti (nev’ine has bir ömrü olmadan) beslenme, büyüme, çoğalma ve ölümle sona erer. Mamafih nebatın mevcudiyet tarzında da solgun, kuvvetli, gür, cılız ve saire gibi ifadenin ilk fenomeni — iç hallerinin muayyen bir fizyonomisi — kendisini gösterir. “İfade,, — Darwin’in zannettiği gibi — «eski nesillerden bize arta kalan» bir gayeye yönelik bütün hareketleri kendisinde toplayan bir mefhum değil, hayatın ilk fenomenidir. Buna mukabil nebat, bütün hayvanlarda tesadüf ettiğimiz «bildirme» fonksiyonlarından tamamiyle mahrumdur; halbuki bu fonksiyonlar, hayvanların birbirleriyle münasebette bulunmalarını temin ediyorlar ve hayvanı kendi hayatı için ehemmiyetli olan şeylerin doğrudan doğruya hazır bir şekilde bulunmasına bağlı kılmaktan kurtarıyorlar. Fakat ilk defa ancak insanda — ilerde göreceğimiz veçhile — ifade fonksiyonlarıyla «bildirme» fonksiyonlarının temeli üzerinde işaretlerin tesbit edilmesi fonksiyonlarıyla tesmiye fonksiyonları kurulmaktadır. Bundan başka nebatın ihsasa malik olmaması, onu ihsasın koruyucu fonksiyonunun bir neticesi olan, hayatın maruz bulunacağı her türlü tehlikeye karşı “uyanık olmaktan,, mahrum kılmaktadır. Bundan maada nebatın zaman ve

¹ Her şuurun temelini «ıstırap» teşkil eder; ve şuurun bütün yüksek mertebeleri de yine temellerini artan bir «ıstırap» da hululur.

mekân bakımından «müstakilliğin» bir ölçüsü olan — fer-
dileşmesi hayvanınkinden daha azdır. Tereddütsüz söy-
lenebilir ki, nebat, — metafizik manada — hayatın birliği
ile onun tedricî oluş-karakterinin her türlü şekil ka-
zanması bakımından hayvana nazaran daha yüksek bir
derecede sabit madde ve enerji unsurları ihtiva eder.
Darwincilerle Theist'ler tarafından ölçüsüz bir derece-
de mübalağa ~~edilmiş~~ taide prensibi de nebatın şekille-
riyle davranış tarzlarını izah etmekten tamamiyle aciz
kalıyor; aynı suretle Lamarkızın da bu meseleyi izah ede-
memektedir. Hayatın meçhul kalan köklerinde hayal ile
dolu bir rol oynayan, estetik nizam kuran bir prensibin
bulunduğunu, hayvanların şekil ve renk zengiliğinden
ziyade nebatın yapraklı kısımları daha iyi göstermektedir.
Gurup halinde yaşayan bütün hayvanlarda gördüğümüz
öncü olmak ve onu takip etmek, bir şeyin nasıl yapıldı-
ğını göstermek (Vormachen) ve taklit etmekten ibaret
olan çifte prensibe nebatta tesadüf edemiyoruz. Nebatî
hayatın bir merkezileşmeden mahrum olması ve bilhassa
bir âsap sisteminin bulunmaması yüzünden, onun organla-
riyle organ fonksiyonları arasındaki bağıllık derecesi
hayvanlarınkine nazaran daha sıkıdır. Her tenbih — ken-
disini nakleden nesic-sisteminin yapılışı dolayısıyla — ne-
batın hayat hallerini hayvana nazaran daha çok değiştirir.
Bu sebepten dolayı mekanist bir hayat görüşünden ha-
reket ederek nebatın bünyesine nüfuz etmek hayvanın-
kine nüfuz etmekten daha kolay değil, daha güçtür. Çün-
kü ancak hayvan silsilesinde âsap sisteminin merkezi-
leşmesi arttıkça, bu sistemin kısmî fonksiyonlarına ait
bulunan istiklâliyet de çoğalır; ve bu suretle de hayvan
vücudunun muayyen bir makine yapısına yaklaşması da
aynı nisbette artmış olur. —

Hayatın iç tarafına ait bulunan bu birinci mertebe
--- his-ilcaı — henüz insanda da mevcuttur. Hatta insan

— bunu ilerde göreceğiz — bütün mevcudiyetin (Dasein) ve bilhassa hayatın bütün mahiyet mertebelerini — hiç olmazsa mahiyet Région'larına göre — kendi nefsinde toplar ve bütün tabiat insanda kendi varlığının en mütekâsif birliğini bulur. Arkasında müphem bir ilca bulunmayan, uyku ve uyanıklık zamanında bile onun daimi ateşiyle beslenmeyen bir ihsas, hatta en basit bir idrak, bir tasavur mevcut değildir. Hatta en basit bir ihsas bile daima iç-tepisine dayanan bir dikkatin fonksiyonudur ve asla sadece bir tenbihin neticesi değildir. İlca, aynı zamanda insanın zengin bir organizasyonu olan iç-tepileriyle (Triebe) heyecanlarının (Affekte) birliğini teşkil eder. Yeni araştırmacılara göre ilcânın --- bedenî ve ruhî hadiseleri birbirine bağlayan iç-ifrazın (Endokrin) guddе fonksiyonları için de merkezî bir mevki teşkil etmesi ihtimal dahilinde bulunan — insan dimağının basalasında (Gehirnstamm) lokalize edilebileceği zannedilmektedir. Bundan başka — diğer bir eserimde etraflıca gösterdiğim veçhile — his-ilcâı insanda aslî bir mukavemetle karşılaşma şuurunun (Widerstandserlebnis) de esasıdır; böyle bir mukavemetle karşılaşma ise, “realite,, ve gerçeklik şuurunun, bilhassa bütün tasavvurlarımızı husule getiren fonksiyonlardan önce gelen gerçeklik intibainın birliğini temin eden kökü teşkil eder. Tasavvurlarla bilvasıta düşünme, ancak bu gerçekliğin varlığına ait bulunan keyfiyeti ve bu varlığın başkalığını ortaya çıkarırlar. Fakat gerçekliğin kendisi — gerçek olan bir şeyin “real varlığı,, — bize ancak bir «havfla» birlikte umumî bir mukavemetle karşılaşma veyahut mukavemetle karşılaşma şuru sayesinde verilmiştir. “Végétatif,, âsap-sistemi — isminden de anlaşıldığı veçhile — organolojik bakımdan gıda tevziini tanzim eden ve insanda henüz mevcut olan nebatîliği temsil eder. Végétatif sistemin lehine olarak haricî kuvvet-münasebetlerini tanzim eden sistemler, hayvan uzviyetindeki

peryodik enerji sarfiyatı, belki uyku ve uyanıklık hallerine ait ahengin esas şartını teşkil ediyor; bu itibarla uyku insanın nisbî olarak nebatî olan bir halidir.

2. İnsiyak

Hayatın objektif mertebeler nizamında — dış tarafta kalan, ekstatich, — his-ilcainı takip eden ikinci ruhî mahiyet şekli insiyak adını alır. İnsiyak tâbiri, tefsir ve manası bakımından çok münakaşa edilen müphem bir kelimedir. Biz kelimenin bu müphemliğinden ancak psikolojik mefhumlarla yapılacak her türlü tariflerden kaçınmak ve insiyakı, canlının bir davranması olarak tarif etmek suretiyle kurtulabiliriz. Canlının davranması, evvelâ haricî bir müşahedenin, ve yapılması mümkün olan bir tasvirin objesidir. Fakat bu davranma, muhiti teşkil eden unsurlar değişirken davranmayı taşıyan fizyolojik hareketlere tâbi olmadan ve hatta insiyak tavsif edilirken de, fizikî veya kimyevî tenbih mefhumları kullanılmadan tesbit edilebilir. Biz muhitin unsurları değişirken davranmanın benzerlikleriyle değişikliklerini illî bir surette izah etmeden ve böyle bir izaha tâbi olmadan önce tesbit edebiliriz. Ve bu suretle de mana ifade eden, bir bütün teşkil ederek gayeye müteveccih bir karakter taşıyan kanunî münasebetler elde edebiliriz. Eğer “Behaviourist,” ler davranma mefhumuna, onu husule getiren fizyolojik vetireyi de ilâve ediyorlarsa, bu onların bir hatasıdır. Davranma mefhumunda bilhassa kıymetli olan taraf, onun psikofizik bakımdan fark ihtiva eden bir mefhum olmasıdır. Çünkü her davranma daima dahili hallerin de bir ifadesidir. Bu sebepten dolayı bu mefhum, fizyolojik ve psikolojik olmak üzere iki şekilde izah edilebilir ve edilmelidir de; fizyolojik izahı psikolojik izaha veyahut sonuncusunu birincisine tercih etmek aynı suretle yanlıştır.

Bu manada insiyakî adını verdiğimiz bir davranma şu vasıflara maliktir: I. Böyle bir davranma — müsbet manalı, hatalı veyahut manasız da olsa — bir mana ifade etmelidir; yani insiyakî davranma öyle bir şekilde ortaya çıkmalıdır ki, canlının ya kendi bütünü veyahut da diğer canlıların bütünü için bir gaye ihtiva edebilsin (ya kendine veyahut başkasına faydalı olabilsin). II. Böyle bir davranma bir ahenk dahilinde cereyan etmelidir. Tedai, mümarese, itiyad sayesinde — Yennings'in "tecrübe ve hatanın,, prensibi adını verdiği prensibe göre — kazanılan, aynı zamanda manalı olan hareketler, parçaları birbirine karşılıklı ihtiyaç gösteren böyle bir ahenge, böyle bir zaman "Gestalt,,¹ ına malik değildirler. İnsiyakî davranış tarzlarının birleştirilmiş münferit reflekslerle zincirleme reflekslere ve tropismlere irca edilmesinin mümkün olmadığı da isbat edilmiştir (Yennings, Alverdes v.s.). Mana münasebetinin halihazır sitüasyonlarına taallük etmesi de icab etmez, bil'akis o, zaman ve mekân bakımından birbirinden çok uzak olan sitüasyonları da hedef edinebilir. Meselâ bir hayvan, bir şeyi kış için veyahut yumurtalarını bırakmak için mana ifade eden bir surette hazırlar; halbuki hayvanın ferd olarak buna benzer sitüasyonları henüz görmediği, nev'ini taklid ve kopya etmediği, nev'inin ananesinden ve «bildirme» fonksiyonundan istifade etmediği de isbat edilebilir. Hayvan, *sanki* müstakbel bir hali önceden görüyormuş gibi — Quant'lar nazariyesinde elektronların davrandıkları gibi — davranmaktadır. III. İnsiyakî davranmanın üçüncü bir vasfı da ferdin hususî tecrübesi için değil de, nev'in hayatı için ehemmiyetli olan -- yalnız tipik bir surette tekerrür eden sitüasyonların hayvanı alâkadar etmesidir. İnsiyak, daima, ya kendi nev'-

¹ Zaman "Gestalt,, iyle auditif idrak kast edilmektedir; çünkü tonlar da vak'alar gibi zaman dahilinde idrak edilirler. Mekân dahilinde idrak edilen şeylere de visuel idrâk adı verilebilir. T. M.

ino, yahut yabancı bir nev'e veyahut da kendi nev'ile ehemmiyetli bir hayat münasebeti bulunan diğer bir nev'e (karıncalar ve misafirleri; nebatların ırlarının teşekkülü; nebatları telkih eden böcekler, kuşlar ve saire) hizmet eder. Bu vasıf evvelâ insiyakî davranmayı tecrübe ve hata yapmak sayesinde kazanılan "alıştırma,, ile, her türlü "öğrenme,, den, saniyen müdrikenin başarılarından kat'i surette ayırt etmektedir; bunların her ikisi de birinci derecede nevi için değil, ferd için faydalıdır. Bundan dolayı insiyakî davranma, fertten ferde göre değişen muhitin hususî muhtevalarına karşı değil, bil'akis tamamıyla hususî bir yapıya, muhiti teşkil eden unsurların nev'e hasolan nizamına karşı bir reaksiyonda bulunmaktadır. Muhitin hususî muhtevaları, insiyak aldatılmadan ve yanlış hareketlere sevk edilmeden geniş bir ölçüde değiştirilebildiği halde, yapının geçireceği en küçük bir değişiklik hatalara sebebiyet verir. Fabre, *Souvenirs Entomologiques* adındaki büyük eserinde böyle bir davranmanın geniş bir tenevvünü gayet açık olarak gösterdi. IV. Bundan başka insiyakın nevi için faideli olmasına, onun esas hatlariyle fıtrî ve irsî olması tekabül eder; filhakika insiyak bu vasfı, itiyad, alıştırma, ve müdrikenin başarılarında olduğu gibi yalnız unumî olarak kazanılmış bir kabiliyet değil, ancak hususileşen bir davranış kabiliyeti olarak haizdir. Buradaki fıtrîlik, insiyakî adını alan davranmanın, hayvan hemen doğduktan sonra derhal faaliyete geçmesi icab edebileceğini ifade etmez, bil'akis onun muayyen gelişme ve olgunlaşma devreleri geçirdiğini, hatta hayvanların muhtelif şekillerine (polymorpique olanlarda) tâbi olabileceğini gösterir. Nihayet insiyak, bir hayvanın bir sitüasyonla karşılaşması için, yaptığı tecrübelerin adedine tâbi olmayan bir davranma teşkil eder ve bu, onun en mühim bir vasıfıdır. Bu manada insiyaka baştan beri "mükemmel" nazariyle bakılabilir.

Nasıl ki hayvanların hakikî organizasyonu küçük ve birbirinden farklı değişme merhaleleri sayesinde ortaya çıktığı düşünülemezse, “insiyak” ın hayvanı faydalı başarılar götüren kısmî hareketlerin birbirine eklenmesi sayesinde zuhur ettiği de aynı suretle düşünülemez. Şüphesiz insiyak, tecrübe ve öğrenme sayesinde hususileşebilir, meselâ av hayvanlarının insiyaklarında görüldüğü gibi; vakaa bu hayvanlarda muayyen bir avı avlamak tamamıyla fıtrîdir fakat onların bu avlama işini muvaffakiyetle yapmaları tamamıyla fıtrî değildir. Burada mümarese ve tecrübenin başarısı, bir melodinin gösterdiği değişikliklere tekabül eder, fakat yeni bir melodi kazandırmaz. Bir hayvanın tasavvur ve his edebileceği şeyler, umumiyetle insiyaklarının muhit yapısı ile olan münasebeti tarafından apriori olarak tanzim ve tayin edilmiştir. Aynı şey hayvanın hafıza-reproduction’ları hakkında da caridir: hafıza-reproduction’ları daima hayvanın hâkim “insiyakına düşen işlerin,, mana ve çerçevesi dahilinde vukua gelirler; burada tedaiye dayanan münasebetlerin şartlı refleksler ve mümareselerin çokluğu, ancak tâli derecede bir ehemmiyeti haizdir. Tekâmül tarihi bakımından bütün hissî (afferent) âsap yolları, harekî (efferent) âsap yollarıyla hayvana faide temin eden organların «esas nüvesi» husule geldikten sonra teşekkül etmişlerdir.

İnsiyak, tedailer tarafından tayin edilen ruhî komplekslerin teşekküllerine nazaran, ruhî varlıkla ruhî hadiselerin şüphesiz daha iptidai bir şeklidir. İnsiyak — Spencer’in zannettiği gibi — itiyad ve alıştırmaya dayanan davranış tarzlarının irsî bir surette intikaline irca edilemez. Tedai kanunlarına göre cereyan eden ruhî hadiselerin âsap-sistemindeki yerinin dahi insiyakî davranış-tarzlarının yerine nisbetle daha yukarda lokalize edildiğini bu gün gösterebilecek bir durumdayız. Büyük beynin kısrı, biyolojik bakımdan daha insicamlı ve daha aşağıda lokalize edilen

davranış tarzlarına nazaran bir association-organı olmak değil, daha ziyade bir dissociation-organı olmak intibainı vermektedir. Aynı suretle insiyakî davranma, anlayış ifade eden bir davranmanın otomatlaşmasına da irca edilemez. Daha ziyade şunu söyleyebiliriz: karışık komplekslerden nisbeten münferit ihsaslarla tasavvurların (ve bu münferit teşekküllerin associatif rabitaları arasında) meydana çıkması aynı asıldan gelen tekâmülün mahsulleri oldukları gibi, aynı suretle davranmanın insiyakî mana münasebetinden doğan ve tatmin edilmesini isteyen muayyen bir iç-tepinin ortaya çıkması, diğer taraftan manadan tecrit edilmiş bir otomatizmi yeniden “sun’î” bir surette manalı yapmağa çalışan zekânın başlangıçları — genetik bakımdan — yine insiyakî davranmanın aslı aynı olan tekâmül mahsulleridirler. Umumiyetle onlar gerek birbirleriyle, gerekse canlıların ferdileşmesi, tek bir canlının kendi nev’ile olan bağlılığının dışına çıkmasıyle aynı gelişme adımlariyle ilerlerler; bundan başka onlar canlının varabileceği ferdî ve hususî sitüasyonların aynı inkişaf adımlarını muhafaza ederler. Hayat tekamülünün esas hadisesi, tedai veyahut münferit parçaların birleşmesi değil, yaratıcı dissociation’dur; ve aynı şey fizyolojik sahada da caridir. Uzviyet ne kadar basit bir şekilde organize edilmiş ise, onun fizyolojik bakımdan bir mekanizmaya benzemesi de o nisbette azalır; fakat uzviyet ölümle organlara ait hücrelerin şekil değiştirmesinin (Zytomorphose) vukuuna kadar gittikçe — fenomenal — mekanizmaları andıran bir teşekkülü kendisi husule getirmektedir.

Karl Bühler zekânın associatif ruh hayatında, hayatın yüksek bir mertebesi üzerinde ortaya çıktığına kanidir; fakat zekânın ilk defa associatif ruh hayatına, hayatın yüksek bir mertebesinde inzımmam etmediği dahi isbat edilebilir. Zekâ daha ziyade associatif ruh hayatıyla aynı derecede ve ona muvazi olarak teşekkül ve inkişaf eder;

ve son zamanlarda Alverdes'le Buytendyk'ın gösterdikleri gibi, ilk defa en yüksek memeli hayvanlarda değil, bil'akis infusoriumda da zekâ mevcuttur. Şöyle ki: Sanki insiyakta sabit ve nev'e bağlı olan şey, zekâda bir hareket karakterini kazanarak ferde bağlı kalıyor; fakat insiyakta otomatik bir vasıf kazanarak tedai ve şartlı reflekslerde mekanik, yani nisbeten manadan âri olmağa başlıyor; fakat aynı zamanda çok tenevvü gösteren bir terkip kabiliyeti kazanıyor. Fakat bu durum bize morfolojik bakımdan organizasyonunun tamamıyla başka ve daha sabit bir temeli bulunan en mükemmel insiyaklara malik olan antropotlar (anthropoda) ın hemen hemen anlayışa dayanan bir davranmanın işaretinden mahrum olduklarını anlattığı gibi; zekâsiyle associatif hafızası en yüksek derecede inkişaf eden plâstik bir memeli hayvan tipi olan insanın da çok geri bir teşekkülde bulunan insiyaklara malik olduğunu anlatmaktadır.

Eğer insiyakî davranma ruhi bakımdan tefsir edilmeğe çalışılırsa, bu takdirde aynı davranma birbirinden ayrılmayan «önceden bilme» (Vorwissen) ile faaliyetten husule gelen bir birlik teşkil eder; o şekilde ki, faaliyetin ilk merhalesine aynı zamanda iştirak edecek olandan daha fazla bir bilgi mevcut değildir. Bundan başka insiyakın ihtiva ettiği bilgi, tasavvurlarla imajlara veyahut fikirlere dayanan bir bilgi değil, bil'akis kıymet ifade eden, farklar gösteren, çeken ve iten mukavemetlerin kıymet intibalarına göre hissedilmesi olsa gerektir. Vakaa insiyak, his-ilcına nisbetle nev'e has ve çok defa teker-rür eden muhitin unsurlarına yönelmiştir; fakat bununla beraber insiyakın yöneldiği bu unsurlar muhitin hususî unsurlarını teşkil ederler; insiyak his-ilcaı ile ona ait keyfiyetlerin artan bir hususileşmesini teşkil eder. Reimarus'un yaptığı gibi insiyaklarda “doğuştan gelen tasavvurlar,, ın mevcudiyetinden bahsetmek manasızdır. —

3. Tedaiye dayanan hafıza

“İtiyad,, ve “zekâ,, ya dayanan davranma tarzları — kaynakları bakımından — insiyakî davranmadan neş’et ederler; bunlardan — ruhî mertebeler sırasında üçüncü olanı — itiyada dayanan davranma tarzını, associatif hafıza (Mneme) adını verdiğimiz kabiliyet teşkil etmektedir. Bu kabiliyet — Hering ve Semon’un zannettikleri gibi — bütün canlılara izafe edilemez. Aristo tarafından doğru olarak gösterildiği veçhile, nebatlar bu kabiliyetten mahrumdurlar. Biz associatif hafızayı, davranmasını aynı neviden olan önceki davranmaya göre manalı ve hayat için faideli bir tarzda tedricî ve daimî bir surette değiştiren her canlıya atfetmek mecburiyetindeyiz. Şöyle ki, canlının davranması manalı olmaya başladığı andaki vaziyetiyle tecrübelerin veyahut deneme-hareketleri adı verilen hareketlerin adedi arasında kat’i bir tabiiyet bulunsun. Bir hayvanın umumiyetle spontan olarak deneme-hareketleri yapması (spontan oyun hareketleri dahi bu meyanda sayılabilirler), bundan başka onun hareketlerini — ister bu hareketler haz isterse elemle neticelensinler — tekrar etmek temayülünü göstermesi hafızaya dayanmaz; bil’akis fitrî bir meyelân (tekrar etmek meyelânı) her reproduction hadisinin temelini teşkil eder. Fakat hayvan bu esnada müsbet bir iç-tepisinin tatmin edilmesi için sonradan başarı gösteren hareketlerini, böyle bir başarıdan mahrum olanlardan daha sık tekrar etmeğe çalışır; o suretle ki bu hareketler, artık hayvanda “sabit bir karakter kazanırlar,,; işte bu, bizim “başarı ve hata,, prensibi adını verdiğimiz temel vakıadır. Bu gibi vakıalara tesadüf ettiğimiz zaman, yerine göre mümareseden, eğer kemiyete ait şeyler bahis mevzuu ise yerine göre itiyadların kazanılmasından, yerine göre de alıştırmadan veyahut da eğer insan müdahalesi işe karışiyorsa, “başkalarının yar-

dımı ile temin edilen bir alıştırmaya, dan bahsederiz. Daha önce de gösterdiğimiz veçhile, bütün nebatî hayat bu vakıalardan hiç birisine malik değildir ve olmasına da imkân yoktur; zira nebat ihsaslardan mahrum olduğu için, uzuvlarının hallerini bir merkeze nakledemez. Hafızanın temelini, adı Pawlow tarafından verilen, “şartlı refleks,” teşkil eder. Meselâ bir köpek muayyen mide üsarelerini, midesine yalnız yiyecek vasıl olur olmaz ifraz etmez; hatta o yiyeceği görünce veyahut kendisine yiyeceği getiren kimsenin ayak seslerini işitince de aynı üsareleri ifraz eder. İnsan uyurken, kendisine muayyen bir yemeği yediği telkin edilse, hemen hazım üsarelerini ifraz etmeğe başlar. Bir tenbih vasıtasıyla husule getirilen bir davranma esnasında, aynı zamanda ve bir çok defalar bir «işaret» verilse, aynı davranma, kendisine uygun tenbih olmadan sadece bu «işaretin» verilmesiyle de husule getirilebilir. İşte bu gibi vakıalara “şartlı refleks,” adı verilir. “Şartlı refleks,” in ruhî bir analogie’sini tedaiye dayanan kanunlar teşkil ederler; bu kanunlara göre bir tasavvur kompleksinin yeniden husule getirilmesi veya bunun eksik kalan unsurlarının tamamlanması için, bu kompleksten bir parçanın hissî veya harekî bir surette yeni başdan yaşanılması icabeder. Fakat yalnız başına mücaveret ile benzerlik kanunlarına — yani önceki komplekslerle neticeye ait tasavvurlar arasındaki kısmî ayniyete — tâbi olan münferit tasavvurların tamamıyla exakt tedaileri mevcut olmadığı gibi; yeri tayin ve tahdid edilen bir uzvun da tamamıyla tecrid edilen, daima aynı kalan refleksî de yoktur; aynı suretle değişen bütün meyelânların vaziyetleriyle hafıza muhtevalarına tâbi olmayan, tenbih ile mütenasip olan bir ihsas da mevcut olamaz. Bundan dolayı ihtimal ki bütün tedai kanunlarında da aynile, umumî hâdiselere taallük eden fizikdeki tabiat kanunları gibi statistike dayanan kaideler bahis mevzuudur. Bu sebepten dolayı bütün bu

mefhumlar (ihzas, tediaye dayanan refleks) ancak muayyen bir nevi psychique ve fizyolojik değişmelerin istikametini gösteren «hudut-mefhumları¹» karakterini taşı-maktadırlar. Saf tedailerin zihne hâkim olduğu anlara, fikirlerimize ait hedefin istikametlerini tayin eden faktör-lerin hastalık dolayısıyla ortadan kalktığı hallerde tesadüf edilebilir; meselâ fikir insicamı bozulduğu zamanlarda kelimelerin sadece haricî bir ses-tedaisine tâbi olarak birbirine bağlandığı görülür. Bundan başka ihtiyarlarken ruhî tasavvur akışının gittikçe bir tedai modeline yaklaştığı da gösterilebilir; bunu çok yaşlı insanların resimle-riyle yazıları ve lisanlarının geçirdiğı değişiklikler teyit eder bir mahiyette görünmektedir; bunların hepsi bütün-lük vasfından mahrum, gittikçe artan bir «mecmu karakterini» kazanıyorlar. İhtiyarlarken tıpkı bunlar gibi, ihzas ile tenbih arasındaki münasebet birbirine eşitlik derecesine kadar yaklaşır. Nasıl ki hayatın seyrinde uzviyet gittikçe bir «mekanizma» husule getiriyor ve ölüm esnasında böyle bir «mekanizmaya» müncer oluyorsa, aynı suretle bizim ruhî hayatımız da zaman geçtikçe tasavvurlarla davranış tarzları arasında itiyada dayanan münasebetlerin kurulmasını temin ediyor: insan ihtiyarlarken gittikçe itiyad-larınının esiri olmağa başlar. Bundan başka genetik bakımdan insiyakî akışa biraz daha yaklaşan kompleks tedaileri, münferid tasavvurlara ait tedailer takib ederler. Nasıl ki işe fazla muhayyele karışmadan, hâdiselerin olduğu gibi idrak edilmesi —teker teker veya bütün kavimler için— ruhî tekâmülün çok geç bir merhalesinde ortaya çıkan bir fenomen ise, aynı şekilde tedaiye dayanan rabitaların teessüs etmesi de böylece geç meydana çıkan bir fenomendir. Bundan başka zihnî bir tesirden tamamıyla azade

