

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>

MAX SCHELER

İNSANIN KOSMOS'TAKİ YERİ



Çeviri:
Tomris Mengüşoğlu

Max Scheler

İNSANIN KOSMOS'TAKİ YERİ

Dizgi : Eslek Matbaası/511 75 37
Baskı : Gümüş Basımevi/512 81 93

MAX SCHELER

İNSANIN KOSMOS'TAKİ YERİ

Çeviri:

Tomris Mengüşoğlu

YAPRAK



Kitap Yayın Pazarlama
Ankara Cd. 60/21
Sirkeci-İSTANBUL

● Tel = 526 83 13

İ Ç İ N D E K İ L E R

İnsan İdesindeki Problem	11
I — Psikofizik Varlık - Alanının Basamakları ...	15
1. Duyusal - Tepki (Bitki)	15
2. İçgüdü	22
3. Çağrışımsal Bellek	28
4. Zeka	34
II — İnsanla Hayvan Arasındaki Fark	39
1. Geistin Özyapısı, Özgürlük, Obje Olma, Ben - Bilinci	39
2. Geist Kategorilerine Örnekler : Substanz, Boşluk Formu Olarak Zaman ve Mekan	39 46
3. Saf Bir Aktivlik Olarak Geist	50
III — Geistin Temel Akdı : İdeleştirme	52
1. İdeleştiren Özbilgisi	52
2. Fenomenolojik Redüksiyon : Direnci Or- tadan Kaldırma Tekniği (Gerçeklik Di- renç, Ben - Bilinci	54
3. İnsan hayattan Vazgeçebilen Bir Var- lıktır	56
IV — İnsan Hakkında Olumsuz ve Klasik Teoriler	58
1. Olumsuz Teori ve Eleştirisi	59
2. Klasik Teori ve Eleştirisi	64
3. Geist ve Güç Arasındaki Bağlılık : Do- ğada, İnsanda, Tarihte ve Dünyanın Te- melinde	66
V — Ruh ve Bedenin Özdeşliği	72
1. Descartes'a Eleştiri	72
2. Naturalist Görüşlerin Eleştirisi, Natu- ralizmin Formal Mekanist Türü İle Vi- talist Üç Türü	81
3. Ludwig Klages'in Antropolojik Teorisi- nin Eleştirisi	85
VI — İnsan Metafizigi, Metafizik ve Din	89

ÖNSÖZ

Bu kitap ilk olarak 1947 de Takiyettin Mengüşoğlu tarafından dilimize çevrilmiştir. Bu bakımdan bu çeviri bir çok güçlükleri önünde hazır yenilmiş buldu. O zaman, çeviren, kitabın başına koyduğu uzunca bir yazıda, kitap, Max Scheler ve yapıtları hakkında geniş bilgi vermiştir. Bu kez bu geniş yazıdan kitabı ve Max Scheler'i tanıtmak için sadece bazı kısımlar alıyoruz :

«Türkçeye çevirdiğimiz bu küçük kitap, insan felsefesini, felsefî antropolojiyi, özel bir araştırma alanı olarak ele alan ilk yazıdır. Scheler'in bu yapıtına gelinceye kadar insan, etik ve hukuk, din ve bilgi, sanat ve tarihteki rolü ile ilgili problemlerle birlikte ve dolaylı bir araştırma alanı olarak ele alınmıştır. İlk olarak bu kitapla felsefî antropoloji, insan varlığı ile onun kosmostaki yerini kendisine araştırma konusu yapmıştır. Bu bakımdan ilk kez felsefî antropolojinin problemlerini ortaya koymak ve bu problemlerde temelli düşünceler ileri sürmek onuru, bu yapıttır. Yazık ki Scheler bu yazısında ileride yazmayı düşündüğünü söylediği felsefî antropolojiyi yazamadan ölmüştür (1875 - 1928). Bu kitabının önsözü, ölümünden pek kısa bir süre önce yazılmıştır (ölüm tarihi 19 Mayıs 1928, önsözün tarihi 28 Nisan 1928).

Scheler'in bu kitabı küçük fakat problem bakımından çok yüklüdür. Bunun için de anlaşılması kolay değildir. Zaten her felsefî yapının, özellikle Scheler çapında dilde yaratıcı olan bir düşünürün anlaşılması, okuyucuyu ağır koşullar karşısında bırakır. Bu yazının problem zenginliği, dilinin güzelliği, aynı zamanda güçlüğü bizi çok uğraştırdı. Scheler'in araştırdığı problemlerde, kendisine uygun gelen ya da karşıt olan düşünceleri kısaca fakat özü ortaya koyarak ele alması, çeşitli bilimlerin görüşlerine yer vermesi, bu çeşitli görüşleri bir eleştiri süzgecinden geçirerek, bunlarla kendi görüşü, problemi arasında bağlar kurması, onun güç anlaşılmasındaki nedenlerin en önemlilerindendir.

Gerçekten Scheler, yaratılışı gereği, problemleri sonuna kadar götürmez, onları ortaya koyar, onlar için yeni perspektifler verir ve onları felsefî tartışma alanına sürerdi. Bu yüzden o, bugünün felsefesine zengin bir problem kompleksini miras olarak bırakmıştır. Scheler'in düşünce dünyasında daima en yeni olanla karşılaşılır. O, henüz doğmakta bulunan bir düşünceyi, çok açık ve inandırıcı bir şekilde ortaya koyar. Yeniyi görmek, sezmek ve işlemek onun bir özelliğidir. Scheler bir sistemci değildir, fakat onun elinde herşey sistematik bir nitelik kazanır. Scheler'in asıl büyük başarısı, onun yirminci yüzyıl felsefesine yepyeni bir problem olarak getirdiği içerikli değer etniği ve felsefî antropolojidir.»

Yukarıda bu kitabın birinci çevirisinin önsözünden alınan parçalarda da gösterildiği gibi, bu küçük yazı, problem bakımından çok zengin ve yeni görüşlerle doludur. Fakat onun insan varlığı alanındaki fenomenlere aydınlık getiren önemli görüşü, "varlık basamak"ları arasındaki determinasyon düzeninin alışılacelmış olan yönünü tersine çevirmesidir. «Yaşadığımız dünyada güç ve etki akımının yönü, yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıyadır.» «Aşa-

ğıda olan güçlü, en yüksek olan da en güçsüzdür.» Metafizik ve dinler bu dünyanın yapısını tersine çeviriyorlar. Aslında dinlerin her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten tanrılarının arkasında saklanan, insanın korkusu ve bir nihilizmdir. Metafiziklerin varlığa şekil veren idenin her şeyden önce geldiği teleolojik görüşleri de, insanın dayanak arayan korku ve zayıflığının onu yanıltmasıdır. Halbuki «metafizik, zayıf ve dayanağa muhtaç insanlar için bir sigorta kurumu değildir; metafizik, insandan peşin olarak güçlü ve cesur bir anlayış ister.» «İnsanın kendisine dayanabileceği ancak bir şey vardır, o da tarihteki insan başarılarıdır.»

İnsan, olmakta olan bir varlıktır. Kendi aktivitesi ile insan olmayı başarmak, insana, onun kosmostaki yeri ve bütün «varlık basamakları»nı kendisinde toplayan varlık-yapısı tarafından bir ödev olarak verilmiştir. İnsan olmak, hazır ve tamamlanmış bir şey değildir; insanın, kendisini ortaya koyduğu aktlarda gerçekleşen, olmakta olan bir oluşturmaktır. İnsan olmak yolunda çok alçak gönüllü olmak gerekir; çünkü bu en yüksek varlık-alanı çok narindir: «Güzel olan incedir, çabuk kırılır; bunun için de ender ve sürekstir.»

Metafizik ve dinle kendisini kandırmak, aldatmak istemeyen insan, kendikendinedir, yapayalnızdır: güzel ve yüksek olanın kısa «an»larını gerçekleştirmek için yenilmesi gereken varlık öğeleri karşısında, kendi gücü ve istemesiyle... İnsanın güç alacağı kaynak ise, kendisi ile savaştığı kaynaktır.

Bu kitabın kapağına figürlerinden birisini koyduğumuz Alberto Giacometti, hep yalnız yaptığı insan figürlerinde, sanki Max Scheler'in felsefi düşüncelerini elle tutulur, gözle görülür hale getiriyor. İnsanın varlık-yapısındaki dishar-

moniýi, insana hem destek, hem de köstek olan aşaağı varlık basamaklarının gücünü, yüksek olanın zayıflığını, inceliğini gösteriyor; ağır, kuvvetli ve kaba madde yükseldikçe ağırlıksız, güçsüz bir hayal varlığına dönüyor. Figürün bütününde madde, zayıf olanın güçlü olana şekil verme amansız çabasına çevrilmiş görünüyor.

TOMRİS MENGÜŞOĞLU

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Yüzyılımızın başında, bu kitapla, «insan nedir?» sorusuna doğrudan yanıt arayan bir felsefi araştırma yolu açıldı. Ve görüldü ki, binlerce yıllık sanatsal - düşünsel - teknik başarı birikimine karşın, insanın ne olduğu konusunda, herkesin katılacağı bir görüşe varılamamıştır. İnsan nedir sorusunu doğrudan sormasa da, her düşünsel çabanın temelinde, bir insan anlayışı vardır. Bu anlayışlar, düşünce sistemleri kadar çeşitlidir. Max Scheler'in, o zamana kadar gelen düşüncelerden süzülen insan görüşlerini ele alıp incelediği bu yapıtla başlayan insan araştırmaları (felsefi antropoloji), yüzyılımızın başlarından beri, felsefe çalışmalarının odak noktası oldu. Bu kitap, içerdiği yoğun problemlerle, sistematik çalışmalara hız verdi. Bu konuda kapsamlı çalışmalar yapıldı. Bizde de onu ilk kez dilimize çeviren Takiyettin Mengüshağı, bu çalışmalara, ontolojik temellere dayanan insan araştırmaları ile katıldı.

Fakat günümüzde, yüzyılın sonuna yaklaşırken, felsefe yorgun düşmüş görünüyor. Bilim ve tekniğin önüne geçilmez ilerlemesinin, yeryüzünde insan hayatını yokedici boyutlara varmasıyla, insan felsefesinin, Scheler'in sorduğu «ben kimim?» sorusundaki varoluşsal korku öylesine derinleşmiş ki, insan düşüncesi nefesini tutmuş, kalakalmışa benziyor. Belki de bu yüzden, bugünün felsefesi, bütün keskinliği ile ortaya çıkan çelişkiler içinde oyalanıyor; bilim ve tekniğin inanılmaz atılımına ayak uyduramıyor.

Artık çelişkiler o kadar derin, tehlike o kadar yakın ve büyük ki, insan ancak kendisinde olduğunu ilan ettiği değerlere gerçekten sahipse kurtulabilecektir. Çünkü, eğer insanlık tarihi, 19. yüzyılın gururla ileri sürdüğü gibi, insanın özgürleşmesinin bir tarihi ise; eğer özgürlük, insan ol-

ma onurunu yüceltme yerine, insanı yok edecekse, bütün tarihin ne anlamı kalır? Bugün insanın vardığı yalnızlığın varoluşsal korkusu, gerçek bir yokoluş korkusuna dönüştü. Onu yokoluştan ancak kendi değerlerine olan inancı kurtarabilir. Bu kitapta Scheler'in tanrısallığa kadar yücelttiği değerleri.

6 Ocak 1988

Tomris Mengüşoğlu

G İ R İ Ő

İNSAN İDESİNDEKİ PROBLEM

Aydın bir Avrupalıya insan kelimesinden ne anladığı sorulsa, hemen daima, onun kafasında birbiriyle uzlaşmayan üç ayrı düşünce-dünyası birbiriyle çarpışmaya başlar. Bunlardan birincisi, Yahudi-Hristiyan geleneğinin düşünce-dünyası; Âdem, Havva, yaratılış, cennet, cennetten kovulmadır. İkincisi, temelini Antik-Grek düşünce-dünyasında bulur. Burada, dünyada ilk kez, insanın kendi hakkındaki bilgisi, insana özel bir yer kazandırmıştır. Bu teze göre insanı insan yapan, onda bulunan «akıl», logos, phronesis, ratio, mens vb. dir. Logos burada hem söz, hem de şeylerin «neliği»ni kavrama yeteneği anlamına gelir. Varlık bütünüünün temelinde insan üstü bir «akıl», bulunduğu ve bundan yalnız insanın pay aldığı teorisi, bu görüşe sıkı bir şekilde bağlıdır. Üçüncüsü, modern doğa bilimleriyle gelişme psikolojinin artık gelenekleşmiş olan düşünce-dünyasıdır. Buna göre insan, Yeryüzü adını alan gezegendeki oluşun en son basamağıdır. Bu varlık, kendisinin ön formları olan hayvan dünyasından, kendi altındaki bu doğa parçasından, yetenek ve enerjisinin daha karmaşık olmasıyla ayrılır.

Bu üç ayrı düşünce arasında bir birlik yoktur. Böylece elimizde, birbirini hesaba katmayan, insan hakkında üç antropoloji, doğabilimlerine dayanan ant-

ropoloji, felsefi antropoloji ve teolojiye dayanan antropoloji bulunuyor. Fakat henüz **insan hakkında üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz**. İnsanla uğraşan bilimlerin gittikçe çoğalıp uzmanlaşması —bu bilimlerin ne kadar değerli olurlarsa olsunlar— insanın varlık-yapısını aydınlatacak yerde, karartıyor. Bundan başka, eğer gelenekleşen bu üç görüşün bugün oldukça sarsıldığı, hele özellikle insanın kaynağı probleminde Darwinist görüşün temelinden sarsıldığı gözönünde bulundurulursa, insanın, tarihin hiçbir çağında bugünkü kadar **kendisi için problematik** bir nitelik kazanmadığı söylenebilir. Bu yüzden çok geniş bir temel üzerinde, yeni bir felsefi antropoloji yazmak istiyorum. Şimdi bu yazıda, **insanın, hayvan ve bitki ile karşılaştırıldığında** ve özel metafizik yeri gözönünde bulundurulduğunda ortaya çıkan **varlık - yapısı ile ilgili bazı noktaları** ortaya koymak ve şimdiye kadar vardığım bazı sonuçlara işaret etmek istiyorum.

Daha insan kelimesi ve kavramında tehlikeli bir iki anlamlılık saklıdır. İnsan kelimesi önce insanı morfolojik bakımdan omurgalı memeli hayvanlar sınıfına sokan özelliklere işaret eder. Kuşkusuz bu kavram bu şekilde ele alındığında, insan adı verilen canlı varlık sadece **hayvan kavramı içine girmekle** kalmaz, hem de hayvanlar dünyasının pek küçük bir köşecigini tutar. Hatta Linné gibi, insana «omurgalı hayvanların tepe noktası» gözüyle bakılsa bile, —kaldı ki bu da kavram olarak ve objektif bakımdan çok tartışma götürür— durum değişmez. Çünkü bir şeyin en yükseği de, en sonunda o şeydendir. İnsan sözcüğü yüksek bir kültüre sahip ulusların günlük dilinde, bu insan kavramından —yani bel kemiği olan, kafası dengesini sağlayan, beyni çok gelişmiş, onu ayakta dik tutan organ

değişikliklerine uğramış (örneğin başparmağın öteki parmaklarla karşılaşmasıyla elin yakalaması, çene kemiğinin, dişlerin gerilemesi gibi) bir hayvan kavramından— tümünden başka olan bir anlam taşır; öyle ki, hiçbir dilde birbirinden bu kadar apayrı iki anlama gelen ikinci bir sözcük bulmak olanağı yoktur. Bu ikinci anlamda insan sözcüğü, hayvan kavramına tümünden karşıt olan şeylerin bütününe içine alır; yani burada insanla şimpanze arasındaki karşıtlık, insanla infusorium arasındaki gibidir. Halbuki insanın, morfolojik, psikolojik ve fizyolojik bakımdan şimpanze-ye infusoriumdan çok daha fazla benzediği açık bir gerçektir. İşte insan kavramının bu ikinci anlamında insan, memeli-omurgalı hayvanlara karşı da, tıpkı bir infusoriuma olduğu gibi, kökten karşıt bir anlam taşır.

Bu ikinci insan kavramının, insanı omurgalı hayvanların küçük bir köşesine yerleştiren birincisinden apayrı bir anlam ve kaynağı olduğu açıktır. Bu ikinci kavrama ben, doğabilimlerinin kavramına karşıt olarak, insanın «öz kavramı» adını veriyorum. Bu yazı, insana, **başka hiçbir canlıninkine benzemeyen özel bir yer** sağlayan bu ikinci insan kavramını ileri sürmekte haklı olup olmadığımızı göstermeye çalışacaktır.

I. PSİKOFİZİK VARLIK-ALANININ BASAMAKLARI

1. Duygusal - tepki (bitki)

İnsanın özel yerini görebilmek için, biyopsişik varlık-alanının yapısını gözönünde bulundurmamız gerekir. Bunun için ben burada, bilimin yavaş yavaş ortaya koyduğu psişik güçler ve yeteneklerin basamaklarından hareket edeceğim. Psişik-varlığın sınırları, genel olarak canlılığın sınırlarıyla birdir¹. Canlı adını alan varlığın özünün, fenomenal objektif nitelikleri yanında (örneğin kendiliğinden devinme, kendikendisine biçim verme, değişme, zaman ve mekân bakımından kendisini sınırlandırma gibi; fakat ben burada bunları ele almayacağım) kendisine has önemli bir özelliği de, onun sadece dışardan yapılan gözlemlerin objesi olmakla kalmaması; onun ayrımında olduğu, bildiği bir içvarlığa, kendisi için varlığa sahibolmasıdır. Gösterilmesi kolay olan bu özellikle hayatın objektif fenomenleri arasında, yapı ve akış şekli bakımından, çok içten bir varlık-birliği vardır.

Objektif bakımdan (dıştan) «canlı-varlık», sübjektif bakımdan (içten) «ruh» olarak ortaya çıkan psişik-alanın **en alt** basamağı, bilinçten duygu ve imge-

1) Psişik alanın ancak çağrışımsal bellek ile başladığı, ilk kez hayvanda, ya da insanda (Descartes) ortaya çıktığı görüşünün yanlışlığı bugün artık kanıtlanmıştır.

lemeden yoksun olan — düşünsel akların her alanda en parlak yüksekliklere kadar götürülmesinde, hattâ en saf düşünme aktlarıyla, iyiliğin en aydınlık aktlarına kadar her akta gerekli olan enerjinin sağlanmasında itici bir güç olan — «duygusal-tepki» dir. Daha kelimenin kendisinde, «tepki» kelimesinde, —ki tepki daima bir şeye «karşı», örneğin besine, cinsel doyurulmaya karşı, özel bir yön ve amaçlılık gösterir— «duygu» ve «itilme» birbirinden ayrılmamıştır. Sadece bir «yaklaşma» —örneğin ışığa— ve «uzaklaşma», objesiz bir haz ve objesiz bir acı, duygusal-tepkinin iki durumudur. Duygusal tepki, bilinçdışı imgelerin yeraldığı ve anorganik cisimler adını alan kuvvet merkezleriyle, kuvvet-alanlarından kesin bir şekilde ayrılır. Çünkü bunlarda bir iç-varlığı olduğundan hiçbir anlamda söz edilemez.

Duygusal-tepki şeklinde ortaya çıkan ruhsal varlık oluşumunun bu ilk basamağı ile daha bitkiler alanında¹ karşılaştığımızı söyleyebiliriz; hattâ söylemek zorundayız. Fakat bu Fechner'in yaptığı gibi, bitkide «duyumsama», ve «bilincin» varolduğunu ileri sürmek değildir. Fechner gibi, «duyumsama», ve «bilinci» psikik varlık-alanının en temel ögesi olarak kim görürse, —aslında bunda haksızdır— bitkilerdeki canlılığı yadsımak zorundadır. Gerçi bitkideki duygusal-tepki onun mediumuna (ortamına), bitkinin bu medium içinde «yukarı», ve «aşağı» yönlere, ışığa ve yere doğru büyümesine göre düzenlenmiştir; fakat bu düzenlenme, **özel duyu nitelikleri** ve imge öğelerine bağlı belli çevre öğeleri ve uyarımlarına göre değil, ancak mediumun özel-

1) Bitkinin bir iç-varlığı olmadığını sanmamızın nedeni, onun hayat-olaylarının yavaş olup bitmesidir. Zaman-büyüteci altında bu etkilenme, tümüyle kaybolur.

leşmemiş **bütününe**, bu bütün içinde ortaya çıkan (organizmin yaşaması bakımından önemli olan) **dirençler** ve **gerçekliklere** göredir. Örneğin bitki ışığın şiddetine karşı tepkide bulunur; fakat ışığın rengini ve yönünü ayırmaz. Hollandalı botanikçi Blaauw'un yaptığı araştırmalara göre, bitkilerde, onlara has olabilecek hiçbir tropism, hiçbir duyumsama, hatta refleksin en küçük bir başlangıç işareti; hiçbir çağrışım ve şartlı-refleks bulunamaz. Bundan dolayı da Haberlandt'in inceden inceye yaptığı araştırmalarda sınırlamağa çalıştığı gibi, bitkilerde bir «duyu organı» bulunduğundan hiçbir şekilde sözedilemez. Uyarımlar karşısında ortaya çıkan ve önceleri bu gibi şeylerle ilgisi bulunduğu sanılan devinim olaylarının da, bitkinin sadece genel büyüme hareketlerinden başka bir şey olmadıkları anlaşılmıştır.

Şimdi biz duyumsamanın en genel kavramının ne olduğunu sorarsak : Duyu —yüksek hayvanlarda gövdenin salgı bezlerinden çıkan salgıların beyin üzerinde yaptıkları uyarımlar, «duyumsama»nın en ilkel şekli olarak ortaya çıkarlar; bu, hem organ duyumlarının hem de dış olaylardan gelen duyumların temelidir—canlının bir andaki organ ve hareket hallerinin bir merkeze geri bildirilmesi, bundan sonra gelecek bir anda hareketlerin değiştirilmesini sağlamak için uyarımın özel bir şekilde **geri getirilmesi**dir. Duyum kavramı bu anlamda belirlenirse, buna göre bitkide, duyum hayatının daha önceki zamanlarında olup bitenlerle ilgili hiçbir özel bellek ve öğrenme yeteneği yoktur. Halbuki bu gibi şeyler, en basit infusorium'larda bile ortaya çıkar. Bundan dolayı, bitkilerde **şartlı-refleksler** ve belli bir öğrenme olanağı üzerinde yapılan çalışmaların yanlış olduğunu sanıyoruz.