¹ Almancada Grenzbegriffe denilen bu tabirden, *hassaların ve bilginin hududunu gösteren ve müsbet olarak tesbit edilemeyen mefhumlar*, manası anlaşılır. T. M.

bulunan hemen hemen hiçbir tedainin mevcut olmadığı da ortaya çıkmış bulunuyor. Tedaiye dayanan tesadüfî bir réaction'un maralı bir réaction'a tahavvül etmesi, yapılan tecrübelerin adedi ile inkita uğramadan çoğalmasında vaki değildir. Bu husustaki münhaniler hemen daima şu manada bir inkita gösteriyorlar: şöyle ki, bu inkita, tesadüfün manaya tahavvül etmesi, ihtimaliyet kaidelerine göre hata ve tecrübe prensibinden beklediğimizden biraz daha önce vukua geliyor.

Hafızanın prensibi muayyen bir dereceye kadar bütün hayvanlarda faaliyetini göstermekte, hissi ve hareketi âsap sisteminin bir tefrikinden ibaret olan refleks yolunun meydana çıkmasının doğrudan doğruya bir neticesini teşkil etmektedir. Fakat hafızanın hayvanlar arasındaki dağılış tarzında büyük farklar vardır. En az hafızayı bir zincirin halkaları gibi müstakil birer yapıya malik olan tipik insiyak hayvanları göstermektedir. En keskin hafızaya da plâstik — daha az sabit — bir organizasyona malik olan, kısmî hareketlerini geniş bir ölçüde birleştirerek yeni hareketler husule getiren hayvanlar (memeli ve fıkralı hayvanlar) göstermektedir. Hafıza prensibi ortaya çıktığı andan itibaren, nevilere ait ferdlerin «heyecan» (affekt) ifadeleriyle işaretlerine dayanarak faaliyet ve hareketlerin taklit edilmesine tam manasiyle iştirak eder. “Taklit,, ve “kopya etmek,, , tekrar etmek meyelânının sadece bir hususileşmesinden ibarettir; bu meyelân, önce kendi davranış tarzlarıyla şuur halleri karşısında aktif bir tavır temin eder ve reproductif hafızanın «ilk malzemesini» teşkil eder. Ancak taklit ve kopya etmek hâdiselerinin birleşmesi sayesinde an'ane (Tradition) denilen mühim vakıa teşekkül eder; an'ane nev'in fertlerine ait hayatın mazisi sayesinde hayvana mahsus davranmanın tesbit edilmesine yarayan biyolojik verasete tamamiyle yeni bir buut ilâve etmektedir; fakat bu nevi an'ane, maziye ait bütün şuurlu

hatıralardan, işaret, kaynak ve vesikalara dayanan her türlü gelenek (Überlieferung) den kat'î surette ayırt edilmelidir. Mazinin şuurlu hatıralarını teşkil eden işaret, kaynak, vesikalar gibi geleneğin şekilleri, yalnız insanlara has oldukları halde, an'ane hayvan sınıflarıyla ailelerinde, sürülerinde ve hayvanlara mahsus diğer «topluluk» şekillerinde de ortaya çıkar. Hayvanlarda dahi sürü, öncülerin yaptıklarını “öğrenir,, ve gelecek nesillere devredebilir. An'ane sayesinde muayyen bir “ilerleme,, dahi mümkündür. Fakat insanların her hakikî inkişafı, esas itibarıyla an'enenin gittikçe artmakta olan bir tesviyesine (Abbau) dayanır. Ferdî olan ve bir defaya mahsus olarak yaşanan hadiselerle ait — ihtimal ki yalnız insana has olan — şuurlu “hatıra,, ile aynı maziye göre bir çok hatıra akt'larının kendi aralarında daimî surette aynîleşmesi, yaşayan an'enenin daima inhilâlini, hatta asıl ölümünü teşkil eder. Mamafih bize devredilen muhtevalar, daima bize “halihazır,, olarak verilmişlerdir, zaman bakımından bunlara bir “tarih konmamış,, dır; ve kendileri bu esnada muayyen bir zaman mesafesi kazanarak objeleşmeden, bizim halihazırdaki faaliyetimiz üzerinde müessir olurlar. “An'ane,,de mazinin bize telkin ettiği, onun hakkında bildiğimizden daha çoktur. “Telkin,, — hatta P. Schilder'e göre belki de Hypnose — hayvan dünyasında çok yayılmış bir hadisedir. Hypnose, çiftleşmenin yardımcı bir fonksiyonu olarak zuhur etmiş olabilir; ve belki de ilk defa dişiyi lètharige haline koymak maksadına hizmet ediyordu. “Anlama,, esnasında muhtevası kavranılan bir hükmün “tebliğine,, nazaran, telkin primer bir hadise teşkil eder. Lisanla ifade edilerek verilen bir hükümle kastedilen muhtevalar hakkındaki bu sonuncu “anlamaya,, ancak insanda tesadüf edilir. İnsan tarihinde an'ane kuvvetinin tesviyesi artan bir hızla ilerler. Bu, ratio'nun bir başarısıdır; ratio daima aynı akt vasıtasıyla bize devre-

dilen bir muhtevayı objektifleştirir; bu suretle bu muhtevayı tekrar ait bulunduğu mazinin kucağına atar ve yeni keşifler ve icadlar için zemin hazırlamış olur. Tarihte an'anenin bizim davranmamız üzerinde «önceden mevcut olan bir şuura» dayanarak yaptığı tazyik, ilerleyen tarih ilmiyle mütenasip bir surette gittikçe azalır. Tedai prensibinin psychique dünya yapısındaki tesiri, hem insiyakın kendisine has “manasının,, tedennisini, hem de uzvî hayatın merkezileşmesi ile aynı zamandaki makineleşmesinin ilerlemesini ifade eder. Bundan başka aynı tesir uzvî ferdin nev'i ile teşkil ettiği bağılılıktan çözülmesini ve insiyakın intibak etmeyen sabit vaziyetinden kurtulmasını da ifade eder. Çünkü ferd ancak bu prensibin ilerlemesi sayesinde yeni — yani nev'i için tipik olmayan — sitüasyonlara intibak edebilir; bu suretle ferd, çoğalma vetiresinin bir «geçit-noktası» olmaktan kendini kurtarır.

Eğer tedaî prensibi teknik zekâya nisbetle sabit bir vaziyetin ve alışkanlığın izafi bir prensibi — “konservatif,, bir prensibi — ise, aynı prensip insiyaka nisbetle hür olmanın kuvvetli bir vasıtasıdır. Bu prensip hayatın zenginleşmesi imkânlarına tamamiyle yeni bir buut kazandırmaktadır. Aynı şey meyelânlar hakkında da caridir. Yüksek hayvanlarda bağları insiyaktan çözülen meyelân, aynı zamanda bir ölçüsüzlük sahası olarak ortaya çıkar; ve burada artık ineyelân, hayat ihtiyaçlarının bütününden müstakil olan bir haz-kaynağı teşkil eder. Meselâ cinsî meyelân (Sexualimpuls) tabiattaki değişmelerle birlikte vukua gelen çiftleşme zamanının derin ahengine karıştığı müddetçe, hayata şaşmayan bir hizmeti dokunur. Bağları insiyakî ahenkten çözülen cinsî meyelân ise, tedricen hazzın müstakil bir kaynağı olur; ve yüksek hayvanlarda, bilhassa ehlilerde, hayvanın kendi mevcudiyetinin biyolojik manasının dışına çıkar (meselâ maymun, köpek ve sair hayvanlardaki onanisme gibi). Aslında haz ve

hisse değil, yalnız davranış tarzlarına ve «kıymet taşıyan şeyler»e (Güter) yönelen meyelân hayatından prensip itibariyle — her hedonizm’de olduğu gibi — haz kaynağı olarak istifade edilirse, bu takdirde biz hayatın geç ortaya çıkan bir d cadence hadisesiyle karşı karşıya gelmiş oluruz. Son “damlayı tadan,” ihtiyar akşamcı ile erotik sahada buna benzer hadiseler tarafından t yid edildiği veçhile, sırf hazza yönelen bir hayat tavrı, fertlerde ve milletlerde bir ihtiyarlık âleminin ifadesidir. Yüksek ve aşağı ruhî fonksiyonlara ait sevinçlerin, meyelânların tatmin edilmesinin bir halini ifade eden hazdan tefrik edilmesi ve böyle bir hali gösteren hazzın da vital ve manevî fonksiyonlara ait sevinçlerin dışına çıkması yine bir ihtiyarlık al metidir. Fakat meyelânın insiyakî davranmadan tecrid edilmesi ve fonksiyon hazlariyle bir ‘hali’ ifade eden hazların birbirinden tefrik edilmesi, ancak ilk defa insanda korkunç şekiller alır ve bu sebepten dolayı da haklı olarak söylenebilir ki, insan hayvandan daha ileri ve yahutta daha geri olabilir, fakat asla bir hayvan olamaz.—

4. Zekâ

Tabiat, — yukarda işaret edildiği veçhile — yeni ruhî bir form teşkil eden associatif hafızayı husule getirir getirm z, aynı zamanda onun tehlikelerinin önüne geçebilecek bir vasıtayı da bu kabiliyetin ilk nüvesinin ortaya çıktığı yere ilâve etmesini de ihmal etmemiştir. Bu vasıta da ruhî hayatın dördüncü mahiyet şeklini teşkil eder; i te buna biz uzviyete henüz bağlı olan amelî zekâ adını vermek istiyoruz. Seçme-kabiliyeti ise, seçme-fiili ile ‘kıymet taşıyan şeyler’den (Güter) birinin diğerlerine ve yahut da çoğalma vetiresinde nev’in fertleri arasında birisinin öbürlerine tercih edilmesi kabiliyeti de (Eros’un ba langı ları) zekâ ile sıkı bir surette alak dardır.

Biz zekâ eseri gösteren davranmaları dahi ilk önce ruhî vak'alara dayanmadan tarif edeceğiz. Eğer bir canlı, deneme-teşebbüslerine veyahut bunlara eklenecek yeni deneme-teşebbüslerine baş vurmada nev'i ve ferd bakımından tipik olmayan yeni sîtuasyonlar karşısında ve bilhassa muayyen bir meyelâna dayanan bir «mesele» yi (Aufgabe) çözmek için yapılan tecrübelerin adedine tâbi olmadan manalı bir davranmada bulunursa — bu davranma ister “akıllıca,, ve isterse hedefine varmayan “delice,, bir davranma olsun, fakat elverir ki, farkedilir bir surette hedefe doğru yönelen cehd ifade eden bir davranma olsun —, böyle bir canlı, zekice “davranıyor,, demektir. Biz uzviyete bağlı olan zekâdan, canlının takip ettiği iç ve dış «hareket tarzı», bir meyelânın tahriki ile bir ihtiyacın teskin edilmesine hizmet ettiği müddetçe, bahsedeceğiz. Bundan başka biz bu zekâyı amelî zekâ adını vereceğiz; çünkü onun kazanacağı son mana, uzviyeti kendi meyelân hedefine erdiren veyahut da ondan mahrum bırakan bir faaliyet teşkil eder ¹. Fakat biz zekânın ruhî tarafını nazarı dikkate alarak, onu şöyle de tarif edebiliriz: zekâ bir muhit içerisinde parçaları arasında bir münasebet bulunan bir vak'a veyahut kıymet kompleksi karşısında birden bire doğan bir kavrayıştır; fakat aralarında bir münasebet mevcut olan bu vak'a ve kıymet kompleksi, ne doğrudan doğruya idrak edilebilir bir şekilde verilmiştir, ne de reproductif olarak verilēbilmesi için daha önce idrak edilmiştir. Bu tarifi müsbet bir şekilde ifade edelim: bu takdirde zekâ, temellerinin bir kısmı doğrudan doğruya verilmiş bulunan, diğer bir kısmı da — optik idrakin muayyen bir mertebesi üzerinde — tasavvur edilirken tamamlanan bir münasebet-sistemine

¹ Aynı zekâ insanda hususî, manevî hedeflerin gerçekleşmesine de hizmet edebilir; ancak bundan sonradır ki zekâ kurnazlık ve hilenin fevkiñe çıkabilir.

dayanarak, peşinen bir vak'a kompleksi içine nüfuz eden bir kavrayıştır. «Peşin bir davranma», henüz yaşanmamış yeni bir vak'anın şuuruna önceden varma, reproductif düşünmenin değil, ancak productif olan bir düşünmenin mümeyyiz bir vasfını teşkil eder (prudential, providential, kurnazlık, hile). Buna göre tedaiye dayanan hafıza ile zekâ arasındaki fark apaçık bir şekilde meydana çıkmış bulunuyor: davranma esnasında amelî bir surette nazarı dikkate alınarak kavranılması icab eden sitüasyon yalnız nevi için yeni ve tipik olan bir sitüasyon değil, aynı zamanda ferd için de «yeni», dir. Bundan başka böyle objektif, manalı bir davranma, ansızın ve zaman bakımından yeni deneme teşebbüslerinden evvel ve bundan önce yapılan teşebbüslerin adedine tâbi olmadan husule gelir. Bu «ansızın»'lık, yüz ve bilhassa göz ifadesinde, mesele gözlerin parlamasında meydana çıkar; W. Köhler bu hâdiseye bir «Aha»,erlebnis'i¹ ifadesi adını vererek, onu daha muşahhas bir surette vasıflandırmaya çalıştı. Bundan başka, yalnız aynı zamanda verilmiş olan şuur hadiseleri arasındaki rabıtalara, bir «mesele» nin hallini ihtiva eden yeni tasavvurları husule getirmezler; hatta muhiti teşkil eden sabit kalan, tipik bir surette tekerrür eden «Gestalt»-yapıları da zekice davranmanın husule gelmesini temin edemezler; yeni tasavvurları husule getiren, daha ziyade meylân hedefi tarafından seçilen muhitin parçaları arasında mevcut olan eşya münasebetleridir: bunlar bir şeye müsavi, bir şeye benzer, X'e analog, bir şeyin elde edilmesi için bir vasıta rolünü oynayan bir fonksiyon, bir şeyin illeti ve saire gibi münasebetlerdir.

Hayvanların, bilhassa en yüksek maymunların — şim-

¹ «Aha», tâhiri almançada bir hayretin ifadesidir; bir şeye beklenmedik bir zamanda vâkıf olurken, bir meseleyi beklenmedik bir zamanda çözerken, ve bir şeyi ansızın anlarken bu tahir kullanılabilir.

panzelerin — burada tasviredilen ruhî hayat mertebesinin seviyesine varıp varamadıkları hakkında bu gün — burada ancak kısaca temas edebileceğim — karışık ve henüz bir neticeye varmıyan ilmî münakaşa devam etmektedir. Wolfgang Köhler tarafından Teneriffa'daki alman tecrübe istasyonunda uzun seneler süren, hayrete şayan bir sabır ve metanetle şimpanzeler üzerinde yapılan tecrübe neticeleri, Prusya ilim akademesi dergisinde neşredildiği tarihten beri hemen hemen bütün psikologların iştirak ettikleri bu ilmî münakaşa susmamıştır. Benim anladığıma göre Köhler, haklı olarak üzerinde tecrübe yaptığı hayvanlara en basit bir zekâ derecesini gösteren hareket ve faaliyetleri atfediyor. Diğer âlimler bunu kabul etmiyorlar; her birisi başka sebeplerle şu eski nazariyeyi takviye etmeğe çalışıyorlar: hayvanlara hafıza ve insiyaktan başka bir şey atfedilemez; zekâ iptidaî bir istidlâl şeklinde (işarete dayanmıyan) dahi ortaya çıksa, yine insanın inhisarı altındadır. Köhler'in yaptığı tecrübelerin esası şudur: hayvanların meylân hedefleriyle (meselâ herhangi bir meyve, faraza bir muz) kendileri arasına gittikçe karışık bir şekil alarak, dolambaçlı yollar teşkil eden engeller veyahut ilerde hayvan için "âlet,, vazifesini görebilecek olan objeler (sandıklar, çubuklar, halatlar, iç içe geçirilebilen, fakat ilk defa tedarik edilmesi, yahut böyle bir iş için hazırlanması icab eden çubuklar) konuldu; ve bundan sonra hayvanların meylân hedeflerini hangi ruhî fonksiyonlardan istifade ederek elde ettikleri müşahede edildi; ve bu esnada hayvanların başarı kabiliyetlerinin hududu tayin edilmeğe çalışıldı. Kanaatime göre tecrübeler, hayvanların elde ettikleri bütün başarıların insiyakla, ona eklenebilen tedai hadiseleriyle anlaşılamıyacağını, bil'akis bazı hallerde hayvanlarda hakikî zekâyı gösteren fiillerin mevcut olduğunu isbat etmişlerdir. Bu şekilde amelî-uzvî bakımdan bağlı

bulunan zekânın ihtiva eder görüldüğü şeylerin neden ibaret olduğunu kısaca hülâsa edelim: meyelân hedefi, meselâ bir meyve, hayvana görüldüğü ve muhitin optik sahasından sarîh bir surette ayrılarak müstakil bir karakter kazandığı andan itibaren hayvanın muhitinde bulunan bütün eşya ve bilhassa hayvanla muhit arasındaki bütün optik saha pek hususî bir tarzda değişmektedir. Bu değişmenin neticesinde optik sahadaki şeyler “mücerred,, bir mana kazanacak şekilde sıralanırlar; alelâde bir zamanda alâkayı üstünde toplamayan veyahut “ısırılacak,, “kendisiyle oynanılacak,, “üzerinde yatılacak,, bir şey olarak görünen eşya (meselâ kafesin haricinde bulunan ve doğrudan doğruya erişilemeyen bir meyveyi alabilmek için hayvanın yattığı yerden getirdiği örtü) “meyveyi almağa,, yarayacak bir karakter alır; hayvanın normal hayatını üzerinde geçirdiği ağaçların meyva taşıyan dallarına benzeyen yalnız gerçek sırtıklar değil — bu, henüz insiyak gibi tefsir edilebilirdi — aynı zamanda bir tel parçası bir hasır şapkanın kenarları, hasır sapları, bir örtü, hülâsa mücerred bir tasavvurun muhtevasını dolduran her şey “müteharrik ve uzamış,, bir karakter kazanmağa başlıyor. Burada obje karakterini kazanmağa ve muhiti teşkil eden unsurların içerisine kadar uzamağa başlayan şey, hayvandaki meyelân kuvvetinin kendisidir. Hayvanın kullandığı eşya bir an için tesadüfî ve dinamik bir fonksiyon kıymetini kazanıyor ve “meyveye yaklaşmağa yarayan bir şey,, mahiyetini alıyor. Halatın. sırtığın kendisi hayvanın gördüğü hedefe doğru hareket ediyor gibi değilse bile, ona doğru “yöneliyor,, gibi görünür. Biz burada hadiselerin bir nizam dahilinde birbirini takip etmesinden ibaret kalmıyan illet fenomeni ile eser fenomenini kendi ilk kaynağında tetkik edebilecek bir durumdayız. O halde “eser,, canlı tarafından şuuruna varılan meyelân faaliyetine ait illiyetin obje karakterini

kazanmasında muhiti teşkil eden şeylere dayanan bir fenomendir ve burada “vasıta,, olmanın tamamıyla aynı oluyor. Burada tasvir edilen yapı-değişikliği şuurlu, teemmüle dayanan bir faaliyet sayesinde değil, bil’akis canlının muhitinde cereyan eden hadiselerin müşahhas ve objektif bir surette “değişmesi,, sayesinde vukua geliyor. Filhakika bu faaliyetlerin zekâ karakterini, hayvanların bu gibi davranmalarında göze çarpan büyük kabiliyet farkları da teyid etmektedir. Buna benzer şeyler seçme ve seçme-faaliyeti hakkında da caridir. Hayvanı seçme-faaliyetinden mahrum addetmekle, onun muayyen bir anda daima “en kuvvetli olan,, tek bir meyelân tarafından harekete getirildiğini zannetmek doğru değildir. Hayvan bir meyelân mekanizması değildir. Hayvanın meyelân-itişleri (Triebimpulse), yalnız ön safda bulunan üstün meyelânlarla (Obertriebe) bir şeyi fiil haline getiren tâbi ve yardımcı meyelânlarla ayrılmakla kalmazlar, aynı zamanda umumî ve hususî başarılarla ait meyelânlarla da ayrılmış bulunuyorlar; bundan başka hayvan kendi meyelân-merkezinden itibaren spontan olarak meyelânlarının Konstellation’una müdahale edebilir ve muayyen bir hududa kadar daha büyük faidelere erişmek için kendisini yakından cezbeden, fakat zaman bakımından uzakta bulunan ve ancak dolambaçlı yollardan gidilerek elde edilmesi icab eden faidelere de kaçınabilir. Fakat münferid ve müşahhas «bir kıymetin taşıyıcısı olan şeylere» (Güterdinge) tâbi olmadan kıymetlerin kendileri arasında — meselâ faydalı olan bir şeyi hoş olan bir şeye — tercih etmek kabiliyetinden hayvanın mahrum olduğu da muhakkaktır. Hayvanlar insana affectif sahada, zekâyâ nisbetle daha yakın bulunmaktadırlar; hediye, uzlaşma, dostluk ve buna benzer şeyler hayvanlarda da mevcuttur.

II. “İnsan,,la “hayvan,, arasındaki mahiyet farkı.

Burada bizim bütün problemimiz bakımından pek mühim olan bir sual ile karşılaşırız: hayvana zekâ da atfedilirse, insanla hayvan arasında bir derece farkından başka ve bundan daha fazla bir fark bulunabilir mi? Artık bundan sonra bir mahiyet farkından bahsolunabilir mi? Yoksa şimdiye kadar bahsi geçen mahiyet mertebelerinin üstünde bulunan, tamamiyle başka bir şey — seçme ve zekâ mefhumlarıyla de ifade edilmesine imkân olmayan bir hususiyet — yalnız insana tahsis edilebilecek bir vasıf onda mevcut mudur?

Bu suallere verilecek cevapta mütefekkirlerin yolları birbirinden tamamiyle ayrılıyorlar. Bazıları zekâ ve seçme kabiliyetinin yalnız insana has olduğunu, hayvanların bu hassalardan mahrum olduğunu söylüyorlar. Vakaa onlar bu suretle insanla hayvan arasında bir mahiyet farkı kabul etmiş bulunuyorlar; fakat, kanaatime göre, bu mahiyet farkını, onun mevcut olamayacağı bir yerde iddia ediyorlar. Diğer mütefekkirler — bilhassa Lamarck ve Darwin mektebine mensup bütün evolutionist’ler, Schwalbe ve hatta W. Köhler, Darwin’le birlikte — hayvanın da zekâyâ malik olmasından dolayı, insanla hayvan arasında bu tarzda son bir farkın bulunabileceğini kabul etmiyorlar. Bu suretle onlar “homo faber,, teorisi adını alan, insan hakkındaki «birlik» idesine her hangi bir şekilde bağlı kalıyorlar; ve bittabi artık insanın metafizik varlığı ile, insanı kendine mevzu edinen bir metafiziği tanımlıyorlar, yani insanla kâinatın sebebi arasında mevcut olan hususî münasebeti kabul etmiyorlar.

Fakat ben bu her iki fikri kat’î bir surette reddetmek mecburiyetindeyim. Benim iddiam şudur: insanın mahiyeti, onun kâinattaki hususî yeri, zekâ ve seçme-kabiyeti adını alan hassaların üstündedir; zekâ ve seçme-ka-

biliyeti, kemiyet bakımından gelişi güzel, hatta sonsuz bir dereceye kadar arttırıldığı tasavvur edilse bile yine insanın mahiyetine, onun hususî yerine erişilemez ¹. Fakat insanı insan yapan yeni şeyi, şimdiye kadar bahis mevzuu olan his-ilcaı, insiyak, tedaiye dayanan hafıza, zekâ ve seçme-kabiliyeti gibi ruhî mertebeler şeklinde düşünmek veyahut tetkik edilmesi henüz psikolojinin salâhiyeti dahilinde bulunan ruhî ve vital sahaya ait fonksiyonlar ve kabiliyetlere ilâve edilmesi icabeden yeni bir mahiyet mertebesi şeklinde tasavvur etmek de doğru olamaz. İnsanı insan yapan yeni prensip, en geniş manada hayat — sübjektif bakımdan ruhî, objektif bakımdan vital — adını verebileceğimiz şeyin haricindedir. İnsanı insan yapan bu şey, bütün “tabîî hayat tekâmülüne,, irca edilemeyen, hayata zıd olan bir prensiptir; eğer bu prensibi bir şeye irca etmek lâzımsa, ancak kısmî tezahürü “hayat,, olan bir sebebe, eşyanın en üstün sebebine irca edilebilir. Eski Yunanlılar böyle bir prensibi kabul ediyorlar ve kendisine “akıl,, adını veriyorlardı. Biz bu X için tercihen muhtevası daha geniş olan bir kelime kullanmak istiyoruz; bu kelime akıl mefhumunu şumulü içine almalıdır; fakat aynı zamanda ide-şuurunu ve muayyen bir «idrak» tarzını, aslî fenomenlere, yahut mahiyet muhtevalarına yönelen bir «idrakı» tazammun etmeli; bundan başka iyilik, sevgi, nedamet, saygı ve saire gibi ilerde tavsif edilecek olan emosyonal ve iradî akt’lar gurubuna dahilbulunan muayyen bir sınıf akt’ı da birlikte ihtiva etmelidir; işte bu kelimeye biz Geist adını veriyoruz. Fakat Geist’in mahdud bir varlık-sahası dahilinde meydana çıkmasını temin eden akt-merkezine de şahsiyet adını vermek istiyoruz; bu akt-merkezi ile sübjektif bakımdan “ruhî,, merkez adını alan

¹ Zeki bir şimpanze ile sadece bir teknisyen olarak kabul edilen Edison arasında — çok büyük olmakla beraber — bir derece farkı vardır.

bütün fonksiyonel “hayat,”-merkezleri arasında kat’i bir fark yapılmalıdır.

**1. “Geist,,ın mahiyeti; hürriyet, obje-olma,
kendi bakımımızdaki şuur**

Fakat bu “Geist,, bu derece mühim olan bu yeni prensip nedir? Bir kelime nadiren bu derece suistimal edilmiştir; pek az kimse bu kelimeden sarıh bir şey anlamaktadır. Eğer biz Geist mefhumuna yalnız kendisi tarafından temin edilebilen bir nevi bilgi, hususî bir bilgi fonksiyonu atfedersek, bu takdirde “Geist,,a malik olan bir varlığın esas hususiyeti şudur: böyle bir varlık — yahut bu varlığın mevcudiyet-merkezi — uzvî olan, “hayat,, a ait bulunan her şeyin, hatta meyelâna dayanan zekânın bağılılığı, baskısı, kösteklenmesi karşısında existentiel bir bağısızlık, bir hürriyet ve azadelik ifade eder. “Geist,,a malik olan böyle bir varlık, artık meyelânına ve muhite bağlı değildir, bil’akis “muhitin bağlarından kurtulmuş,, (“Umweltfrei,,) ve diğer bir tâbirle dünyaya açılmıştır. Ancak böyle bir varlık bir “dünya,,-şuuruna maliktir. Böyle bir varlık, hayvanın içinde uyuşuk bir halde kalarak kaybolduğu muhitten kendisine verilmiş bulunan aslı “mukavemet,,-merkezleriyle reaksiyon-merkezlerini “obje,, haline getirebilir; ve obje dünyasının veya yut onun mutalarının vital meyelân-sistemi ile bu sistemin önünde bulunan hâsse fonksiyonlariyle hâsse uzuvları tarafından tahdid edilmesine imkân vermeden “obje,, lerin «vasıf ifade eden varlığını» (Sosein) kavrayabilir.

Bundan dolayıdır ki, Geist’a sahib olmak objektif olmak demektir; bizzat eşyanın «vasıf ifade eden varlığı» tarafından tayin edilmektir. Ancak böyle bir varlık Geist’ın “taşıyıcı,,sı olabilir. Bu varlığın kendi dışındaki

realite ile olan münasebeti hayvanınkinin . tam tersine cereyan eder.

Hayvanın — yapısı ister basit, ister karışık olsun — her faaliyeti, her reaksiyonu, hatta “zekâya dayananları”, da, hareket noktasını âsap sisteminin fizyolojik hallerinden alır; bu fizyolojik hallere ruhi bakımdan meyelân-itişleri (Triebimpulse) ve hâsse idraki tekabül eder. Bu meyelânları alâkadar etmeyen bir şey, hayvan için mevcut değildir; aksi halde mevcut olan her şey de, kendi arzusu veya nefreti için sadece bir mukavemet-merkezi teşkil eder. Fizyolojik-psişik hallerin neticesi, hayvanın muhiyetle olan münasebetine ait dramın birinci perdesidir. Hayvanın muhit yapısı, onun fizyolojik ve dolayısıyla morfolojik hususiyetine, bundan başka hayvan için fonksiyonel bir «birlik» teşkil eden meyelân ve hâsse yapısına tamamiyle uygun gelir. Hayvanın muhitinde idrak edebilip kavrayabildiği her şey kendi muhit yapısının emniyet çevresi ve hududları içinde bulunur. Hayvanın ön plânda bulunan meyelân-hedefi istikametindeki reaksiyonu sayesinde muhitinde real bir değişikliğin husule getirmesi, hayvanla muhiti arasındaki münasebete ait dramın ikinci perdesidir. Üçüncü perdeyi bu sayede muhitte birlikte değişen fizyolojik-psişik haller teşkil eder. Hayvanla muhiti arasında vukua gelen böyle bir davranmanın cereyan ettiği şekil daima şudur:

$$H. \longleftrightarrow M. \text{ (}^1\text{)}$$

Fakat Geist’a sahip olan bir varlığın muktedir olduğu davranma bunun tamamiyle tersi olarak vukua gelen bir akış şekline maliktir. İnsana ait bu yeni dramın birinci perdesi şudur: bu davranma, temelini obje haline getirilen «idrak» kompleksinin «vasıf ifade eden saf varlığı»nda bulur; bu davranma prensip itibariyle insan uzviyeti-

(¹) H. = hayvan. M = Muhit.

nin fizyolojik hallerine, onun meyelân-itîşlerine ve bilhas-
sa bunlarda — daima optik ve akustik olarak — açığa çıkan
muhitin muayyen hâssî dış-tarafına tâbî değildir. Hareket
noktasını şahsiyet merkezinden alan dramın ikinci perdesi,
ilkönce alıkonulan bir meyelân hareketinin mevcut bir
engele çarpması veyahut bu engelin ortadan kaldırılması-
dır. Bir şeye ait obje karakterinin müstakil bir kıymet
taşıyan ve kat'î olarak yaşanan değişmesi, üçüncü perdeyi
teşkil eder. “Dünyaya açılma,, adını alan bu davranma da
şu şekilde cereyan eder :

$$I. \longleftrightarrow D. \longrightarrow \longrightarrow \dots (1)$$

Bir defa ortaya çıkan böyle bir davranma, esas itibarıyla
hudutsuz bir surette genişleyebilmek kabiliyetindedir;
bu genişleme mevcut olan şeylere ait “dünya,, nın uzadığı
hududa kadar devam eder. İnsan, hudutsuz bir ölçüde
“dünyaya açılmış,, olarak davranabilen bir X dir. Fakat
hayvan, “obje,, hakkında bir şuura malik değildir; o ancak
kendi muhiti içinde «uyuşuk» bir halde yaşar; sümüklü
böceğin «evini» beraberinde taşıdığı gibi, hayvan da ken-
di muhitini — kendisine ait bir yapı olarak — gittiği yere
beraberinde götürür. Hayvan, “muhiti,, karşısında hususî bir
mesafe kazanmak ve ona kendi başına mevcut olan bir
şey karakterini vermek suretiyle, onu “dünya,, ya tahvil
edemez; aynı veçhile «teessürî hayat» ve meyelânlarının
çevreleri içinde bulunan “mukavemet,, merkezlerini de
“obje,, haline getiremez. Bununla söylemek istediğim
şudur: hayvan esas itibarıyla kendi uzvî hallerine uygun
gelen hayat-realitesi içinde bağlı kalır ve bunu hiç bir
zaman “objektif,, olarak kavrayamaz. Objektif olmak,
“Geist,,ın mantikî bakımdan formal bir kategorisidir. Fil-
hakika hayvan, artık kendi vasatı dahilinde nebatın ihsas,

(1) I. = İnsan. D. = Dünya.

tasavvur ve şuurdan mahrum olan his-ilcaı gibi uzviyete ait halleri bir merkeze nakletmeden mutlak bir «uyuşukluk» içinde yaşamaz. Hayvan — evvelce de gördüğümüz veçhile — hâssî ve harekî âsâp sisteminin birbirinden ayrılması ve kendi hakkındaki «tasavvuru» ile, onun hâssî muhtevalarının arası kesilmeden bir merkeze nakledilmesi sayesinde, bir şuura maliktir. Hayvan bedeni hakkında bir «tasavvura» maliktir; fakat muhiti karşısında daima «uyuşuk» bir halde davranır; hattâ bu «uyuşukluk» o, “zekice,, davrandığı zaman dahi devam eder.

Hayvanın kendi bedeni hakkındaki «tasavvuru» ile onun muhtevalarını basit bir surette bir merkeze nakletmesine mukabil, insanın gerçekleştirebildiği Geist’in bir akt’ı, mahiyet bakımından «geriye dönme» gibi bir akt’ın yüksek mertebesi üzerinde bulunur. Biz bu akt’la onun hedefini birleştirirsek, «kendinde olma» gibi bir vakıa ile karşı karşıyayız demektir; bu «kendinde olma»nın hedefine de Geist merkezinin kendisi hakkındaki şuuru veya hut “ben-şuuru,, adını verelim. Filhakika nebata nazaran hayvanın bir şuuru vardır; fakat hayvan Leibniz’in de söylediği gibi, bir «ben-şuur»undan mahrumdur. Hayvan kendine sahip ve hâkim de değildir; bu sebepten dolayı da kendisi hakkında bir şuuru yoktur. O halde «kendinde olma», «ben-şuuru» ve meylânın inkişafına karşı ortaya çıkan aslı mukavemetin obje-olma kabiliyeti ile imkânı birbirinden ayrılıp parçalanamıyan bir bütün teşkil eder ve bu da ancak insana has olan bir keyfiyettir. Geist sayesinde imkân dahiline giren insan mevcudiyetinin bu yeni ben-şuuruna malik olması, kendine dönmesi ve merkezileşmesi ile birlikte onun ikinci bir mahiyet-farkı ortaya çıkmış oluyor: insan yalnız “muhiti,, , “dünya,, -varlığı mertebesine çıkarabilmekle ve kendine “karşı koyan,, şeyleri (“Wider,,staende), obje (“gegen,,staendlich) haline getirmek kudretini göstermekle kalmıyor, aynı zamanda kendi

fizyolojik ve ruhî yapısını ve her ruhî vak'ayı obje haline getirebilmekle, hayrete şayan bir başarı göstermiş oluyor¹. Bu sebepten dolayıdır ki, ancak insan hayatını iradî olarak feda edebilir. Hayvan görür, işitir; fakat gördüğünü ve işittiğini bilmez; hayvanın normal halini bir dereceye kadar tasavvur edebilmemiz için, insanın bir “uyuşukluk,, içinde bulunduğu çok nadir halleri — biz bu gibi hallere gittikçe azalan Hypnose esnasında, bazı uyuşturucu, keyif verici zehirlerin bünyemize alınmasında, bundan başka Geist'î faaliyetten düşüren bazı «hareketlerin» icrasında, meselâ her nevi orgiaque ibadetler esnasında tesadüf ediyoruz — gözönünde bulundurmamız icâbeder. Hayvan kendi meyelân-itişlerini dahi kendine ait meyelânlar olarak değil, hareket noktasını muhitindeki şeylerden alan çekici veya defedici kuvvetler olarak yaşar. Hattâ hayvana bazı bakımlardan henüz yakın bulunan iptidaî insan bile, “ben,, bu şeyden nefret ediyorum demez, bil'âkis bu şey bir “tabu,, dur der. Hayvanın meyelân-itişleriyle, onların değişmesini takip ederek psikofizik hallerinin akışındaki seyrini muhafaza edebilen bir “irade,, si yoktur. Bir hayvan asıl erişmek “istediği,, yerden başka bir yere varır. Bu sebepten dolayı Nietzsche'nin şu sözleri bir derinlik ve hakikat ifade ederler: “insan söz verebilen bir hayvandır,, —

Şimdiye kadar söylediklerimizden çıkan netice şudur: var-olan her şey, «iç-varlığı»² ile «kendisi-için-var-

¹ Scheler, Alman lisanının bir hususiyetinden istifade ederek “Wider,,stand ve “Gegen,,stand tâbirlerini yan yana kullanıyor; haddi zatında her iki kelimenin ilk partisi aynı manaya gelir: Gegen ile Wider arasında bir fark yoktur; Gegen'in başka manaları da vardır; fakat Wider, karşı, zıt, demektir. İkinci partileri aynı manayı haizdirler. Fakat buna rağmen aynı manada kullanılmamaktadırlar. T. M.

² İç-varlığı (Inne-Sein) bir iç-hayatın mevcudiyeti demektir; ruhî ve biyolojik varlığın aynı değilse de ona yakındır; iç-varlığına malik olan bir mevcudiyet, bir şuura, yahut bir his-ilcına maliktir. T. M.

lığı¹ bakımından bize dört mahiyet mertebesi şeklinde görünmektedir. Gayri uzvî teşekküller böyle bir «iç-varlığı» ile, bir «kendisi-için-varlık»tan mahrumdurlar; bu sebepten dolayı onlar ontik bakımdan kendilerine ait bulunan bir merkeze de malik değildirler. Bu obje dünyasında cisimleri — gerçek olarak veyahut tasavvurumuzda — molekül, atom ve elektron gibi «birliklere» (unité) ayırmak tamamiyle bize tâbi olan bir şeydir. Cisimlerin birbirine nazaran izafî bir mevcudiyetleri vardır. Her cismin birliği, diğer cisimlere yaptığı tesire göre taayyün eder. Buna mukabil bir canlı, daima ontik bir merkezdir; zaman ve mekâna dayanan «kendisine,, has olan birliğini ve ferdiyetini yine kendisi teşkil eder; ve bizim tarafımızdan yapılacak biyolojik bakımdan mukayyed olan terkip sayesinde vücuda gelmez. Canlı, kendi kendini sınırlayan bir X dir. Fakat tarafımızdan cisimlere ait tasavvurlar için esas olarak kabul edilen ve zaman içindeki hayız hâdisesini husule getiren gayri mekânî kuvvet merkezleri, bir sahanın kuvvet hatlarını birleştiren ve birbirine karşılıklı tesir eden kuvvet noktalarının merkezleridir. Nebattaki his-ılcanın bir merkezi, gelişme ve büyümesi bakımından oldukça tâbi olan (müstakil olmıyan) bir vasatı vardır; bu vasat içinde bulunan canlı, muhtelif hallerini bir merkeze nakletmeden yaşar. Fakat nebat bir «iç-varlığına,, ve bu sayede de bir canlılığa maliktir. Hayvan ihsas ve şuura maliktir ve bu sayede de uzviyetine ait bulunan halleri bir merkeze nakledebilir; bu itibarla hayvan kendisine, ikinci bir defa verilmiştir. Fakat insan, kendisine ben-şuuru ve kendisine ait bulunan bütün ruhî hâdiseleri obje haline getirebilmek kabiliyeti sayesinde, üçüncü bir defa verilmiştir. Bu sebepten dolayı insanın şahsiyeti, uzviyet ve muhitin teşkil ettiği zıddiyetin üstünde bulunan bir merkez olarak düşünülmelidir.

¹ «Kendisi-için-varlık», müstakil bir varlık manasını tazammun eder. T. M.

Bütün bu hadiseler, dünyanın yapısında bir mertebeler silsilesinin mevcut olduğu intibasını vermiyorlar mı ? Sanki dünyanın yapısında her şeyin temelini teşkil eden bir varlık, bir iç-varlığına ve bir şuura sahip olduktan sonra, insanda kendisi hakkında tam bir şuura malik oluyor ve kendisini kavramak ve daima daha yüksek mertebelere ve yeni buutlara yükselerek yine kendisine dönüyor.

İnsanın bu varlık yapısı — bu varlık yapısının verilış tarzı — insana ait hususiyetlerin anlaşılmasını temin etmektedir; ben burada bunların bazılarını işaret edeceğim: 1. Ancak insan tamamiyle teşekkül etmiş, müşahhas bir eşya ve cevher-kategorisi şuuruna maliktir. Hattâ en yüksek hayvanların tam manasiyle böyle bir şuura malik oldukları sanılmamaktadır. Eline yarı yarıya soyulmuş bir muz verilen maymun, bu muzı yemez, halbuki aynı maymun tamamiyle soyulmuş bir muzı yer; fakat soyulmamış bir muzı, soyduktan sonra yer. Burada bu «şey» hayvan için yalnız «değişmiş,, olmakla kalınıyor, hattâ o başka bir «şey» de olmuştur. Filhakika hayvan, görme, işitme, koklama gibi psikofizik fonksiyonlar sayesinde ortaya çıkarak görülecek, işitilecek, tadılacak, koklanacak şeyleri bir ve aynı müşahhas şeyle, bir ve aynı realite nüvesiyle münasebete getirebilecek bir merkezden mahrumdur. 2. İnsan başlangıçdan beri «birleşmiş tek» bir mekân-şuuruna maliktir. Meselâ ameliyat olmuş, anadan doğma bir körün öğrendiği şey, aslında birbirinden ayrılmış bulunan «mekân,,ları — meselâ kinaestetik, dokunma, görme, işitme v. s. gibi mekânları — tek bir mekân idraki şeklinde birleştirmek değil, bilâkis bir yerde mevcut olan bir «şey» için hâsse mutalarını sembol olarak aynileştirmektir. Hayvan, münferit şeylerle onların idrak edilmesinden önce bu «birleşmiş tek» mekâna sabit bir şekil veren merkezî bir fonksi-

yondan mahrumdur; bilhassa hayvanda bütün hâsse mutalariyle bunlara ait meyelân-itişlerini birleştiren ve onları bir cevher tarzında tertip edilmiş “dünya,, ile münasebete getiren kendine has bir merkezîleşme yoktur. Hayvan — başka bir yerde mufassal bir surette gösterdiğim veçhile — kendisinin yer değiştirmelerine tâbi olmayan, sabit bir «zemin» olarak kalabilen, hakiki bir dünya-mekânından mahrumdur. Aynı veçhile hayvan zaman ve mekânın boşluk-formlarına ait bir şuurdan da mahrumdur; halbuki insan zaman ve mekânın boşluk-formları hakkındaki şuura dayanarak eşyayı ve hâdiseleri kavrar; ve bu da ancak tatmin edilmeyen meyelânları, tatmin edilenlerden daima fazla olan bir varlık için mümkündür. İnsanın bütün haricî ihsaslarından önce gelen zaman ve mekân «idrak» i, kökünü muayyen bir nizamın uzvî ve spontan olan hareket ve faaliyet imkânlarında bulur. Esas itibariyle meyelânlarımıza dayanan bekllemelerimizin tatmin edilmemiş olarak kalmasına “boşluk,, adını veriyoruz. Bu suretle ilk “boşluk,, bizim kalbimizin boşluğudur. Tabii dünya-görüşünde insana bütün şeylerden önce gelen zaman ve mekânın boş-formlar olarak görünmesini temin eden bu garip vakıa ancak tatmin edilmeyen meyelânların, tatmin edilenlerden fazla olması sayesinde anlaşılabilir. Bazı idrak bozukluklarına ait hâdiselerle isbat edilebileceği veçhile, dokunma mekânı, optik mekâna doğrudan doğruya tekabül etmez, bu tekabül ancak kinaestetik ihsaslar sayesinde vukua gelir; bu vakıa da gösteriyor ki, mekânın boşluk-formu — hiç olmazsa — henüz şekil kazanmamış “mekân,, olarak ihsaslara ait bir şuurun teşekkülünden önce yaşanılmaktadır; zira ihsaslar ancak yaşanılmış olan hareket-temayülleri ve yapabilme-şuuru sayesinde husule gelirler. Filhakika birinci derecede kinaestetik ihsaslar husule getiren, bu hareket-temayyülleridir. Bu iptidai