Bizim hayvanlarda itki hayatı dediğimiz şey, bitkilerde sadece büyüme ve çoğalmayı içine alan «duygusal-tepki», genel bir tepkidir. Hayatın aslında bir güç isteme olmadığını (Nietzsche) bitki en açık şekilde gösteriyor. Çünkü o besinini hiçbir zaman kendisi aramaz, çoğalmasında eşini aktif bir şekilde seçmez. Bitki ne besinini kendisi seçebilir, ne de döllenmede aktif hareket edebilir; o, rüzgâr, kuşlar ve böcekler tarafından pasif olarak döllenir. Bitki gereksindiği besini, genel olarak her yerde bir dereceye kadar bulunan anorganik maddeden kendisi hazırladığından, onun besin aramak için hayvan gibi belli yerlerde dolaşması gerekmez. Bitkinin, hayvan gibi kendi başına hareket edebileceği bir hareket alanından, kendisine has bir duyumdan, özel bir itkidenden, çağrışım ve şartlı - refleksden, kendisine has bir kuvvet ve sinir merkezinden yoksun olmasıyla, varlık - yapısı bakımından, bir eksiklikler bütünü olduğu, tamamiyle açık ve seçik bir şekilde görülür. Eğer bitkide bunlardan birisi bulunsaydı, onun bütün ötekilere de sahip olması gerekirdi. Hiçbir duyum, itkisel itiş ve hareket edebilme olanağı olmadan varolamayacağı için, yapabilme sisteminin eksik olduğu yerde (aktif olarak avlanma ve eşini kendi seçme), duyu sisteminin de bulunmaması gerekir. Bir hayvan organizminin sahip olduğu duyu nitelikleri, onun kendiliğinden yapabildiği hareketlerin türlerinden ve işlevlerinden hiçbir zaman fazla olamaz.

«Bitkisel», «vejetatif» sözcüğüyle adlandırılan hayatın özsel yönü, —bununla biz empirik kavramları gözönünde bulundurmuyoruz; nitekim Aristoteles'in bile bildiği gibi, bitki ve hayvan arasında birçok geçit noktaları vardır— bütünüyle dışa çevrilmiş bir tepkidir. Bu yüzden, bitkide «kendisini bilmeyen» bir duy-

gusal-tepkiden sözediyorum. Bununla, onun hayvan hayatında bulunan bir şeyden tam anlamında yoksun olduğunu; onda, hayvandaki organ durumlarının bir merkeze bildirilmesinin, hayatın içindeki bu **geri dönmenin**, en ilkel bir geri dönmeye (re-flexio) dayanan iç-halin zayıf bir bilincinin bile bulunmadığını söylemek istiyorum. Çünkü bilinç, ancak kendiliğinden olan bir hareketin önüne çıkan **dirençler** karşısında, duyunun ilkel bir şekilde geriye dönmesiyle doğar¹. Canlılar içinde en büyük kimyager olan bitki, kendisinin organik yapı malzemesini anorganik maddeden kendi hazırladığı için, duylardan yoksun kalabiliyor. Böylece onun varlığı, beslenme, büyüme, çoğalma ve ölümle (özel bir hayat süresi olmadan) sona erer.

Bununla beraber daha bitkisel varlıkta anlatımın ilk fenomenleri, bitkinin iç-hayatının bir tür fizyonomisi olarak, solgun, güçlü, gür, cılız vb. gibi ifadeler görülür. «Anlatım». Darwin'in sandığı gibi, atavist amaçlı davranışların genel bir kavramı değil, hayatın ilk fenomenidir. Buna karşılık bitki, bütün, hayvanlarda karşılaştığımız **bildirme** işlevinden yoksundur. Bu işlev, hayvanlar arasındaki bağları kurduğu gibi, onları, hayatları bakımından önemli olan şeylere doğrudan doğruya bağlı kalmaktan kurtarır, bağımsız yapar. Daha sonra göreceğimiz gibi, ilk kez insanda, anlatım ve bildirme işlerinin temeli üzerinde, işaretlerle **adlandırma** ve **betimleme** işlemleri ortaya çıkar. Bitki duysal bilinçten yoksun olmakla, duylara dayanan, hayatın korunması, «bekçilik» işlevinden de, yoksun kalmıştır. Bundan başka, zaman ve mekân bakımından kapalılık gerektiren individualite,

1) Her bilincin temeli «acı»dır; bilincin yükselen basamakları da temelini çoğalan «acı»da bulur.

bitkide hayvana göre çok zayıftır. Fakat duraksamadan söylenebilir ki, bitki, hayatın metafizik anlamda birliği bakımından, belli madde ve enerji komplekslerinden hayatın her türlü şekil kazanmasının yavaş yavaş oluşunda, hayvana göre en büyük yükü taşımaktadır. Darwinistlerle theistlerin ölçsüz derecede değer verdikleri yararlı olma ilkesi, bitkinin ne formunu ne de davranış biçimlerini açıklayabilir. Lamarckçıların durumu da aynıdır. Bitki yapraklarının biçimleri, hayatın bilinmeyen köklerinde hayal dolu bir oyunun, sadece estetik bakımdan düzen veren bir ilkenin varlığını, hayvanların şekil ve renk zenginliğinden daha açık bir şekilde gösteriyor. Gruplar halinde yaşayan hayvanlarda gördüğümüz «öncü» ve sürünün onu izlemesi, birisinin önceden yaptığını ötekilerin öykünmesi katlı ilkesiyle bitkilerde karşılaşmıyoruz. Bitki hayatında bir **merkezin** bulunmaması, bitkinin özellikle sinir sisteminden yoksun olması yüzünden, onun organlarıyla organ işlevleri arasındaki bağ, hayvaninkinden daha sıkıdır. Bitkide her uyarım, bu uyarımı ileten doku sisteminin yapısı bakımından, onun hayatını hayvandan daha çok değiştirir. Bunun için mekanist bir hayat görüşünden kalkarak bitkiyi anlamak, hayvanı anlamaktan (genel olarak) daha kolay değil, **daha güçtür**. Çünkü hayvanların basamaklı sıralanmasında, sinir sisteminin merkeze bağlılığı çoğaldıkça, bu sistemin parçalarındaki işlevlerin **bağımsızlık** kazanması da artar —yani hayvan bedeninin bir tür makinaya benzerliği de çoğalır.—

Hayatın iç yanının bu ilk basamağı, duygusal-tepki, **insanda da** vardır. Daha sonra göreceğimiz gibi insan, genel olarak varlığın bütün basamaklarını, özellikle **hayatın basamaklarını** kendisinde toplar ve bü-

t n doğa onda, en azından öz-alanları bakımından, biraraya getirilmiş en yoğun varlık birliğini bulur. Arkasında karanlık bir tepki bulunmayan, uyku ve uyanıklık zamanında bile onun ateşi ile beslenmemiş olan ne bir duyum, ne en yalınından bir algı, ne de bir imge vardır. En yalın bir duyum bile, daima itkisel bir dikkatin işlevidir; fakat asla sadece bir uyarımın sonucu değildir. Tepki, aynı zamanda insanın çok zengin çeşitli olan itkilerinin ve heyecanlarının birliğini gösterir. Yeni araştırmacılara göre, tepkinin insan bedenindeki yerinin, —insanda beden ve ruh olaylarını birbirine bağlayan endokrin salgı bezinin işlevlerinin de yer alması olası olan— beynin soğancık kısmı olduğu gösterilebilecektir. Bundan başka, duygusal tepki, birincil olan direnç yaşantısının süjesidir. Başka bir yerde, realite ve gerçekliği elde etmenin kökünün ve özellikle onun birliğinin ve bütün imgeleme işlevlerinden önce gelen gerçeklik izleminin, direnç yaşantısına dayandığını, etraflıca göstermiştim. İmgeleme ve araçlı düşünme, bize gerçeğin nasıllığından ve başkalığından başka bir şeyini veremez. Fakat asıl gerçeklik, gerçek olanın ‐gerçekliği‐, bize ancak bir korku ile birlikte duyulan genel bir dirençte, direnç-yaşantısında verilmiştir. Organ bakımından, besinin dağılmasını sağlayan ‐vejetatif, sinir sistemi, adının da söylediği gibi, insanda bitkiselliğin henüz bulunduğunu gösterir. Hayvansal enerjinin harcanmasında periyotların bulunması, vejetatif sistem yararına kuvvetin dış hayatta kullanılmasını düzenleyen sistem, belki de uyku ve uyanıklığın ritmindeki temel koşuldur. Bu bakımdan uyku, insanın bir çeşit bitkisel durumudur.

2. İ      (hayvan)

Hayatın objektif basamaklar düzeninde, ruhvarlığının ilk şekli olan ve kendini bilmeyen vital-tepki-den sonra gelen ikinci şekli, «i     » adını alır. İ     , yorumu ve anlamı çok tarti ilmi  olan karanlık bir sözcüktür. Biz kavramın birlikte getirdiği bu anlam kar i ikli ından ancak psikolojik kavramlarla yapılacak bütün tanımlardan peşin olarak kaçınmak ve i     y  canlının «davranışı» olarak tanımlamakla kurtulabiliriz. Bir canlı varlığın davranışı, bir kez dıştan yapılan gözlemlerin ve olanaklı betimlerin objesidir. Bu davranış, değişik çevrelerde ve davranışı oluşturan fizyolojik hareket şekillerinden bağımsız olarak saptanabilir; nitelikleri belirtilirken de fiziksel ve kimyasal uyarım kavramlarına yer verilmez. Biz bağımsız olarak ve bütün nedensel açıklamalardan önce, davranışın birlik ve de i ikliklerini, değişen  evre    eleri içinde saptayabiliriz. Böylece de bir anlam taşıyan, bir bütünlük halinde olan, bir amaca yönelmiş bulunan yasal bağlantılar elde edebiliriz. Eğer «behaviourist»ler, davranış kavramına, onu oluşturan fizyolojik olayı da katıyorlarsa, bu onların bir hatasıdır. Davranış kavramında asıl önemli olan, onun psikofizik kavramlar arasında ayırım yapmamasıdır; yani her davranış daima bir i -durumu da dile getirir. Bu yüzden onun daima  ifte açıklamasının yapılması, hem fizyolojik hem de aynı zamanda psikolojik bakımdan açıklanması olanağı vardır. Bu yapılmalıdır da. Psikolojik yahut fizyolojik açıklamalardan birisine üstünlük tanımak yanlıştır.

Bu anlamda  u nitelikleri taşıyan bir davranışa, i     sel davranış adını veriyoruz ; Birinci olarak, böyle bir davranış bir **anlam taşımalıdır**. Bu, olumlu bir

anlam olabileceği gibi, hatalı yahut aptalca bir anlam da olabilir; yani bu davranış, öyle bir şekilde ortaya çıkmalıdır ki, canlının ya kendi bütünü ya da öteki canlıların bütünü için bir amaç taşımış olsun (ya kendisine ya da başkalarına yararlı olabilsin). İkinci olarak, böyle bir davranışın bir **ritmi olmalıdır**. Çağrışım, alıştırma ve alışkanlıklarla —Yennings'in «deneme ve hata»nın ilkesi adını verdiği ilkeye göre— **kazanılan**, aynı zamanda anlamlı olan hareketler, parçaları birbirini karşılıklı gerektiren böyle bir ritm, böyle bir zaman gestaltı göstermezler. İçgüdü davranışlarını, tek ya da zincirleme reflekslere ve tropisme götürmenin olanağı olmadığı da artık kanıtlanmıştır. (Yennings, Alverdes vb. gibi). İçgüdüdeki anlamın **şimdi** ile ilgili olması gerekmez. Bu anlam, zaman ve mekân bakımından çok uzakta bulunan durumları da hedef edinmiş olabilir. Örneğin bir hayvan kış için ya da yumurtalarını bırakmak için anlamlı bir hazırlık yapar. Halbuki bu hayvanın tek olarak böyle bir durumu henüz yaşamadığı, kendi türünden olan hayvanlardan ayrı bulunduğu için, bir bildirmenin, geleneğin, öykünmenin ve örnek almanın da olası olamayacağı, kanıtlanabilir. Hayvan «sanki» gelecekteki bir hali önceden görüyormuş gibi davranır —tıpkı Quantlar teorisinde elektronların davrandıkları gibi.—

İçgüdüsel davranışın üçüncü bir niteliği de, bu davranışdaki anlamın hayvanı tek olarak ilgilendiren özel denemeler bakımından değil de, **hayvan türü** bakımından önemli olmasıdır. Öyle ki, davranışın anlamı, yalnız tipik bir şekilde yinelenen durumlarla ilgilidir: İçgüdü daima **türe hizmet eder**; bu tür ister hayvanın kendi türü, ister yabancı bir tür olsun; isterse de hayvanın kendi türü ile önemli bir bağılılığı olan başka bir tür olsun (karıncalar ve konukları; bitki-

lerde urların oluşması; bitkilerde döllemenin kuşlar ve böceklerle sağlanması vb gibi). Bu nitelik, içgüdüsel davranışı bir kez hayvanın yaptığı deneme ve aldanmalarla kazandığı «kendini alıştırma»dan ve her türlü «öğrenme»den; ikinci olarak da hayvanın anlayış yeteneğini kullanmasından kesin olarak ayırır. Çünkü bunların her ikisi de birinci derecede türe değil, hayvan teklerine yararlıdır. Bu bakımdan içgüdüsel davranış, çevrenin tek hayvandan tek hayvana değişen özel durumlarına karşı değil, sadece çevrenin tür için tipik olan türe **has özel düzenine** karşı bir tepkidir. Çevredeki özel haller, içgüdü aldatılmadan ve hayvanın yanlış hareket etmesine neden olmadan, geniş ölçüde değiştirilebildiği halde, çevrenin **yapısındaki** en küçük bir değişiklik, hatalara neden olur. Fabre, «Souvenirs Entomologique» adlı büyük yapıtında böyle bir davranışın bir çok türlerini bütün incelikleriyle gösterdi.

Türe yararlı olma, içgüdü'nün dördüncü niteliğine, onun temel çizgilerinde **özelleşmiş** bir davranış yeteneği olarak **doğuştan** ve **kalıtsal** olmasına karşılıktır. Böylece o, anlayış, alışma ve alıştırmada olduğu gibi, genel bir davranış şekli kazanma yeteneği değildir. Doğuştan olması, içgüdüsel adını alan davranışın hayvan doğar doğmaz hemen ortaya çıkması gerektiği anlamına gelmez; ancak onun, hayvanın belli büyüme ve olgunlaşma evrelerine, hatta hayvanların çeşitli formlarına göre (polimorfik hayvanlarda) düzenlenmiş olması demektir.

En sonunda, içgüdü'nün en önemli niteliği de, onun, bir hayvanın bir durumla karşılamak için yaptığı denemelerin **sayısına** bağlı olmamasıdır. Bu anlamda içgüdü baştanberi **«tam»** dır denebilir. Nasıl hayvan-

larda, onların kendilerine has olan organizasyonlarının ilerleyen adımlar halinde, basamaklı olarak kurulduğu düşünülemezse, içgüdünün de, başarılı hareketlerin birleştirilmesiyle ortaya çıktığı düşünülemez. Kuşkusuz içgüdü, deneyim ve öğrenme yoluyla daha da özelleşebilir; örneğin avcı hayvanlarda olduğu gibi. Gerçekten, bu hayvanların belli bir avı avlamaları doğuştandır. Fakat avlanmada başarıyı sağlayan ustalık, doğuştan değildir. Ancak yapılan hareketin yinelenmesi, bir melodinin varyasyonlarına benzer; yoksa yeni bir melodi yaratmaz. Bir hayvanın imgeleyebileceği ve duyumsayabileceği şeyler, genel olarak onun içgüdüleriyle çevresinin yapısı arasındaki ilişkiler tarafından, apriori olarak, belirlenmiş ve düzenlenmiştir. Hayvanın belleğinin yeniden canlandırdığı şeylerde de durum aynıdır: Bunlar, daima hayvanın basıkın içgüdüüne düşen işlerin çerçevesinde kalır, onun anlamını izlerler. Çağrışım bağlarının yinelenmesi, şartlı-refleks ve davranışın yinelenmesi, ikinci derecede önemlidir. Hayvanın gelişme tarihinde, bütün duyuyu sinirleri, ancak hareket sinirleri ve hareketi yapan organlardan sonra oluşur.

Kuşkusuz içgüdü, psişik varlık-alanı ve olaylarının, çağrışım yoluyla belirlenen ruhsal komplekslerden daha ilkel olan bir şeklidir. İçgüdü, Spencer'in sandığı gibi, alışkanlık ve alıştırmaya dayanan davranış biçimlerinin kalıtsal olarak aktarılması değildir. Bugün, çağrışım yasalarına göre olup biten psişik olayların akışının sinir sistemindeki yerinin, içgüdüsel davranışın sinir sistemindeki yerinden oldukça yüksek bir basamak üzerinde bulunduğunu gösterebilecek bir durumdayız. Beyin zarı, biyolojik bakımdan birlik gösteren ve daha aşağı bir basamakta yer alan davranış

şekillerine karşılık, bir **dissociation** organı gibi görünüyor; yoksa bir **association** organı olarak değil.

Aynı şekilde, içgüdüsel bir davranış, anlayışa dayanan bir davranışın otomatlaşması da olamaz. Biz ancak şunu söyleyebiliriz : Karışık komplekslerden oldukça ayrılmış duyu ve imgelerin meydana çıkışı (ve tek tek kuruluşlar arasındaki çağrışımsal bağlılık); davranışın içgüdüye bağlı olan anlamından, doyurulma isteyen belli vital-itkilerin çıkması; anlamını yitirmiş bir otomatizmi yeniden «yapay» olarak anlamlandırmak isteyen zekânın başlangıçları, —genetik bakımdan— içgüdüsel davranışın gelişme ürünleridir. Genel olarak bütün bunlar, gerek canlı varlığın bireyleşmesinde (individualisierung), canlının tek olarak türünün dışına çıkmasında, gerekse birbirlerine göre, aynı gelişme adımlarıyla ilerlerler. Bundan başka, onlar, canlı varlığın ulaşabileceği bireysel, özel durumların çeşitliliği ile de aynı gelişme adımlarını atarlar. **Hayatın gelişmesinin temel fenomeni**, çağrışım ya da tek parçaların birleştirilmesi değil, **yaratıcı bir dissociation**dur. Fizyoloji alanında da durum aynıdır : Organizm sadeleştiği ölçüde, fizyolojik bakımdan bir mekanizme benzemekten uzaklaşır. Fakat organizmin kendisi, gelişme basamakları üzerinde, ölüm ve dokuların şekil değiştirmesine kadar, (fenomenal olarak), mekanizme gittikçe benzeyen şekiller ortaya koyar. Zekânın hayatın ancak yüksek bir basamağı üzerinde, Karl Böhler'in zannettiği gibi çağrışımsal ruh hayatı basamağında meydana çıkmadığı gösterilebilir. Fakat zekâ, çağrışımsal ruh hayatı ile aynı ölçüde ve ona paralel olarak ortaya çıkar ve gelişir. Son zamanlarda Alverdes ve Bytendyk'in gösterdikleri gibi, ilk kez memeli hayvanlarda değil, tersine daha infusori-

um'da da zekâ vardır. O halde içgüdüde kesin ve türe bağlı olan şey, zekâda hareket kazanıyor ve bireye bağlanıyor; içgüdüde otomatik olan ise, çağrışım ve şartlı-reflekste mekanik bir kuruluş haline geliyor; yani ilk kez oldukça anlamdan soyulmuş, fakat aynı zamanda çok çeşitli şekiller alabilme yeteneği kazanıyor.

Bu bize, morfolojik bakımdan organ yapılarının temeli çok katı olan eklem bacaklıların içgüdünün yetkinine sahip oldukları halde, anlayışa dayanan herhangi bir davranışın en küçük bir işaretini göstermemelerinin nedenini anlattığı gibi; buna karşılık zekâsı en yüksek derecede gelişmiş, çağrışımsal belleği de bundan geri kalmayan, plastik bir memeli hayvan olan insanda, çok geri kalmış olsa da, neden içgüdülerin bulunması gerektiğini de gösterir. İçgüdüsel davranış, ruhsal bakımdan yorumlanmak istenirse, **birbirinden ayrılmaz bir önceden bilme ve yapma** birliğine varılır; öyle ki, davranışın sadece gelecek adımını ilgilendiren ve bu adımla birlikte giden bilgiden fazlası içgüdüye verilmemiştir. Bundan başka, öyle görünüyor ki, içgüdünün bilgisi, ne imgeleme ve imgelerle, ne de düşüncelerle varılan bir bilgidir; tersine sadece bir duyumsama, değer taşıyan ve değerlere göre ayrımlaşan itici ve çekici dirençleri duyumsamadır. Duygusal tepki ile karşılaştırıldığında, içgüdü çevrenin türe has olarak sık sık yinelenen, fakat özel olan öğelerine yönelmiştir. İçgüdü, duygusal-tepkinin ve onun kalitelerinin artan bir özelleşmesidir. O halde, Reimarus'un yaptığı gibi, içgüdüde «doğuştan imgelerin» bulunduğu söz etmek anlamsızdır.