hareket-mekânı, “çevremize ait şuur,, , “hayız,,ın kontinüitesiyle aynı zamandaki çeşitliliğini temin eden optik mekân tamamıyla kaldırıldığı zaman dahi mevcudiyetini muhafaza eder. O halde hayvandan insana geçilince, “boşluk,, ve “doluluğun,, zaman ve mekân bakımından tamamıyla tersine çevrildiğini görürüz. Hayvan, ne zaman ve mekânın boşluk-formunu muhitin muayyen muhtevalarından, ne de “aded,,i eşyada mevcut olan daha büyük veya daha küçük bir “miktar,,dan ayırabilir. Hayvan tamamıyla kendine ait bulunan hali hazırın müşahhas gerçekliği içinde yaşar. Ancak idrak veyahut ihsas sayesinde meyelânların gerçek olarak tatmin edildiği. meyelânlara tekabül eden beklemeler, meyelân-itişlerine tahavvül ederek ehemmiyet kazandığı zaman, insanda çok garip olan bir fenomen kendisini gösterir; ve böylece de bütün idrak ve eşya dünyasının muhtevalarından önce gelerek esas teşkil eden zaman ve mekân-boşluğu ortaya çıkar. Bu suretle insan, farkına varmadan, kendi kalbinin boşluğunu zaman ve mekânın “sonsuz bir boşluğu,, olarak görür; sanki bu boşluk hiç bir şey olmadan da mevcut olacaktı! Sonraları ancak ilim, bize zaman ve mekânın eşyanın yalnız içinde sıralanması, bir yer kaplaması, birbirini takip etmesi imkânlarından ibaret olduğunu, eşyanın dışında ve ondan müstakil bir mevcudiyete malik olmadığını öğreterek tabii dünya-görüşünün o muazzam aldatmasını tashih ediyor. Hayvan — evvelce de söylediğimiz gibi — dünya-mekânı hakkında bir şuardan da mahrumdur. Bir köpek senelerce bir bahçede yaşamış ve bahçenin her yerinde bir çok defalar bulunmuş olabilir ; fakat o, bahçenin — genişliği ne olursa olsun — ağaçlarıyla çalılıklarının, diğer şeylerin tertibi hakkında kendi vücudunun vaziyetine tâbi olmayan umumî bir tasavvur edinemeyecektir. Köpek, ancak kendi hareketleriyle birlikte değişen muhit-mekânları hakkında bir şuura maliktir; fakat o,

bu muhit-mekânlarını birbirine ekleyerek kendisinin bulunduğu yere "tâbi olmadan, bütün bahçenin kapladığı yerle müsavi kılmak kabiliyetini gösteremez. Bunun sebebi, köpeğin kendi bedeniyle onun hareketlerini obje haline getirmeğe muktedir olamamasıdır; bundan dolayı da köpek vücudunun yerini — değişen bir unsur olarak — kendi mekân-idrakinin içine ithal edemiyor ve kendi yerinin tesadüfî olduğunu insiyakî bir surette hesaba katmasını bilmiyor; halbuki insan, henüz ilme baş vurmada da bunu başarabilmektedir. İnsanın bu başarısı, onun ilimde devam ettirdiği başarının ancak bir başlangıcıdır. Zira insan ilminin en mühim tarafı da şudur: insan ilimde kendisini, bütün fizik ve ruhî cihazını adetâ diğer bir eşya ile sıkı, illî bir münasebette bulunan yabancı bir şey imiş gibi, gittikçe genişleyen bir şekilde hesaba katmasını öğrenir; bu suretle kâinat hakkında bir tasavvur kazanmağa çalışır; bu tasavvurun objeleri insanın psiko-fizik organizasyonuna, hâsseleriyle, bunların hudutlarına, insanın ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçların eşya ile olan alâkasına asla tâbi değildir; bu objeler insanın bütün vaziyetleri, halleri, hâsse muhtevalarının değişmesine rağmen sabit kalırlar. Ancak insan — şahsiyet olduğu kadar — kendi kendisinin fevkine — bir canlı olarak — çıkabilir; ve bir merkezden hareket ederek zaman-mekân dahilinde bulunan dünyadaki her şeyi, bunlar arasında kendi kendisini bilgisine obje yapmak kudretini gösterebilir.

Fakat insanın bu akt'larını gerçekleştiren ve bu akt'lar sayesinde dünyayı, insanın kendi bedenini ve ruhunu obje haline getiren bu merkez, artık bu dünyanın bir "parçası,, olamaz; ve o, zaman ve mekân dahilinde muayyen bir yer de işgal edemez; onun yeri ancak en yüksek varlığın temeli olabilir. Bu suretle insan kendisine ve dünyaya üstün olan bir varlıktır. Böyle bir varlık olan insan, ironie ve şaka (humeur) yapmağa da muktedirdir; bunlar

ise insanın kendi mevcudiyetinin fevkine çıkmasını temin ederler. İmmanuel Kant, transcendental apperception nazariyesinde düşünmenin (cogitare) yeni bir “birliğini,” esaslı bir surette izah etti. Kant’a göre bu “birlik,, , ‘her tecrübenin ve bundan dolayı da objelere taallük eden tecrübenin şartıdır’. Bu birlik sadece harici tecrübenin değil, aynı zamanda bize kendi iç-hayatımıza nüfuz etmemizi temin eden dahilî tecrübenin de şartıdır. Bu suretle Kant, ilk defa olarak “Geist,,ı “Psyche,, nin fevkine çıkarmış oldu ve Geist’in ‘ruh cevherine’ ait bir fonksiyon gurubu teşkil ettiği hakkındaki fikirleri kat’i surette reddetti; Geist’in ‘ruh cevherinin’ bir fonksiyon gurubu olduğunu kabul eden bu *fictif* faraziye Geist’in aktüel birliğinin haklı olmıyan bir objeleşmesine sebep olmuştur.

Bu suretle biz Geist’in üçüncü ve mühim bir tarifini daha elde etmiş olduk: Geist kendisi obje haline getirelemiyen biricik varlıktır; o, ‘saf’ ve pür bir ‘faaliyetten’ ibarettir; onun varlığı kendisine ait bulunan bu akt’ların hür bir şekilde gerçekleşmesine dayanır. O halde Geist’ın merkezini teşkil eden şahsiyet ne obje, ne de eşya gibi bir varlıktır. O, ancak kendi kendisini gerçekleştiren akt’ların (mahiyet bakımından muayyen olan) bir nizam-sistemidir. Ruhî varlık ‘kendi kendisini’ gerçekleştiremez; ruhî saha, zaman ‘içinde’ bulunan bir vak’alar silsilesidir; biz ancak Geist’in merkezini teşkil eden şahsiyetten hareket ederek bu ruhî vak’aları tetkik edebilir, dahilî idrak ve müşahade sayesinde obje haline getirebiliriz. Fakat kendi şahsiyetimizi anlayabilmemiz için, biz ancak şahsiyetimizin varlığı üstünde kendimizi toplıyabilir, üzerinde dikkatimizi teksif edebiliriz; fakat biz onu objektifleştiremeyiz. Başkalarının şahsiyetleri dahi obje haline getirilemezler. Bizim başkalarına ait şahsiyetlerin akt’larını anlayabilmemiz için, onların hür akt’larını kendilerinden sonra yaşamamız veyahut onları kendileriyle birlikte

gerçekleştirmemiz, kendimizi, onların irade ve sevgileriyle ve bu sayede de onların kendileriyle aynılaştırmemiz icab eder. Hattâ ferd-üstü bir Geist'in akt'larını anlıyabilmemiz için de — böyle bir Geist'ı ide ve akt arasında inkıtaa uğramayan bir mahiyet münasebetine dayanarak kabul etmemiz lâzımgelir; eğer bizim bu dünyada insan şuuruna tâbi olmadan, kendisini realize eden bir ide-nizamını kabul etmemiz ve ilk varlığa (Ursein) kendisine ait vasıflardan birisi olarak bir Geist atfetmemiz icab ediyorsa — ancak onun akt'larını birlikte gerçekleştirmemize mütevakkıftır. Augustinus'danberi hâkim olan eski ide-felsefesi, “ideae ante res,, i (eşyaya tekaddüm eden ide), bir “önceden görme,, yi dünyanın yaratılışına ait bir plânı, dünyanın gerçek olarak mevcudiyetinden önce kabul ediyordu. Fakat ide'ler eşyadan önce, onun içinde ve ondan sonra yaratılmamışlardır, bil'âkis ebedî Geist'da eşya ile birlikte ve sürekli bir surette devam edip giden bir seyri ifade eden dünyanın gerçekleşmesini (creatio continua) temin eden akt sayesinde husule gelmişlerdir. Bundan dolayı bizim bu akt'ları birlikte gerçekleştirmemiz — ide'leri düşündüğümüz müddetçe — bize tâbi olmayan bir varlığın ve bir mevcudiyetin sadece ortaya çıkarılması ve keşfedilmesi değil, bil'âkis ide'lerin ve ebedî sevgiye tekabül eden kıymetlerin bizzat eşyanın aslından hareket ederek hakikî bir «birlikte-meydana-getirme» ile «beraber-husule-getirme» dir. —

III.

1. İde'leştiren mahiyet bilgisi, Geist'in bir temel-akt'ını teşkil eder.

Eğer biz “Geist,,ın mümeyyiz vasıflarıyla hususiyetini bütün teferrüatıyla daha ziyade açmak istiyorsak, bu takdir-

de Geist'a ait bulunan hususî bir akt'ı, ide'leştirme akt'ını tetkik etmemiz icab eder. Bu akt, teknik zekâdan tamamiyle farklı olan bir akt'tır. Zekâyâ ait bir problem takriben şu şekilde vaz'edilir: benim şimdi ve kolumun şurasında bir ağrı var; bu ağrı nasıl zuhur etti, nasıl bertaraf edilebilir? Zekâyâ ait olan bu meseleyi tetkik ve tesbit etmek işi, müsbet ilimlerin bir vazifesidir. Fakat ben aynı ağrıyı umumiyetle bu dünyanın ağrı, kötülük, acı ile dolu olması şeklinde çok garip ve hayret verici bir mahiyet hadisesi için bir misal olarak da kavrayabilirim. Bu takdirde soracağım sual şöyle bir şekil alır: o halde ağrının — onun şimdi ve kolumun burasında ortaya çıkmasından sarfınazar — kendisi nedir; ve eşyanın temeli nasıl bir yapıda olmalıdır ki, "umumiyetle ağrı,, gibi bir şey mümkün olsun? Buddha'nın malûm olan ihtida vak'ası bu şekilde ide'leştiren bir akt için çok iyi bir misal teşkil eder. Babasının sarayında uzun seneler bütün menfi intibalardan uzak bulundurululan Prens, bir gün bir fakiri, bir hastayı, bir ölüyü görüyor; fakat o, "zaman ve mekân dahilinde cereyan eden,, bu üç tesadüfi vakıayı — yine kendileri sayesinde kavranılabilen — essentielle bir dünya-yapısı için sadece birer misal olarak kavırıyor. Descartes, maddenin essentia'sı ile onun mahiyet yapısını bir parça balmumunda izah etmeğe çalıştı. İşte bu gibi sualler Geist'ın sorduğu suallerdir. Bütün riyaziye bu nevi sualler için çok açık ve derin misaller vermektedir. İnsan, "mikdar,, olarak üç adedini, onun gösterdiği üç şeyden ayırabilir ve üç "adedine,, müstakil bir obje nazariyle bakarak, bu gibi objelerin silsilesini husule getiren fikri kanunlara ameliyeler tatbik edebilir. Hayvan aynı şeyi yapamaz. O halde ide'leştirme demek, yaptığımız müşahedelerin adedine ve inductif istidlâllere tâbi olmadan, dünyanın essentielle yapı-şekillerini, taallûk ettikleri mahiyet sahasıyla birlikte tek bir misalde kavramaktır. Bizim bu suretle

elde ettiğimiz bilgi, tesadüfî hâsselerimizin ve bunların tenbih-kabiliyetinin tarzıyla derecesine tâbi olmadan ait bulunduğu mahiyet sahasında mevcut olması mümkün olan bütün şeyler hakkında sonsuz bir umumîlikle caridir. Bizim bu suretle kazandığımız «bilgiler» hâsselerimize dayanan tecrübenin hududu dışında dahi caridirler. Biz bu gibi bilgilere felsefede “apriori,” bilgiler adını veriyoruz.

Bu mahiyet bilgileri birbirinden çok farklı iki fonksiyon ifa etmektedirler: bu bilgiler, bir defa bütün müsbet ilimlerin en üstün mütearifelerini temin ederler; ancak bu gibi mütearifeler zekâ ve diskursiv (mantıkî) düşünme sayesinde verimli bir müşahede, istikra ve tâlilin istikametini gösterirler. Fakat bu mahiyet bilgileri, son hedefi mutlak varlığın bilgisi olan felsefî metafizik için — Hegel’in yerinde söylediği gibi — “mutlak’a açılan pencereler,”i teşkil ederler. Çünkü aklın dünyada bulduğu her hakikî mahiyetin ne kendisi, ne de bu gibi mahiyetlere ait “bir şeyin,” mevcudiyeti (Dasein) mahdut bir karakter taşıyan empirique illetlere irca edilebilir. Böyle bir mahiyet ancak «ferd-üstü» bir Geist’a, «ferd-üstü bir varlığa» malik olan Ens a se’nin (kendi başına var olan) «vasfı» olarak kendisine atfedilebilir. Mevcudiyet (Dasein) ve mahiyeti birbirinden ayıran bu kabiliyet, insan Geist’ının bütün diğer karakterlerini temellendiren esas-vasfını teşkil etmektedir. İnsanın «aslı karakterini», onun bilgi sahibi olması değil — Leibniz’in de söylediği gibi — ancak apriori-bilgiye malik olması veyahut bunu kazanabilecek bir kabiliyette bulunması ifade eder. Fakat burada Kant’ın kabul ettiği gibi, “sabit,” kalan bir akıl organizasyonu bahis mevzuu değildir; akıl organizasyonu dahi esas itibarıyla tarihî değişmelere tâbidir. Aklın kendisi, ancak bir «temel-nüve» ve kabiliyet olarak, bu gibi mahiyet bilgilerinin faaliyete geçmesi sayesinde daima yeni düşünme ve

«idrak»-formlarını ve sevgi ile kıymetlendirme-formlarını teşkil etmek ve geliştirmek bakımından sabit kalır.

2. Fenomenolojik reduktion, mukavemeti ortadan kaldıran bir metoddur (realite, mukavemet, şuur)

Eğer insanın mahiyetine daha derinden nüfuz etmek istiyorsak, şimdi de bizi ide'leştirme akt'ına götüren akt'ların yapısını tetkik etmemiz icab eder. İnsan — bilerek veya bilmeyerek — varlığın realite karakterini ortadan kaldırmayı deneyen bir faaliyette bulunur. Hayvan tamamiyle müşahhas ve real olan varlığın içinde yaşar. Realite denildi mi, zaman ve mekânda, «şimdi ve burada», bir yer kaplayan bir şey ile, hâsse idraklerinin bize muayyen bir cephesini tanıttıkları «vasıf ifade eden» tesadüfi bir varlık anlaşılmalıdır.

İnsan olmak demek, bu tarzdaki realiteye şiddetle hayır diyebilmektir. Buddha, eşyayı temaşa etmenin hari-kulâde, fakat bizzat eşya olmanın da korkunç bir şey olduğunu söylediği zaman, bu hakikati anlamıştı. Eflâ-tun, ide'lerin temasasında eşyanın “asıllarını,, elde etmek için, ruhun eşyanın hâsse muhtevalarından kendisini çevirmesi ve kendi içine dönmesi lâzım geldiğini söylediği zaman, aynı hakikati göz önünde bulundurmaktadır. E. Husserl, ide'ler bilgisinde eşyanın essentia'sını elde etmek için — eşyanın mevcudiyetini hazfetmek, yahut onu kerreye almak demek olan — fenomenolojik reduktion'u varlık âlemine tatbik ettiği zaman da aynı şeyi kastetmektedir. Filhakika Huserl'in bu reduktion teorisinin teferruatını kabul edemiyorum; fakat bu teori ile insan Geist'ını çok iyi tarif eden bir akt'ın kastedildiğini kabul edebilirim.

Bu reduktion akt'ının nasıl husule geldiğini öğrenmek istiyorsak, «realite-şuurumuz»un esasını bilmemiz icab

eder. Realite intibası için hususî bir surette gösterilebilecek bir ihsas (mavi, sert ve saire gibi) yoktur. İdrak, hatırlama, düşünme ve bütün “perceptiv,”¹ akt’lar bize bu realite intibasını temin edemezler; bunların bize temin ettiği şey, ancak eşyanın «vasıf ifade eden varlığı»dır, fakat onun mevcudiyeti (Dasein) değildir. Bize eşyanın mevcudiyetini (Dasein, Realität) veren daha ziyade kendisine açıldığımız dünyanın bize gösterdiği mukavemet karşısındaki «şuurumuz»dur; çünkü mukavemet ancak bizim bir şeye yönelen cehdimiz, meyelâna dayanan hayatımız, merkezî hayat-ilcamız için mevcuttur. Ancak asli olan «realite-şuuru» “dünyanın bize gösterdiği mukavemet,”in «şuuru» olarak, her türlü şuur, tasavvur ve idrake tekaddüm eder. En çok tekerrür eden hâsse idrakleri dahi hiç bir zaman sadece âsap sisteminde cereyan eden normal hâdiselerle tenbihlerin zarurî bir neticesi değildir. En basit bir ihsasın husule gelmesi için bile, meyelâna dayanan bir yönelmenin — ister arzu, isterse nefret şeklinde tecelli etsin — mevcut olması icab eder. İmdi hayat-ilcamızın bir meyelânı, her idrak’ın ayrılamıyan bir şartı olması dolayısıyla, muhite ait cisim-imağlarının temelini teşkil eden kuvvet-merkezleriyle, kuvvet-sahaları — “hâsse imağları,”nın kendileri tamamiyle tesirsizdirler — bizim hayat ilcāmıza tesir eden mukavemetlerdir ve bu mukavemetler, oluş halindeki bir idrakın zaman bakımından olan vetiresinin bir yerinde, henüz şuurlu bir imaj idrakine varılmadan, yaşanılabilmelidirler. Bu sebepten dolayı «realite-şuuru» bize dünya hakkındaki “tasavvurumuz,”dan sonra değil, ondan önce verilmiştir. O halde — biraz önce bahis mevzuu olan — realiteyi inkâr etmek, ona karşı şiddetle “hayır,” diyebilmek neyi ifade eder? Dünya realitesini hazfetmek veyahut dünyayı “ide”leştirmek,, ne demek-

¹ — Scheler iki türlü akt ayırır: 1. emosyonal akt’lar: 2. perceptiv akt’lar. Sonuncuları dar manadaki bilgi akt’larıdır. T. M.

tir? Bunun manası — Husserl'in zannettiği gibi — realite hakkında hüküm vermekten sarfınazar etmek demek değildir; daha ziyade deneme maksadiyle realite unsurunun kendisini, onun bir bütün teşkil eden, bölünmeyen, kuvvet dolu olan intibai ile «teessürî hayat»a dayanan karşılığını ortadan kaldırmak, yok etmek demektir; ve Schiller'in söylediği gibi: “Saf formların bulunduğu sahalara, girebilmek maksadiyle “dünyevî şeyler karşısındaki korkuyu,, bertaraf etmek demektir. Eğer realite (mevcudiyet, Dasein) eşyanın bize karşı gösterdiği “mukavemet,, den ibaret olursa, esas itibariyle realiteden sıyrılmayı ifade eden feragat akt'ı, ancak hayat-ilcainın ortadan kaldırılması, faaliyet-dışına çıkarılması sayesinde imkân dahiline girebilir; zira dünya, ancak hayat-ilcaı ile olan münasebeti sayesinde, bize “mukavemet olarak,, görünmektedir; hayat-ilcaı aynı zamanda tesadüfî olan, zaman ve mekân dahilindeki obje vasıflarını bize veren hâsse idrakinin de şartını teşkil eder. Fakat bu akt'ı, ancak bizim “Geist,, adını verdiğimiz varlık gerçekleştirebilir. Ancak saf “irade,, şeklindeki Geist, bizi realiteye götüren his ve hayat ilcainı susturabilir.

3. İnsan hayat karşısında feragatkâr davranan bir varlıktır.

O halde insan şiddetle kendisini sarsan hayat karşısında — kendi meyelân-itişlerini tazyik etmek ve bastırmak suretiyle, idrak-imajları ve tasavvurları vasıtasıyla onların gıda almasına mani olan — prensip itibiriyle feragat gösterebilen bir canlıdır. Realite karşısında, ondan kaçıp nefret ettiği zaman bile, “evet,, diyen hayvanla kıyas edildikte, insan “hayır diyebilen,, , “hayat karşısında feragatkâr davranan,, , çıplak realiteyi ebediyen reddeden bir varlıktır.

İnsan, mevcudiyetini günün işine hasreden hayvana nazaran ebedî bir “Faust,, dur; «o yeni şeylere karşı ihtiras besleyen bir hayvandır» (bestia cupidissima rerum novarum); kendisini ihata eden realite ile hiç bir zaman teskin olunmayan, zaman ve mekân içinde «vasıf ifade eden varlığı ile», “muhitinin,, hattâ bizzat kendisine ait bulunan gerçek varlığın hududunu aşmak için cehd sarfeden, haris olan bir canlıdır. S. Freud dahi “Jenseits des Lustprinzips, haz prensibinin dışı,, adındaki eserinde insanı — bu manada — meyelânlarını “bastıran,, bir canlı olarak tasvir ediyor. İnsan bunu yapabildiği içindir ki, idrak-dünyası üzerinde bir fikir-dünyası kurabiliyor: yine bu sebepten dolayıdır ki, insan kendi Geist’ına bastırılan meyelânlarında uyumakta olan enerjiyi sevk edebiliyor, yani insan kendisine ait bulunan meyelân enerjisini manevî faaliyete tahvil ederek «ulvileştirebiliyor».

IV.

1. İnsan hakkındaki “negatif,, ve “klâsik,, teoriler.

Fakat burada mühim bir sual ortaya çıkmaktadır: Geist ilk defa feragat-akt’ı, meyelânların bastırılması (Verdrängung), manevileştirilmesi (Sublimierung) sayesinde mi meydana gelir, yoksa bunlar sayesinde o yalnız enerji mi kazanır? Benim kanaatime göre Geist’in varlığı, realiteyi “inkâr eden,, menfi faaliyetine bağlı değildir; bu faaliyet, ancak Geist’ı enerji ile besler ve onun tecelli etme kabiliyetini temin eder. Evvelce de söylediğimiz gibi, Geist’in kendisi insanda tecelli eden, «kendi kendisini kavrayarak» şahsiyette bir birlik halinde toplanan varlığın bir vasfıdır. Fakat esas itibariyle “saf,, bir şekilde bulunan Geist her türlü “kudret,, “kuvvet,, ve “faali-

yet' den mahrumdur. Faaliyetin en küçük bir derecesini elde etmek için dahi — evvelce de kendisinden bahsettiğimiz — feragat akt'ına, meyelânların bastırılmasına ve aynı zamanda manevileştirilmesine ihtiyaç vardır.

Vardığımız neticelerin bu seviyesinden itibaren Geist hakkında ortaya atılan telâkkilerden ilk ikisinin içerisine girmiş bulunuyoruz; bu iki telâkki de insan ide'si tarihinde esaslı bir rol oynamıştır. Eski yunanlılar tarafından ortaya atılarak inkişaf ettirilen bu nazariyelerden birincisi, Geist'in yalnız kuvvet ve faaliyet sahibi olduğunu iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda ona kudret, kuvvetin de en yüksek derecesini atfeder; biz insan hakkındaki bu nazariyeye, "klâsik,, nazariye adını veriyoruz. Bu nazariye, umumî bir dünya-görüşünün bir parçasını teşkil eder; bu dünya-görüşünün iddiasına göre, "kâinat,, ın başlangıçtan beri mevcut olan ve tarihin oluş-vetiresi vasıtasıyla değişmeyen varlığı, öyle bir yapıya maliktir ki, uluhiyete ait yüksek varlığın şekillerinden itibaren ham maddeye (materia bruta) kadar olan varlığın yüksek formları, binaenaleyh sebep teşkil eden varlık-tarzları, daha kudretli ve daha kuvvetli olanlardır. Böyle bir kâinatın yüksek noktasını tabiatıyla Geist'a malik olan ve ancak Geist sayesinde her şeye kadir bulunan Allah teşkil eder. Bu nazariyenin zıddı olan telâkkiye de, insan hakkında ortaya atılan "menfi nazariye,, adını vermek istiyoruz; bu nazariye, birincinin tersi olan bir kanaatı temsil etmektedir; bu ikinci nazariyeye göre Geist'in kendisi — şayet bu mefhumu burada ağza almak caiz ise — veya hiç değilse insanın "kültür meydana getiren,, bütün faaliyetleri, hattâ ahlâkî, mantıkî, estetik temaşayı temin eden ve san'atın teşekkülüne yardım eden faaliyetleri, nihayet "hayır diyebilen,, akt sayesinde zuhur etmiştir. Ben bu her iki teoriyi de kabul etmiyorum. Filhakika bana göre menfi akt, esasında kudretsiz olan ve sadece saf

bir takım “intention,, lara malik olan Geist’in enerji ile beslenmesini temin eder; fakat Geist ilk defa onun tarafından “meydana getirilemez,,.

2. Menfi nazariye ve tenkidi.

İnsan hakkındaki menfi nazariye için birbirinden çok farklı olan misâller zikrediyorum: Buddha’nın «necat» hakkındaki fikirleri, Schopenhauer’in “hayat karşısında iradenin kendisini inkâr etmesi,, fikri, P. Alsberg’in,, “insanlık muamması,, adındaki dikkate lâyık kitabıyla, S. Freud’un “Jenseits des Lustprinzips,, adlı eserindeki son fikirleri. Ben bu fikirlerden uzun uzadıya bahsedecek değilim: onlara ancak kısaca temas edebileceğim. Buddha için insan mevcudiyetinin manası — ihtiras süjesi olarak — kendisinden kurtulmakla. diğer bir tâbirle yalnız temaşa edilen bir mahiyet dünyasına, binaenaleyh hiçliğe veya hut Nirvana’ya erişmekle sona erer. Buddha insanda ve dünyanın temelindeki Geist hakkında nüsbet bir fikre sahip değildir: O, yalnız eşya realitesinin hazfedilmesi vetiresinde ihtirasların ve onun “susama,, adını verdiği şeyin «ruhî» olarak ortadan kaldırılması sayesinde, içinde varlığın hâssî keyfiyetleri, şekilleriyle münasebetlerinin, zaman dahilindeki vaziyeti ve «bir yer kaplamanın» yavaş yavaş kaybolduğu illi nizamı derin bir anlayışla kabul etmektedir. Schopenhauer, hayvanla insan arasında mevcut olan mahiyet farkını şu noktada görmektedir: hayvan, hayat iradesinde “necat temin eden,, inkâr akt’ını gerçekleştirilemiyor; halbuki insan, bunu en yüksek nümunelerinde gerçekleştirebiliyor. Schopenhauer veyahut kendi hocası Bouterwek’e göre bu neviden bir inkâr akt’ı, metafizik,, san’at ve merhamet ethos’unda şuur ve bilginin bütün “yüksek formlar,,ının kaynağını teşkil eder. Schopenhauer’in bir «talebesi» olan P. Alsberg, morfolojik,

fizyolojik, ampirik-psikolojik bir vasfın insanla hayvan arasındaki mahiyet farkı hakkında kültür dünyasını ikna edemeyeceğini söylemekle mes'eleyi doğru bir şekilde kavramış bulunuyor. O, Schopenhauer'in fikirlerini aşağıdaki iddia şeklinde genişletti ve "insanlık prensibinin,, esasını şu noktada gördü: insan, uzuvlarını âlet, lisan, mefhum teşkil etmenin lehine olarak ferd ile nev'in bekasına ait hayat mücadelesinde hariç tutmasını bildi; mefhum teşkil etmeyi de hâsse uzuvları ve hâsse fonksiyonlarının faaliyet harici tutulmasıyla, Mach'ın hâssî muhtevalardan yapılması mümkün olan "tasarruf,, prensibine irca etti. P. Alsberg, insanı Geist ve akıl vasıtasıyla tarif etmeyi de şiddetle reddeder. P. Alsberg, akli — hocası Schopenhauer gibi yanlış olarak — yalnız "diskursiv,, (mantıkî) düşünme ve bilhassa mefhum teşkil etme olarak tanıır; ve ona göre akıl, lisanın kökü değil, neticesidir; o, lisana hâsse uzuvlarının faaliyetini hariç tutmağa yarayan "gayri maddî bir vasıta,, nazariyle bakar. P. Alsberg, bu "insanlık prensibi,,nin meydana gelmesi için, yahut insanın kendi uzuvlarını fonksiyon harici tutmak ve "âletleri,, "işaretleri,, canlı uzuv fonksiyonlarının yerine koymak esasına dayanan hayat temayülü ile insanın morfolojik ve fizyolojik manada dimağının gittikçe artan inkişafı için, sebep olarak insan uzuvlarının muhitine uymak hususunda, (yakalamağa, tırmanmağa yarayan ayakların, pençelerin, tüylerin eksikliği) kendisine nevi bakımından yakın bulunan maymunlara nazaran, bir noksanlık göstermesini görmektedir. O halde P. Alsberg'e göre "Geist,, adı verilen şey, sonradan meydana gelerek uzuvların eksik kalan intibak kabiliyetinin yerine kaim olmaktadır; aynı şey Alfred Adler'e göre şu şekilde ifade edilebilir: "Geist,, beden yapısı bakımından uzuvları «aşağı kıymette bulunan» insan nev'inin bu eksikliğini telâfi için bir «ilâve»den ibarettir. S. Freud'un sonraları ortaya koyduğu fikirler

dahi insan hakkındaki bu menfi teorinin çevresine aittir. Schopenhauer dahi, muayyen “vehim-şekiller,,ini izah için meyelânın ve «teessürî hayatın» “bastırılması,, tâbirlerini gayet açık olarak kullanmıştır. Freud’un bu fikirleri, Neurose’un zuhuru için nasıl ilerletip işlediği de malûmdur. Fakat Freud’a göre bu aynı meyelânların bastırılması, bir taraftan Neurose’u izah edecekler; diğer taraftan, meyelânların bastırılan enerjisinin manevileşmesi halinde ise, her nevi yüksek kültür şekillerine ait kabiliyeti, hattâ — Freud’un açık ve kat’î ifadesine nazaran — insanın beden yapısının hususiyetini husule getireceklerdir. Freud “Jenseits des Lustprinzips,, adındaki eserinde açık olarak şunları söylemektedir: “bana öyle geliyor ki, insanların şimdiye kadar geçirdiği inkişaf, hayvanlarınkinden daha farklı bir izah tarzına ihtiyaç göstermez; ve insan ferdlerinin az bir sayısında devamlı bir mükemmelleşmenin sükûnet bulmayan ilcaı olarak müşahade edilen şeyin, meyelânların bastırılmasının tabiî bir neticesi olduğu kolaylıkla anlaşılabilir; bu bastırılan meyelânlar, insan kültürünün en kıymetli tarafı için bir temel-yapı teşkil ederler....,, (s. 40). Freud’un kendi dualist esas fikrini ifade eden Libido ve ölüm gibi iki temel-meyelânı ortaya atmasından beri, onun bu son fikirleriyle yalnız Schopenhauer ile değil, aynı zamanda Buddha’nın «görüşü» ile de garip bir münasebet kurduğuna az dikkat edilmektedir. Esas itibariyle her iki fikre göre de maddî eşyadan itibaren nebat, hayvan, insandan “mukaddes bilgiye,, malik olan hakîm insana kadar, Geist’in bütün şekilleri sakın bir hiçliğe, ebedî ölüme giden, adetâ uyuşuk bir bayram alayının guruplarını teşkil eder. Kanaatıma göre Freud, uzviyete yanlış olarak mevcudiyetini muhafaza için bir temayül, sükûnet-vaziyeti, tenbihten korunma, tenbihten kaçma için bir temayül atfediyor; ve ona göre hayvanda beslenme, büyüme ve çoğalma sistemine ilâve olunan ve

bunlarla muhit arasına giren (nebatın zıddına olarak) kuvvet sistemi, esas itibariyle sadist ve tahripkâr olan ölüm meyelânının izafî bir başarısı olarak, hayatın “gayri uzvî olana inkilâp için,, aslî bir hasretini teşkil ediyor.

İnsanın mahiyetini izah etmek için ortaya atılan bu “menfi teori,,nin her şekline has esas eksiklik, onun aşağıdaki suallerden hiç birisine cevap vermemesidir : acaba insanda inkâr eden şey nedir ; hayat-iradesini ne inkâr ediyor ; meyelânları bastıran şey nedir ; hangi muhtelif ve son sebepler, bir taraftan bastırılan meyelân-enerjisinin Neurose olmasını, diğer taraftan kültür meydana getiren bir faaliyete ‹yükselmesini› temin ediyorlar ? Bu ‹yükselme› hangi istikamette oluyor ve Geist’in prensipleriyle varlığın prensipleri arasında neden kısmî bir mutabakat mevcuttur ? Bastırılmanın, manevîleşmenin sebebi nedir ; hayat-iradesini neden inkâr ediyoruz ; hangi son kıymetler ve son hedefler için bunları yapıyoruz ? Alsberg’den dahi şunları sormalyız : acaba uzuvların faaliyet harici tutulmasını başaran şey nedir ; maddî ve gayrî maddî vasıtaları icat eden şey nedir ? Hattâ Lamarck’ın uzuvların yeniden teşekkülü için lüzumundan fazla kıymet verdiği ve kendisini bu hususta “tatmin eden son sebep,, olarak gördüğü ‹ihtiyaç,, hâdisesi de yalnız başına kâfi gelemmez. O halde neden bu derece kötü intibak eden bir nev’in nesli, yüzlerce diğer nev’ilerin nesilleri gibi münkarız olmadı ? Nasıl oluyor da bu ölümüne mahkûm olan canlı, bu hasta olan, geri kalan, ıstırap çeken hayvan, esas tavrı itibariyle kendisi için giyilecek eşya tedarik etmek zorunda bulunan, kötü bir intibak-kabiliyetine malik olan, lüzumundan fazla hassas ve mukavemetsiz olan uzuvlarının korunması kendisi tarafından temin edilmesi icap eden bu varlık “insanlığın prensibi,,ne, bununla birlikte medeniyet ve kültüre erişiyor ? İnsanda aslî bir nevi-vasfı olarak bir meyelân fazlalığı vardır, denildi

(A. Seydel); ve bundan dolayı da insan bunu bastırmak mecburiyetinde kaldı. Fakat bu meyelân-fazlalığı tam tersine olarak ancak ilk defa gerçekleştirilen meyelân-bastırılmasının bir neticesi olabilirdi; fakat asla onun sebebi olamazdı. İnsanın mahiyetini izaha çalışan menfi teori, izah edilmesi kendisinden beklenen şeyleri, izah etmeden olduğu gibi bırakıyor: bunlarda akıl, Geist ve Geist'a has müstakil bir kanuniyet, Geist'ın prensipleriyle varlığın prensipleri arasındaki kısmî ayniyettir. Hakikaten meyelânların bastırılmasının başlatan ve bunu idare eden Geist'dır; bunun başarılması için istikameti ide ve kıymetler tarafından tayin edilen irade, ide ve kıymetlere karşı gelen meyelân-hayatının bütün tesirlerine, bir meyelân-faaliyetinin husule gelmesi için zarurî olan tasavvurlara müdahale eder; diğer taraftan irade, ide ve kıymetlere uygun gelen tasavvurları da avlayıcı bir yem gibi, sinsi faaliyetlerine devam eden meyelânların gözü önüne kor; filhakika Geist tarafından vazedilen irade projelerinin gerçekleştirilmesi için, meyelân-itişlerinin bu tarzda tanzim edilmesi icap eder. Şimdi tasvir edilen bu esas hâdiseye biz «dizginleme» faaliyeti (Lenkung) adını veriyoruz; bunun esasını, meyelân-itişlerini «frenlemek,, ve «serbest bırakmak,, teşkil eder; ve «istikamet verici» faaliyetten de (Leitung) meyelân-faaliyetleri sayesinde gerçekleşen ide ve kıymeti, meyelânlara «hedef olarak göstermeyi» anlamak istiyoruz. Fakat Geist'ın başaramadığı şey şudur: Geist, herhangi bir meyelân enerjisini meydana getiremediği gibi, onu ortadan da kaldıramaz. Fakat Geist'ın meydana getirdiği bu bastırılma-faaliyeti yalnız müsbet bir karakter taşımaz, aynı zamanda bunun son hedefi de yine müsbet bir karakteri haizdir: bu da «iç-dünya»ımızın hür ve müstakil olmasıyla kudret ve faaliyet kazanması, kısaca söylemek lâzım gelirse, Geist'ın canlanmasıdır. Ancak bu hâdisе, hayatın Geist'a «yükselmesi»nin meşru

adını taşıyabilir; yoksa Geist için yeni keyfiyetler yaratacak olan mistik bir hâdise bu isme lâayık olmaktan çok uzaktır.

3. Klâsik teori ve tenk'idi.

Bu suretle de biz yine „klâsik teori„ye dönmüş bulunuyoruz. Bu teori de — evvelce söylediğim gibi — menfi teori gibi aynı suretle yanlıştır. Fakat klâsik teori, garbın hemen hemen bütün felsefesine hâkim olduğundan dolayı, bunun hatası bizim için daha çok tehlikelidir. Kaynağını eski Yunan Geist ve ide mefhumundan alan bu teori, ide'nin kendi başına bir kudrete, aslî bir kuvvet ve faaliyete, bir tesir kabiliyetine sahip olması hakkındaki fikirdir; ilk defa Yunanlılar tarafından ortaya atılan bu fikir, yunanlılar vasıtasıyla garp burjuvasının büyük bir kısmının esas telâkkisi oldu. Geist hakkındaki bu klâsik teorinin, ister Eflâtun ve Aristoda olduğu gibi, ide'lerin ve formların bir „μὴ ὄν,,¹ dan, yahut daha iyi bir ifade ile, prima materia'nın „mümkün olan varlığından,, dünya eşyasını ilk defa «husule getiren» şekil verici kuvvetler olarak ortaya çıkan şekli olsun; ister Allaha yalnız «istikamet verici» ve «dizginleyici» (frenleyici ve freni refedici) bir faaliyet değil, aynı zamanda müsbet ve yaratıcı, hattâ her şeye kadir bir irade atfeden Yahudi ve Hristiyan dinindeki theist şekli olsun; ister J. G. Fichte'de olduğu gibi daha ziyade pantheist bir şekilde olsun; isterse Hegel'in panlogism'inde olduğu gibi (fakat burada insan, kendi nüvesinde oluş halinde bulunan ve ebedî, manevî ulûhiyeti kendisinde gerçekleştiren, kendi hakkında bir şura malik insandır) dünya tarihi, diyalektiğin

¹ Henüz „varolmayan,, fakat varlık-karakterini taşıyan bir „şey,, demektir; veyahut kısaca, „relatif olarak var olmayan, bir şeyi ifade eder. T.M.

bir kanununa göre, ilâhî bir ide'nin kendi kendine inkişaf etmesine dayanması olsun; işte böylece klâsik teori Geist ve ide'nin aslî bir kudret sahibi olduğunu iddia etmekle daima ve her yerde aynı hataya düşmektedir.

İnsan hakkındaki bu klâsik teori başlıca iki şekilde ortaya çıkar: birisi ruh hakkındaki cevher nazariyesi; diğeri tek bir Geist'in mevcudiyetini kabul eden, bütün münferit Geist'ların sadece bunun birer mevcudiyet-tarzi veyahut faaliyet-merkezleri olduğunu iddia eden nazariyedir (Hegel, Spinoza, İbnirüşd). Ruh hakkındaki cevher nazariyesi, haricî eşya kategorisinin tamamıyla haksız olarak ruha tatbikine, yahut — eski şekliyle — organizme benzetilen “madde,” ve “form,” kategorilerinin tefrikine, ruh ve beden arasındaki münasebete tatbik edilmesine dayanır (Thomas von Aquino). İnsanın merkezî varlığına tatbik edilen kozmolojik kategorilerin her iki şekli de hedeflerine varamıyor. İnsanın şahsiyeti bir “cevher,” değil, bil'âkis «tek başına hâkim olma» esasına dayanan bir akt'lar-nizamıdır; bu akt'lardan birisi daima yol gösterici, istikamet verici bir faaliyete maliktir. Fakat biz bu nazariyelerin münferid şekillerinin tenkidinden sarfınazar ediyoruz. İnsan hakkındaki klâsik teorinin neş'et ettiği temel-hata, bütün bir dünya-görüşü ile alâkası bulunan derin, esaslı bir hatadır: içinde yaşadığımız bu dünyanın esas itibariyle değişmez bir şekilde tanzim edildiğini, varlık şekillerinin yalnız mana ve kıymetleri değil, aynı zamanda yükseklikleri nisbetinde kuvvet ve kudretlerinin de arttığı kabul edilmektedir.

Bize göre yüksek varlık-şekillerininin, aşağı varlık-şekillerine ait bulunan vetirelerden — meselâ gayri uzvîden hayatın, hayattan şuurun, insanda ve insan dışındaki Geist'in insanda aşağıdaki şuur şekillerinden — genetik bir surette neş'et ettiğini düşünmek (matérialisme ve naturalisme) büyük bir hata olduğu gibi; bunun tersine olarak

yüksek varlık-şekillerinin de aşağı varlık-şekillerinin illeti olduğunu, meselâ bir hayat kuvvetinin, bir şuur faaliyeti-
nin, aslında kudretli ve faal olan bir Geist'in mevcut olduğunu kabul etmek de (vitalisme ve idéalisme) aynı suretle büyük bir hatadır. Menfi teori bizi, herşeyi yanlış olarak izah eden mekanist bir görüş tarzına götürdüğü gibi, klâsik teori de garbın bütün theist felsefesine hâkim olan, "teleolojik,, bir dünya-görüşünün sınır tanımayan manasızlığına götürmektedir. Kendi "Ethik,,imde ortaya koyduğum bu aynı fikiri, Nicolai Hartmann daha isabetli bir şekilde ifade etmektedir: "yüksek olan varlık ve kıymet kategorileri, aslında daha zayıf olan kategorilerdir.,,

4. Geist ve kudret arasındaki münasebet (Tabiat, insan, tarih ve dünya temelinde).

İçinde yaşadığımız dünyada mevcudiyet ve «vasıf ifade eden» tesadüfî varlığı husule getirebilen kuvvet ve tesir-hâdiseleri yukardan aşağıya doğru değil, bilâkis aşağıdan yukarıya doğru cereyan eder! Pek az noktalarında "canlı olan,, şeyleri ihtiva ederek kendi hususî kanunlarına tâbi bulunan gayri uzvî dünya, gurur dolu bir «istiklâliyetle» karşımızda duruyor. Nebat ve hayvan insanın karşısında daha mağrur ve daha müstakil olarak durmakta fakat burada dahi hayvanın mevcudiyeti, nebatın mevcudiyetine — nebatınkinin hayvanınkine bağlılığından — daha geniş bir ölçüde tâbi bulunmaktadır. Hayvanın hayat istikameti yalnız bir kazanç değil, aynı zamanda nebatın hayat-istikametine nazaran bir ziyan ifade eder; çünkü nebat, kendi beslenme tarzı dolayısıyla, gayri uzvî varlıkla doğrudan doğruya mevcut olan bir münasebete maliktir. Kütle, tarihte hareketlerinin kendine has kanunlarına dayanarak, insan mevcudiyetinin yüksek şekilleri karşısında aynı müstakil tavırla durmaktadır. İnsan tarihinde kül-

türün parlak gelişme devreleri kısa ve nadirdir. Güzel olan, incelik ve zerafeti dolayısıyla, kısa süren ve nadir olan şeylerdendir.

Yüksek veyahut aşağı varlık-formlariyle bu formlarda kendilerini gerçekleştiren kudret ve kuvvetler arasında mevcut olan münasebetin aslî nizamı şu cümle ile ifade edilmiştir: “aslında aşağı olan kudretli, en yüksek olan da kudretsiz olandır,,. Aşağı varlık-şekline göre her yüksek varlık-şekli oldukça kuvvetsizdir; ve kendisini hususî kuvvetleriyle gerçekleştiremez; ancak aşağı varlık şekillerinin kuvvetleri sayesinde kendisini gerçekleştirebilir. Hayatın oluşu, haddi zatında kendine has yapısı sayesinde, zaman içinde şekil kazanmış bir hâdisedir: fakat o ancak gayri uzvî dünyanın madde ve kuvvetleri tarafından gerçekleştirilebilir. İşte Geist ile hayat arasındaki münasebet de tamamiyle buna benzenmektedir. Vakaa manevîleşme vetiresi sayesinde, Geist kudret kazanabilir. Hayat-meyelânları, Geist tarafından istikamet verilerek kendilerine gösterilen Geist’in kanunlarına, ide ve mana-yapısına iştirak edebilirler veyahut edemezler; bu iştirak ve nüfuz etme vetiresinde hayat-meyelânları Geist için kuvvet temin ederler; fakat Geist kendi başına ve aslında hiç bir enerjiye malik değildir. Yüksek varlık-şekli, dünya teşekküllerinin mahiyetini ve mahiyet sahalarını “tayin eder,, fakat onları gerçekleştiren, aynı suretle aslî ve ilk-varlığa has olan diğer ikinci bir prensiptir: realiteyi yaratan ve tesadüfî imajları tayin eden bu prensip “ilca,, veyahut ilca-muhayyelesi adını alır.

Kâinatta mevcut olan en kudretli şey, gayri uzvî dünyanın ide, form ve Gestalt’dan mahrum olan -- biraz önce adı geçen -- “ilcân,, en aşağı tesir noktalarını teşkil eden kuvvet-merkezleridir. Bugünkü nazarî fiziğin gittikçe kuvvet kazanan ve yayılan telâkkisine göre, bu

merkezler, beiki birbiriyle ve birbirine karşı olan münasebetleri bakımından ontik kanunlara değil, ancak istatistiğe dayanarak tesadüfîlik ifade eden kanunlara tâbi bulunuyorlar. Ancak canlı varlık, hâsse uzuv ve fonksiyonları sayesinde, nizamsız hâdiselerden ziyade, bir nizam içinde akıp giden hâdiselere işaret ederek, müdrikenin tesbit ettiği “tabiat kanunlar,”ını dünya içersine getirmektedir. Ontolojik manada tesadüf ve keyfilikten ibaret olan Chaos’un arkasında gizlenen kanun değil, bil’âkis formal mekanik kanunun arkasında gizlenmiş olan Chaos’dur. Formal mekanik bir yapıda bulunan bütün tabiat kanunlarının son temellerinde sadece istatistiğe dayanan bir ehemmiyette olduğu ve bütün tabiat hâdiselerinin (mikrosfer’dekiler de dahil) keyfî bir kuvvet birliğinin karşılıklı tesirinden husule gelen hâdiseler olduğu nazariyesi kendisini kabul ettirseydi, bizim bütün tabiat hakkındaki görüşümüz büyük bir değişiklik geçirmiş olacaktı. Bu takdirde hakikî ontik kanunlar, Gestalt kanunları, yani hâdiselerin muayyen bir zaman ahengini ve yine buna tâbi olan maddî mevcudiyetin muayyen statik Gestalt’larını tayin ve tahdit eden kanunlar olarak meydana çıkacaklardı. Fizyolojik ve ruhî hayat sahası içinde yalnız Gestalt kanunları (her ne kadar zarurî olarak ancak fiziğin maddî kanunları) mer’î olacaklarından dolayı, bu telâkki sayesinde tabiatın kanunları yine kuvvetli bir birlik teşkil edeceklerdi. O halde manevîleşme mefhumunu formalize ederek bütün dünya hâdiselerine tatbik etmek hiç de imkânsız olmayacaktı. Bu takdirde manevîleşme, her esas hâdisede vukua gelecekti; bu esas hâdisiye sayesinde dünyanın oluş seyrinde varlığın aşağı bir sahasına ait olan kuvvetleri tedricen yüksek bir şekilde bulunan varlığın ve oluşun meydana gelmesine yardım edeceklerdi -- meselâ elektron’lar arasında cereyan eden kuvvetlerin atom yapısına, yahut gayri uzvî

dünyada faaliyette bulunan kuvvetlerin hayat yapısına hizmet ettikleri gibi. O halde insanın oluşu ile Geist'in oluşunu, tabiatın en son manevîleşme hâdisesi olarak kabul etmek icab ederdi; bu hâdisе aynı zamanda uzviyet tarafından alınan haricî enerjinin tanıdığımız mudil vetirelerine, dimağ kısırının tenbih vetiresine ve buna tekabül eden meyelânın ulvîleşmesini ifade eden ruhî hâdiselere, meyelân-enerjisinin "manevî,, faaliyetine tahviline daha geniş bir ölçüde iştirak ederek meydana çıkar.