3. Çağrışımsal bellek

Kaynaklarını içgüdüde bulan iki davranış biçiminden, yani alışkanlık ve zekâyâ dayanan davranışlardan alışkanlığa dayananı —ruhsal varlığın üçüncü şekli olarak— bizim çağrışımsal bellek adını verdiği-miz ruhsal varlık şeklidir. Bu yetenek, Hering ve Se-mon'un sandığı gibi, bütün canlı varlıklarda bulunmaz. Aristoteles'in de doğru olarak söylediği gibi, bitkiler bundan yoksundur. Bu yeteneği ancak, davranışları, daha önceki benzer davranışların temeli üzerinde, hayata yararlı olarak, yani anlamlı bir şekilde, yavaş fakat durmadan değişen canlılara yükleyebiliriz. Burada, davranışın anlamlı oluşundaki ölçü, yapılan denemelerin ya da deneme davranışı denen davranışların sayısına sıkı sıkıya bağlıdır. Bir hayvanın genel olarak deneme davranışları yapması (kendiliğinden yapılan oyun hareketleri böyle sayılabilir); bundan başka, sonucu haz yahut acı olsun, davranışları yineleme eyilimi, belleğe dayanmaz. Her yinelemenin, aynısını yapmanın temelinde, doğuştan gelen bir itki bulunur (yineleme itkisi). Fakat bir itkinin doyurulmasında, olumlu anlamda yararlı olan davranışlar sonradan sık sık yinelenmek istenirse ve başarıya ulaşmayanlar değil de, ulaşanlar hayvanda «yerleşirse» işte bu bizim «başarı ve yanılma» ilkesi adını verdiğimiz temel olaydır. Bu davranışla karşılaştığımız yerlerde, yerine göre yinelemeden; sadece davranış çokluğu önemliyse, yerine göre alışkanlıkların kazanılmasından, kendisini alıştırmadan; eğer insan işe karışıyor, başkalarının öğretmesinden sözederiz. Daha önce de gösterdiğimiz gibi, bitki hayatında bunların hiçbirisinin yeri yoktur; olamaz da. Çünkü bitki organ durumlarının geri bildirileceği bir duyuru

merkezinden yoksundur. Bellek temelini, Pawlow'un «**şartlı - refleks**» adını verdiği fenomende bulur. Örneğin bir köpeğin midesi sadece belli bir yiyecek maddesi mideye girdiği zaman salgı çıkarmaz; köpek yemek yendiğini **görürse** ya da kendisine her zaman yemek getiren kimsenin ayak seslerini **işitirse** de salgı çıkarmağa başlar. Canlıda bir uyarım yoluyla bir davranış meydana getirilirken, aynı zamanda bir işaret de verilirse ve bu birçok kez yinelenirse, uyarım olmadan sadece işaret verildiği zaman da, canlı aynı davranışta bulunur. Bu olaya «**şartlı-refleks**» adı verilir. **Şartlı-refleksin** psişik alandaki benzeri, **çağrışım yasalarıdır**. Eğer bir imge kompleksinin bir parçası, duyu ya da davranış olarak yeniden yaşanırsa, o zaman bu yasalara göre, eksik bölümler tamamlanır ve imge kompleksi bütün olarak yeniden kurulur. Fakat yan yana olma ve benzeme ilkesine, yani önceki imge kompleksinden bir parçanın aynı olması ilkesine göre, tek tek imgeler arasında tam bir çağrışım olanağı yoktur.

Aynı şekilde belli bir organın tamamen ayrılmış ve daima aynı kalan bir refleksi olmadığı gibi, değişen itkiler ve bellek malzemesinden bağımsız olarak, uyarıma tam uygun gelen bir duyum da **olanaklı değildir**. Belki de çağrışım yasalarında da, tıpkı fiziğin genel olarak olaylar hakkındaki doğa yasalarında olduğu gibi, sadece istatistiğe dayanan bir düzen vardır. Bu yüzden bütün bu kavramlar (duyum, çağrışım-sal refleks) sadece belli bir tür psişik yahut fizyolojik değişmelerin yönüne işaret eden sınır kavramı niteliği gösterirler. Saf çağrışım hallerine **hemen hemen** ancak belli hastalık hallerinde düşünceyi yöneten faktörler ortadan kalktığı zaman rastlanır; örneğin düşünceler arasındaki bağlar koptuğunda, o sırada ko-

nuşulan belli kelimelerin seslerinin ahengine dayanan çağrışımlarda olduğu gibi. Bundan başka yaşlanma-
da imgelerin akışının, çağrışım örneklerine gittikçe yaklaştığı, yaşlı kimselerin yazılarının, resimlerinin ve dillerinin geçirdiğini gördüğümüz değişiklikte gösterilebilir. Bunların hepsi de bütünlüklerini kaybeder, gittikçe bir yığın niteliği kazanırlar. Buna paralel olarak ihtiyarlamada, duyularla uyarımlar arasındaki uygunluk artar; nasıl ki, hayatın oluşunda organizm de gittikçe artan bir mekanizm kazanır. Bu, ölüme kadar sürer; ölümden son bulur. Psikik hayatımızda da imgelerimiz ve davranışlarımız arasında, salt alışkanlığa dayanan, zaman geçtikçe sıklaşan bağlar kurulur. Böylece insan ihtiyarlığında alışkanlıklarının esiri olur.

Bundan başka genetik bakımdan içgüdüye yakın bulunan çağrışım komplekslerini, tek tek imgeler arasındaki çağrışımlar izler. Nasıl olayların hayale yer verilmeden olduğu gibi algılanması, mitosların işlenmesinden daha geç meydana çıkan bir fenomense, teklere de çağrışımsal bağların kurulması fenomeni, ruhtarlığının gelişmesinin geç bir fenomenidir. Bundan başka, düşünsel bir etkiden tamamen yoksun olan hiçbir çağrışımın bulunmadığı da, artık meydana çıkmıştır. Raslantısal tepkinin çağrışıma dayanan anlamlı bir tepkiye çevrilmesinin, yapılan denemelerin sayısına göre ve buna sıkı bir şekilde bağlı olarak çoğaldığı asla görülmemiştir. Yani bu çevrilmeyi gösteren grafik eğrileri, hemen daima kesinti gösterirler; öyle ki, raslantının anlama çevrilmesi, deneme ve yanılma ilkesinde olasılık kurallarının gösterdiğinden biraz daha önce ortaya çıkıyor.

Bellek ilkesi belli bir dereceye kadar bütün hayvanlarda ortaya çıkmaktadır. Bellek, duyu sinirleriyle hareket sinirlerinin birbirinden ayrılmasının, yani refleks-çemberinin ortaya çıkmasının doğrudan doğruya olan bir sonucudur. Fakat belleğin hayvanlar arasında dağılışında çok büyük başkalıklar vardır. Bir zencirin halkaları gibi bağımsız ve kapalı bir yapıları olan tipik içgüdü hayvanları en az bellek gösterirler. Daha az katı, yani plastik bir organ yapısına sahip olan ve tek tek davranışları birleştirerek yeni davranışlar yapabilen hayvanlarsa (memeli omurgalı hayvanlar) en keskin belleği gösterirler. Bellek ilkesi, ortaya çıktığı her yerde, hayvanların kendi türünden olanların işaret ve heyecan ifadelerini, davranış ve hareketlerle öykünmelerine sıkı bir şekilde bağlıdır. «Öykünmek», «aynı şeyi yapmak», yinelemek itkisinin özelleşmesidir. Bu itki, önce hayvanın kendi davranış ve yaşayışında harekete geçer ve sanki yineleyen belleğin işleticisidir. Ancak bu ikisinin, «öykünme» ve «aynı şeyi yapma»nın birleşmesiyle «gelenek» denen önemli olay ortaya çıkar. Bu olayla, hayvan davranışının belirlenmesi yepyeni bir **derinlik** kazanır: Aynı türden olan hayvanların geçmişte yaşadıkları hayat biyolojik kalıtım yoluyla hayvanın davranışını belirler. Fakat bu tür gelenek, geçmişin özgür bir şekilde isteyecek anımsanan anılarından ve geçmişten kalan şeylerden, işaret, kaynaklar ve belgelerden **kesin bir şekilde** ayrılmalıdır. Geçmişten gelen şeyler arasında bu sonuncular, sadece **insana özgü** oldukları halde, gelenek hayvan sürülerinde ve hayvan topluluklarında da ortaya çıkar. Hayvanlarda sürü, öncünün yaptıklarını «öğrenir» ve bunu gelecek kuşaklara iletebilir. Gelenek yoluyla belli bir ölçüde **ilerleme** de olasıdır.

Fakat insanda her gerçek gelişme, öz bakımından, geleneğin **çoğalan** bir ayıklanmasına dayanır. Bir kez olup bitmiş, **bir kez yaşanmış anıların** bilerek anımsanması; bir bütün olan geçmiş içinde bir yığın anımsama aktının benzerliklerinin hiç durmadan yoklanması, —bu belki de sadece insana özgüdür— geleneğin **yıkılmasına**, hatta gerçek **ölümüne** neden olur. Çünkü gelenekle gelen şeyler, bize daima bir **«şimdi»** olarak verilirler; onların doğdukları tarih belli değildir. Bizim şimdimizdeki hareketlerimizi, doğdukları zaman bilinmeden, bizim için **obje haline gelmeden** etkilerler. Geleneklerde geçmiş bilinmez; onun **telkin** edici bir etkisi vardır. Telkin, hatta P. Schilder'e göre belki de hipnos, daha hayvan dünyasında çok yaygın olan bir fenomendir. Hipnos çiftleşmeye yardımcı bir işlem olarak doğmuş olabilir. Belki de ilk kez dişiyle let-harji haline sokmağa yarıyordu. Telkin, «bildirme»nin —bir yargıdaki «anlamaya», dayanan «bildirme»nin karşıtı olarak— ilk şeklidir. Kastedilen bir şeyi, dile anlatan bir tümcedeki yargıyla «anlama», sadece insanda vardır. İnsan tarihinde geleneğin güçten düşmesi, artan bir hızla ilerler. Bu aklın bir başarısıdır. Akıl, daima aynı aktla bize aktarılan geleneği objeleştirir; bu şekilde onu doğduğu **geçmişe geri atar**; böylece de **yeni görüş ve buluşlar** için yer hazırlamış olur. Tarih boyunca, geleneğin hareketlerimiz üzerinde **bilinmemekten** doğan baskısı, tarih biliminin ilerlemesi ölçüsünde gittikçe azalır. **Çağrışım** ilkesinin psikik dünyanın yapısını etkilemesi, bir yandan içgüdünün ve ona bağlı **anlamın yıkılması**, öte yandan bir merkeze bağlanma ile organik hayatın mekanikleşmesinin ilerlemesi şeklinde olur. Bundan başka bu, organik **teklerin** türe ve uyma yeteneği az olan içgüdüye

bağlılıktan kurtulması demektir. Çünkü tekler, ancak çağrışım ilkesinin ilerlemesi yoluyla **yeni olana**, yani tür için tipik olmayan durumlara kendilerini uydurabilir, biyolojik çoğalma olayının sadece bir geçit noktası olmaktan kendilerini kurtarabilirler.

Çağrışım ilkesi teknik zekâya göre katı ve alışkanlığa bağlı bir ilke, «**tutucu**» bir ilke olsa da, içgüdüye göre çok **özgürdür**. Bu ilke hayatın zenginleşmesi olanaklarına yepyeni bir **derinlik** kazandırır. Aynı şey itki için de söylenebilir. İtki pek yüksek olmayan bir basamak üzerinde bulunan hayvanlarda bile, içgüdüden çözülür, ve böylece bir **ölçüsüzlük** alanı olarak ortaya çıkar. Burada itki, hayatın gereksinimlerinden ayrılarak bir haz kaynağı şeklini alır. Ancak sadece cinsel itki, doğadaki harmoniye uyarak, çiftleşme zamanının ritmi içinde, hayatın sadık bir **hizmetçisi** olmayı sürdürür. İçgüdünün harmonisinden çözülen cinsel-itki, yavaş yavaş kendi başına bir **haz kaynağı** olur; yüksek hayvanlarda, özellikle ev hayvanlarında, **varlığındaki biyolojik anlamın** dışına taşar (örneğin maymunlarda, köpeklerde görülen onanizm gibi). Aslında duygu olarak hazza değil, sadece davranış tarzı olarak değer taşıyan şeylere yönelmesi gereken itki-hayatının, ilke bakımından —her türlü hedonizmde olduğu gibi— haz kaynağı olarak kullanıldığı yerde, biz hayatın geç ortaya çıkan bir **çöküntü** fenomeni ile karşı karşıyayız demektir. Salt hazza yönelmiş bir hayat tarzı, bireylerde ve ulusların hayatında **ihtiyarlığın** en tipik işaretidir; tıpkı «her damlayı tadan» ihtiyar akşamcı ve erotik alandaki örneklerde olduğu gibi. Aynı şekilde, üst veya alt basamakta bulunan ruhsal işlevlerdeki sevincin, itkinin doyurulması halindeki hazdan ayrılması; bu doyurulmadan doğan hazzın, vital işlevlerle geistın işlevlerinden doğan sevinci

aşıp taşması da, bir ihtiyarlık işaretidir. Fakat itkinin içgüdüsel davranıştan çözülmesi, işlev ve durum haz-larının birbirinden ayrılması, ancak ilk kez insanda korkunç şekiller alır. Bundan dolayı haklı olarak de-nebilir ki, insan hayvandan daha ileri veya geri ola-bilir, fakat asla hayvan olamaz.

4. Zeka.

Doğa —yukarıda işaret edildiği gibi— çağrışım-sal belleğin yeni ruhsal formunu ortaya çıkardığı yer-de, daima aynı zamanda, onun tehlikelerinin önüne geçebilecek düzeltici bir şeyi de bu yeteneğe eklemiştir. İşte bu düzeltici yetenek, ruhsal varlığın dördün-cü şeklidir. Biz buna, ilke bakımından organizme bağ-lı olan pratik zeka adını veriyoruz. Seçme yeteneği, seçme hareketi, değer taşıyan eşya arasında, ya da ço-ğalma olayında türün bireyleri arasında birisini öte-kindən üstün tutma yeteneği (erosun başlangıçları) de zekaya sıkı bir şekilde bağlıdır. Zekaya dayanan davranışları peşin olarak psişik olayları gözönünde tutmadan tanımlayabiliriz. Zekâya dayanan davranış, bir canlının, bir itkiyi igilendiren bir problemi çöz-mek için, tür ve tek canlı bakımından tipik olmayan bir durumda, herhangi bir denemeye baş vurmada, yeni denemelere girişmeden ve herşeyden önce, daha önce yapılan denemelerin sayısına bağlı kalmadan, birdenbire ve anlamlı bir şekilde davranmasıdır. Bu-rada canlı ister «akıllıca», ister amaca ulaşmayan, hat-ta «delice», fakat belli bir şekilde bir amaca ulaşmaya çaba gösteren bir davranışta bulunur. Canlı varlığın bir davranışı, bir itki etkisiyle ve bir gereksinimi kar-şılama içinse, biz burada organizme bağlı bir zekâ-dan sözedebiliriz. Bundan başka biz, bu zekâya aynı

zamanda pratik zeka' adını vereceğiz. Çünkü onun en son anlamı, organizmi itkinin amacına götüren bir davranıştır; bu davranış organizmi amaca ulaştırır ya da ulaştırmasın, bu zekâ bakımından önemli değildir.

Eğer psikoloji alanına geçerse, zekayı şu şekilde betimleyebiliriz: Zeka çevredeki birbiriyle ilgili objeler ve değerler kompleksini **bir anda, birdenbire** kavramaktır. Fakat bu kompleks, ne doğrudan algılanabilir bir tarzda verilmiş, ne de daha önce algılanmış olmalıdır; yani hayvan için bu durumda bir yineleyerek üretme olanağı olmamalıdır. Olumlu dile getirilirse; Zeka, temellerinin bir bölümü deneyim ile verilmiş, bir bölümü de optik algılamamanın belli bir basamağında imgelerle önceden kestirilerek tamamlanacak olan bir bağılıklar sisteminin içindekileri **içten kavramaktır**. Reprodüktif olmayan, prodüktif olan düşünme, önceden kestirmeye dayanan düşünmenin bir özelliğidir (zekâ, önceden görme, kurnazlık, hile). Bu noktada, zekâ ile çağrışımsal bellek arasındaki başkalık, apaçık bir şekilde ortaya çıkar. Davranışa yararlı olan ve kavranması gereken durum, sadece tür için tipin olmayan yeni bir durum olmakla kalmaz, o herşeyden önce o birey için de yenidir. Bundan başka bu şekilde objektif bir anlam taşıyan davranış, **birdenbire** ve tam zamanında, daha önceki denemelerin sayısına bağlı kalmadan yepyeni denemelere baş vurulmasına yol açar. Bu **birdenbirelik**, özellikle gözlerde, gözlerin parlaması şeklinde dile gelir. W. Köhler buna *-Aha-Erlebnis*, adını vererek, bu fenomene somut bir şekil kazandırdı.

1) Aynı zekâ insanda özel düşünse! amaçların gerçekleşmesine de yarayabilir. Ancak bundan sonradır ki, zekâ, hile ve kurnazlık derecesine yükselir.

Bundan başka, zekâ probleminin çözülmesi için gerekli olan yeni imgeleri, problemle aynı zamanda verilmiş olan yaşantılar doğuramaz; hatta çevrenin şekil bakımından katı, tipik ve yinelenen yapısı da zekaya dayanan davranışı ortaya çıkaramaz. Yeni imgelerin, ancak, itkinin amacının, çevre parçaları arasından seçtiği objektif bağlar doğurabilir : Eşit, uygun, X'e benzer gibi; bir şeye erişmek için araç işlevi, bir şeyin nedeni vb. gibi bağlar.

Hayvanların, özellikle yüksek basamak üzerindeki hayvanların, ruhsal varlığın yukarıda sözü edilen basamağına ulaşip ulaşamadıkları üzerinde, bugün pek karışık ve henüz sonuçlanmamış olan bilimsel bir tartışma sürüp gitmektedir. Ben buna burada ancak kısaca dokunabileceğim. W Köhler'in Teneriffa adasındaki Alman deney istasyonunda şaşılacak bir sabırla şimpanzeler üzerinde yaptığı deneylerin sonuçlarının, Prusya Bilimler Akademisi'nin dergisinde yayımlandığı tarihten beri, hemen hemen bütün psikologların katıldıkları bu bilimsel tartışma susmamıştır. Köhler, benim görüşüme göre tamamen haklı olarak, deneme yaptığı hayvanlara düşük bir derecede zekaya dayanan davranışlar yüklüyor. Başka araştırmacılar bunu kabul etmiyorlar; herbiri başka nedenlerle, eski inancı destekliyorlar : Hayvanın bellek ve içgüdüden başka bir şeye, en ilkel bir sonuç çıkarma şeklinde de olsa, zekânın hiçbir derecesine (işaretlere dayanmayanına bile) sahip olamayacağını, zekanın insanın tekelinde bulunduğunu, ileri sürüyorlar.

Köhler denemelerini şöyle yapıyor : Vital-itkinin hedefi (örneğin bir meyva, bir muz) ile hayvan arasına, gittikçe karışık bir şekil alarak güçleştirilen yollar, çoğaltılan engeller, ya da ilerde hayvana araç hiz-

meti görmesi olası olan eşyalar (sandıklar, sopalar, ip-ler, içiçe sokulmuş çubuklar, ilk önce hazırlanması, bu-lunup getirilmesi gereken sopalar) konuluyor. Bundan sonra, hayvanın nasıl ve hangi psişik işlevlerle vital-itkinin amacına ulaştığı veya ulaşamadığı gözleniyor; başarısının sınırları araştırılıyor. Bence bu deneme-ler, hayvanların elde ettikleri başarıların, içgüdü ve buna katılacak çağrışımsal bellek olaylarıyla anlaşı-lamayacağını, tersine bazı hallerde hayvanlarda ger-çekten zekaya dayanan davranışların bulunduğunu ka-nıtlamıştır.

Şimdi organizme bağlı pratik zekanın kendisinde taşır görüldüğü özellikleri kısaca özetleyelim : Vital-itkinin hedefi olan şey, örneğin bir meyva, optik alan-da hayvanın gözlerini alacak bir şekilde, çevreden ay-rılıp bağımsız bir nitelik kazandığı anda, hayvanın çevresindeki bütün eşya, özellikle hayvanla çevresi arasındaki optik alan, garip bir şekilde değişir; obje-ler arasındaki bağlar özel bir yapı ve oldukça soyut bir anlam kazanır; öyle ki, hayvan tarafından algılan-dıklarında, ya hiç ilgi çekmeyen ya da «ısırılacak bir şey», «oynanacak bir şey», «uyku için bir şey» (örne-ğin bir meyvaya ulaşmak için hayvanın yattığı yer-den getirdiği bir örtü) olan objeler, meyveyi almak için bir obje haline gelir, dinamik bir nitelik kazanır-lar. Sadece hayvanın normal hayatından tanıdığı, üze-rinde meyvalar asılı duran dallara benzeyen sopalar değil —bu içgüdü olarak da yorumlanabilirdi—, bir tel parçası, hasır şapka kenarları, kamış sapları, bir örtü, kısacası, «hareket edebilme», «uzanabilme» so-yut imgesini doldurabilecek her şey, bu niteliğe çev-rilir. Burada obje karakteri kazanan, çevrenin öğe-lerinin içine kadar uzanmaya başlayan şey, hayvanın vital - itkisinin kendisidir : İtkinin gücüdür. Hayvanın

kullandığı eşya, dinamik bir işlev değeri kazanarak «meyvayı yakalamaya yarayan bir şey» oluyor. Halatın, sopanın kendisi hareket etmese bile, hayvana, optik olarak kendisine verilen hedefe doğru uzanıyor gibi görünüyor. İşte burada, nedensellik ya da etki fenomenini, olup-bitenlerde sadece düzenli bir birbirini izlemeden ibaret olmayan neden-sonuç fenomenini, kaynağında görebilecek durumdayız. Etki fenomeni, canlı varlığın itkisel davranışının çevresindeki nesneleri objeleştirmesine dayanır ve burada, «araç olma» ile aynı şeydir. Kuşku yok ki, burada betimlenen yapının değişmesi fenomeni, bilinçli düşünmeye dayanmaz; çevredeki verilerin kendilerini objektif ve somut olarak bir tür «değiştirmeleridir.» Bu gibi davranışlarda hayvanlar arasında görülen büyük yetenek farkları da, bu davranışların zekâ karakterini doğrular. Seçmede ve seçme hareketlerinde de aynı şey görülür. Hayvanlarda seçmenin olmadığını söylemek, hayvanı, o anda hangi itki «güçlüyse, onun harekete getirdiğini sanmak yanlıştır. Hayvan bir itki mekanizmi değildir. Onun itkileri sadece yönetici ve yönetilen itkilerle yardımcı itkilere ayrılmakla kalmaz; genel ve özel başarılarla göre de sınıflanmıştır. Bundan başka hayvan, itki merkezinden itkilerin durumuna spontan olarak karışabilir. Belli bir dereceye kadar da, zaman bakımından daha uzak olan, dolambaçlı yollardan elde edilebilen, fakat sağlayacağı yarar büyük olana erişmek için, yakınında bulunan yararlı bir şeyden vazgeçebilir. Hayvanda bulunmadığı kesin olan şey, değer taşıyan şeylerden bağımsız olarak, değerlerin kendileri arasında —örneğin yararlı ile hoş arasında— bir seçme yapabilmektir. Hayvanlar, hatta hoyecanlar alanında bile insana çok yaklaşırlar: Dostluk, armağan, uzlaşma vb. gibi şeyler hayvanlarda da vardır.