Geist ile hayatın hesaplaşmasından ibaret olan aynı hâdiseye, başka bir şekilde, yine insan tarihinde tesadüf ediyoruz. Fakat insan tarihi hakkında Hegel'in şu tezi cari değildir: «insan tarihindeki inkişaf, sadece ide'lerin birbirleriyle çarpışmasına dayanır»; daha ziyade Karl Marx'ın — "Wissenssociologie,, adındaki eserimde gösterdiğim gibi — şu cümlesi caridir: arkasında bir alâka ve ihtiras — yani insanın vital ve meyelân sahasından gelen kuvvetler — bulunmayan ide'ler, dünya tarihinde "maskara,, olmağa mahkûmdurlar. Bununla beraber tarih, aklın umumiyetle gittikçe kuvvet kazandığını gösteriyor; fakat bu, ancak meyelâna dayanan gurup temayülleri ve bunlar arasındaki menfaat çatışmalarıyla ide ve kıymetlere gittikçe artan tasarrufumuzun temeli sayesinde temin edilebilir. Tarihî şeylerin gidişinde insan Geist ve iradesinin haiz olduğu ehemmiyet hakkında dahi, daha mütevazı bir telâkki sahibi olmak mecburiyetindeyiz. İnsan Geist'ı ve insan iradesi — evvelce de söylediğim gibi — istikamet-verici faaliyetiyle, dizginleyici faaliyetinden başka bir şey ifade etmez. Ve bunun da manası şu olabilir: Geist, meyelân kuvvetlerine karşı ide'leri ve mevcut olması icab eden meyelân itişlerine karşı da iradeyi tutar; bu ide'lerin gerçekleşmesini müşahhas bir hale getirebilen tasavvurları, bu

ide'lere çevirir veyahut onlardan uzaklaştırır. Fakat saf iradenin meyelân kuvvetlerine karşı doğrudan doğruya bir mücadeleye girişmesi bir imkânsızlıktır; böyle bir mücadeleye girişildiği takdirde, bu mücadele — tam tersine olarak — meyelân kuvvetlerini kendisinin tek taraflı istikametlerinde devam etmelerini tahrik etmiş olur. Paulus, kanun insanı günahkâr yapmak için kükre-yen bir arslan gibi etrafı dolaşüyor, dediği zaman bu hakikatı ifade etmek istemiştir. Daha yakın bir mazide William James bu nokta hakkında derin fikirler serdettilerde, gerçekleştirilmesi kötü olan şeyi unutturan ve insanın enerjisinin sarfedilmesini isteyen yüksek bir kıymeti cehtedeceği yerde, kendisini hedefi vicdanın önünde “kötü,, olarak duran meyelânın sadece mücadele ve inkârına hasrederse, istediği şeyin tersini elde eder. Bunun için insan kendine, hattâ kötü ve zararlı olarak tanıdığı temayüllerine karşı dahi müsamahalı davranmayı, kendine ve onlara tahammül etmeyi öğrenmelidir. İnsan bu temayüllerle doğrudan doğruya mücadeleye girişmemeli, bilâkis onlara dolayısıyla galebe çalmasını öğrenmelidir: insan bunu ancak vicdanının iyi ve isabetli olarak tanıdığı ve kendisinin yapabileceği kıymetli işler için enerjisini sarfetmek suretiyle temin edebilir. Kötüye karşı “mukavemetsizlik,, fikrinde — Spinoza’nın kendi Ethik’inde söylediği gibi — büyük bir hakikat gizlidir. İnsanın oluşu, manevîleşme vetiresinin bu mefhumuna göre, bizce bilinen en son bir manevîleşme ve aynı zamanda tabiatın bütün mahiyet sahalarının en içten olan birliğini teşkil etmektedir. Böyle bir dünya-görünüşün — burada işaret edildiği veçhile — karşısında asırlarca hâkim olan şu tezat da ortadan kalkınak mecburiyetindedir: bu tezat, dünya-realitesinin, “teleolojik,, ve “mekanik,, bir izah tarzından ibaret olan tezadıdır.

Tabiatıyla bu fikir vetiresi, en yüksek varlığın,

dünya-temelinin, önünde dahi kendisine hudut koyarak duracak değildir. Mademki yalnız “kendi başına,, mevcut olan ve diğer bütün şeylerin mevcudiyeti kendisine tâbi bulunan bu varlığa, Geist’in bir vasfı (attribut’sü) atfediliyor, o halde bu varlık da, Geist’a malik olan bir varlık olmak dolayısıyla, hiç bir aslî kudret veya kuvvete sahip olamaz. Bilâkis kendisinden evvelce bahsettiğimiz en yüksek varlığın diğer ikinci bir vasfı (attribut’sü) — her şeye kadir, sonsuz imajlarla dolu olan, mahiyet kanunlarıyla ide’ler tarafından asla tayin olunmayan realite ile bu realite’nin «vasfı ifade eden» tesadüfî varlığına hâkim olan «ilca» — “natura naturans,,dır. Biz mütenahî her varlığın en yüksek temelinde bulunan saf Geist’a malik olan attribut’ye “Deitas,, adını verirse, bu takdirde ona ve bizim bu temelde mevcut olduğunu kabul ederek Geist ve uluhiyet adını verdiğimiz şeye müsbet ve yaratıcı hiçbir kuvvet atfolunmaz. Varılan bu neticeden dolayı “dünyanın hiçten yaratılması,, fikri kendiliğinden sukut eder. Eğer Geist ile ilca arasındaki bu aslî gerginlik “kendi başına mevcut olan,, varlıkta mevcut ise, bu takdirde bu varlığın dünya ile olan münasebeti başka türlü bir münasebet olmalıdır. Biz bu münasebeti aşağıdaki şekilde ifade etmek istiyoruz: eğer eşyanın temeli, kendisini ve kendisine ait bulunan Deitas’la, ondaki ide ve kıymetleri gerçekleştirmek istiyorsa, dünya-vetiresinin zaman içindeki akışında dünyayı yaratan ilca engelini ortadan kaldırmalıdır — bu temel kendine hâs mahiyeti gerçekleştirmek için, sayesinde ve içinde meydana geldiği dünya-vetiresini hesaba katmalıdır. Ve “kendi başına mevcut olan varlık,, , ancak dünya tarihinin ilcanda, insanda ve insan vasıtasıyla ebedî Deitas’ı gerçekleştirdiği nispette ilâhî mevcudiyetin adını almağa hak kazanır. Kendisi için zaman kaydına bağlı olmıyan, fakat mütenahî bir şuur için zaman kaydına bağlı olan

bu vetire, ancak dünya ebedî Geist ile ilcain mükemmel bir bedeni olmağa başladığı nispette kendi hedefine, uluhiyetin kendi kendisini gerçekleştirmesine yaklaşabilir. Neticesi “dünya,, olan bu büyük fırtınanın kopması esnada varlık-şekilleriyle kıymetlere ait nizamın kendisini gerçek, müessir kuvvetlere uydurması veyahut bunların kendilerini ötekilerine uydurması gibi bir netice ortaya çıkabilir. Bu inkişafın seyri esnasında yüksek varlık-şekillerinin daha zayıf, fakat aşağı varlık-şekillerinin daha kuvvetli olması şeklinde aslî münasebetin tedricî bir surette tersine dönmesi gibi bir hâdise vukua gelebilir. Diğer bir tâbirle: eşyanın imajları arkasında bulunan ve aynı zamanda Geist’in kuvvet kazanmasını, yani canlanmasını temin eden ilcaların ide’leşmesi ve manevîleşmesi sayesinde, aslında kudretsiz olan Geist’la, aslında demon’lara has kuvvetlere malik olan — yani ide ve kıymetlerden mahrum olan — ilcain birbirine karşılıklı nüfuz etmeleri mütenahî varlığın ve oluşun hedefini ve sonunu teşkil eder. Theisme bunu yanlış olarak kendine hareket noktası olarak almaktadır.

V.

1. Ruh ile beden arasındaki ayniyet, Descartes’ın tenkidi.

Biz biraz tecrübe ve müşahhas âlemden ayrılmış bulunuyoruz. Yine müşahhas âleme ve tecrübe sahasına yakın bulunan problemimize, insanın mahiyetine dönelim. İnsan hakkındaki klâsik teori, yeni çağda en müessir şeklini Descartes’ın fikirlerinde buldu; bu fikirleri, ancak yakın bir mazide tamamiyle ve bakiyesiz sarsmağa başlamış bulunuyoruz. Descartes, bütün cevherleri “düşünen,, , yahut “yayılan,, cevherlere ayırmak suretiyle, insanın mahi-

yeti hakkında garp âleminin şuuruna bir yığın ehemmiyetli hata sokmuştur. Descartes bütün varlık âleminin böyle bir tasnifine dayanarak, nebat ve hayvanlara ruhî varlığı atfetmemek gibi bir manasızlık yapmağa mecbur kaldı; ve bütün kendisinden evvelki zamanın bir gerçeklik olarak kabul ettiği hayvan ve nebata ait canlılığın “görünüştten ibaret olduğunu,, , ‘hayat hislerimiz insanîleştirilmiş’ bir “iç-duygusu,, ile uzvî tabiatın haricî imajları olarak izah etmek mecburiyetinde kaldı; diğer taraftan insanın şuur ve düşünmesine ait olmıyan her şeyi de sırf “mekanik,, olarak izah etmeğe çalıştı. Bunun neticesi, yalnız insanın kâinattaki hususî yerini manasızca ve mübalağalı bir surette yükseltmek ve onu kendisine bir anne vazifesini gören tabiatın kucağından çekip koparmak olmadı, aynı zamanda bu suretle hayatın temel-kategorisi ile aslî fenomenleri bir anda dünyanın dışına atılmış oldu. Descartes için dünya, düşünen noktalardan ve hendese tarafından araştırılması icabeden büyük bir mekanizmden başka bir şey değildir. Bu fikirlerde kıymetli olan taraf, yalnız şu noktadır: Geist, kazandığı bu yeni autonomie ve hudutsuz hâkimiyet sayesinde uzvî ve sadece canlı olan her şeyden üstünlüğü hakkında bir bilgiye sahip olmuştur. Diğer bütün şeyler büyük yanlışlıklardır.

Birçok asırlara nefes aldirtmıyan ruh ve beden probleminin, bugün bizim için artık eski metafizik yerini kaybettğini söyleyebiliriz. Bu suâl ile meşgul olan filozoflar, tabipler, tabiat âlimleri gittikçe “birlik,, ifade eden bir temel-görüş üzerinde toplanıyorlar. Gerek dimağda, gerekse insan bedeninin başka bir yerinde bütün his-âsap elyafını birleştiren ve bütün asabî vetireleri bir noktada toplanan merkezî bir yer mevcut olmadığından dolayı, yeri tayin edilen bir ruh cevherinin de — Descartes’ın kabul ettiği gibi — bulunmadığı şüphe götürmez bir duruma gelmiştir. Fakat Descartes’ın ruhî olan hâdiselerin sadece

“şuur,,a inhisar ettiğini ve yalnız büyük dimağın kışırına bağlı kaldığını ifade eden fikirleri de tamamiyle yanlıştır. Ruh-doktorlarının etraflı araştırmaları bize gösterdiler ki, insan “karakter,,inin temeli için mühim bir rol oynayan, ruhî fonksiyonların, bilhassa bizim ruhî varlığın temel ve ilk şekli olarak kabul ettiğimiz meyelân hayatı ile affektivite’ye ait olan her şeyin fizyolojik paralel vetireleri umumiyetle büyük dimağda değil, dimağın menşe taraflarında (Hirnstammgegend) — kısmen üçüncü ventriculus’ın çevresindeki merkezî sincabî cevherde (im zentralen Höhlengrau), kısmen duygularla meyelân hayatını birbirine birleştirerek merkezî bir anahtar vazifesini gören Thalamus’da — bulunuyorlar. Bundan başka harice ifraz yolları olmıyan kan-guddeleri sistemi (thyroïde, cinsiyet guddesi, hypophyse, böbrek üstü guddesi...), bütün uzviyetin şekil kazanması vetiresiyle bizim «uyanık-şuur» adını verdiğimiz ruhî hayatın ehemmiyetsiz küçük kısmı arasında irtibat temin eden bir yer olarak meydana çıktı. Bu kan-guddeleri sisteminin fonksiyon tarzı, insanın meyelân-hayatiyle affektivite’sini, bundan başka boyun yüksekliğı ile enliliğı, dev cüsselilikle cüceliğı, hattâ ihtimâlki ırk karakterlerini tayin ediyor. Bugün yine ruhî hâdiselerin paralel bir sahası haline gelen yalnız dimağ değil, bütün vücuttur. Descartes’ın kabul ettiği gibi, bir ruh-cevheriyle vücut-cevherini birbirine bağlayan böyle haricî bir münasebet artık ciddî bir konuşmanın mevzuu bile olamaz. Hayat, “iç-varlığı,, bakımından ruhî, “dış-varlığı,, bakımından da bedenî bir «teşekküle» malik olan bir ve aynı hayattır. Bu fikre karşı, “ben,,in basit ve bir tane olduğu, fakat vücudun mürekkep bir “hücreler devleti,, teşkil ettiği şeklinde itiraz edilmemelidir. Bugünkü fizyoloji, hücreler devleti hakkındaki tasavvuru tamamiyle terkettiğı gibi, âsap sistemine ait fonksiyonların da sadece sunmativ — yani bütünlük karakterlerinden mahrum ---

olarak birleştiklerini ve bütün hallerinde mahallî ve morfolojik bakımdan başlangıç-noktalarından itibaren tayin edildikleri hakkındaki temel-görüşü de bırakmıştır.

Eğer fizik organizm, Descartes gibi — bugün nazarı fizik ve kimya tarafından ilmî sahadan tamamıyla atılan — Galilei ve Newton zamanına ait statik bir mana ifade eden eski mekanik tabiat nazariyesine göre tasavvur edilen bir nevi makine olarak kabul edilir; diğer taraftan Descartes ve onu takip edenler gibi, her türlü “şuurlu,, tasavvur imajlarından önce gelen bütün meyelân ve teesürî hayatın müstakilliği ve ispat edilen priorité’si gözden kaçırılır; ruhî hayat, «uyanık-şuur»a irca edilir ve “şuur-ben,,ine ait ruhî hâdiselerin birbirine bağlı olan bütün fonksiyon gruplarının büyük ségrégation’ları (Abspaltung) göz önünde bulundurulmaz; bundan başka affekt’lerin bastırılması inkâr edilir ve bizzat “şuur-ben,,i hakkında bilinen ségrégation (Abspaltung) hâdiseleri gibi, bütün hayat devreleri için mümkün olan hatıra bozuklukları (Anamnesien) nazarı dikkate alınmazsa, bu taktirde muhakkak surette yanlış olan şu tezada varılır: ruhta aslî olan bir birlik ve basitlik, vücutta ilk defa dolayısıyla birbirine bağlanmış vücut parçaları ve ancak bunlarda temelini bulan vetirelerin çokluğu vardır. Ruhî hayat hakkındaki bu görüş, eski fizyolojinin, fizyolojik hâdiseleri izah etmek için teşkil ettiği görüş kadar tamamıyla hatalıdır.

Biz şimdi bütün bu nazariyelerin tamamıyla zıddını söyleyebilecek bir durumda bulunuyoruz: Kant’ın da tahmin ettiği gibi, fizyolojik ve ruhî hayat-vetiresi ontolojik bakımdan tamamıyla aynıdırlar. Onlar arasındaki fark, ancak fenomenaldır; fakat fenomenal bakından dahi bu vetirelerin akışlarındaki yapı-kanunlariyle (struktur kanunları) ahengi arasında bir ayniyet vardır: fizyolojik ve ruhî vetirelerin her ikisi de mekanik değildirler; her ikisinde de hedefli bir yönelme ve bir bütünlük karakteri

vardır. Fizyolojik vetirelerin bu karakterleri, onların cereyan ettikleri âsap sisteminin yapısı (yüksek değil) aşağı olduğu nispette artar; aynı suretle ruhî vetireler iptidai oldukları nispette, onların bir hedefe yönelme karakteriyle bütünlük karakteri çoğalır. Her iki vetire de kendi teşekkülleriyle fonksiyonlarının cereyanlarına göre mekanik olmıyan bir hayat hâdisesinin sadece iki cephesini teşkil ediyorlar. İmdi bizim “fizyolojik,, ve “ruhî,, adını verdiğimiz bu cepheler bir ve aynı hayat hâdisesinin sadece tetkik tarzına ait olan iki tarafını teşkil ediyorlar. Bir “iç-hâdiseleri tetkik eden biyoloji,, ve bir de “dış-hâdiseleri tetkik eden biyoloji,, vardır. Vakaa dış-hâdiseleri tetkik eden biyoloji, uzviyetin form-yapısı hakkındaki bilgiden başlayarak hakikî hayat-vetirelerine kadar ilerler; fakat bu biyoloji unutmamalıdır ki, her canlı form’un bir-birinden ayırt edilebilen en son hücre unsurlarından itibaren hücrelere, nesiçlere, uzuvlara, hattâ bütün organizm’e kadar her şey, her an içinde bu hayat-vetiresi tarafından dinamik olarak taşınmakta ve yeni baştan şekil kazanmaktadır; ve her canlı form’un inkişafı esnasında uzuvların faaliyet-fonksiyonlarından ayırt edilmesi icabeden “şekil kazandırıcı fonksiyonlar,,dır ki, kimyevî-fizikî “situation,,un ancak birlikte tesir etmesi sayesinde uzvî maddenin statik şekillerini meydana getiriyorlar. Merhum Heidelberg’li anatom Braus ile fizyoloğ E. Tschermack bu fikri, haklı olarak bütün araştırmaları için merkez noktası yaptılar. Bu gün aynı görüşün, bu meşhur problemle uğraşan bütün ilimlere girdiğini söyleyebiliriz. Bugün artık eski “psiko-mekanik parallelism,,le Lotze tarafından yeni baştan tazelenen “karşılıklı tesir nazariyesi,, veyahut ruhu bir “forma corporitatis,, olarak kabul eden skolastik nazariye kıymetlerini kaybederek terk edilmişler ve ilmî araştırma sahasından atılmışlardır.

Descartes’ın ruh ile beden arasında açtığı uçurum, bugün hayatın teşkil ettiği «birliğin» kavranılabilir bir

dereceye gelmesi sayesinde kapanmıştır. Bütün meyelân ve affekt-hayatını “ruh,,dan dışarı atan, aynı zamanda hayat hâdiseleriyle onların struktur-kanunları hakkında sırf kimyevî-fizikî bir izah tarzı istiyen Descartes için tabiidir ki, bir köpeğin bir et parçasını görmesi ve o anda midesinde muayyen usarelerin teşekkül etmesi mutlak bir mucize teşkil eder. Niçin? Çünkü Descartes bir taraftan iştahaya ait olan meyelânı ortadan kaldırdı; halbuki bu meyelân, köpeğin yemesine ait optik idrakin husule gelmesi için, haricî tenbih kadar aynı manada şarttır — bu tenbih Descartes’ın zannettiği gibi, asla idrake ait gıdanın şartı değil, bilâkis “imajın,, bir kısmı olarak “şuur,,a bağlı kalmadan mevcut olan bu muhtevaya ait «şimdi» ve «burada» cereyan eden idrakin şartıdır —; ve diğer taraftan iştahaya tekabül eden mide usaresinin teşekkülünü fizyolojik fonksiyon birliği ile onun yapısında kökünü bulan hakikî bir hayat hâdisesi olarak değil, bilâkis merkezî âsap sistemine tâbi olmıyan, midede sırf kimyevî-fizikî bir surette cereyan eden bir hâdisе olarak kabul etti. Fakat Descartes’a — Heyder tarafından tesbit edilen hâdisede olduğu gibi — yenildiği telkin edilen bir yemeğin bile, adeta gerçek olarak yenilen bir yemek kadar aynı tesiri husule getirebileceği gösterilseydi, acaba Descartes buna ne söyleyecekti? İşte asıl hata — Descartes’ın esas hatası — şuur muhtevalarıyla her hakikî hayat hâdisesi arasındaki birliği teşkil eden, ikisini birbirine bağlayan insan ve hayvana ait meyelân-sisteminin nazarı itibara alınmamasında görülmektedir. Fizyolojik “fonksiyon,, tarifi bakımından müstakil olan bir ahenk içinde cereyan eden bir hâdisenin Gestalt’ı, bir zaman-Gestalt’tır; ve bu “fonksiyon,, aslında bir «yer»e statik bir surette bağlı değildir, daha ziyade mevcut olan hücrelerde kendi fonksiyon sahasını kendisi ayırabilir, hattâ ona ilk önce şekil kazandırabilir. Muayyen ve statik neviden

olan «summativ» bir uzuv reaksiyonu, şuur korrelat'ından mahrum olan fizyolojik fonksiyonlarda bile mevcut değildir; hattâ — son zamanlarda yeniden gösterildiği veçhile— patelarreflex gibi, o kadar basit refleksler için dahi bahis mevzuu olamaz. Bundan başka fenomenler bakımından (phaenomenologisch) uzviyetin fizyolojik vetiresi, şuurlu hâdiseler kadar “manalı,, ve şuurlu hâdiseler de aynı suretle uzvî hâdiseler kadar “manasız,, olabilir.