II. İNSANLA HAYVAN ARASINDAKİ FARK

1. Geistin özyapısı, özgürlük, obje olma, ben-bilinci

Bu noktada bizim problemimiz bakımından çok önemli olan bir soru ortaya çıkıyor: Eğer hayvanda zeka da varsa, hayvanla insan arasında bir derece farkından başka ve bundan fazla bir fark bulunabilir mi? Artık bundan sonra bir özsel ayrılık, apayrılıktan söz edilebilir mi? Yoksa insanda şimdiye kadar anlatılan basamakların üstünde bulunan bambaşka bir şey, seçme ve zekâ ile genel olarak karşılanamıyacak bir şey, yalnız ona özgü olan bir şey var mıdır?

Bu noktada yollar en kesin şekilde birbirinden ayrılıyor. Bazıları zeka ve seçme yeteneğinin insana özgü olduğunu, hayvanda bulunmadığını söylüyorlar. Bunlar gerçelikle hayvanla insan arasında bir apayrılık bulunduğunu ileri sürüyorlar; fakat benim görüşüme göre, bu apayrılığı, onun bulunamıyacağı bir yerde sayıyorlar. Bazıları da özellikle Lamarck ve Darwin okulluna bağlı evrimciler, Schwalbe hattâ W. Köhler, Darwin'le birlikte, hayvanda da zeka bulunduğuna göre, hayvanla insan arasında bir apayrılık bulunabileceğini kabul etmiyorlar. Böylece onlar, insan hakkındaki büyük birlik teorisinin bir türüne, -homofaber- adı verilebilecek bir teoriye bağlanıyorlar. Bundan sonra da doğal olarak, ne metafizik bir varlık, ne de bir

insan metafiziği tanıyorlar. Yani insanla dünyanın temeli arasındaki özel bağılılığı yadsıyorlar.

Bana gelince, ben bu her iki düşünceye de hayır demek zorundayım. İnsanın özü, onun özel yeri, zeka ve seçme yeteneğinin üstünde olan bir yeteneğe dayanmaktadır. Hatta zeka ve seçme yeteneği nicelik bakımından istendiği kadar çoğaltılsa, derecesi sonsuza kadar çıkarılsa bile, ona ulaşamaz¹. Fakat insanı insan yapan bu yeni şeyi, şimdiye kadar anlatılan duygusal-tepki, içgüdü, çağrışımsal bellek, zeka ve seçme yeteneği gibi araştırılması psikolojiye düşen, psişik ve vital alana giren işlev ve yeteneklere eklenecek yeni bir psişik-varlık basamağı olarak düşünmek doğru değildir. İnsanı insan yapan bu yeni ilke, iç bakımından psişik, dış bakımından vital olarak isimlendirdiğimiz her şeyin; geniş anlamıyla hayatın dışında bulunur. İnsanı insan yapan bu ilke, hayatın karşıtı olan bir ilkedir. Böyle bir şey olarak da, doğal hayat evriminin hiçbir şekline götürülemez. Fakat eğer bir şeye götürülmek isteniyorsa, ancak şeylerin en yüksek nedenine; kendisini göstermesinin sadece bir yanı «hayat» olan temele götürülebilir. Daha Grekler böyle bir ilkenin var olduğunu söylemişler ve ona «akıl» adını vermişlerdi. Biz bu X için daha geniş anlamlı bir sözcük kullanmak istiyoruz. Bu sözcük akıl kavramını içine aldığı gibi, ideleri düşünmeyi; bunun yanında temel fenomenlerin, varlığın özünün algılanması gibi belli bir algılamayı; bundan başka ilerde nitelikleri gösterecek olan bir tür emosyonel ve istemeye dayanan aktları, örneğin iyilik, sevgi, pişmanlık, saygı vb. gibi aktları içine almalı. İşte bu sözcük geist sözcüğüdür.

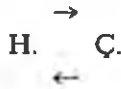
1) Zeki bir şimpanze ile bir teknikçi olarak Edison arasında —çok büyük de olsa— sadece bir derece farkı vardır.

Aktların sonlu varlık alanında görünen merkezine kişi (Person) adını veriyoruz; onu bütün işlevsel hayat merkezlerinden, içten bakıldığında «ruh merkezleri» adını verdiğimiz merkezlerden, kesin bir şekilde ayırıyoruz.

Fakat bu geist, bu kadar önemli olan bu yeni ilke nedir? Bir sözcükte bunda olduğu kadar saçmalıkların yapıldığı pek enderdir; çünkü, pek az kimse bu sözcükle belli bir şey düşünmüştür. Eger geist kavramının, en yüksek noktasında onun özel bir bilgi işlevi, sadece ona özgü olabilecek olan bir bilgi biçimi varsa; geista sahip bir varlığın temel özelliğı, onun her türlü bağdan kurtulmuş, çözülmüş, özgür olmasıdır. Onun varlık merkezi, organik olanın, «hayatın», «hayatla ilgili» bütün şeylerin, vital-itkiye dayanan zekanın başkısı yapan bağlarına karşı özgürdür. Böyle bir geist varlığı, artık itkiye ve çevreye bağlı değildir: Çevrenin bağlarından kurtulmuştur. Biz bu duruma dünyaya açık olma diyoruz. Böyle bir varlığın artık «dünyası» vardır. O, çevresindeki «direnc» ve karşı koyma merkezlerini, hayvanın kendisini bunların içinde kaybederek erimesine karşılık, «obje» haline getirebilir. Bunu yaparken o, itki sisteminin, buna öncülük eden duyu organlarının ve bu organların işlevlerinin objeler dünyasında ve verilmiş şeylerde meydana getirdikleri sınırlamalara bağlı kalmadan, «objelerin», nasıllıklarını ilke bakımından kavrayabilir. Bundan dolayıdır ki, geist objektiflik ve şeylerin nasıllıkları tarafından belirlenebilmedir. Bunun için, ancak gerçeklikle bağları, ilke bakımından, hayvanının tam tersi olan bir varlık geista sahip olabilir.

İster kompleks, ister yalın bir organizme sahip olsun, hayvanların her davranışı, her tepkisi, hatta ze-

kaya dayananları bile, hareket noktasını hayvanın sinir sisteminin fizyolojik hallerinden alır. Bu fizyolojik hallerin psişik yönü, itki ve duyulara dayanan algılardır. Vital-itkiyi ilgilendirmeyen bir şey, ona verilmemiştir. Hayvana verilmiş olanlar, sadece onun ulaşmak isteğine, yahut tiksintisine karşı duran şeylerdir. O halde çevre karşısında hayvan davranışları dramının ilk perdesi, hareket noktasını hayvanın fizyolojik-psişik hallerinden alır. Hayvanın çevresinin yapısı, onun fizyolojik ve dolayısıyla morfolojik özelliklerine, bundan başka işlev bakımından bir birlik halinde bulunan itkilerinin ve duyularının yapısına tümüyle uygundur. Hayvanın çevresinde farkedip kavrayabildiği her şey, çevre yapısının güvenli sınırları içine alınmıştır. Hayvan davranışı dramının ikinci perdesi, hayvanın ön planda bulunan vital-itkisinin hedefi yönünde gösterdiği tepkiyle çevresinde oluşturduğu real değişimdir. Üçüncü perde, bu şekilde hayvanın fizyolojik-psişik durumunda olup-biten değişikliklerdir. O halde böyle bir davranışın akış şekli, daima şöyle olup biter :



Geista sahip olan bir varlık, bu davranış şeklinin tam tersine hareket edebilen bir varlıktır. Bu yeni dramın, insan dramının ilk perdesi şöyledir : Obje yapılan bir algı kompleksinin nasıllığı hareketin başlangıç noktası olur. Bu, ilke bakımından, insan organizminin fizyolojik hallerinden ve vital-itkilerinden, çevrenin herhangi bir şekilde —optik ya da akustik olarak— algılanan dış yanından bağımsız olan bir nasıllıktır. Dramın ikinci perdesi, ilk önce geri çevrilen bir itkinin, kişilik merkezi tarafından özgür olarak dizginlen-

şeyin kendi başına değer taşıyan ve kesin olarak yaşanan değişmesi, objeleşmesidir. Bu «dünyaya açılma» mesisi ya da serbest bırakılmasıdır. Üçüncü perde, bir nın şeması şöyledir :

I. D.→...

Bir kez ortaya çıkan böyle bir davranışın, yapısı gereği, «dünya»da varolan şeyleri son sınırına kadar genişletmek olanağı vardır. O halde insan, sınırsız bir şekilde dünyaya açılmış olarak davranabilen bir X dir.. Hayvan içinse obje yoktur; o kendi çevresi içinde kendinden geçmiş bir halde yaşar. Salyangozun kabuğunu beraberinde taşıdığı gibi, hayvan da kendi çevresini, kendisine has bir yapı olarak, gittiği yere beraber götürür. Hayvan araya uzaklık koyarak ve adlandırarak, «çevreyi», «dünyaya» çeviremez. Aynı şekilde, duygu ve itkilerinin karşısındaki «direnç-merkezlerini» de «objeleştiremez.» Ben bununla, hayvanın bağlı olduğunu, organik durumuna uygun gelen, fakat objektif olarak kavrayamadığı bir hayat gerçekliği içinde yaşadığını söylemek istiyorum. Objektif olmak, geistün mantıksal yanının en biçimsel bir kategorisidir. Kuşkusuz hayvan, bitkinin duyu, imge ve bilinçten yoksun olan duygusal-tepki hayatında olduğu gibi, organizminin içinde bulunduğu durumları bir merkeze götürmeden, çevresinin içinde mutlak bir kendinde olmama halinde yaşamaz. Hayvan, yukarda da gördüğümüz gibi, duyum ve hareket merkezlerinin birbirinden ayrılmasıyla ve sürekli olarak beden ve duyum hallerinin bir merkeze bildirilmesi yoluyla, sanki kendi kendisine geri verilmiştir. Onun, bedeni hakkında bir şeması vardır; fakat çevre karşısında zekice davrandığı zaman bile kendinde değildir.

İnsanın gerçekleştirdiği geist aktı ise, hayvandaki bu beden durumlarının bir merkeze yalın bir şekilde bildirilmesinin karşıtı olarak, varlık-yapısı bakımından ikinci ve yüksek bir basamak üzerinde bulunan bir tekrar geriye dönme aktıdır. Biz bu aktı ve amacını birleştirip, bu **«kendinde olma»**nın hedefine geistın akt merkezinin kendisi hakkındaki bilgisi, **«ben-bilinci»** adını veriyoruz. O halde hayvanın bitkiye göre kendisi hakkında bir bilinci vardır; fakat onda Leibniz'in de görmüş olduğu gibi, **ben-bilinci** yoktur. Hayvan da ben-bilinci olmadığı içindir ki, o kendisine ege-men değildir, kendisini bilmez. O halde **«kendi hakkın-da bilinci olma»**, ben-bilinci, vital-itkiye karşı koyan direnç-merkezlerini obje yapma yeteneği, **birbirinden ayrılmayan bir yapı birliği** gösterirler ve sadece insana özgüdürler. Geistın bir başarısı olan insandaki bu kendisini bilme ve bu yeni geriye dönme, varlığını bir nokta etrafında toplama, insanın onu hayvandan apayrı yapan özünün ikinci özelliğidir. İnsan sadece **«çevreyi, genişleterek ona bir dünya varlığı boyutu kazandırmak, ona karşı koyan şeyleri obje yapmakla kalmaz, o aynı zaman kendi özel fizyolojik ve psikolojik yapısını ve her psişik olayı obje haline getirebilmek gibi şaşılacak bir başarı gösterir.** Bu yüzdendir ki, ancak insan kendi isteği ile hayattan ayrılabilir. Hayvanın normal halini bir dereceye kadar düşünebilmek için, insanda çok ender olan kendinden geçme hallerini, hipnotizmadan normal hale dönme durumunu, uyuşturucu maddelerin alındığı halleri gözönünde bulundurmalıyız. Bundan başka hayvan, kendi vital-it-kisini, kendisinin itkisi olarak yaşamaz; çevresindeki şeylerden gelen çekici ve itici güçler olarak yaşar. Hatta hayvana bazı bakımlardan yakın olan ilkel insan da, **«ben»** bu şeyden tiksiniyorum demez; bu şey **«ta-**

bu»dur der. Hayvan, değişen psikofizik hallerinin akışındaki sürekliliği sağlayacak olan, itkilerinin değişimleri arkasında bulunan, bir «irade»den yoksundur. Denebilir ki, hayvan istediği yere değil, başka bir yere varır. Nietzsche'nin şu sözünün hem doğru hem de derin bir anlamı vardır : «İnsan söz verebilen bir hayvandır.»

Şimdiye kadar söylediklerimizden şu sonuç çıkıyor : Varolan her şey, iç-varlığı ile ben-varlığı bakımından özle ilgili dört basamağa ayrılır. Anorganik cisimlerin böyle bir iç-varlığı ve ben-varlığı yoktur; bu yüzden ontik bakımdan bir merkezleri de yoktur. Anorganik cisimleri, molekül, elektron ve atom diye gerçek olarak ya da düşüncemizde bölmemiz, bütünüyle bize bağlıdır. Aslında bütün cisimler, belli yasalara göre başka cisimlere etkileri bakımından, göreceli olarak bir takım birliklerdir. Buna karşılık, canlı bir varlık daima ontik bir merkezdir; kendisinin zaman ve mekân bakımından olan birliğini, birey olmayı, kendisi taşır. Canlı varlığın birliği, bizim biyolojik bilgilerimize bağlı bir birlik değildir : O, kendi kendisini sınırlayan bir X'dir. Anorganik cisimlerin temelinde olduğunu söylediğimiz mekânda yer tutmayan, zaman içinde etkisi görülen güç-merkezleri, birbirlerini etkileyen güç noktalarıdır. Bu noktalar, bir alanın kuvvet doğrultularının birleştiği noktalardır Bitkinin duygusal-tepkisinin ise bir merkezi, bir ortamı vardır. Bitki bu ortam içinde kendi durumunu bir merkeze bildirmeden yaşar. Fakat bitkinin bir iç-varlığı, genel olarak canlılığı vardır. Hayvanda bir duyu ve bilinç, böylece organik durumlarını bildireceği bir merkez vardır; yani o, kendisine ikinci kez verilmiştir. Fakat insan, kendisi hakkındaki ben-bilincinde ve kendisindeki psikik olayları obje yapabilmesiyle, ken-

disine üçüncü kez verilmiştir. O halde insandaki kişilik, organizm ve çevre karşılığının çok üstünde bulunan bir merkez olarak düşünülmelidir.

Gerçekten, sanki dünyanın yapısında bir basamaklar sistemi varmış gibi görünmüyor mu? Sanki her şeyin kaynağı olan varlık, en sonunda insanda tamamen kendisi olmak, kendisini kavramak için, dünyanın yapısındaki basamaklarda, her basamakta biraz daha kendisine dönerek, kendi içine dönmede yeni boyutlar kazanarak yükselmiyor mu?

2. Geist kategorilerine örnekler: Substanz, boşluk formu olarak zaman ve mekân

İnsanın varlık-yapısının bu özelliği, yani onun kendi kendisine verilmiş olması, insanın bir çok özelliklerinin anlaşılmasını sağlıyor. Ben burada bunların bir kaçını ele alacağım. Sadece insan ilk kez tam olarak somut bir şey ve substanz kategorisine sahiptir. Hatta en yüksek hayvanlar bile bu kategoriye tamamen sahip görünmüyorlar. Eline yarı soyulmuş bir muz verilen maymun, bundan korkarak kaçır. Halbuki tamamen soyulmuş bir muzı yer; hiç soyulmamış da, kendisi soyarak yer. Burada bu şey, hayvan için «değişmemiş», başka bir şey olmuştur. Hayvan, görme, işitme, koklama psikofizik işlemleri yoluyla ortaya çıkan, yakalanan, görülen, dokunulan, duyulan tadılan ve koklanan şeyleri, bir ve aynı somut şey, «realite nüvesi» olarak ona kavratabilecek olan bir merkezden yoksundur. İkinci olarak, insan birleşmiş tek bir mekana sahiptir. Örneğin doğuştan kör olan bir kimsenin ameliyatla gözleri açıldıktan sonra öğreneceği şey, birbirinden ayrı «mekan» parçalarını —hareket, dokunma, görme, işitme vb. gibi mekan parçalarını— bir mekan

algısı halinde birleştirmek değil; sadece bir yerde bulunan bir objede, kendi duyu verilerini simgesel olarak saptayıp birleştirmektir. Hayvanda tek şeyler ve onların algılanmasından önce, birleşmiş tek mekâna değişmez bir şekil verecek olan, merkezde bulunan bir işlev yoktur. Her şeyden önce o, duyu verilerini, bunlarla ilgili vital-itki ile birleştirerek, bununla, substanzlar halinde dñzenlenmiř bir «dñnya» arasında bağlar kuramaz. Çünkü onda kendi kendisini bir nokta etrafında toplama yeteneği eksiktir. Yukarda da gñsterilip sñylendięi gibi, hayvanda kendisinin yer değiştirmelerine bağlı olmayan, değişmez bir arka plân olarak kalabilen, gerçek bir dñnya mekânı imgesi yoktur. Onda aynı zamanda insanın içinde şeyleri ve olayları kavradığı boş mekân ve boş zaman formları da yoktur. Aslında böyle bir imge, ancak doyurulmayan vital-itkileri, doyurulanlardan daima çok olan bir varlık için olasıdır. İnsanın bütün dış dñya ile ilgili duyulardan önce gelen zaman-mekân algısı, kñkñnñ, belli bir dñzen içinde organik ve spontan olarak hareket etme ve yapma olanağında bulur. Aslında biz, «boş» diye, itki tñrñnden olan yerine gelmemiş beklemele-rimize deriz. Bunun için ilk «boşluk», bizim kalbimizin boşluğudur. Doğal dñya gñrñřñnde, insana, zaman ve mekânın bütün şeylerden önce var olan bir boşluk olarak gñrñnmesindeki gariplik, ancak onun doyurulmamış ilkilerinin doyurulmuşlarını kat kat aşmasıyla açıklanabilir. Bazı algı bozukluğu olaylarında açığa çıktığı gibi, dokunma mekânı, dolaysız olarak optik mekana gñre dñzenlenmemiřtir. Bu iki mekan arasındaki dñzeni, hareket duyuları kurar. Bu da gñsteriyor ki, mekan boşluğunu, yani henñz şekil kazanmamış bir «mekan imgesini», duyulardan gelen bilgiden önce bir yapabilme ve hareket edebilmenin ya-

şanmış olması oluşturur. Çünkü hareket duyularını birinci derecede meydana getiren hareket itkileridir. Bu ilkel hareket mekânı, «çevre» diye bir şeyin bilinmesi, çeşitlilik içinde kesintisiz bir «yayılma»nın verildiği optik mekân tamamen ortadan kalktığı zaman bile varlığını sürdürür.

O halde hayvandan insana geçerken, zaman ve mekân bakımından boşluk ve doluluğun tam tersine döndüğünü görüyoruz. Hayvan nasıl «sayıları», eşyanın daha çok, daha az miktarlarından ayıramazsa; zaman ve mekânı, boş formlar olarak, çevresindeki eşyanın «doluluğundan boşaltamaz. O, o andaki şimdisinin somut gerçekliği içinde yaşar. Ancak insanda, harekete geçen bir itkinin beklemleri ağır bastığı zaman, —itkinin doyurulması algı ya da duyu yoluyla olur— görülmemiş garip bir fenomen ortaya çıkar. İnsana mekân ve zamandaki boşluk, her türlü duyu verileri ve bütün objeler dünyasından önce var olan, «her şeyin temelinde bulunan» bir şey olarak görünür. Böylece insan farkında olmadan, kendi kalbinin boşluğunu —sanki hiçbir şey olmadan da boşluk olabilirmiş gibi— zaman ve mekânın «sonsuz boşluğu» olarak görür. Ancak çok sonraları bilim, doğal dünya görüşünün bu büyük yanılgısını düzeltir; zaman-mekânın, eşyanın düzeni, durumu ve sıralanması olanağından başka bir şey olmadığını, eşyanın dışında ve ondan bağımsız bir mekân ve zamanın var olamayacağını öğretir. Daha önce söylendiği gibi, hayvanda dünya mekânı imgesi de yoktur. Bir köpek senelerce bir bahçede yaşamış, bahçenin her tarafında birçok kez bulunmuş olsa bile, onun, kendi beden durumlarından bağımsız olarak, bahçenin ağaçları ve çalıklarının düzeni hakkında, bahçe ne kadar büyük ya da

küçük olursa olsun, genel bir imgesi olamayacaktır. Onun için sadece kendi hareketleriyle değişen çevre-mekanları vardır. O, bunları, kendi beden durumlarından bağımsız, bir bahçe mekânı halinde bütünleyip, birleştiremez. Bunun nedeni, onun kendi bedenini ve hareketlerini obje haline getirememesidir. Öyle ki, o, bedeninin durumlarını, kendi mekân algısının içinde hareket eden bir öge olarak görüp, kendi durumlarının rastlantısallığını içgüdüsel bir şekilde hesabetmeyi bilemiyor. Halbuki insan, bilime baş vurmadan önce de, bunu yapıyor. Bu başarı, insanın bilimde ilerlettiği başarıların ancak bir başlangıcıdır. İnsan biliminde büyük olan, insanın bilimle kendisini, kendi fizik ve psikik yapısını, sanki bu başka objelerle kesin nedensel bağlarla bağlı yabancı bir şeymiş gibi ele alıp, gittikçe daha fazla hesaba katmayı öğrenmesi; böylece, psikofizik organizasyonuna, duyularına, duyularının sınırlılığına, kendi gereksinmelerine, objelere karşı bu gereksinmelerden doğan ilgilerine hiçbir şekilde bağlı kalmadan; —yani kendi yerinin, durumunun ve duyu algılarının değişmesine karşın— değişmeden kalan kendi başına bir dünya imgesi kazanmasıdır. Yalnız insan, kişi olduğu ölçüde— bir canlı varlık olarak— kendi kendisini aşabilir; bir merkezden, sanki kendisi zaman-mekan dünyasının ötesindeymiş gibi, herşeyi, bu arada kendisini de, bilgisinin objesi yapabilir.

Fakat bu merkez, insanın dünyayı, kendi bedenini ve ruhunu objeleştiren aktlarının bu merkezi, artık bu dünyanın bir parçası, olamaz. Onun bu dünyada herhangi bir yeri ve zamanı da yoktur. Onun yeri ancak en yüksek varlığın temeli olabilir. Böylece insan, kendisine ve dünyaya üstün olan bir varlıktır. Ancak böyle bir varlık olduğu içindir ki, insanda, kendisini aşmayı gerektiren şaka ve ironi vardır. İmmanuel Kant,

transcendental apperception teorisinde, düşünmenin yeni bir birliğini ortaya koydu. Kant'a göre bu birlik, «olanağı olan her deneyimin, bundan dolayı da deneyimin bütün objelerinin koşuludur», sadece dış deneyimin değil, aynı zamanda kendi iç-hayatımızı bize gösteren iç-deneyimin de koşuludur. Böylece Kant ilk kez **geist ruh varlığının üstüne çıkarmış oldu**; geistın ruh cevherinin bir işlev grubu olduğunu kesin şekilde yalanladı. İşte geistın ruh cevherinin bir işlev grubu olduğu hayali teorisidir ki, geistın aktuel birliğini objeleştirmeğe kalkmıştır.

3. Saf bir aktiflik olarak geist.

Bununla biz, geistın üçüncü ve önemli bir tanımını daha yapmış oluyoruz : Geist, kendisi obje haline getirilemeyen biricik varlıktır. O, saf ve halis bir yapıp etmedir. Onun varlığı, kendi aktlarını özgürce gerçekleştirmesine dayanır. Geistın merkezi olan kişilik, ne obje, ne de eşya gibi bir varlıktır; o ancak kendi içinde, kendi kendisini gerçekleştiren aktların (özleri, varlıkları bakımından belli olan aktların) bir düzenidir. Ruh varlığı, «kendi kendisini» gerçekleştiremez; o zaman içinde yer alan bir olaylar dizisidir. Biz ona, geliştimizin merkezinden, ilke bakımından bakabilir, iç algı ve gözlemlerle bilgimizin objesi yapabiliriz. Kendi kişi varlığımız karşısında ise, kendimizi toplayıp yoğunlaştırabiliriz; fakat onu objeleştiremeyiz. Yabancı kimşelerin kişilikleri de objeleştiremezler. Biz yabancı kişiler karşısında, onları anlayabilmek için, ancak onların özgür aktlarını, sonradan ve onlarla birlikte gerçekleştirebiliriz; kendimizi onların irade ve sevgileriyle, böylece de kişilikleriyle «özdeşleştirebiliriz». Teklerin üstünde olan bir geistın aktlarını anlayabilmek

için, —eğer biz bu dünyada, genel olarak insana bağlı kalmadan, kendi kendisini gerçekleştiren bir ideler düzeni kabul ediyorsak ve bunda varlığın temeli olma özelliği görüyorsak, o zaman ide ile akt arasında tam bir varlık bağı kabul ediyoruz demektir— onun aktlarını ancak birlikte gerçekleştirmemiz gerekir. Augustinus'tan beri sürüp giden eski ide felsefesi, «ideae ante res»i (eşyadan önce olan ideyi) kabul ediyordu; bir önceden görmenin, bir yaradılış planının, dünyanın gerçekleşmesinden önce var olduğunu ileri sürüyordu. Fakat ideler, şeylerden ne önce, ne şeylerin içinde, ne de sonradırlar; onlarla beraberdirler; sürüp giden dünyanın gerçekleşmesi aktında (creatio continua), ebedi geist'ta oluşurlar. Bunun içindir ki bizim bu aktları birlikte yapmamız, «ide»leri düşünebildiğimiz ölçüde —bizden bağımsız olan bir varlığı ve özü keşfetmek değil—, bir birlikte oluşturmak, birlikte yapmaktır; şeylerin kendi kaynaklarında ideleri, ebedi sevgi idesinin karşılığı olan değerleri, birlikte meydana getirmektir.

III. GEİSTİN TEMEL AKTI: İDELEŞTİRME

1. İdeleştiren öz bilgisi.

Eğer biz, «geist», adını verdiğimiz şeyin kendine has özelliklerini ayrıntılarında aydınlatmak istiyorsak, geistın bir aktını, ideleştirme aktını ele almalıyız. Bu akt, teknik zekâdan apayrı olan bir akttır. Zekanın problemi şöyle olabilir: Şimdi, kolumun şurasında bir ağrı var. Bunun nedeni nedir ve nasıl geçirilebilir? Bunu çözmek pozitif bilimlerin işidir. Fakat ben bu aynı ağrıyı, çok garip bir şekilde, genel olarak dünyanın varlık-yapısı hakkında, dünyanın ağrı, kötülük ve acılarla dolu olduğuna bir örnek olarak kavrayabilirim. O zaman soru sorma tarzım değişecektir: Şimdi kolumun şurasındaki ağrı değil, ağrının kendisi nedir? Şeylerin temel yapısı nasıl olmalı ki, «genel olarak ağrı» olabilsin? Böyle bir ideleştirme aktı için en iyi örnek, Buddha'nın çok bilinen dönme öyküsüdür. Bir prens olan Buddha, babasının sarayında yıllarca her türlü olumsuz izlenimden uzak yaşadıktan sonra, bir gün bir yoksul, bir hasta, bir ölü görür. O, bu üç raslantıya bağlı, «şimdi, burada, böyle» olup-biten olayı, dünyanın onlarda açığa çıkan özsel varlık-yapısı için birer örnek olarak kavırıyor. Descartes, maddenin essentiası ile varlık-yapısını, bir parça balmumunda açıklamaya çalışmıştı. Geistın geist olarak sorduğu sorular, işte bu gibi sorulardır. Bu tür sorulara en iyi örnekleri matematik verir. İnsan, örneğin üçlüğü, üç

şeyin «sayı»sı olarak bu objelerden ayırır; üç sayısına kendi başına bir şey gibi bakar; sayılarla, objelerin sıralanmasındaki düşünce yasalarına göre işlemler yapılabilir. Hayvan böyle bir şey yapamaz. O halde ideleştirme, yaptığımız gözlemlerin sayısından, induktif sonuç çıkarmalardan bağımsız olarak dünyanın özsel yapı şekillerini, o öz alanı ile birlikte, bir örnekte kavramaktır. Bizim bu şekilde elde ettiğimiz, geçerliği sonsuz olan bilgi, duyularımızın raslantılara bağıllığına, onların uyarılma yeteneklerinin tarzına ve derocossine bağlı olmadan, o öz alanında var olması olası olan bütün objeler için geçerliği olan bir bilgidir¹. Bizim bu şekilde kazandığımız bilgiler, duyulara bağlı algılarımızın sınırlarını aşarlar. Biz felsefe dilinde bu tür bilgilere «apriori» bilgiler adını veriyoruz.

Bu öz bilgilerinin birbirinden çok ayrı iki işlevi vardır. Bir kez bütün positif bilimlerin aksiyomlarını, zekânın ve mantıksal düşünmenin verimli gözlemlerine, induksiyon ve deduksiyonuna yol gösteren aksiyomları verirler. İkinci olarak da, son amacı mutlak varlığın bilgisi olan felsefi metafizik için, Hegel'in çok doğru olarak söylediği gibi, «mutlak olana açılan pencere»dirler. Çünkü aklın bu dünyada karşılaştığı bütün saf özlerin ne kendileri, ne de bunlarla ilgili şeylerin varlıkları, sonlu empirik nedenlere götürülebilirler. Bu, ancak teklerin üstünde bulunan bir geista, tekler üstü bir varlığa, Ens a se'ye, kendi başına varlık olma özelliği olarak verilebilir. Öz ve varolmayı birbirinden ayırma yeteneği, insan geistının, onun bütün öteki özelliklerini temellendiren bir özelliğidir. İnsan

1) O halde insan, Kant'ın sadece bir sınır kavramı olarak görüp insanda varlığını kabul etmediği «intellectus archetypus»a sahiptir. Nietzsche Goethe de bunu açık bir şekilde kabul eder.

olmanın özü ile ilgili olan şey, insanın bilgi sahibi olması değil, Leibniz'in de dediği gibi, *apriori* bilgi sahibi olması, yahut böyle bir bilgiye sahip olabilmek olanağıdır. Burada, Kant'ın kabul ettiği gibi, değişmez bir akıl organizasyonu yoktur. Akıl organizasyonu, ilke bakımından tarihsel değişmelere bağlıdır. Sadece aklın kendisi, böyle bir öz bilgisinin işlemesiyle, daima yeni düşünme ve görüş formları, sevgi ve değer formları oluşturmayı sağlayan bir yetenek olarak aklın kendisi, değişmeden kalır.

2. Fenomenolojik reduksiyon : Direnci ortadan kaldırma tekniği (gerçeklik, direnç, ben - bilinci)

Eğer insanın özüne daha derinden bakmak istiyorsak, şimdi de bizi ideleştirme aktına götüren aktların yapısını incelemeliyiz. İnsan bilerek veya bilmeyerek öyle bir teknik kullanılır ki, buna deneme maksadı ile gerçeklik karakterinin kaldırılması denebilir. Hayvan somut gerçeklik içinde yaşar. Gerçeklik demek, mekân ve zamanda yer almak, şimdi ve burada olmak; ikinci olarak da varlığın duyularla algılanması yoluyla kavranan belli bir yanı, raslantıya bağlı olan nasıllığı demektir. İnsan olmak demek, bu türden *realite*ye kuvvetle «Hayır» diyebilmektir. Buddha, eşyaları seyretmenin çok güzel, fakat eşya olmanın korkunç bir şey olduğunu söylediği zaman, bunu anlamıştı. Platon, eşyanın «asıllarını, görmek için, ideleri seyretmek; ruhun kendisini duyu verilerinden çevirmesi ve kendi içine dönmesi gerektiğini söylerken de aynı şeyi görmüştü. Husserl de ideler bilgisinde, «fenomenolojik reduksiyon»la, yani eşyanın rastlantıya bağlı yanını «silme» ya da «ayraç içine almak»la, eşyanın

«essentia»-sının elde edileceğini söylemekle, aynı şeyi düşünüyor. Gerçi Husserl'in reduksiyon teorisinin ayrıntılarını kabul etmiyorum, fakat bu teoride insan geistinin çok iyi betimlendiğine katılıyorum.

Bu reduksiyon aktının ne başardığını görmek için, gerçekliği yaşamamanın ne olduğunu bilmek gerekir. Gerçeklik izlenimi için özel olarak gösterilebilecek bir duyu (mavi, sert gibi) yoktur. Algılamak, anımsamak, düşünmek ve bütün olası olan diğer perzeptiv¹ akt'lar, bize gerçeklik duygusunu vermezler. Onların verobildikleri, şeylerin sadece nasıllığıdır; yoksa varlıkları değil. Bize varolmayı veren, henüz önümüzde açılan dünyadan gelen direnci yaşamamızdır. Direnç, sadece bizim bir şey için çabalamamıza, vital-itki hayatımıza, hayat-itkisi merkezimize karşıdır. Gerçekliğin yaşanması, «dünyanın bizim karşımızdaki direncinin» yaşanması olarak, her türlü bilme, imgeleme ve algılamadan önce gelir. Hatta en içe işleyen, duyulara dayanan bir algılama bile, sadece bir uyarım, sinir sisteminde olup-biten normal bir olay değildir. Vital-itkiden gelen bir yönelme, bu ister isteme, ister nefret etme şeklinde olsun, en yalın bir duyuda bile yer alır. Bizdeki hayat-tepkisinden gelen itkiler, her türlü algılamamanın koşulu oldukları için, çevredeki cisimlerin kuvvet-merkezleri ve alanlarının hayat-tepkimiz üzerine yaptıkları karşı koyma, direnç, —duyulardan gelen imgeler tam anlamında yetkisizdirler— oluşmakta olan her algının herhangi bir anında, daha algılanan şeyin bilinmesinden önce yaşanacaktır. Bu yüzden, realite yaşantısı, bize, bizim dünya hakkındaki «imge»lerimizden sonra değil, önce verilmiştir. O hal-

1) Scheler iki türlü akt ayırır: 1. Emosyonel aktlar, 2. Perzeptiv aktlar. Sonuncular dar anlamdaki bilgi aktlarıdır. (T. M.)

de, biraz önce sözünü ettiğim kuvvetle söylenen «Hayır»ın anlamı nedir? Dünyayı gerçekliğinden soyamak, ya da dünyayı «ideleştirmek» nedir? Bu Husserl'in sandığı gibi, varoluş hakkında yargı yürütmekten vazgeçmek değildir. Bunun anlamı, realite ögesinin kendisini, deneme maksadı ile ortadan kaldırmak, bölünmez ve çok güçlü olan realite izlenimini affektif karşılığı ile birlikte, yani bu dünya karşısında duyulan «korku» ile birlikte yok etmek; Schiller'in derin anlamlı sözündeki gibi : «Saf formların bulunduğu alanlara girmek»tir. Eğer varolma bir karşı koyma ise, aslında asketik bir akt olan gerçeklikten soyuma aktı, hayat-tepki ve itkilerinin ortadan kaldırılmasıyla olanak kazanır. Çünkü dünya bize, hayat-tepkisine karşı bir «direnç» olarak görünür. Hayat-tepkisi aynı zamanda, objelerin raslantısal olan, şimdi ve burada bulunan nasıllıklarını bize veren duyulara bağlı algılamamızın da koşuludur. Fakat bu aktı ancak «geist» adını verdiğimiz varlık gerçekleştirebilir. Ancak geist, saf bir «istem» olarak, bizi realitenin realitesine sokan vital-itki merkezini susturabilir.

3. İnsan hayattan vazgeçebilen bir varlıktır.

O halde insan kendi vital-itki ve tepkilerini iterek, bastırarak, onların algılar ve imgelerle beslenmesine engel olarak, kondisini şiddetle sarsan hayattan ilko bakımından vazgeçebilen bir canlı varlıktır. Tiksinmediği ve kaçtığı zaman bile gerçekliğe «Evet, diyen hayvanla karşılaştırıldığında, insan, «Hayır diyebilen», «hayattan vazgeçebilen», çıplak gerçeklik karşısında ebedi bir protestant'dır. O, varlığı günlük kaygılardan başka bir şey olmayan hayvana göre, ebedi bir «Faust»tur; yeni olana karşı tutkulu bir hayvan (bestia

cupidissima (rerum nevarum), kendisini çevreleyen gerçeklikle hiçbir zaman dinginliğe ulaşmayan; varlığın şimdi-burada-böyle sınırlarını, «çevresinin» hatta kendi gerçekliğinin sınırlarını yıkıp aşmak için istek dolu bir varlıktır. S. Freud, «Jenseits des Lustprinzips» (Haz ilkesinin Ötesi) adlı kitabında, insanı, «itkilerini bastıran», bir varlık olarak görür. İnsan ancak böyle bir varlık olduğu içindir ki, algı dünyasının üstünde bir düşünce dünyası kurabiliyor. Öte yandan, bastırılan itkilerde uyumakta olan enerjiyi geistın hizmeti-no veriyor, yani insan itkilerinin enerjisini düşünsel başarılarla yükseltiyor.

IV. İNSAN HAKKINDA OLUMSUZ VE KLASİK TEORİLER

Fakat bu noktada çok önemli bir soruyla karşılaşıyoruz: Acaba geist, hayattan vazgeçme, itkilerin bastırılması ve itki enerjisinin tinsel alandaki başarılarına yükseltilmesi sayesinde mi doğuyor? Yoksa o zaten var da, bu yolla sadece enerji mi kazanıyor? Benim görüşüme göre, gerçeklik karşısında «Hayır» diyen olumsuz tutum, geistın varlığını oluşturmaz; onu enerji ile besler ve kendisini göstermesini sağlar. Geistın kendisi, daha önce de söylediğimiz gibi, en sonunda varlığın kendisinin bir niteliğidir; insanda, onun kişiliğinin merkezinde «kendisini toplayarak» bir birlik halinde kendisini açığa vuran bir varlığın niteliğidir. Fakat geist, «saf» bir form olarak, kaynağında her türlü «güç», «kuvvet» ve «aktiflik»ten yoksundur. En küçük bir harekette bulunabilmek için bile, yukarıda anlatılan vazgeçme aktı, itkilerin bastırılması ve yükseltilmesi gerekmektedir.

Ulaştığımız bu sonuçlara dayanarak geist hakkında ortaya atılmış ilk iki önemli görüş hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Bu görüşlerin ikisi de insanlık idesinin tarihinde önemli roller oynamışlardır. Bu teorilerden birincisi, Greklerin kurdukları teori, geistta sadece kuvvet ve güç görmekle kalmaz, onun kuvvet ve gücünün en yüksek kuvvet ve güç olduğunu ileri sürer. Biz bu teoriye, insan hakkındaki «klasik teori» adını veriyoruz. Bu teori dünya hakkındaki bir teörının

bir parçasıdır. Dünya hakkındaki bu teoriye göre, «dünya» (kosmos) başlangıçtanberi varolan, tarihsel oluşla değişmeler geçirmeden hep aynı kalan bir varlığa sahiptir. Onun yapısı varlığın en yüksek formlarından, tanrısal olandan, cansız maddeye; buna uygun olarak, en yüksek kuvvet ve güçten, yani neden olan varlık tarzlarından zayıflara doğru uzanır. Böyle bir dünyanın tepe noktasında, kuşku yok ki, her şeye gücü yeten, geist sahibi olan tanrı bulunur: Gücü geist-dan gelen tanrı. Bu teorinin karşıtı olan, bizim insan hakkındaki «olumsuz teori» adını verdiğimiz teori ise, bunun tam tersini ileri sürer. Bu teoriye göre, geistın kendisi, —eğer genel olarak bu kavrama yer veriliyorsa— ya da hiç olmazsa, insanın «kültür yapıtları ortaya koyan» aktivitesi, yani ahlâk, mantık, estetik alanındaki aktları, sanat yaratmaları, ancak yukarıda anlatılan «Hayır» sayesinde ortaya çıkar. Ben bu iki teoriyi de yanlış buluyorum. Gerçi aslında kuvvetsiz olan, sadece bir takım saf «intention»lardan (yönelmelerden) başka bir şey olmayan geista başarı sağlayan olumsuz aktlardır; fakat o, bu aktlar sayesinde «meydana gelmez.»

1. Olumsuz teori ve eleştirisi

İnsan hakkındaki teoriler için birbirinden çok farklı birkaç örnek vermek ve Buddha'nın «kurtuluş» teorisiyle, Schopenhauer'in «hayat iradesinin kendi kendisini yok etmesi» teorisini; Alsberg'in «İnsanlık Bilmecesi» adını taşıyan dikkate değer kitabı ile Freud'un, son zamanlarında ortaya attığı düşünceleri, özellikle «Haz İlkesinin Ötesi» adlı kitabını ele almak istiyorum. Fakat bu teorileri uzun uzun anlatmıyacağım. Buddha için insanın varlığının anlamı, insa-

nın bir tutku süjesi olarak sönüp kaybolması, ya da seyredilen bir öz dünyasına, yani hiçliğe, Nirvana'ya, ulaşmada son bulur. Buddha'da, ne insandaki ne de dünyanın temelindeki geist hakkında olumlu bir düşünce vardır. Fakat o, insanın içindeki istekleri susturarak, nedensel düzenden, gerçeklikten soyma tekniğini, onun terimleriyle, isteklerin «susadıkları» şeylerin, duyu dünyasının kalitelerinin, şkilllerinin, bağluluklarının, zaman ve mekân bağlarının, parça - parça nasıl terkedileceğini derin bir şekilde kavramıştı. Schopenhauer'e göre insanla hayvan arasındaki öz farkı, olumsuz bir akıta, hayvanın hayatı istemeyi susturamamasında, «kurtuluş» aktını gerçekleştirememesindedir. Halbuki insan, yüksek örneklerinde, bunu gerçekleştirebilir. Hocası Bouterweck gibi Schopenhauer'e göre de, bu olumsuz akt, metafizikte, sanatta, merhamet ethosunda, bilinç ve bilginin «yüksek formları»nın kaynağıdır. Schopenhauer'ın öğrencisi olan Alsberg, çok doğru olarak gördü ki, insanla hayvan arasında kültür dünyasının var olduğuna inandığı öz farkını, ne morfolojik, ne fizyolojik, ne de empirik - psikolojik bir özellik sağlayabilir. O, Schopenhauer'ın teorisini genişleterek, «insanlaşma ilkesini» şunda görür : İnsan yaşama savaşında, tek olarak ve türün sürmesi için, organlarını, alet, dil ve kavram kurmak için geriletmesini bildi. Alsberg, kavram kurmayı, Mach'ın duyu verilerinin «ekonomisi» ilkesine göre, duyu organları ve işlemlerinin azaltılması olarak tanımlar. Alsberg insanı akıl ve geistla tanımlamaya kesin bir şekilde hayır der. O, hocası Schopenhauer gibi, akli yanlış bir şekilde, sadece mantıksal düşünme, özellikle kavram kurma olarak görür. Ona göre akıl, dilin kaynağı değil, sonucudur. Dil, duyu organlarının işini azaltan, «maddesel olmayan bir alet»tir. Alsberg, «in-

sanlaşma ilkesi'nin, yani hayatın canlı organ işlevleri yerine «âletler» ve «işaretler-i geçirmek için organları geriletme eğilimi ve bunun sonunda insanın morfolojik ve fizyolojik anlamda artan «beyinleşme»sinin nedeni olarak, insanın organlarının çevresine uymak bakımından (yakalamaya, tırmanmaya yarayan ayaklar; pençelerin, koparıcı dişlerin, tüylerin eksikliği) kendisine yakın bulunan maymunlara göre eksiklikler göstermesini görmektedir. Alsberg için «geist» denen şey, sonradan ortaya çıkarak organ eksikliklerinin yerine geçer. Alfred Adler anlamında denebilir ki, geist, insan türünün yapı bakımından olan organ eksikliklerini gideren bir eklentidir. S. Freud'un son zamanlarındaki düşünceleri de, insan hakkındaki olumsuz teori çerçevesi içine girer. Schopenhauer bile, kendi deyimi ile, belli «delilik şekilleri»ni açıklamak için, itki ve heyecan «bastırılması» deyimlerini kullanmıştır. Freud'un, bu düşünceleri, ruh hastalıklarının ortaya çıkışını açıklamak için nasıl ilerlettiğini herkes bilir. Fakat Freud için bu aynı itkilerin bastırılması, bir yandan ruh hastalıklarına neden olurken, öte yandan bastırılan enerji «yükseltirse», her tür kültür başarıları için gerekli yeteneği, Freud'un kesin deyimiyse, insanın beden yapısının özelliğini meydana getirir. «Haz İlkesinin Ötesi» adlı kitabında Freud şöyle der: «Bana öyle geliyor ki, insanların şimdiye kadar geçirdikleri gelişme, hayvanlarınkinden başka olan bir açıklamayı gerektirmez. İnsan bireylerinin küçük bir bölümünde görülen yetkinleşmeye karşı dinmek bilmeyen çabanın, vital-itkinin bastırılmasının sonucu olduğu, kolaylıkla anlaşılır. İnsan kültürünün en değerli yapıtları, bunun üzerinde kurulmuştur» (S. 40). Freud'un son zamanlardaki düşüncelerinde, iki temel itki, libido ve ölüm itkileri hakkındaki dualist teori-

sinde, yalnız Schopenhauner'la değil, doğrudan doğruya Buddha ile de garip bir birlik gösterdiğine pek dikkat edilmemiştir. Her ikisine göre de aslında, maddesel eşyadan bitkiye, hayvana, insana; oradan «kutsal bilgi, sahibi bilge kişiye kadar, geistın bütün şekilleri, her şey, sanki gruplar halinde sessizce bir hiçliğe, ebedi ölüme giden, kaskatı bir tören alaydır. Bence Freud, yanlış olarak, organizmde genel olarak bir durumunu koruma, dinginlik eğilimi, «uyarımdan korunma», «uyarımdan kaçma» eğilimi görüyor. Ona göre, hayvanda beslenme, büyüme, çoğalma sistemlerinin eklenen bir kuvvet sistemi, çevre ile bu sistemler arasına giriyor, (bitkinin aksine); aslında yıkıcı ve sadist olan ölüm-İtkisinin göreceli başarısını, hayatın «anorganik varlığa geri dönme, temel özlemi oluşturuyor.