Kanaatıma göre bugün, etraflı bir surette tetkik edilmesi için, uzviyetin aynı davranış-tarzlarının, bir defa hariçten fizikî-kimyevî tenbihler, diğer bir defa da dahil-den fizikî tenbih kompleksleri vasıtasıyla — telkin, hypnose, her nevi psychotherapie, tahmin ettiğimizden daha fazla hastalıkların tâbi bulunduğu sosyal muhitin değiştirilmesi — ne dereceye kadar husule getirilebilip değiştirilebileceği araştırmalara metodik bir hedef olarak tevcih edilmelidir. Fakat bu hususta sırf “psikolojik,, olan izahların yanlış mübalağalarından da çok sakınmalıyız. Tecrübî müşahedelere dayanan bilgimize göre bir mide çıbanının sebebi ruhî bir hâdise teşkil edebileceği gibi, muayyen kimyevî-fizikî bir vetire de olabilir; ve yalnız sinir hastalıklarının değil, aynı zamanda bütün uzvî hastalıkların da tamamiyle muayyen olan ruhî korrelat'ları vardır. Hattâ bir «birlik» teşkil eden hakikî hayat-vetiresi üzerindeki tesirimizin her iki nevini dahi — yani şuur koridoru ve bedenin haricî tenbih kompleksi koridoru vasıtasıyla — kemmiyet bakımından o şekilde tanzim edebiliriz ki, bir tenbih kompleksinden tasarruf ettiğimiz nispette, öbüründen de aynı nispette sarfedebiliriz. Ölüm adını alan mühim hayat hâdisesinin sebebi, bir heyecan-çöküş'ü (şoku) olabildiği gibi, bir tabanca kurşunu da olabilir; cinsî hislerin tahrik edilmesi, muayyen ilâçların bünyeye alınması sayesinde temin edilebildiği gibi, edep ve terbiyeye mugayir olan resim ve kitaplar da aynı şeyi

temin edebilirler. Bunların hepsi, bizim «hayat bilgimizde» ve kendimizi frenlemede malik olduğumuz bir ve aynı ontik «birliği» teşkil eden hayat-vetiresine ait muhtelif yollardır. “Münasebet kurucu düşünme,” gibi, en yüksek ruhî fonksiyonlar bile fizyolojik bir paralelizmden kurtulamıyorlar. Ve nihayet bizim kendi fikrimize göre de Geist’a ait bulunan akt’ların dahi, daima fizyolojik ve psychique bir paralel unsura malik olmaları icabeder; zira bu akt’lar, kendilerine ait bütün faaliyet enerjisini «aktif» olan meyelân sahasından alırlar ve bunlar, her hangi bir “enerji,”ye malik olmadan bizim tecrübelerimizin — hattâ kendimize ait tecrübelerin — muhtevasına girerek idrak edilemezler. İmdi psikofizik hayat, bir «birlik» teşkil eder. Burada bu nazariyeyi felsefî bakımdan daha fazla derinleştirmekten sarfı nazar etmel; mecburiyetindeyiz. —

Fizik ve psychique fonksiyonların bu birliği, bütün canlılar, hattâ insanlar hakkında dahi kayıtsız ve şartsız cari olan bir vakıadır. İnsanı tetkik etmeğe çalışan garp ilminin — tabiat ilimleriyle tababetin — her şeyden önce onun beden tarafıyla meşgul olması ve hayat hâdiseleri üzerinde bilhassa dış taraftaki koridor vasıtasıyla tesir etmeğe çalışması, umumiyetle garp tekniğine has olan çok tek taraflı bir alâkanın kısmî bir tezahürünü teşkil eder. Fakat eğer dış taraftan bizi hayat hâdiselerine götüren yol, şuurun koridoru üzerinde giden yoldan daha elverişli görünüyorsa, bunun asla ruh ile beden arasındaki gerecek münasebete dayanması icabetmez, bilâkis bunun temelini asırlarca tek tarafa çevrilmiş olan bir alâka teşkil edebilir. Meselâ daha az tek taraflı olmıyan Hind tababeti, bunun tamamıyla zıddı olan ruhî bir tavırdan hareket eder. Theist olan “kreationism,”le “ebedilik,” hakkında gelenek halinde devam eden nazariyenin kabul ettiği gibi, insanı doğrudan doğruya ruh-hayatı bakımından hayvandan ayırmak, onun ruh ve bedenine hususî bir nevi menşe ve

müstakil bir kader' atfetmek için hiç bir sebep mevcut değildir. Mendel'in kanunları bedene ait vasıflar hakkında olduğu kadar, ruhî karakterin yapısı hakkında da aynı derecede caridirler. İnsanla hayvan arasında mevcut olan farklar, ruhî fonksiyonların cereyanı bakımından şüphesiz çok mühimdirler; fakat insanla hayvan arasındaki fizyolojik farklar dahi çok ehemmiyetlidirler; hattâ bu farklar her ikisi arasındaki morfolojik farklardan daha mühimdirler. Hayvana nispetle insanda bütün assimilation malzemesinin nispetsiz derecede çok fazla olan asabî cevherin teşekkülü için sarfedilmektedir. Fakat anatomie bakımından görünebilir birliklere ait form ve yapının teşekkülü için bu malzemedan istifade etme, göze çaracak derecede azdır. Hayvana nispetle insanda bu malzemenin çok büyük bir kısmı, sırf fonksiyonel dimağ enerjisine tahvil edilir. Fakat bu hâdisе bizim psikoloji lisanında "bastırılma,, ve "manevîleştirme,, adını verdiğimiz aynı hâdisenin yalnız fizyolojik korrelat'ını göstermektedir. İnsan uzviyeti, hissî ve harekî fonksiyonları bakımından hayvanınkinden ehemmiyetli bir surette üstün olmadığı halde, onun büyük dimağıyle bütün diğer organ sistinleri arasında enerjinin tevzii tamamıyla başka bir mahiyet arzeder. İnsan dimağının gıdalardan faydalanma bakımından haiz olduğu mutlak üstünlük, hayvanınkinden çok daha bariz bir nispettedir. Çünkü insan dimağı sırf yeri bakımından daha az statik tahdit edilen tenbihlerin akış-şekline, en kuvvetli ve çok taraflı olan enerji seviye-farklarına maliktir. Umumî assimilation'un tevakkufu esnasında — diğer uzuvlarla mukayese edilirse — dimağ en sonunda ve en az tevakkufa uğrayan bir uzuvdur. İnsana ait büyük dimağın kısrı, uzviyet ve onun mazesinin bütün hayat tarihini muhafaza eder ve bir nokta etrafında toplar. Dimağdaki tenbihlerin her hususî hâdisesi, her zaman bütün tenbihlerin yapısını değiştirdiği için, "aynı,, hâdisе fizyolojik bakımdan asla tekrür etmez;

bu vakıa ruhî illiyetin kanununa tamamiyle uygun gelir; bu kanuna göre, zaman bakımından önce vukua gelen tek bir vak'a kendisini takip eden ruhî vak'aları izah etmez, ancak şuur muhtevaları bir bütün halinde böyle bir izahı temin edebilirler. Çünkü kısırdaki tenbihler uygunda dahi devam ederler ve her andaki yapı-unsurlarını yeniden inşa ederler; bu sebepten dolayı fizyolojik bakımdan dahi kuvvetli bir muhayyele-fazlalığı — bu muhayyele-fazlalığı haricî bir tenbih olmadan da devam eder ve «uyanık-şuur» la onun «kontrolunun» (Freud) bertaraf edilmesiyle hemen meydana çıkar, bundan başka, diğer bir eserimde gösterdiğim veçhile, bu muhayyele-fazlalığının aslî olduğunu nazarı dikkate almak icabeder; ve o, hâsse idraki tarafından ancak tahdit edilebilir, fakat asla meydana getirilemez—beklenebilir. Bundan başka gerek ruhî akış ve gerekse fizyolojik tenbih kompleksi, uyku ve uyanık hallerimizin teşkil ettiği ahenk boyunca kesilmeksizin devam ederler. İnsanda dimağ, hayvana nispetle daha geniş bir ölçüde hakikî bir ölüm-uzvu olduğu intibahını bırakmaktadır; vakaa insanda bütün hayat hâdiselerinin kuvvetli bir surette merkezîleşmesi ve dimağın faaliyetine bağlı kalması bunu beklememizi icab ettirmektedir. Yapılan bir çok tetkikler sayesinde biliyoruzki, sun'î bir surette büyük dimağı alınmış bir köpek veyahut bir at, bu vaziyette bulunan bir insanda tesadüf edilmeyen daha bir sürü başarılar gösterebilir. İmdi insanda ontik bir tezat teşkil eden ruh ile beden, yahut vücut ile ruh veyahut ta dimağ ile ruh değildir.

Bizim insanda tesadüf ettiğimiz ve sübjektif olarak da yaşadığımız tezat, daha yüksek ve daha derinlere giden bir mahiyet arzeder; bu tezat, hayat ile Geist arasındaki tezattır. Bu tezat, hayat ile gayri uzvî saha arasında mevcut olan ve son zamanlarda H. Driesch tarafından yanlış bir tarzda mübalagalandırılan tezattan daha derin-

dir ve bütün eşyanın temellerine kadar uzanabilir. Eğer biz aynı hâdisenin iki türlü tetkik tarzına takabül eden ruhî saha ile fizyolojik sahayı aynı hayat hâdisesinin iki cephesi olarak kabul edersek, bu taktirde bu her iki “tetkik tarzını,, gerçekleştiren X, ruh ile beden arasındaki tezattan daha üstün olmalıdır. Bu X, kendisi asla obje haline getirilemeyen, her şeyi “obje haline getiren,, Geist’den başka bir şey değildir. Hayat mekânsız, fakat zaman dahilinde bulunan bir varlık—Yennings de haklı olarak “uzviyeti bir hâdise,, olarak kavramaktadır; ve görünürde sükûnet halinde bulunan form, her an bu hayat hâdisesi tarafından taşınmakta ve beslenmektedir—olduğu taktirde, Geist adını verdiğimiz şey ise, yalnız mekân-üstü bir varlık olmakla kalmaz, aynı zamanda zaman-üstü bir varlık ta olur. Geist’in intention’ları hayatın zaman vetiresi içine giremezler. Geist’in faaliyet talep eden bir akt’ı da ancak dolayısıyla zaman içinde cereyan eden hayat hâdisesine tâbidir ve âdeta onun içine gömülmüştür. Fakat “hayat,, ve “Geist,, mahiyet bakımından birbirinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, tasvir edilen telâkkimize göre, insanda her iki prensip birbirine muhtaçtırlar: Geist, hayatı ide’leştirir. Fakat ancak hayat, Geist’in enbasit bir akt’ının harekete geçmesi anından itibaren, kendisine mânevî bir kıymet atfettiğimiz bir eserin başarılmasına kadar, onu faaliyette bulundurmak ve gerçekleştirmek kudretini gösterebilir.—

**2. “Naturalist,, telâkkilerin tenkidi: bu telâkkilerin
formal mekanik ve vitalist nevi ile, sonucunun
üç tâli nevi.**

Geist ile hayat arasındaki bu münasebet — biraz önce tasvir ettiğimiz veçhile — insan hakkında ortaya atılan bir grup nazariye tarafından eksik bırakılmış ve nazarı

dikkata alınmamıştır. Burada evvelâ insanın mahiyetini tetkik etmeğe çalışan ve “naturalist,, adı verilen bütün teoriler, kısaca tavsif edilecektir. Bu teorileri iki esas kısma ayırabiliriz: bunlardan birisi insanın davranması hakkında ortaya atılan tek taraflı formal-mekanik telâkki, ötekisi yine tek taraflı olan vitalist telâkkidir.

Geist ile hayat arasındaki münasebeti tetkik eden formal-mekanik nazariyeler, hayat kategorisinin hususiye-tini hemen ilk hamlede gözden geçiriyorlar ve bu sebepten dolayı Geist’ı yanlış anlamak mecburiyetinde kalıyorlar; bu nazariyeler, garp tarihinde iki şekilde meydana çıkıyorlar. Bunlardan birisi menşeyini antik devirden, bir Demokrit’in, bir Epikur ile bir Lucretius Carus’un fikirlerinden alıyor; ve en mükemmel şeklini Lamettrie’nin “L’homme machine,, adındaki kitabında buluyor. Burada, kitabın isminden de anlaşıldığı veçhile, ruhî hâdiseler Geist’a ait olanlardan tefrik edilmeksizin, uzviyette hüküm süren fizikî-kimyevî kanunlara tâbi olan hâdiselere refakat eden vak’alara irca edilmeğe teşebbüs edilmektedir. Formal-mekanik telâkkinin diğer şekli, en kuvvetli ve bariz inkişafını İngiliz sensualisme’inde buldu; David Hume’un “İnsan tabiatı hakkında,, ki eseri bu telâkkiye en açık şeklini kazandırdı. Son zamanlarda Ernst Mach, insan hakkında ortaya atılan böyle bir telâkkiye çok yaklaştı; ona göre ben, ihsasların muhtevasını teşkil eden dünyanın unsurlarını hususî bir kesafette birbiriyle birleştiren bir düğüm noktası teşkil eder. Her iki nazariyede dahi—birinci ve ikinci şeklinde—formal-mekanik prensip en son haddine kadar götürülmüştür. Aralarında yalnız bir fark vardır. İkinci şekilde ihsas hâdiselerinin fizikî mekaniğin prensiplerine göre cereyan eden hâdiseler olarak anlaşılması icap ettiği halde, birinci şekilde gayri uzvî tabiat ilimlerinin esas mefhumları son mûta olarak cari olan ihsas muhtevalariyle tasavvurların tedaisi

kanunlarından (cevher ve illiyet mefhumları da dahil) çıkarılmağa çalışılmaktadır. Fakat hayatın mahiyetini, kendi hususiyeti ve hususî kanunları bakımından tetkik edememek, mekanik teorinin her iki nevine ait hatayı teşkil etmektedir.---

Naturalist teorinin aslından inhiraf etmesiyle, onun ikinci bir nevini vitalist teori teşkil eder; vitalist teori, mekanist teorinin aksine olarak "hayat,, kategorisini, insanla onun Geist'ını tetkik eden umumî bir telâkkinin kategorisi haline getirir; ve hayat prensibinin mer'iyet sahasını tesbit hususunda da çok mübalâğalı davranır. Bu teoriye göre insan Geist'ı, insana ait meyelân hayatının geci-ken bir "tekâmül mahsulü,, olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir iddiayı İngiliz-Amerikan Pragmatism'ı --- ilk defa Pierce, sonra William James, F. C. Schiller ve Dewey --- ortaya atıyor ve düşünme şekilleriyle düşünme kanunlarını insanın o andaki iş-şekillerinden çıkarmak istiyor (homo faber). Diğer taraftan Nietzsche, *Wille zur Macht* adındaki eserinde hayatın meyelân kudretine dayanarak düşünme şekillerini --- zarurî ve hayat bakımından ehemmiyetli olan fonksiyonlar olarak --- izah etmek istiyor. Son zamanlarda Hans Vaihinger, Nietzsche'nin bu fikirlerini biraz değiştirilmiş bir şekilde temsil etti.

Eğer bu fikirler etrafında toplanan telâkkilerin hepsi göz önünde bulundurulursa, araştırmacıların beslenme, çoğalma ve kudret meyelânlarının sisteminden birine verdikleri ehemmiyete göre, insan hakkındaki bu naturalist-vitalist telâkkinin üç tâli nev'e ayrıldığı görülür. Vogt, kabaca "insan ne yerse odur,, der. Hegel'in tarih nazariyesini tetkik ederek esaslarına nüfuz eden Karl Marx, buna benzer bir telâkkiyi, bununla kıyas kabul etmiyecek derecede derinleştirerek temsil etmiş ve insanın tarihi meydana getiremediğini, bilâkis tarihin, her şeyden önce iktisat tarihinin, "maddî istihsal münasebetlerine,, ait tarihin,

insana şekil kazandırdığını iddia etmiştir. Bu tarih-telâkisi, sanat, ilim, felsefe ve hukuk sahasındaki fikrî mahsullerin kendilerine has bir mantığı ve tekâmülü olabileceğini de kabul etmiyor. Marx'a göre, bu tekâmül ile onun hakikî sebebi tamamiyle iktisat şekillerinin seyrine tâbidir; ve bu iktisat şekilleri, karakteristik her tarihi teşekkülün kendisine has olan mânevî bir dünyayı, bir "üst-yapı", olarak meydana getirirler¹.

İnsanı, her şeyden önce kudret-meyelânı ve «kendi kıymetini tanıtmak ve kabul ettirmek» meyelânına tâbi bir varlık olarak kabul eden görüş, tarih bakımından hareket noktasını bilhassa Macchiavelli, Thomas Hobbes ve mutlak devlet telâkkisini benimseyen büyük siyasetçilerden aldı; ve hali hazırda inkişafını, Friedrich Nietzsche'nin kudret nazariyesiyle — daha ziyade tıbbî sahaya yönelen — Alferd Adler'in «kendi kıymetini tanıtmak ve kabul ettirmenin» her şeyden önce gelmesi nazariyesinde buldu. Ortaya atılması mümkün olan üçüncü bir telâkki, fikir-hayatını mânevîleşmiş Libido'nun bir şekli, symbole'ü ve ehemmiyetsiz bir üst-yapısı olarak kabul eder; ve bu suretle de bütün insan kültürü ile onun mahsullerini bastırılmış ve mânevîleşmiş Libido'nun bir neticesi olarak görmek ister. Schopenhauer, naturalist olmadan — onun insan hakkındaki menfi teorisi buna mani idi — cinsiyet sevgisini "hayat iradesinin mihrak noktası", olarak gösterdi; henüz müstakil bir ölüm-meyelânı kabul etmiyen Freud da ilk eserlerinde insan hakkındaki bu telâkkiyi en son haddine kadar götürdü.

Biz bütün bu naturalist teorileri — bunlar ister mekanist, isterse vitalist nev'e ait olsunlar — reddetmek mecburiyetindeyiz. Vakaa insan hakkındaki naturalist telâkki-

¹ Karlı Marx'ın bu fikirleri "Die Wissensformen und Gesellschaft", adındaki eserimde etraflica tenkit edilmiştir.

nin “vitalist,, nev’inin büyük bir hizmeti vardır ; zira bu nazariye, bize insanda hakikî manada yaratıcı ve kudretli olan tarafın bizim Geist (ve daha yüksek şuur şekilleri) adını verdiğimiz şeyin değil, bilâkis ruhun karanlık şuur-altı meyelân-kuvvetleri olduğunu öğretiyor ve bize iferd ile gruba ait insan kaderinin teşekkülünün, bu hâdiselerin temadisi ile onların symbolique imaj korrelat’larına tâbi bulunduğunu tanıtıyor — tıpkı karanlık bir karakter taşıyan mythos gibi; zira mythos dahi tarihin bir mahsulu değil, daha ziyade milletlere ait tarihin seyri için geniş bir ölçüde tayin eden bir âmildir. Bununla beraber bütün bu teoriler, şu noktada aldandılar: onlar bu meyelân-kuvvetlerinden yalnız Geist’ı ve onun ide’leriyle kıymetlerinin faaliyetini ve kuvvet kazanmasını değil, aynı zamanda bu ide’lerin muhteva bakımından olan manasını ve Geist’ın dahili inkişafına ait kanunları da bu meyelân-kuvvetlerinden çıkarmak istediler. Eğer “klâsik,, teoriyi temsil eden garbın idealist görüşü, Geist’a çok mübalâğalı bir yer ayırmakla, Spinoza’nın «akıl ihtiras şekline girmedikçe — bu günkü tâbiriyle akıl manevîleştirilmedikçe — ihtirasları tanzim etmekten acizdir» sözlerindeki derin hakikati görememek hatasına düştü ise, naturalist adını alan teoriler de, Geist’ın müstakillliğini ve aslî mahiyetini tamamiyle inkâr ettiler.—

3. L. Klages’in anthropolojik teorisinin tenkidi.

Fikirlerinde ısrar eden, fakat derinlikten mahrum olmıyan bir muharrir — Ludwig Klages —, bütün bu teorilerin zıddına olarak insanı (bizim telâkkimize benzer) “hayat ve Geist,,dan ibaret olan, birbirine irca edilemiyen iki esas kategoriden hareket ederek anlamağa

çalıştı¹. Bilhassa Almanya’da insanın mahiyeti hakkındaki panromantik düşünme-tarzını felsefî bakımdan temellendiren Klages olmuştur; bu nevi düşünme-tarzına bugün Th. Lessing², Prinzhorn, Jung, Frobenius, Dacqué gibi muhtelif ilimlere mensup olan araştırmacılarla, muayyen bir istikamette O. Spengler’de tesadüf ediyoruz. Etraflıca ve yakından incelenmesi icabetmiyen bu telâkinin hususiyeti, bilhassa şu iki noktayı ihtiva etmektedir: bu nazariyeye göre Geist, aslî bir şey olarak kabul edilir; fakat pozitivist ve pragmatistlerde olduğu gibi zekâ ve seçme-kabiliyetiyle bir tutulur. Klages, yalnız Geist’in obje haline getirilememesini reddetmekle kalmıyor, aynı zamanda ide’lerle mahiyetlerin «idrak» edilmesinin dünya realitesinden sıyrılmak sayesinde mümkün olacağını da kabul etmiyor. Bu suretle Klages tarafından kendi hakikî mahiyet ve nüvesinden mahrum bırakılan Geist, tamamiyle kıymetinden düşürülmüş oluyor. Klages’e göre Geist, hayat ve hayata ait bulunan her şeyle, basit ve otomatik ifadenin bütün ruhî hayatla birbirini karşılıklı tamamlıyan bir münasebet halinde değil, onlarla aslî bir mücadele halinde bulunmaktadır. Fakat bu mücadelede Geist, insan tarihinin akışı boyunca hayatı ve ruhu daima derinden tahrip eden bir prensip olarak ortaya çıkar;

¹ Ancak Klages için Geist = zekâ, ben, irade manasında kabul edilmiştir.

² Theodor Lessing kitabının dördüncü tab’ında: “tarih manasız olana mana vermek S. 28,, dir fikrini ortaya koymakla bu nazariyenin esas fikrini ifade etmiş bulunuyor: “bu suretle Geist dünyasının ve ona ait formun insanda hastalanan bir hayatın kendisinden mahrum olamadığımız bir Ersatz-dünyası teşkil ettiğini ve kendisi için problematik olan bir cinsin, insanın, kendisini kurtarması için bir vasıta olduğunu, kısa süren bir şour halinden sonra yeniden yerini kaybeden, ilmin yardımıyla bir büyüklük vehmine kendisini kaptıran bir yırtıcı maymun cinsi olduğu hakkındaki esas fikrim gittikçe istikrar kazanmaktadır,,.

o suretle ki, insan tarihi, nihayet insanda tecelli eden hayatın bir «*décadence*» ı, hattâ bu hayatın bir hastalanması hâdisesi olarak görülmektedir. Eğer Klages esas prensiplerine sadık kalsaydı — ki kalmamıştır, çünkü o çok garip bir tarzda hareket ederek Geist’i ilk defa insanlaşmayı müteakip, tarihin muayyen bir yerinde meydana çıkarıyor, o suretle ki, Bachofen’in gözüyle görülen bir maziye homo sapiens’in tarihi tekaddüm etmektedir — bu takdirde onun “hayatın bu trajedisine,, ait başlangıcı insanlaşma vetiresine nakletmesi icabederdi.

Hayatla Geist arasında böyle dinamik ve düşmanca bir tezat kabul etmekten bizi, yukarıda bu münasebet hakkında tasvir edilen telâkkimize ait şu vakıa menetmektedir: umumiyetle Geist’a, bu “tahripkârlığı,, gerçekleştirebilecek olan hiç bir “kuvvet ve kudret,, aslî olan bir faaliyet enerjisi atfedilemez.