İnsan hakkındaki bu olumsuz teorilerin hepsinde bulunan asıl eksiklik, onlarda aşağıdaki şu sorulardan hiçbirisinin yanıtının bulunmamasıdır: Acaba insanda vazgeçen şey nedir? Acaba hayatı istemeye karşı «Hayır» diyen nedir? İtkileri bastıran nedir? Hangi derin nedenlerden dolayı bastırılan itkilerin enerjisi, bir kez ruh hastalıklarına, başka bir kez de yükseltilerek kültür başarılarının oluşmasına neden oluyor? Yükselme nereye? Varlık ilkesiyle, geistın ilkelerinin bir bölümünün birbirine uygunluğu neden? En sonunda: Bastırılmanın, yükseltilmenin nedeni nedir? Hayatı istemekten niçin vazgeçilir? Hangi son amaçlar, hedefler için? Alsberg'e de şu soruları sormak gerek: Acaba organları gerileten nedir? Maddesel ve maddesel olmayan aletleri bulan kimdir? Daha Lamarck'ın organların yeniden oluşması için gerektiğinden fazla önem verdiği, en sonunda, «kendisini doyurma nede-

ni» dediği neden buna yetmez. Başka yüzlerce tür yok olduğu halde, neden çevresine bu kadar kötü uyan bu tür göçüp gitmedi? Hemen hemen hakkında ölüm yargısı verilen hastalıklı, geri kalmış, acılar içinde kıvranan hayvan; ana davranışı, çevresine uygun olmayan narin organlarını, kendisini, korku içinde saklamak, korunmak olan bu yaratık, nasıl oldu da bu korku dolu davranışı ile «insanlık ilkesine», uygarlık ve kùltüre vararak, kendisini kurtarabildi? İnsanın kendi türüne has bir özelliğe, bir itkiler fazlalığına sahip olduğu söylendi (A. Seydel). İşte bundan dolayı insan bu itkileri bastırmak zorundaydı. Fakat bu itki fazlalığı, onların savının tam tersine, itkilerin bastırılmasının bir sonucu olabilirdi; yoksa nedeni değil. İnsan hakkındaki teori, kendisinden açıklanması beklenen soruları, kendisine bir ön-koşul olarak alıyor : Akıl, geist, geistın kendi yasaları olmasını, varlığın ilkeleleriyle geistın ilkelerinin bir bölümü arasındaki özdeşliği. Halbuki itkilerin bastırılmasını sağlayan geisttir : Geist sayesinde ideler ve değerler tarafından yönetilen irade, idelere karşı koyan vital-itki hayatının tepkilerine, itkilerin harekete geçmesi için gerekli olan imgelere engel olarak karşı koyar. Öte yandan isteme, ide ve değerlere uygun gelen imgeleri, yem olarak, pusu da bekleyen itkilerin gözleri önüne koyar ki, geistın ortaya koyduğu isteme planlarını bu işbirliği içinde gerçekleştirebilsin. Bu olaya biz çevirme olayı diyoruz. Burada itkiler, «dizginlenip» «gevşettilerek», yönlerinden evriliyorlar. İtkilerin yöneltilmesinden de, idelerin ve değerlerin vital-itkiler tarafından gerçekleştirilmek için kendilerini öne sürmelerini anlıyorum. Geistın başaramıyacağı şey, herhangi bir vital-itkinin enerjisini meydana getirmek, ya da yok etmektir. Sadece geistın bastırması olumlu bir anlam taşımaz; ama-

cın kendisi de olumlu bir anlam taşır. Bu anlam, iç bakımından özgür ve bağımsız olmak, güç ve aktivlik kazanmak; kısaca söylersek: **Geist'in canlandırılmasıdır**. İşte bu, hayatın geista yükselmesi adını haklı olarak alabilir; yoksa, sadece geista has yeni nitelikler ortaya koyacak olan mistik bir olay değil.

2. Klasik teori ve eleştirisi

Şimdi yine «klasik teori»ye dönelim. Daha önce de söylendiği gibi, bu teori de, tıpkı olumsuz teori gibi yanlıştır. Fakat bu teori hemen hemen bütün Batı felsefesinde yer aldığından, onun hatası bizim için daha tehlikelidir. Bu teori kaynağını, Grekçe geist ve ide kavramlarında bulur; «idelerin kendi başına bir güç», kuvvete, aktifliğe, etkilere yeteneğine sahip oldukları düşüncesine dayanır. Grekler tarafından ortaya atılan bu teori, sonraları Batı burjuvasının büyük bir kısmının temel görüşü haline gelmiştir¹. Klasik teori, Platon ve Aristoteles'te, onların ideler ve formlar hakkındaki görüşlerinde ortaya çıkar. Onlara göre, «henüz varolmayan»dan (mesu) ya da daha doğru bir deyişle, prima materia'nın «olanaklar varlığı»ndan, dünyadaki şeylere şekil veren, kuvvetlerdir. Yahudi-Hristiyan dinindeki teist görüşte, tanrıya, saf bir geist varlığı olan tanrıya, yalnız yön verme ve yönetme değil, (dizginleme, gevşetme), yaratıcı olan, hem de her şeye gücü yeten bir istemci de bağlanır. Klasik teori J. G. Fichte'de panteist bir şekil alır. Hegel'in panlojisminde, tanrısal ide, insan tarihinde diyalektik yasalara göre kendisini ortaya koyar. İnsan ise, iç-var-

1) Sosyolojik bakımdan klasik teori, aynı zamanda bir sınıf ideolojisidir: Üst tabakanın, burjuvanın ideolojisidir.

lığı bakımından, ebedi geist olan tanrının kendisini içinde bulduğu, tanrının oluş halindeki kendileşmesidir. İşte böylece ortaya çıktığı her yerde klasik teori, aynı hataya, geistın, temel bir güce sahip olduğu hatalı düşüncesine saplanmıştır. İnsan hakkındaki klasik teori başlıca iki şekilde karşımıza çıkar: İlk olarak, insan ruhunun geistla ilgili bir substanz olduğu teorisinde; ikinci olarak da, bir tek geistın varolduğu, öteki bütün tek tek geistların da bunun varlığının birer tarzı ya da hareket merkezleri olduğu teorisinde (İbni Rüş, Hegel, Spinoza). Ruhun bir substanz olduğu teorisini, dış dünyadaki eşya kategorisinin tamamen haksız bir şekilde ruha uygulanmasına dayanır. En eski şekillerinde ise, beden ve ruh arasındaki bağlılığa, tıpkı organizmde olduğu gibi «madde» ve «şekil» kategorileri birbirinden ayrılarak uygulanmıştır (Thomas von Aquino). İnsan varlığı merkezine kosmolojik kategorilerin her iki uygulanma şekli de amacına ulaşmıyor. İnsanın kişiliği bir «substanz» değil, içlerinden birinin yahut ötekinin yönetimi ele aldığı bir aktar düzeni, monarşi'sidir. Fakat biz burada bu teorilerin teker teker eleştirisini yapmıyacağız. İnsan hakkındaki «klasik» teorinin hatası, bütün bir dünya görüşü ile ilgili olan, derin, temelli bir hatadır. Bu hata, içinde yaşadığımız dünyanın baştanberi detişmez bir şekilde düzenlenmiş bulunduğunu; varlık şekilleri yükseldikçe, onların sadece değer ve anlam bakımından değil, kuvvet ve kudret bakımından da güçlendiklerini kabul etmesindedir.

Bizim için daha yüksek varlık şekillerinin —örneğin anorganik varlık karşısında hayat, hayat karşısında bilinç, insandaki ve insan dışındaki yalın bilinç karşısında geist gibi— aşağı varlık şekillerinden oluş-

tuğu (materiyalizm, naturalizm) düşünceci yanlış olduğu gibi, bunun tersi, yani aşağı varlık şekillerinin nedeninin yüksek varlık şekilleri olduğu —örneğin bir hayat gücü, bir bilinç eylemi, herşeyi yapabilen güçlü ve kuvvetli bir geist olduğu (vitalizm, idealizm)— düşünceci de yanlıştır. Nasıl olumsuz teori herşeyi açıklayan mekanist bir teoriye varırsa, klasik teori de, Batının bütün teist felsefesine egemen olan «teleolojik» bir dünya görüşünün sınır tanımayan anlamsızlığına ulaşır. Kendi «Ethik» kitabımda ortaya koyduğum bu düşünceyi, N. Hartmann'da çok doğru olarak şöyle anlatır : «Yüksek olan değer ve varlık kategorileri, aslında daha zayıf olan kategorilerdir.»

3. Geist ve güç arasındaki bağlılık : Doğada, insanda, tarihte ve dünyanın temelinde

Yaşadığımız dünyada varlığı ve varlığın raslantıya bağlı nasıllığını meydana getirebilecek olan güç ve etki akımının yönü, yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıyadır! Pek küçük bir alanında «canlı» denen varlıkların yer tuttuğu anorganik dünya, kendisine özgü yasalarıyla bağımsızlığın gururu içinde karşımızda duruyor. Bitki ve hayvan da, insanın karşısına bağımsızlığın gururu ile dikiliyor. Fakat burada hayvanın varlığı bitkiye —bitkinin hayvana olduğundan— daha çok bağımlıdır. Hayvanın hayatın oluşu yönünde bitkiye göre aldığı ycl, sadece bir kazanç değil, aynı zamanda bir kayıptır. Çünkü hayvan, bitkinin beslenmesinde olduğu gibi, anorganik varlıkla doğrudan doğruya olan ilgisini artık kaybetmiştir. Buna benzer bir bağımsızlıkla insan varlığının yüksek şekilleri karşısına, yığın, tarihte görülen hareketlerinin kendine özgü, yasalarıyla, dikilir. İnsan tarihinde kül-

türün çiçeklenme çağları pek seyrek ve kısadır: Güzel olan incedir, çabuk kırlabilir; bunun için de ender ve süreksizdir. Yüksek ve aşağı varlık formlarıyla, değer kategorilerinin, bunları gerçekleştiren güç ve kudretlerle olan bağıllığının düzeni şöyledir: «Aşağı olan güçlü, en yüksek olan da güçsüzdür.» Her yüksek form, kendisine göre alçak olandan göreceli olarak daha güçsüzdür; kendisini kendi güçleriyle değil, daha aşağıdakilerin gücü ile gerçekleştirir. Hayatın oluşu, aslında, kendisine özgü yapısı sayesinde, zaman içinde şekil kazanmış bir olaydır. Fakat o, ancak anorganik dünyanın madde ve güçleri tarafından gerçekleştirilebilir. Geistla hayat arasındaki bağıllık da buradakinin aynıdır. Gerçekten geist, yükseltme ile güç kazanabilir. Hayat-itkileri, geist tarafından yönetilerek kendilerine gösterilen yasalar, ide ve anlam yapılarına katılabilirler yahut katılmazlar. Onlar bu katılma, içiçe girme olayında, ister teklerde, ister tarihte olsun, geista güç sağlamış olurlar. Yoksa geistın kendi başına ve aslında hiçbir enerjisi yoktur. Gerçi yüksek varlık formları, varlık şekillerinin özlerini ve öz alanlarını «yönetirler»; fakat onlar başka bir şey, ikinci ve aslında ana-varlığa has olan bir ilke tarafından gerçekleştirilirler: Bu ilko, realiteyi yaratan, dünyanın raslantıya bağlı yanının örneklerini yöneten ilke, «tepki» adını verdiğimiz, durmadan yeni örnekler yaratan hayal gücüdür.

O halde dünyada varolan şeylerin en güçlüsü, bu tepkinin en aşağı etki noktaları, anorganik dünyanın idelere, formlar ve şekillere «kör olan» kuvvet-merkezleridir. Bugünkü teorik fiziğin gittikçe kuvvet kazanan ve yayılan görüşüne göre, kuvvet-merkezleri bir birleriyle ve birbirlerine karşı bağıllıklarında, ontik yasalara değil, ancak istatistik olasılık yasalarına bağlı

bulunuyorlar. Ancak ilk kez canlı varlık, sahibolduğu duyu organları ve işlevleriyle, dünyanın düzensiz olmayan, düzen içinde akıp giden olayları da olduğunu gösterir ve anlayış yeteneğinin bulduğu «doğa yasalarını», dünyaya getirir. Raslantı ve geliş-güzellik kaosunun arkasında bulunan şey, ontolojik anlamda bir yasa değil, formal mekanik türden olan yasanın arkasında bulunan şey, kaostur. Eğer formal mekanik yapıda olan bütün doğa yasalarının son temellerinde sadece istatistiğe dayanan bir önem taşıdıkları bütün doğa olaylarının (mikrosferdekilerin de) geliş-güzel olan kuvvet-birliklerinin karşılıklı etkileşimleri sonucu oldukları görüşü kendisini kabul ettirseydi, bizim doğa görüşümüzün büyük bir değişiklik geçirmesi gerekecekti; o zaman gestalt yasaları, gerçek ontik yasalar olarak yer alacaklardı (gestalt yasaları, olup-bitenin, içinde olup-bittiği belli bir zaman ritmine, maddesel varlığın belli istatistik gestalllarının bağlanması demektir). Fizyolojik ve psişik hayat alanında (yalnız fiziğin madde alanındaki yasaları değil) sadece gestalt yasaları geçerlikte olacağından, doğadaki yasallık bu görüş sayesinde yeniden tam bir birlik kazanacaktı. O zaman yükseltme kavramının şekil bakımından, bütün dünya olaylarına uygulanması olanaksız olmayacaktı; yükseltme her temel fenomen de yer alacak, anorganik dünyanın kuvvetleri, hayatın yapısının hizmetine gireceklerdi. O zaman insan olma ve geist olmayı, doğadaki en son yükseltme olayı olarak görmek gerekecekti. Bu olay (insan olma), organizm tarafından dışarıdan alınan enerjinin, tanıdığımız en karışık olaylar sonunda, beyin zarının gittikçe daha çok uyarılmasında kullanılması ve vitalitinin yükseltilmesi psişik olayında, itki enerjisinin «geist» başarılarına çevrilmesi demek olacaktı.

Geistla hayatın hesaplaşması olayının başka bir şekli ilo insanlık tarihinde de karşılaşılıyor. Kuşkusuz tarih, Hegel'in tezinde olduğu gibi, sırf idelerin karşılıklı bir çatışması değildir. «Wissenssoziologie» de etraflıca gösterdiğim gibi, Karl Marx'ın, arkalarında hiçbir ilgi ve tutku —yani insanın vital - itki sferinden doğan güçleri— taşımayan idelerin kendilerini dünya tarihinde kaçınılmaz bir şekilde «maskara, etikleri düşüncesi çok doğrudur. Bununla beraber tarih, aklın gittikçe güç kazandığını gösteriyor. Fakat bu ancak grupların itkilere dayanan eğilimleri ve bunlar arasındaki çıkar çatışmalarında, ideler ve değerlerin benimsenmesinin güç kazanması temeli üzerinde olanak kazanır. İnsanın geisti ve iradesinin tarihin gidişindeki önemi konusunda, çok alçak gönüllü olmak zorundayız. İnsan geisti ve insan iradesinin —daha önce de söylediğim gibi— yönceltme ve çevirmekten başka bir şey elinden gelmez. Bunun anlamı şudur: Geist itki güçleri karşısına ideleri, zaten varolan vital-itikiler karşısına da iradeyi koyar; böylece imgelelerden öylelerini ileri sürer ve öylelerini geri çeker ki, idelerin somut olarak gerçekleşmesi olanağı olur. Fakat saf bir iradenin itki güçleriyle doğrudan doğruya savaşıması olanaksızdır; o, böyle bir savaşa girdiği zaman istediğinin tam tersi olur: İtki güçleri kendi gidişlerinde daha da ileriye varırlar. Paulus, «yasa insanı günahkâr yapmak için, kükreyen bir arslan gibi etrafı dolaşüyor» dediği zaman, bunu kendi deneyimlerinden biliyordu. Son zamanlarda William James bu noktada derin düşünceler ortaya koydu. İrade, gerçekleştirilmesi kötü olan bir şeyi unutturan ve insanın enerjisini kendi üstünde toplayan yüksek bir şeyin gerçekleştirilmesine çevrileceği yerde, insan vicdanının «kötü» dediği bir şeyle, bir itki ile doğrudan

doğruya savaşa girişirse, istediği şeyin tersini elde eder. Bu yüzden insan, kendisinde kötü ve yıkıcı bulduğu itkilere karşı sabır göstermeyi öğrenmelidir. O, bunlara karşı doğrudan doğruya savaşa girişmemeli, onları başka yünden yenmeyi öğrenmeli; enerjisini vicdanının iyi ve doğru bulduğu, kendisinin de yapabileceği değerli işlerde kullanmalıdır. Spinoza'nın ethiğinde ortaya koyduğu «kötüye karşı koymamak» düşüncesinde büyük bir gerçeklik saklıdır. Yükseltilme kavramı altında, bizce bilinen en yüksek yükseltilme olarak insan olmayı; aynı zamanda doğanın bütün öz alanlarının en içten bağını kavırıyoruz. Böyle bir dünya anlayışı karşısında, aynı zamanda yüzyıllardan beri süre gelen bir karşıtlık, dünyanın «teleolojik» yahut «mekanik» bir görüşle açıklanması arasındaki karşıtlık, eriyip kaybolacaktır.

Kuşkusuz, bu düşünce yolu, en yüksek varlık, dünyanın temeli karşısında durup kalmıyacaktır. Herşeyin kendisinden çıktığı «kendi başına varolan», varlık da, geist onun attributu olduğuna göre, bir goist varlığı alanı olarak, aslında hiçbir güç ve kuvvete sahip olamaz. Buna sahip olan, onun ikinci bir attributu, kendisinden evvelce söz ettiğimiz «*natura naturans*», herşeye gücü yeten, sonsuz örneklerle dolu olan, realitenin, öz yasakları ve ideler tarafından yönetilmeyen, raslantıya bağlı yanına egemen olan tepkidir. Eğer bütün sonlu varlıkların en yüksek nedenine saf bir geist attributu verir ve ona «*deitas*» dersek, geist ve tanrıya asla olumlu yaratıcı bir güç tanımış olmayız. Çünkü bu düşüncenin mantıksal sonucu, «dünyanın hiçten yaratılması», düşüncesinin olanaksızlığıdır. Eğer «kendi başına varolan» varlıkta, geist ve tepki arasında bir temel gerginliğin bulunduğu kabul edilirse, o

zaman bu varlıkla dünya arasındaki bağ, bambaşka bir şekil alır. Buna göre, eğer herşeyin temeli olan varlık, kendi deitas'ını, kendisinde bulunan ide ve değerleri gerçekleştirmek istiyorsa, dünyayı yaratan tepkiyi dizginlerinden boşaltmalı ki, zaman içinde olup-biten dünyanın oluşu da kendi varlığını gerçekleştirebilsin; yani o, dünyanın oluşu olayını, kendi varlığını gerçekleştirebilmek için göze almak zorundadır; ve «kendi başına varolan» varlık, ancak dünya tarihindeki tepkide, insanda ve insan yoluyla ebedi deitas'ı gerçekleştirdiği ölçüde, tanrısal varlık adını almağa hak kazanabilir. Aslında zamana bağlı olmayan, fakat kendisini sınırlı yaşantılarda, zaman içinde ortaya koyan bu oluş içinde dünya, ebedi geista ve tepkiye en uygun gelen bir beden olduğu ölçüde, bu oluş, tanrısallığın kendisini gerçekleştirmesi amacına yaklaşabilir. Ancak kendisi «dünya» olan bu çok amansız fırtına içinde, varlık formlarıyla değerlerin düzeyinin, gerçekten etkili olan güçlerle denge kurması, ya da bunun tersinin olup-bitmesi beklenebilir. Belki de bu gelişmenin oluşu içinde, başlangıçtaki düzen —yüksek varlık şekillerinin zayıf, alçakların daha güçlü olması düzeni— tersine dönebilir. Başka türlü söylersek; başlangıçta kuvvetten yoksun olan geist ile, geistın bütün idelerine ve değerlerine karşı kör olan tepkinin daymonca varlığının birbirlerini karşılıklı etkilemeleri sonunda, şeylerin görüntülerinin arkasında saklanan tepkinin yavaş yavaş ideleşip, geistlaşması ve geistın güç yani canlılık kazanması, sonlu varlık ve olayların amacı ve sonucudur. İşte teizm, yanlış olarak, bunu kendisine hareket noktası yapmaktadır.

V. RUH VE BEDENİN ÖZDEŞLİĞİ

1. Descartes'a eleştiri

Biz biraz fazlaca yükseldik, tekrar deneyim alanına yakın bulunan problemimize, insana dönelim. İnsan hakkındaki klasik teori, Yonıçağda Descartes'ın teorisinde en etkili şeklini aldı; öyle ki, bu düşünceleri ancak çok yakın bir geçmişte sarsmağa başlayabildik. Descartes, substanzları «düşünen» ve «yer kaplayan» substanzlar olarak ıkiye ayırmakla, Batı dünyasının insanın öz hakkındaki bilgisine, bir sürü ve çok ağır hataların yerleşmesine neden olmuştur. Bu ayırmadan dolayı, kendisi de, hayvan ve bitkilerin psişik varlığını yadsımak anlamsızlığına düştü. Kendisinden önceki zamanların bir gerçeklik olarak kabul ettikleri hayvan ve bitkideki canlılığın görünüşten başka bir şey olmadığını ileri sürüp, bunu, yaşama duygumuzun organik doğa görüntülerini insanlaştırmaması olarak açıklamak zorunda kaldı. Öte yandan, insan bilinci ve düşüncesi dışında bulunan herşeyi, saf «mekanist», bir teoriye göre açıklamaya çalıştı. Bunun sonucu, sadece insanın özel yerinin anlamsız bir şekilde yükseltilmesi ve onun doğa ananın kucagından koparılıp alınması olmadı; aynı zamanda hayatın temel kategorileri ve fenomenleri de bir anda dünyanın dışına atılıverdi. Descartes için dünya, düşünen noktalardan ve geometrinin inceleyeceği çok büyük bir mekanizmden başka bir şey değildir. Bu teorido değerli olan sa-

dece şudur : Geist'in yeni bir özerklik ve haklılık kazanması; onun kendisinin bütün organik ve sadece canlı olan varlıklardan daha üstün olduğu hakkında bir bilgiye varmasıdır; yoksa bu teorideki bütün öteki düşünceler yanlışır.

Bugün artık, yüzyıllar boyunca düşünörlere nefes aldırmanın ruh - beden probleminin bizim için eski metafizik yerini kaybettiğini söyleyebiliriz. Bu soru ile uğraşan filozoflar, doktorlar ve doğa araştırmacıları, gittikçe aynı temel görüş etrafında birleşiyorlar. Bu görüş, Descartes'ın kabul ettiği gibi, yeri belli bir ruh cevherinin bulunmadığı görüşüdür. Çünkü gerek beyinde, gerekse insan bedeninin herhangi bir yerinde, bütün duyarlı sinirlerin birleştiğı, bütün sinir olaylarının toplandığı bir merkez yoktur. Descartes'ın, psişik olanın «bilinçten» başka bir şey olmadığı, bunun da büyük beyin kabuğuna bağlı bulunduğı düşünce-si, tamamen yanlıştır. Psikiyatrinin etrafli araştırmaları bize gösterdi ki, insan «karakteri»nin temeli bakımından önemli olan ruhsal işlevlerin, özellikle bizim psişik varlığın ön ve temel formları olarak gördüğümüz itki ve duygu hayatı ile ilgili bütün psişik olayların fizyolojik paralellerinin beyinle bir bağılıkları yoktur: onlar beynin soğancık kısmıyla ilgilidirler; bir kısmı üçüncü beyin odacığında, bir kısmı da duygularla vital-hayatin bağılılığını sağlayan Thalamus'da bulunurlar. Bundan başka, dışarıya açılmayan salgı bezi sistemlerinin (tiroid, hipofiz, cinsellik, böbrek üstü bezi) işlevleri, vital-itki ve duygu hayatını etkilediğı gibi; uzun boylu olma, şişmanlık, dev ve cüce olmayı; belki ırk özelliklerini de belirlerler. Bundan başka bunların, ruh hayatının küçük bir olayı olan uyanık olma adını verdiğimiz durumda, organizmin bütünü ile

onun organizasyon şekilleri arasındaki bağılılığı kuran merkezler oldukları da ortaya çıktı. Bugün artık, ruh olaylarının paralel alanı beyin değil, bütün vücuttur; ruh ile bedenin Descartes'ın zannettiği gibi bir dış-bağla bağlı olacağından ciddi bir şekilde konuşulamaz. «İç-varlığı», bakımından bir ruh-varlığına, başkaları için olan varlığı bakımından da bir beden şekline sahip olan, bir ve aynı hayattır. Buna karşı olarak, «ben»in bir ve yalın, bedeninse karmaşık bir «hücreler devleti» olduğu ileri sürülemez. Bugünkü fizyoloji, hücreler devleti imgesini tümünden terketmiştir. Nitekim, sinir sisteminin isteklerinin summativ oldukları, yani bir bütünlük göstermedikleri, sadece bir yere bağlı olarak birlikte meydana çıktıkları ve morfolojik bakımdan çıkış noktaları tarafından belirlendikleri görüşü de bugün artık terkedilmiştir.

Eğer Descartes gibi fizik organism bir tür makina olarak görülürse —hem de bugünkü teorik fizik ve kimyanın çoktan terkettiği Galilei-Newton zamanının katı mekanik doğa teorisi anlamında—, Descartes ve onu izleyenlerin yaptığı gibi, «bilinçli» kurulan imgelerden önce gelen vital-itki ve duygu hayatının bağımsızlığı ve önceliği gözden kaçırılır; bütün ruh hayatı uyanık olma halinden ibaret sayılır; bilincin benine ait ruh olaylarının birbirine bağlı işlev grupları arasındaki büyük çatlaklar görülmez. Bundan başka duyguların bastırılması yadsınır; bilincin beninde ortaya çıkan çatlaklarda olduğu gibi, bazan bir hayat evresi ile ilgili olan bellek bozuklukları da gözden kaçırılır; bundan sonra da yanlış olan şu karşıtlığa varılır: Burada, birlik ve temelli bir sadelik; orada, sonradan birbirine bağlanmış parçaların bir çokluğu ve temelini bu parçalar çokluğunda bulan olayın akışı.

Böyle bir ruh imgesi, eski fizyolojinin fizyolojik olaylar hakkındaki düşüncesi kadar yanlıştır.

Yukarıdaki teorilerin tam tersine, şunu söyleyebiliriz: Kant'ın da tahmin etmiş olduğu gibi, fizyolojik ve psikolojik hayat olayları, ontolojik bakımdan tamamen özdeşirler. Onlar sadece fenomen olarak birbirinden ayrılırlar; fakat fenomen olarak da yapı yasaları ve akışlarının ritmi bakımından özdeşirler. Her iki fizyolojik ve psikolojik olay da mekanik olmayan olaylardır; her iki olayda da bir hedefe yönelme ve bütünlük vardır. Fizyolojik olayların bu niteliği, bağlı oldukları sinir sisteminin yapısı (yüksek değil) aşağı olduğu ölçüde artar. Aynı şekilde, ruh olaylarının da ilkel oldukları ölçüde amaca bağlılıkları ve bütünlükleri çoğalır. Her iki olay da, şekilleri ve işlevlerinin oynadığı rol bakımından, mekanik olmayan hayat olayının sadece iki ayrı yüzüdür. O halde bizim «fizyolojik» ve «psikolojik» adını vermemiz, bir ve aynı hayat olayına iki ayrı yönden bakmamızdır. Bir «iç-biyolojisi», bir de «dış-biyolojisi» vardır. Gerçi biyolojinin dış yanla uğraşanı, organizmin form yapısının bilgisinden, özel hayat olayına kadar ilerler. Fakat unutmamalıdır ki, her canlı formun birbirinden ayırdedilebilen en son hücre öğelerinden, dokulara, organlara oradan organizmin bütününe kadar herşey, hayat olayı tarafından her an aktif bir şekilde taşınmakta ve yeniden form kazanmaktadır; ve organların, organ olarak işlevlerinden başka, bundan kesin bir şekilde ayrılması gereken «şekil verici işlevleri» vardır ki, bu işlevler ilk kez, fiziksel-kimyasal «durumun» birlikte etkilemesi sayesinde organik maddenin statik şekillerini oluştururlar. Heidelberg'li anatom Braus'la, fizyoloji alanında çalışan E. Tschermak, araştırmalarında çok haklı olarak bu görüşten hare-

ket etmişlerdir. Bugün bu ünlü problemle ilgisi olan bütün bilimlere bu görüşün yerleştiği söylenebilir. Bugün artık eski «psiko-mekanik paralelizm» teorisiyle, Lotze tarafından yeni baştan tazelenen «karşılıklı etki» teorisi, ya da ruhu bir «forma corporitatis» olarak kabul eden skolastik teoriler, değerlerini kaybederek terk edilmişlerdir.

Descartes'ın beden ve ruh arasında açtığı uçurum, hayatın birliğinde hemen hemen elle tutulurcasına kapanmıştır. Bir parça et gören bir köpeğin midesinde derhal mide salgısının çıkması, ruhtan bütün itki ve duygu hayatını dışarıya atan, bütün hayat fenomenlerini fizik ve kimyanın yasalarıyla açıklamaya çalışan Descartes için tam bir tansıktır. Niçin? Çünkü o, bir yandan iştaha vital-itkisini ortadan kaldırdı; —halbuki bu itki, yemekle ilgili optik algının yapılabilmesi için dış uyarıcı kadar gereklidir— bundan başka bu et parçası, Descartes'ın sandığı gibi, algılanan şeyin koşulu değil, sadece bunun şimdi-burada algılanmasının —ne olduğunun «bilinmesine» bağlı olmayan— bir koşuludur. Öteyandan Descartes, iştahanın bir anlatımı olarak mide salgısının çıkmasını, kökü fizyolojik işlev birliği ve yapısında bulunan halis bir hayat fenomeni olarak görmediği için, bunu merkezi sinir sisteminden bağımsız olan fiziksel-kimyasal bir olay olarak görür. Fakat Heyders'in saptadığı olay, gerçek yemeğin yapacağı etkinin aynını, yendiği telkin edilen bir yemeğin de yaptığı olayı Descartes'a gösterilseydi, o zaman ne diyeycekti? İşte Descartes'ın asıl hatası, insan ve hayvandaki vital - itki sistemini görmemesidir. Halbuki canlının bildiği şeylerle, halis hayat hareketleri arasındaki bağı ve birliği, bu sistem sağlar. Fizyolojik «işlev», kendi temel kavramına göre.

kendine özgü ritmi olan bir olayın gestaltı, bir zaman gestaltıdır. Bu işlev, aslında bir yere katı bir şekilde bağlanmış değildir; daha çok, mevcut olan hücrelerde kendi işlev alanını kendisi ayırabilir; hatta ona ilk önce şekil kazandırabilir. Belli ve statik türden olan summativ bir organ tepkisi, bilinme korrelatına sahip olmayan fizyolojik işlevlerde bile yoktur. Böyle bir tepki, son zamanlarda gösterildiği gibi, çok yalın bir refleks olan patellarreflekste bile yoktur. Organizmdeki fizyolojik olay, fenomen olarak bilinen olaylar kadar «anamlı»; bilinen olaylar da, organik olay kadar «anlamsız» olabilir.

Bence bugün incelemelerin daha etraflı yapılabilmesi için, şu yöntemin uygulanması gerekiyor: Organizmdeki davranış tarzlarını, bir kez dıştan fiziksel-kimyasal uyarımlarla meydana getirmek; bir kez de aynı davranış tarzlarını, içten fiziksel uyarımlarla—telkin, hipnotize etme, her türden psikoterapi, sosyal çevrenin değiştirilmesi, (buna birçok hastalıklar bağlı olabilir) gibi— meydana getirmek; ve nelerin değiştirilebileceğini saptamak. Fakat burada sırf «psikolojik» açıklamalar yapmak yanlışlığına da düşmemelidir. Denemelere göre, bir mide çıbanı, fiziksel-kimyasal etkilerle meydana gelebileceği gibi; ruhsal nedenlerle de oluşabilir. Yalnız sinir hastalıklarının değil, organik hastalıkların da belli psişik karşılıkları vardır. Hatta bir birlik ve bütünlük gösteren hayat olayları üzerindeki etkimizin her iki türünü de —yani içerden bilme koridoru yoluyla, ya da vücudun dışarıdan uyarılmasıyla— miktar bakımından öyle düzenleyebiliriz ki, bir uyarım kompleksini azaltıp, ötekini aynı ölçüde çoğaltabiliriz. Ölüm adını alan önemli hayat olayının nedeni, bir heyecan şoku olabileceği gibi,

bir tabanca kurşunu da olabilir. Cinsel duyguların uyarılması, belli ilaçlarla sağlanabileceği gibi; açığa saçık yazı ve resimlerle de yapılabilir. Bu yolların hepsi, bir ve aynı ontik bütünlük olan hayat olayına ulaşan türlü yollardır. Bu yolları biz kendi deneyimlerimizden de bilir ve yönetebiliriz. «Bağlar kuran düşünme» gibi en yüksek ruhsal işlevlerin bile fizyolojik paralelleri vardır. En sonunda, bizim teorimize göre de, *geist*ın aktlarının daima fizyolojik-psişik paralel bir karşılığının bulunması gerekir. Çünkü bu aktlar, «enerji»lerini canlı vital-itki alanından alırlar. Böyle bir enerjiden yoksun oldukları sürece, kendimiz için bile gizli kalır, ortaya çıkamazlar. O halde *psikofizik hayat* bir bütündür. Bu teoriyi burada felsefe bakımından daha da derinleştirmeye girişmiyorum.

Fizik ve psişik işlevler arasındaki bu birlik, bütün canlılarda hatta insanlarda da kesin olarak geçerliği olay bir olaydır. İnsanla uğraşan Batı biliminin, doğabilimleriyle tıbbın, herşeyden önce insanın sadece bedeni ile uğraşmaları, onu dış koridor yoluyla etkilemeye çalışmaları, genel olarak Batı tekniğinin her yerde çok tek yanlı olan ilgisinin bir sonucudur. Eğer bizi hayat olayına dış taraftan götüren yol, içerden bilme yolundan daha elverişli görünüyorsa, bunun, ruh ile fizik-yapı arasındaki gerçek bağlılığa dayanması gerekmez. Bunun nedeni, yüzyıllar boyunca sürüp gelen tek yanlı ilgi olabilir. Örneğin daha az tek yanlı olmayan Hint tıbbı, bunun tam tersine, ruh alanına çevrilmiştir. Süregelen ve toist bir görüş olan, «yaratıcılık» ve «ölümsüzlük», teorisinin kabul ettiği gibi, insanı, ruh hayatı bakımından hayvandan derece farkından daha büyük bir farkla ayırmak, insanın ruh ve bedenine özel bir geçmiş, özel bir gelecek tanımak

için, hiçbir neden yoktur. Mendel yasaları, ruhsal karakterin yapısında, beden özelliklerinde olduğu kadar geçerlidir. Psişik işlevler bakımından insanla hayvan arasındaki başkalık büyüktür; fakat fizyolojik ayrılık, insanla hayvan arasındaki morfolojik ayrılıktan çok, pekçok fazladır. İnsanda hayvana göre sindirim maddelerinin çok büyük bir bölümü sinirlerle ilgili maddeler için kullanılır. Fakat bu sindirim maddelerinin anatomik bakımdan gözle görülebilir kısımların form ve yapıtlarında kullanılması, göze çarpacak ölçüde azdır. Çünkü bu malzemenin büyük bölümü, salt işlevlere, beyin enerjisine çevrilir. Bu olay, bizim psikoloji dilinde «bastırılma» ya da «yükseltilme», dediğimiz olayın fizyolojik karşılığıdır. İnsan organizminin duygu ve hareket işlevleri bakımından hayvandan önemli bir üstünlüğü olmadığı halde, onda enerjinin beyin ile organ sistemleri arasında dağıtılması bambaşkadır. İnsan beyninin besinlerden yararlanma bakımından hayvan beynine göre çok büyük bir üstünlüğü vardır. Çünkü insan beyninde, çok yoğun ve çok yanlı enerji yükseklikleri vardır ve uyarılması yer bakımından daha az sınırlıdır. Genel özümleme bozukluklarında, beyinde de özümlemenin durması, en son ve önceki organlara göre en az olur. İnsan beyninin zarı, organizmin bütün geçmişini, bütün hayat tarihini kendi üstünde saklar ve taşır. Beyindeki her uyarım, bütün uyarım sistemini değiştirdiği için, aynı olay fizyolojik bakımdan yinelenmez. Bu olay, ruh alanındaki nedensellik yasasına tam olarak uygundur. Bir ruh olayını, sadece zaman bakımından kendisinden önce gelen ruh olayı değil, geçmişin bütün yaşantılar zinciri açıklayabilir. Beyin zarındaki uyarımlar ardı arkası kesilmeden, uykuda bile sürer; yapı öğeleri her an yenilenir. Bu bakımdan hayallerin aşırı derecede ço-

ğalmasının fizyolojik bir karşılığının olması beklenebilir. Hayaller, bir dış uyarım olmadan da akışlarını sürdürürler; insanın kendinde olmasının ve bunun yaptığı kontrol ortadan kaldırıldığı an (Freud), hemen ortaya çıkarlar. Bundan başka, başka bir yazımda gösterdiğim gibi, hayallerin hiç durmadan birbirine eklenmesi, temelli bir olaydır; duylara dayanan algılaşma tarafından sınırlanabilir; fakat onlar tarafından oluşturulamazlar. Ruh olaylarının akışı, fizyolojik olayların akışı gibi, uyku ve uyanık olma ritmi içinde kesilmeksizin sürüp gider. İnsanda beyin, hayvandan daha yüksek bir derecede ölüm organı olarak görünüyor. İnsanda bütün hayat olaylarının bir merkeze, beyne bağlanması, hayvana göre daha kuvvetli olduğundan, bu sonuç beklenebilirdi. Yapılan birçok araştırmalardan, biliyoruz ki, beyni çıkarılmış bir köpek, yahut bir at, aynı durumdaki bir insanda bulunmayan birçok başarılarla sahiptir. O halde insandaki ontik karşıtlık, ruhla beden, ya da bedenle ruh, beyinle ruh arasında bulunmaz.

Bizim insanda karşılaştığımız ve sübjektif olarak da yaşadığımız karşıtlık daha yüksek olan ve derinlere giden bir düzenden gelir. Bu, hayat ve geist arasındaki karşıtlıktır. Bu karşıtlık, zamanımızda H. Drisch'in yanlış olarak daha da çoğalttığı anorganik varlıkla hayat arasındaki karşıtlıktan çok daha derindir ve şeylerin temeline kadar inebilir. Eğer biz, psişik olanla fizyolojik olanı, aynı hayat olayının iki ayrı yüzü, iki ayrı bakış tarzı olarak görürsek, bu her iki -bakış tarzı-nı gerçekleştiren X, artık beden ve ruh karşıtlığının üstündedir. Bu X, kendisi hiçbir zaman obje olmayan, fakat herşeyi -obje yapan, geisttan başka bir şey değildir. Yennigs haklı olarak -or-

ganizm bir olaydır» der. Görünüşte dingin form, her an bu hayat olayı tarafından taşınmakta ve beslenmektedir. Böylece hayat mekânsız fakat zaman içinde geçen bir varlık olduğu halde, geist adını verdiğimiz şey, yalnız mekân üstü değil, aynı zamanda zaman üstüdür de. Geistın yönelmeleri; hayatın zaman akışı ile kesişirler. Geistın aktiflik kazanma bekleyen bir aktı, ancak dolaylı bir şekilde zaman içinde geçen bir hayat olayına bağlanır; ve bu olay ona sanki yataklık eder. Fakat öz bakımından «hayat» ve «geist» birbirinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, bizim görüşümüze göre, insandaki bu iki ilke yine de birbirine muhtaçtırlar. Geist hayatı ideleştirir; fakat geist —Onun en yakın bir aktının harekete geçmesi anından, kendisinde yüksek bir değer gördüğümüz bir yapıtan gerçekleştirilmesine kadar— harekete getiren ve başarıya götüren ancak hayattır.

2. Naturalist görüşlerin eleştirisi. Naturalizmin formal mekanist türü ile vitalist üç türü.

Geist ile hayat arasında bulunduğunu gösterdiğimiz bu bağlılık, insan hakkında ortaya konulan bir grup felsefi teori tarafından gözden kaçırılmış, önemsenmemiştir. Burada ilk önce «naturalist» adını alabilecek teoriler kısaca anlatılacak. Naturalist teoriler başlıca ikiye ayrılırlar: İnsanın davranışlarını tek yanlı ele alan formal -mekanist görüş ve yine tek yanlı olan vitalist görüş.

Batı dünyasının düşünce tarihinde geist ve hayat arasındaki bağları formal -mekanist bir görüşle ele alan ve daha ilk adımda hayat -kategorisinin özelliğini gözden kaçıran, bu yüzden de geistı yanlış an-

layan formal-mekanist teorinin iki şekli vardır. Bunlardan birincisi İlkçağ'dan gelir, Demokrit, Epikur ve Lucretius Carus'un düşüncelerine dayanır; tam şeklini Lamettrie'nin «L'homme machine, adlı kitabında bulur. Burada kitabın isminden de anlaşılacağı gibi, ruh olayları geisttan ayrılmaksızın organizmde ege-men olan fiziksel-kimyasal yasalarla birlikte ortaya çıkan olaylar olarak görülüyorlar. Formal-mekanist görüşün ikinci şekli İngiliz sensualizminde en keskin anlatımını buldu. D. Hume'un «İnsan Doğası Hakkında» adlı kitabı bu görüşe en açık şeklini kazandırdı. Son zamanlarda Ernst Mach'ın insan hakkındaki görüşü de bu teoriye çok yaklaştı. Ona göre «ben», duyular yoluyla elde edilen dünya öğelerinin özel bir yoğunlukla birleştikleri bir düğüm noktasıdır. Her iki teoride de, orada olduğu gibi burada da, formal-mekanist ilkeler en sonuna kadar ilerletilmişlerdir; yalnız bir farkla: İkinci şekilde duyularla ilgili olaylar, fiziğin formal-mekanik ilkelerine göre olup bittikleri halde; birinci şekilde, organik doğa bilimlerinin ana kavramları, verilen şeylerin en son öğeleri olarak kabul edilen, duyu-verilerinden, imgelerin çağrışım yasalarından (substanz ve nedensellik kavramlarının etkisiyle) çıkartılırlar. Her iki tip formal-mekanist teorinin de hatası, hayatın özelliğini ve özel yasalar içindeki özünü gözden kaçırmaktır.