Klages’in dikkatli müşahedeler bakımından zengin olan yazılarında zikrettiği ve tarih bakımından «zamanı geçmiş kültürler»in gerçekten acımağa lâyık hâdiseleri, “Geist,,a bir suç olarak yükletilemez, bilâkis onlar hakikatta “mübalâğalı bir surette manevîleştirme,, adını verdiğimiz hâdiseye, fikrî hayatın lüzumundan fazla inkişafına atfedilmelidir; fikrî hayatın lüzumundan fazla ve mübalâğalı inkişafına dayanarak ve bu hale karşı bir aksülâmel olarak çok defa tarihte bir «an» bulunacağı farzolunan bir hale doğru, şuurlu romantik bir firar başlar; ve işte böyle mefruz bir halde bu mübalâğalı manevîleşme, bilhassa *diskursiv* zihnî faaliyetin fazlalığı henüz mevcut değildir. Yunanistandaki Dionysos hareketi ve ortaçağa bakan Alman romantiklerine benziyen bir gözle klâsik Yunan dünyasını görmeğe çalışan hellenist doğmatizm, böyle bir firar hareketinden başka bir şey değildir. Klages’in bu gibi tarih-görüşlerinin geniş bir ölçüde sadece son haddine varan bir intellectualisme’den doğarak “gençlik ve ipti-

daîliğe,, ait bir tahassüre dayandığını, fakat tarihî realiteye uymadığını kâfi derecede nazarı dikkata almadığını zannediyoruz. Klages'in Geist'in yıkıcı kudretinin bir neticesi olarak gördüğü diğer bir grup hâdise, şu noktaları ihtiva etmektedir: Geist'a ait bulunan faaliyetlerin başlamasıyla vital-ruhun otomatik cereyan eden faaliyetleri hakikaten geniş bir ölçüde zarar görürler; meselâ kalp-çarpıntısının, teneffüsün, tamamiyle veya kısmen otomatik olan diğer faaliyetlerin, üzerinde toplanan dikkat yüzünden zarar görmesi basit olan symptome'ları teşkil ederler; bundan başka bu zararlar, irade kendisini kıymet taşıyan muhtevalara hasredeceği yerde, doğrudan doğruya meyelân-itîşlerine karşı cephe aldığı zaman ortaya çıkan zararlardır. Klages'in burada Geist adını verdiği şey, hakikatta bizim yukarıda izah ettiğimiz manada, sadece müdilleşen teknik bir zekâdır. Bilhassa insan hakkındaki bütün positivist telâkkilerle, insanı "homo faber,, olarak kavramak istiyen her telâkkinin en büyük bir düşmanı olan Klages, bu esaslı noktada kendisiyle o kadar mücadele ettiği bir temel-görüşün tenkit zihniyetinden mahrum olan bir talebesi oluyor. Klages, insan mevcudiyetinin ihtiva ettiği «yıkıcı ve yaratıcı kuvvetler»le bunların şekli, aslî ve naiv olduğu zamanlarda bile — insan mevcudiyetindeki bu «yıkıcı ve yaratıcı kuvvetler» hiçbir zaman tamamiyle naiv değildirler; zira meyelân-mukavemetinin ortadan kaldırılması Geist tarafından başarıldığı gibi, rational olarak meyelânlardan feragat etmek suretiyle de temin edilebilir; hayvan bu şekilde bir meyelân-mukavemetini ortadan kaldıran bir kuvvetten mahrumdur — bu «yıkıcı ve yaratıcı» halin müdilleşmiş şuurlu bir irade tekniğine dayandığını, binaenaleyh bu halin de hariç tutulması icabeden aynı "Geist,,ın müdahale etmesiyle meydana geldiğini görmemektedir. Geist'la hayat arasında ayarlanmış bir münasebet mevcuttur, onlar

arasında aslı bir düşmanlık veyahut mücadele hali yaratmağa çalışmak, yapılması mümkün olan hataların en esaslısını teşkil eder. “En derin olanı düşünen, en canlı olanı sever,, (Hölderlin).

VI. İnsan metafiziği, metafizik ve din.

İnsan olmayı tayin eden hususiyetlerden dil, ahlâk alet, hak ve haksızlık idesi, devlet, idare etme sanatı, sanat şekilleri, mythos, din, ilim, tarih ve cemiyet gibi insana has olan bütün eserlerin nasıl meydana çıktığını eksiksiz bir şekilde göstermek — evvelce de kısaca söylendiği gibi — felsefî antropolojinin vazifesidir. Filhakika bunlardan burada bahsedilmeyecektir. Fakat eserimize son vermeden önce, ortaya konulan fikirlerden eşyanın temeliyle insan arasındaki metafizik münasebet için çıkarılacak olan neticeleri, kısaca gözden geçirmek istiyoruz.

İnsanın varlık-yapısının — birbirini takip etmek suretiyle — kendisinden aşağıdaki varlık-mertebelerinden nasıl husule geldiğini evvelce göstermiş bulunuyoruz. İnsanın dünyayı aşan sonsuz ve mutlak bir varlığın en formal ide’sini nasıl derunî bir zaruretle kavradığını gösterebilmek, bu insan yapısının verimli neticelerinden birisidir. Bunu insan ancak kâinat ve kendi varlığının şuuruна vardığı, psikofizik mahiyetini obje haline getirdiği ve insan olmağa başladığı andan itibaren temin edebilir ; çünkü insanın kendi psikofizik mahiyetini obje haline getirmesi, onun Geist’ına ait hususî vasıfları meydana çıkarmaktadır. İnsan bir defa kendisini — ve bu insanın mahiyetine aittir, doğrudan doğruya insan olmanın akt’ıdır — bütün tabiattan sıyrarak tabiatı kendisine “obje,, yaptıktan sonra, korku ve dehşet içinde kendisine dönerek sorar : “ben nerede bulunuyorum ? Benim bulundu-

ğum yerin mahiyeti nedir?,, O, artık “ben dünyanın bir parçasıyım, onun tarafından çevrilmiş bulunuyorum,, şeklinde bir şey söyleyemez; çünkü insana ait Geist ve şahsiyetin aktüel varlığı, mevcudiyeti zamanla mekâna dayanan bu “dünya,,nın varlık-formlarından üstündür. Ve insanın bu şekilde kendine dönmesi ona âdeta ‘hiçliği’ temaşa ettirmektedir. O, bu bakışında âdeta “mutlak hiçliğin,, imkânını keşfetmektedir; bu da insanı, şu suali sormağa sürükler: “niçin umumiyet itibariyle bir dünya vardır, niçin ve neden umumiyetle ‘ben’ varım?,, İnsanın dünya ve benliği hakkındaki şuuru ile Allah hakkındaki formal şuuru arasında mevcut olan bu münasebetin mahiyet bakımından olan mantikî zaruretinin kavranılması icabeder; ancak burada Allah tâbiri, muhtevası bin bir çeşitle doldurulabilen, kendisine “mukaddes,, vasfı atfedilerek “kendi başına mevcut olan bir varlık,, olarak anlaşılmalıdır. Fakat insanın kendisiyle dünya hakkındaki şuuru kadar, mutlak varlığın bu sahası da — tarafımızdan yaşanılıp yaşanılmaması veyahut bilinip bilinilmemesi nazarı itibare alınmadan — aynı suretle ‘asli bir vasıf’ olarak insanın mahiyetine aittir. W. von Humboldt lisan hakkında şu sözleri söylemiştir: insan kendi lisanını şu sebepten dolayı icad edemezdi, çünkü insan ancak lisan sayesinde insan olmağa layıktır; işte W. von Humboldt’ın bu ifadesi aynı kat’iyetle bütün mütenahî tecrübe muhtevalarının ve insanın merkezî varlığını aşan, bize saygı ve kudsiyet telkin eden, kendi başına mevcut olan bir varlığın formal varlık-sahası hakkında da caridir. Eğer “dinin ve metafiziğin kaynağı,, tâbirlerinden bu sahanın muayyen faraziye ve iman fikirleriyle sadece bir doldurulması değil de, aynı zamanda bu sahanın kendi kaynağı anlaşılırsa, bu taktirde bu sahanın kaynağı ile insanlaşma anı tamamiyle aynı şeye müncer olur. İnsan, “dünya,, ile kendi varlığının şuuruna erdiği yerde, “umu-

miyetle dünyanın var olduğunu, yokluğun mevcut olmadığını,, “kendisinin, varolduğu, yokluğun mevcut olmadığı,, hakkındaki garip tesadüf, kat’i olmıyan bu vakıayı, aynı anda müşahhas bir zaruretle keşf etmelidir. Bundan dolayı “ben varım,, (Descartes gibi) veyahut “dünya vardır,, (Thomas von Aquino gibi) tâbirlerini, “mutlak bir varlık mevcuttur,, umumî kaziyesine takaddüm ettirmek ve mutlak varlığın sahasını öteki varlık-tarzlarından hareket ederek istidlâl yolu ile, onlardan elde etmeğe çalışmak büyük bir hatadır.

Dünya, ben ve Allah hakkındaki şuur birbirinden ayıramıyan bir yapı-birliği teşkil ederler; ve tıpkı, objenin transcendent olması ve ben şuru gibi aynı akt — “üçüncü reflexio,, — sayesinde meydana çıkarlar. Muhitin müşahhas realitesini inkâr eden akt’ın meydana çıktığı, Geist’in aktüel varlığı ile onun ideel objelerinin teessüs ettiği aynı anda; keşfedilen “dünya,, sferine hudutsuz bir surette nüfuz etmek ve kendisine verilmiş bulunan hiç bir real hâdise ile iktifa etmemek için dünyaya açılan davranma tarzının, ve asla sükûnet bulmıyan şiddetli bir ihtirasın zuhur ettiği bir anda; oluş halinde bulunan insan, kendisine takaddüm eden, muhiti kendisine ve kendisini muhite uydurmuş bulunan hayvanî hayatın metotlarını ortadan kaldırdığı ve aksi bir istikamet alarak keşfedilen dünyayı kendisine ve uzvî bakımdan sabit bir şekil kazanmış bulunan hayatına uydurduğu aynı anda; insan, tabiatı kendi hâkimiyetiyle yeni teknik ve symbole prensiplerinin objesi haline getirmek için, kendisini tabiatı sınırlarından çıkarıp onun dışına çıkardığı aynı anda; onun kendi merkezini de her hangi bir şekilde dünyanın dışına çıkarması ve karşısına koyması icabeder. Artık şimdi insan, kendisini dünyanın basit bir “uzvu,, veyahut onun bir “parçası,, olarak kabul edemezdi; çünkü o kendisini cüretkârane bir surette dünyanın fevkine çıkarmış bulunuyor.

Fakat dünyaya ait «tesadüfiliği»nin ve insanın dünya merkezinin dışına çıkan varlık-nüvesinin garip tesadüfünün bu keşfinden sonra, insan için artık iki türlü davranma imkân dahiline girmiş oldu. İnsan bir defa buna hayret (θαυμάζειν) edebilir ve mutlak olanı kavramak ve ona katılmak için bilgi temin eden Geist'ini harekete getirebilirdi; işte bu her nevi metafiziğin de kaynağıdır. Metafizik, tarihte çok geç ve ancak bazı milletlerde ortaya çıktı. Fakat insan, yalnız kendi ferdî varlığını değil, aynı zamanda ve ön plânda kendisinin dahil bulunduğu «topluluğu» da emniyet altına almak hususunda önüne geçilemeyen bir ilcaa maliktir; bu emniyeti temin bakımından hayvana nazaran kendisinde mevcut olan muazzam bir muhayyele-fazlalığının yardımına dayanan insan, ibadet (Kult) ve âyin (Ritus) sayesinde kudretlerine sığınmak, «sırtını,, bir yardım ve himayeye dayamak için, bu varlık sahasını gelişi güzel Gestalt'larla donatıyor; zira insanın bir temel-akt sayesinde kendisini tabiattan sıyrarak onun dışına çıkması ve tabiatı obje haline getirmesi — ve kendi varlığı ile ben-şuurunun aynı zamandaki oluş-hâdisesi — dolayısıyla, o kendisinin pür hiçliğe düşeceğini zannetmişti. İnsanın kendisini emniyet altına alması ve bir şeyden himaye heklemesi şeklinde bu nihilisme'i ortadan kaldırmasına biz «din,, adını veriyoruz. Din aslında bir grupun ve bir «milletin dini,,dir, ancak sonraları — devletin kaynağı ile birlikte — kurucusunun dini olur. Fakat nasıl ki dünyanın bizim karşımıza bir bilgi objesi olmaktan daha önce hayattaki amelî mevcudiyetinin için bir mukavemet olarak çıktığına emin bulunuyorsak, aynı suretle dünyadaki yerimizi muhafaza etmek için, bize kuvvet bahşeden — insanlığa bu gibi yardımları olan mythos, sonraları kendisini mythos'dan çözen din temin ediyordu — bu yeni saha hakkındaki fikir ve tasavvur teşekküllerinin ve bilhassa gayesi hakikat elde etmek olan

bütün bilgilerle, “metafizik,, e ait bilgi neveleri veya bunlara ait teşebbüslere tarih bakımından takaddüm etmeleri icabettiğine de aynı suretle emin bulunuyoruz.

Şimdi biz insanın kendisiyle eşyanın en yüksek temeli arasında kurduğu münasebetle, bunu ifade eden fikirlerin esas nevelerinden bir kaçını alacağız; ve bunlardan da yalnız garp memleketleriyle Küçük Asya’da ortaya çıkan monotheism mertebesine ait bulunan fikirlerle kısaca temas edeceğiz. Burada şöyle tasavvurlara tesadüf etmekteyiz: Allah muayyen bir kavmi (eski Yahudiliği) kendi kavmi olarak seçtikten sonra, insan Allah ile bir “ittifak,, akdediyor. Yahut: insan içinde yaşadığı cemiyetin sosyal yapısına göre “Allahın esiri,, olarak meydana çıkıyor, hile ve mahviyet ifade eden bir tavırla kendisini Allahın önünde yere atarak, onu reca ve tehitleriyle veyahut sıhrî vasıtalarıyla harekete getirmeye çalışıyor. Bunun daha yüksek bir şekilde, insan kendisini “en üstün ve mutlak olan efendisinin,, , “sadık kulu,, olarak görmektedir. Monotheism’in hudutları içinde erişilmesi mümkün olan en yüksek ve en saf tasavvur, bütün insanların “Baba,, olan Allah’ın çocukları olması fikrinde ifadesini bulmaktadır; bu, aynı mahiyeti haiz olan Allahın kendi “Oğlu,, vasıtasıyla imkân dahiline girmiştir; ve o, insanlara Allahın mânevî mahiyetini tehsir etmiştir; kendisi insanlara yaraşır bir otorite ile bazı iman fikirleri ve buyrukları emreylemiştir.

Bu münasebetin felsefî tetkiki için, bu neviden olan bütün ide’leri reddetmeliyiz; bunu yapmak mecburiyetindeyiz; çünkü biz theist nazariyeyi kabul etmiyoruz; bu nazariye, “mânevî olan,, kendi mânevîliğinde her şeye kadir olan «şahsî» bir Allah,, kabuletmektedir. Bizim için insanla dünyanın temeli arasındaki esas-münasebet şudur: bu temel, Geist sahibi ve canlı bir varlık olan — Geist’i ve canlılığı “kendi sayesinde var olana,, ait Geist’in ve

ilca'ın yalnız kısmî birer merkezini teşkil eden — insanda kendisini doğrudan doğruya kavrar ve gerçekleştirir. Bu, Spinoza ile Hegel'in ve daha bir çoklarının eski bir fikridir: temel-varlık insanda, insanın kendi temelini «idrak» ettiği bu varlıkta ve aynı akt'ta kendi şuuruna erer. Biz, şimdiye kadar çok tek taraflı, intellektualist bir tarzda temsil edilen bu fikirleri o şekilde değiştirmeliyiz ki, insanın kendisine ait olan temelin bu «ilk-varlıkta» bulunması hakkındaki bilgisi, Deitas'ı gerçekleştirmeğe çalışan teşebbüsün ideal talebi için bizim varlık-merkezimizin aktif olarak kendisini ortaya atmasının ancak neticesini teşkil edebilsin. İşte bu gerçekleştirme esnasında kaynağını ilk temelden alarak olmağa başlayan “Allah,, ilca ile Geist'in gittikçe artan bir realisation'u olarak birlikte husule getirilmektedir.

İmdi, bu kendisini gerçekleştirmenin, diğer bir tâ-birle kendisini tanrılaştırmanın yeri insan, insanın benliği ve onun kalbidir; kendisi sayesinde mevcut olan varlığı arayan ve kendisini tanrılaştırmanın oluşu dola-yısıyla dünyayı bir “tarih,, olarak görmek istiyen yine insandır. Bizce bilinmesi mümkün olan tanrılaşmanın biricik yeri insan, onun benliği ve kalbidir; insan, bu transcendent oluşun hakikî bir parçasıdır. Zira her ne kadar bütün şeyler devamlı bir yaratma manasında her şâniye kendi sayesinde mevcut olan varlıktan, ilca ile Geist'a ait bir kaynaşmanın fonksiyonel birliğinden husule gelmekte iseler de, bununla beraber kendi sayesinde mevcut olan varlığın (Ens per se'nın) — bizce bilinebi-len — her iki vasfı ancak ilk defa insanda ve onun benliğinde aktif bir şekilde birbiriyle münasebete gelmektedir. İnsan, bu vasıfların birleştiği noktadır. Dünyanın kendisine “göre,, şekil kazandığı Logos, insanda «birlikte gerçekleştirilmesi» mümkün olan bir akt'tır. İmdi bizim kendi görüşümüze nazaran, insanlaşma ile tanrılaşma ilk

andan itibaren karşılıklı birbirine muhtaçdılar. Ne insan en üstün varlıkla, bu varlığın bahis mevzuu olan iki vasfının birer parçasını kendisinde mevcut olduğunu bilmeden, ne de *Ens a se* insanın faaliyet birliğine dayanmadan kendi gayesine erişebilir. Varlığın Geist ve ilcadan ibaret olan bu iki vasfının oluşu — onların oluş halinde bulunmalarından, karşılıklı birbirini realize etmelerinden, sarfı nazar — kendileri için de, hedef olarak, henüz tamamlanmış değildir. Onlar insan Geist'inin tarihi ile dünyaya ait hayatın inkişafı seyrinde bizzat kendileri de gelişmektedirler —.

Bana, insan için gelişmesi sona ermiyen, oluş halinde bulunan bir Allaha tahammül etmenin mümkün olmayacağı söylenecek, ve bu bana hakikaten söylendi de! Benim cevabım şudur: metafizik, zayıf ve himayeye muhtaç insanlar için bir sigorta müessesesi değildir. Metafizik, insanların peşinen kuvvetli, cesaret dolu bir ruha malik olmalarını şart koşar. Bundan anlaşılıyor ki, insan, ancak tekâmülü ve benliği hakkında artan bilgisinin seyri boyunca “uluhiyetin,, mücadele birliğiyle faaliyet birliğinin şuuruna erişebilir. İnsanın kendi ve dünya dışında bulunan, iyilik ve hikmetle aynileştirilen küllî bir kudret tarafından emniyet altına alınmasını istemesi ve ondan himaye beklemesi ihtiyacı o kadar büyüktür ki, bu hal, insan vesayete muhtaç olduğu zamanlarda, onun maneviyatının ve teemmülünün bütün istinat noktalarını ortadan kaldıracabilecek bir durumdadır. Fakat biz, kontemplation, ibadet, tezerru ve dua etme gibi, insanla uluhiyet arasındaki münasebeti objektifleştiren ve bu sebepten dolayı bizi uluhiyetten uzaklaştıran, bu çocukça zayıf ve mesafeli münasebet yerine insanın her manada uluhiyetin “manevî,, akt istikametiyle kendisini aynileştirmesini, şahsî «fedakârlığının» aslî akt'ını ikame ediyoruz. Zira kendi sayesinde varolanın en yüksek “gerçek,, varlığı ile

başka bir şahsiyetin gerçek varlığı, obje haline getirilmek kabiliyetinden mahrumdur. Böyle bir varlığın hayatıyla «manevî» faaliyetine, ancak yapılması icabeden «fedakârlığın» ve aktif aynileştirme aktını onunla birlikte gerçekleştirmek sayesinde iştirak edilebilir. Mutlak varlık, kendisini daima obje haline getirmek isteyen insanın zaafıyla ihtiyaçlarının sadece tamamlanmasını himaye için mevcut değildir. Fakat bizim için bir “himaye,, mevcut tur — : bu himaye, “uluhiyetin,, oluş-hâdisesi, “Allah,,ın meydana çıkması temin edilinceye kadar, tarihteki kıymet realisation’unun bütün bir faaliyetine dayanır. Yalnız bu kendi «fekârlığımızı» ve bu uğurda sarfedilecek cehtimizi temellendirecek ve ondan önce gelecek nazari kat’ilikler burada asla aranılmamalıdır. Ancak şahsiyetin bu uğurdaki cehti ve «fedakârlığı» sayesinde kendi başına mevcut olan varlığı “bilmek,, hususunda bize imkân kapıları açılmıştır.

Bu metafizik temel-görüşlerin mahiyetini etraflıca ve daha yakından tetkik etmek bu yazımızın vazifesinin dışında kalır.

Kitabın Metninde Adları Geçen Âlim ve Filozoflar

Adler, A. 51, 76
Alsberg, P. 50, 51, 53
Augustinus, 42
Alverdes, 12, 16
Aristo, 6, 17, 55
Averreos (İbnirüşd), 56

Bachofen, 79
Blaauw, 6
Bouterweck, 50
Braus, 67
Buddha, 43, 45, 50, 52
Bühler, K. 15
Buytendyk, 16

Darwin, 8, 29
Dacqué, E. 78
Demokrit, 74
Descartes, 4, 43, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 83
Dewey, 75
Driesch, H. 72

Epikur, 74

Fabre, 13
Fechner, E. 5

Fichte, J. G. 55
Freud, S. 48, 50, 51, 52, 72
Frobenius, 78

Galilei, 66

Haberlandt, 6
Hartmann, N. 57
Hegel, 44, 55, 56, 60, 75
Hering, 17
Heyder, 68
Hobbes, Th. 76
Hölderlin; 81
Humboldt, W. v.
Hume, D. 74
Husserl, E. 45, 48

James, W. 61, 75
Jung, 78

Kant, I. 41, 44, 66
Klages, L. 77, 78, 79, 80
Köhler, W. 25, 26, 29

Lamarck, 29, 53
Lametrie, 74
Leibniz, 34, 44

- | | |
|--------------------------|---------------------------------|
| Lessing, Th. 78 | Schilder, P. 21 |
| Linné, 3 | Schiller, Fr. 47 |
| Lotze, H. 67 | Schiller, F. C. 75 |
| Lucretius Carus, 74 | Schopenhauer, 50, 51, 52,
76 |
| Mach, E. 51, 74 | Schwalbe, G. 29 |
| Macchiavelli, 76 | Semon, 17 |
| Marx, K. 60, 75, 76 | Seydel, A. 54 |
| Mendel, 71 | Spencer, 14 |
| | Spengler, O. 78 |
| Newton, 66 | Spinoza, 56, 61, 77 |
| Nietzsche, 6, 35, 75, 76 | |
| Paulus, 61 | Thomas v. Aquin 56, 83 |
| Pawlow, 18 | Tschermack, E. 67 |
| Pierce, 75 | |
| Platon (Eflatun), 45, 55 | Vaihinger, H. 75 |
| Prinzhorn, 78 | Vogt, 75 |
| Reimarus, 16 | Yennings, 12 |

Eserde Mânayı Bozacak Hatalar

<i>Sahife</i>	<i>Satır</i>	<i>Yanlış</i>	<i>Doğru</i>
IX	23	dinî bir kuvvet	dinî bir kıymet
X	1	onu	ona
7	28	nebata	nebatta
9	9	mübalağandırılan	mübalağalandırılan
17	23	hâdisinin	hâdisesinin
32	11	muhiyle	muhiyile
32	20	değişikliğın	değişiklik
34	5		ve kendi bedenî hak- kındaki
45	26	tattbih	tatbik
55	27	bulnan	bulunan
55	31	“sey,,	“şey,,
61	18	temeyülleriyle	temayülleriyle
61	29	görünüşün	görünüşünün
65	24	Descertes	Descartes
65	31	taşkil	teşkil
69	31	chuck’u (şokı)	chock’u (şoku)
70	26	gereçek	gerçek
71	10	uncu satırın başındaki	“min,, olmayacak
75		Yames	“James,,
83	5	Descertes	Descartes
83	23	metotlerini	metotlarını
84	1	“tesadülif,, in	“tesadüfilifi,, nin
85	10	kendisnin	kendisinin
85	21	insanlerin	insanların
87	31	ulubiyetin	uluhiyetin
88	1	varlığı	varlığı

Fiatı 125 Kurus