Naturalist teorinin bozulmuş ikinci bir şekli olan vitalist teori, mekanist teorinin tersine, «hayat, kategorisini, insanın bütünü hakkındaki görüşünün, böylece de geist hakkındaki görüşünün temel kategorisi yapar; hayat ilkesine kaldırılabileceğinden fazlasını yükler. Ona göre insan geisti, insanın vital-itki hayatından doğmuştur ve geist, vital-itkilerin en son «ge-

İşme ürünü» olarak anlaşılabilir. Böyle bir savı, İngiliz - Amerikan pragmatizmi ortaya atıyor. Önce Pierce sonra William James, F. C. Schiller ve Dewey, düşünce şekilleriyle düşünce yasalarını, insanın o sıradaki iş şekillerinden çıkarıyorlar, (**homo faber**). Nietzsche de «Wille zur Macht»ta, düşünme şekillerini, hayat için çok önemli, gerekli işlevler olarak, hayatın kudret-itkisi ile açıklamaya çalışıyor. Onu biraz değişik bir şekilde Hans Vaihinger izliyor. İnsan hakkında naturalist-vitalist bir ideye dayanan bu teorilere genel olarak bakılırsa, bunların, araştırmacıların beslenme, çoğalma ve kudret itkisi-sistemlerinden birisine verdikleri öneme, bunlardan birisini itki-sistemlerinin temeli ya da yöneticisi saymalarına göre, üçe ayırdıkları görülür. Vogt kabaca, «insan, ne yerse odur», der. Özellikle Karl Marx buna benzer bir görüşü, fakat Hegel'in tarih hakkındaki teorisi ile işlenmiş ve derinleştirilmiş bir görüşü benimser. Buna göre insan, tarihi yapmaz; tersine, insana her çağdaki değişik şekillerini veren, tarihtir. Bu tarih özellikle ekonomi tarihi, «maddesel üretim ürünleri arasındaki ilişkiler»in tarihidir. Bu tarih görüşü, geistın başarıları, sanat, bilim, felsefe, hukuk vb. için kendisine özgü bir mantık ve süreklilik tanımaz. Marx'a göre bu alanlardaki başarıların sürmesi ve gerçek nedenlerini ekonomi biçimleri belirler. Ekonomi şekilleri, tarihsel formun karakteristiklerini, her çağa özgü geist dünyasını, bir «üst-yapı» olarak oluştururlar.

İnsanı herşeyden önce bir kudret - itkisine, kendisini kabul ettirme-itkisine bağlı bir varlık sayan görüş, tarihte hareket noktasını, Macchiavelli, Thomas Hobbes ve devletin mutlak olduğu görüşünü benimseyen büyük politikacılardan alır. Zamanımızda, bu

düşünce devamını, Friedrich Nietzsche'nin kudret teorisinde; daha çok tıp alanına yönelmiş bulunan Alfred Adler'in kendini kabul ettirme - itkisinin herşeyden önce geldiği görüşünde buldu. Bu çerçeve içinde olası üçüncü bir görüş şekli, düşünce hayatını libidonun yükseltilmiş bir formu, simgesi ve gevşek bir üst-yapısı olarak görür. Bu yüzden de bütün insan kültürünü ve kültür başarılarını, bastırılmış ve yükseltilmiş **libido** olarak kavrar. Schopenhauer naturalist olmadığı halde —insan hakkındaki olumsuz görüşü buna engeldi— cinsel sevgiyi, «hayat iradesinin merkezi» olarak göstermişse, Freud da gençliğinde, henüz kendi başına bir ölüm itkisinden söz etmediği sıralarda, bu insan görüşünü en son sonuçlarına kadar götürmüştür.

Biz bütün bu naturalist teorileri, ister mekanist, ister vitalist olsunlar, kabul etmemek zorundayız. Gerçi «vitalist» türden naturalist görüşlerin insan anlayışlarının bir hizmeti olmuştur; bu da, insanda gerçek anlamda yaratıcı ve güçlü olan şeyin geist (ve bilmenin yüksek formları) değil, **ruhun karanlık bilinç-altı itkilerinin güçleri** olduğunu öğretmesi ve insan kaderinin ister tek, ister toplum halinde olsun, herşeyden önce bu olayların kesintisizliğine ve bunların karşılığı olan simgesel örneklerle bağlı olduğunu göstermesidir; nitekim karanlık olan mithos, tarihin bir ürünü olmadığı halde ulusların tarihlerinin gidişini büyük ölçüde yönetmiştir. Fakat bütün bu teoriler, şu noktada aldandılar : Onlar sadece geistın, idelerinin ve değerlerinin aktiflik ve güç kazanmasını değil, bu idelerin kendilerini, taşıdıkları anlamı, bundan başka geist yasalalarını ve gelişmesini de bu itki-güçlerinden çıkarmak istediler. Eğer «klasik» teoride Batının idealist görüşü geista olduğundan fazla değer veriyorsa; Spi-

noza'nın, aklın kendisi tutku şekline girmedikçe —bugünkü deyimiyle güçler yükseltilmedikçe— onun gücü tutkuları düzenlemeye yetmez, düşüncesindeki derin hakikati görmüyorsa; naturalist adını alan teoriler de geistın kendisine özgü varlığını ve bağımsızlığını tümüyle yadsıdılar.

3. Ludwig Klages'in Antropolojik teorisinin eleştirisi

İddialı düşünceler ileri süren fakat derinlikten yoksun olmayan yeni bir yazar, Ludwig Klages, bütün bu teorilerin tersine, insanı (bizim görüşümüze benzer bir şekilde)¹ herşeyden önce başka bir şeye götürülemeyen iki temel kategoriden, -hayat ve geist, tan hareket ederek anlamağa çalışıyor. Bundan başka, insanın öz yapısı hakkındaki panromantik düşünme tarzını Almanya'da felsefe bakımından temellendiren de odur. Bu tür düşünme tarzıyla, bugün çeşitli bilimlerle uğraşan birçok araştırmacıda karşılaşırız: Örneğin Th. Lessing², Prizhorn, Jung, Frobenius, Dacgue ve belli bir yönde O. Spengler'de. Burada uzun uzun incelemeyeceğim bu görüşün özelliği başlıca iki noktada toplanır: Bu görüşe göre gerçi geistın kendisine özgü bir varlığı vardır, fakat pozitivistlerde ve pragmatistlerde

1) Ancak Klages için, geist = zekâ, ben, istemedir.

2) Th. Lessing «Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen» (Tarih: Anlamsız olana anlam vermek) adlı kitabının 4. baskısının 28. sayfasındaki şu sözleriyle teorisinin temel düşüncesini anlatmıştır: Geist dünyasının ve onun normlarının, insanda hastalanmış olan hayatın vazgeçilmez bir yedek dünyası olduğu; geistın, kendi kendisi için şüpheli bir varlık olan, kısa süren bir uyanıklıktan sonra tekrar iz bırakmadan batan bir tür, bilime bakarak büyüklük sanısına kapılan yırtıcı bir maymun için bir kurtuluş aracından başka birşey olmadığı hakkındaki temel düşüncem, gittikçe güç kazanıyor.

olduğu gibi, zeka ve seçme yeteneği ile bir tutulmuştur. Bundan başka Klages, sadece geistın obje haline getirilmemesini yadsımakla kalmıyor, aynı zamanda ideler ve özlerin görülebilmesi için, dünya gerçekliğinin terkedilmesi gerektiğini de kabul etmiyor. Böylece kendi özel özünden yoksun bırakılan geist, onda değerini tümünden kaybediyor. Klages'e göre geist, hayat ve hayatla ilgili herşeyle, ruh hayatının en yalın otomatik anlatımlarıyla bile, temelli bir çatışma halindedir; onların aralarında hiçbir tamamlayıcı bağlılık yoktur. Bu çatışmada geist, insan tarihinin akışı boyunca hayatı ve ruhu daima derinden kemiren yıkıcı bir ilke olarak ortaya çıkar; öyle ki, insan tarihi, insanda ortaya çıkan hayatın bir çöküntü, hatta ilerleyen bir hastalık fenomenidir. Eğer Klages tutarlı olsaydı —halbuki değildir; çünkü o, garip bir şekilde hareket ederek, geistı ilk kez insanlaşma fenomeninden sonra, tarihin belli bir yerinden «başlatıyor»; eğer Bachofen'in gözüyle görülürse, homo sapiensin tarihinden önce koskoca bir tarih öncesi çağı geçip gitmiş oluyor— o zaman «hayatın bu trajedisi»nin başlangıcını, bu trajedi onun için insan olduğuna göre, insan olmaya kadar geri götürmesi gerekirdi.

Hayatla geist arasında böyle dinamik ve düşmanca bir çatışma kabul etmeye, geistla hayat hakkında yukarıda açıklanan görüşümüze göre şu olay engeldir: Geistın aslında bu "yıkıcılığı" gerçekleştirebilecek hiçbir "kuvvet ve gücü", aktif olmak için enerjisi yoktur.

Klages'in ince gözlemler bakımından zengin olan yazılarında tarihteki kültürlerin son çağlarında ortaya çıkan gerçekten acınacak olaylar geista suç olarak yüklenemez. Tersine bunlar, aslında bambaşka bir olaya, benim aşırı yükseltileme adını verdiğim olaya

bağlanmalıdır. Bu durumda herşey o kadar aşırı derecede **zihinleştirilmiştir** ki, buna tepki olarak **romantik bir görüşe bilerek sığınılır**. Çok kez, tarihin herhangi bir çağında bulunduğu sanılan bir duruma, gerektiğinden fazla yükseltimenin, özellikle aşırı derecede **diskursiv bir düşünsel gelişmenin** henüz bulunmadığı bir hale kaçış başlar. Yunanistan'daki Dionysos hareketi, böyle bir kaçış hareketiydi; bundan başka Helenist dogmatizm, Grek Klasik Çağ'ına, Alman Romantizmi de Ortaçağ'a bu gözle bakmışlardı. Biz öyle sanıyoruz ki, Klages, tarihteki bu tür örneklerin geniş ölçüde ve sadece intellektualizmin son sınırlarına ulaşmasından doğan bir "gençlik ve ıskallığı" **özlemeye dayandığını** gözden kaçırmakta ve bunun tarihin gerçeklerine uymadığını görmemektedir. Klages'in geistın yıkıcılığı olarak gördüğü bir grup fenomen vardır ki, aslında bunlar bambaşka olaylardır. Geistın aktiflik kazanması, vital alanın "otomatik olarak olup biten olaylarını" geniş ölçüde aksatır. Örneğin en yalını, kalb atışlarının, nefes almanın ve tam yahut yarı otomatik olan hareketlerin, dikkatin yoğunlaşması nedeniyle bozulması; bundan başka, iradenin yeni değerlere yöneleceği yerde, vital-itkiye doğrudan doğruya karşı çıktığı hallerde ortaya çıkan bozukluklar gibi. Klages'in burada geist dediği şey, aslında, daha önce anlattığımız anlamda karmaşık **teknik zekâdır**. Her türlü pozitivist insan anlayışına, insanın bir "homo faber" olarak anlaşılmasına karşı olan Klages, şiddetle savaştığı çok önemli bir noktada, kendi kendisinin, kendisini iyi ölçemeyen bir öğrencisi oluyor. Klages şu noktayı da görmüyor: İnsan varlığındaki diyonizik yan, diyonizik form, **temelli ve naiv olduğu zamanlarda bile, —buna tam anlamı ile olanak yoktur, çünkü vital-itkilerin başı-boş bırakıl-**

masını geist yönetir; tıpkı rasyonel olarak itkilerin dizginlenmesinde olduğu gibi; hayvan, itkilerin böyle başı-boş bırakılması halini tanımaz— diyonizik durum bilerek uygulanan karmaşık bir irade tekniğine dayanır; yani terkedilmek istenen aynı “geist” tarafından yönetilir. Geist ve hayat birbirlerine göre ayarlanmışlardır. Onlar arasında temelli bir düşmanlık ve savaş hali görmek çok büyük bir yanlışır. “En derin olanı düşünen, en canlı olanı sever” (Hölderin).

VI. İNSAN METAFİZİĞİ, METAFİZİK VE DİN

Felsefi bir antropolojinin ödevi, dil, vicdan, araç, silâh, hak ve haksızlık idesi, devlet ve yönetme sanatı, sanatların işlevleri, mitos, din, bilim, tarihsellik ve toplum hayatı gibi insana özgü başarıların ve insanın yarattığı yapıtların, onun varlık yapısından (yukarıda anlatılan yapısından) nasıl çıktığını eksiksiz olarak göstermektir. Gerçi burada bunlar ele alınmıyacaktır; fakat yazımızın bu son bölümünde, şimdiye kadar ortaya koyduğumuz düşüncelere dayanarak, herşeyin temeli olan varlıkla, insan arasındaki metafizik bağları ele almak istiyorum.

Şimdiye kadar göstermeye çalıştığım gibi, insan varlığının, kendi altındaki varlık tabakalarının üstüste gelmesiyle oluştuğu görüşünün en verimli sonucu şudur: Buna dayanarak, insanın dünyayı ve kendisini bilmesi, kendi psikofizik doğasını obje yapmasıyla—bu, geistın bir özelliğidir—aynı anda onun insan olması ve bu dünyayı aşan sonsuz ve mutlak bir varlığın en formal idesini de kavraması gerektiği gösterilebilir.

İnsan kendisini doğanın bütününden ayırıp —bu, onun özü ile ilgili insan olma aktıdır— doğayı kendisine «obje» yaparsa, o, kendi kendisine dönerek dehşet içinde sorar: «Neredeyim? Benim yerim neresi?»

O, artık : «Ben, beni çevreleyen dünyanın bir parçasıyım» diyemez. Çünkü onun geistinin gerçek varlığı, kişiliği, bu zaman - mekâna bağlı «dünya»nın varlık şekillerinden çok üstündür. Bu çevrilme ile o, sanki hiçliğe bakmaktadır. Bu bakışta o, «mutlak hiçliğin» olanaklarını bulur ve yeniden sorar : «Neden bir dünya var? Niçin, neden 'ben' varım?». Dünya - ben - tanrı bilgisi arasındaki bu bağın, varlığın temelinden gelen kesin gerekliliği bir kez kavransın! Burada artık sadece «kutsal, niteliği verilebilecek olan tanrı, «kendi başına varolan varlık», binlerce türden şekle bürünür. Bu mutlak varlık - alanı, ister yaşamaya, ister bilgiye açık olsun, ya da olmasın, insanın varlık - yapısına, tıpkı onun benbilinci ve dünya bilinci gibi bağlıdır. W. von Humbold'un dil hakkında söylediği, «İnsan dil sayesinde insan olduğu için, dili 'icad etmiş' olamaz» cümlesi, sınırlı deneyim verilerini, insanın varlığını aşan ve korkulu bir saygı duygusu uyandıran «kendi başına varolan varlığın» formal varlık - alanı için de aynı kesinlikle geçerlidir. «Metafizik ve dinin kaynağı» sözlerinden, bu alanın birtakım inanç ve kabul etmelerle doldurulması değil de, bu alanın kendi kaynağı anlaşılırsa, o zaman bu kaynakla insan olmanın birleştiği görülür. İnsan «dünya»yı ve kendisini bildiği anda, «genel olarak dünyanın var olduğu ve tersinin olamayacağı», «kendisinin var olduğu ve tersinin olamayacağı» olayındaki raslantıyı, bu çok garip raslantıyı elle tutulur bir gereklilikle kavrar. Bu yüzden, «Ben'im» (Descartes) ya da «Dünya vardır» (Thomas von Aquin) gibi peşinen kabul edilen genel cümlelerinden «Mutlak bir varlık vardır» cümlesini mantık yoluyla çıkarmak, böylece mantık yoluyla mutlak varlık sferine varmak istemek, tamamen yanlıştır.

Dünya, ben ve tanrı hakkındaki bilgi, parçalanamaz bir yapı -birliği gösterir: tıpkı «üçüncü düşünme» aktında, insana, ben hakkındaki bilgi ile objelerin transcendent yanının aynı anda verilmesinde olduğu gibi. Çevrenin somut gerçekliğine «Hayır, hayır, dediği, geistın aktuel varlık-alanının, bu alanın ideel objelerinin kurulduğu anda; dünyaya açılan ve dinmeyen güçlü bir tutkunun doğduğu, yeni keşfedilen dünyaya katlarına sınır tanımadan girildiği ve elde edilenle hiçbir zaman yetinilmediği anda; olmakta olan insanın, önünde bulunan hayvanın çevreyi kedisine, kendisini çevreye uyduran yöntemlerini kırıp ters yöne döndüğü, yeni keşfettiği «dünya»ya ve organik bakımdan katı bir şekil kazanmış olan hayata uyduğu anda; doğayı kendi egemenliği altına almak, onu birtakım yeni teknik ve simgelere dayanan ilkelerin objesi yapmak için, insanın kendisini doğanın dışına attığı aynı anda, onun kendisini, kendi merkezini bu dünyanın dışında ve ötesinde bulunan bir yere demirlemesi gerekirdi. Artık o, kendisini elbette bu kadar cüretle üstüne çıktığı bu dünyanın yalın bir «organı», yalın bir «parçası» olarak göremezdi!

İnsan dünyanın raslantıya bağlılığıyla, kendisinin, şimdi garip bir şekilde dünyanın dışına atılan kendi varlık -çekirdeğinin raslantıya bağlılığını keşfettikten sonra ancak iki türlü hareket edebilirdi. O, bir kez buna hayret edebilir, mutlak olanı kavramak, ona katılmak için kendi geistını harekete getirebilirdi. İşte her türlü metafiziğin kaynağı budur; tarihte pek geç ve pek az ulusta ortaya çıkmıştır. Fakat insan kendisindeki önüne geçilmez korunma-itkisi tarafından da harekete getirilebilirdi: O zaman yalnız kendi tek varlığını değil, içinde yaşadığı toplumu da korumak için,

hayvanın tersine olarak, kendisinde baştan beri bulunan aşırı hayal -gücünü harekete geçirir, bu varlık -alanını sayısız şekillerle doldurabilirdi; dua ve törenlerle, bu güçte kendisine bir sığınak bulmaya, sırtını kendisine yardım edecek bir güce dayamaya çalışabilirdi. İnsanın doğaya, yabancılaşma ve doğayı obje yapma temel aklıyla, yani kendi kendisi olma ve kendisi hakkındaki bilinçle içine yuvarlanır görüldüğü hiçliğe düşmemek için başvurduğu korunma, sığınma şekillerinin arkasında bir nihilizm saklıdır. İşte bu nihilizmin yenilmesine, biz «din» adını veriyoruz. Din, birinci derecede bir insan grubunun, bir «ulusun dini»dir. Onun devletle birleşmesi, «kurucuların dini» halini alması, ancak çok sonradır.

Nasıl dünyanın, bize, hayattaki pratik varlığımız için, ilk olarak, bir bilgi objesi olmadan önce, bir karıştı koyma, direnç olarak verildiğinden kuşku duyulamazsa; aynı şekilde insanı bir şey olduğuna inandıran, ona güç kazandıran —insanlığa bu yardımı birinci derecede mitos yapıyordu; sonraları kendisini mitostan ayıran din aynı şeyi yaptı— bu yeni keşfedilen alandaki çeşitli düşünce ve imgelerin, sadece hakikate yönelmiş olan bilgiden ve «metafizik» türünde denemelerden, tarih bakımından önce olduğundan da kuşku duyulamaz.

Şimdi biz, insanın, kendisiyle şeylerin en yüksek temeli arasında kurduğu bağları, bu bağların ana örneklerini, Batı Avrupa ile Küçük Asya'daki monoteist dinleri ele alalım. Burada şöyle bir imgeyle karşılaşırız : Tanrı, belli bir ulusu kendisine kendi ulusu olarak seçtikten sonra, insan tanrı ile bir anlaşma yapıyor (Eski Yahudilik); ya da : İnsan içinde yaşadığı toplumun yapısına göre «tanrının kölesi» olarak orta-

ya çıkıyor; hile ile, kendisini küçülterek, onun önünde yere kapanıyor; yalvarmalar, korkutmalarla ya da sihirle onu harekete getirmeye çalışıyor. Bu tipin daha yüksek bir şeklinde insan, yüksek ve adil olan bir «efendinin» «sadık hizmetçisi» şeklini alıyor. Mono-teizm, kendi sınırları içinde olanı en yüksek ve halis imgeye, bütün insanların bir baba olan Tanrının çocukları olduğu idesinde varmıştır. Burada tanrı, aralarında öz birliği olan «oğlu» yoluyla insanlara sesleniyor; «oğul» kendi iç varlığında insanlara tanrıyı gösteriyor; tanrısal bir otorite ile, dinsel inanç ve buyrukları gösteriyor.

Biz, bütün bu tür idelere hayır demek zorundayız. Çünkü teizmin ön koşulunu, tanrının «bir geist varlığı» olarak kişiliğinin sonsuz kudret sahibi» olduğu düşüncesini kabul etmiyoruz. Bizim için insanla dünyanın temeli arasındaki bağlılık şu şekildedir: Bu temel, kendisini, hem geistın taşıyıcısı, hem de bir canlı varlık olarak insanda; sadece, «kendi başına varolan varlığın» tepki ve geistın bir parçasının merkezi olan insanda, evet insanda diyorum, doğrudan doğruya kavrar ve gerçekleştirir. İnsanın kendisini tanrıda temellenmiş gördüğü anda, insanın bu aktında, temel varlık da kendi kendisini insanda bilir, düşüncesi, Spinoza, Hegel ve daha birçoklarının eski bir düşüncesidir. Fakat şimdiye kadar çok tek yanlı ele alınan ve kavramlara bağlı kalan bu düşüncelere biz yeniden şekil vermeliyiz; öyle ki, insanın kendisini tanrıda temellenmiş görmesi, Deitas'ın bizden gerçekleştirmemizi beklediği ideler için kendi varlık merkezimizi ortaya atmamızın, bu ideleri gerçekleştirmeye çalışmamızın bir sonucu olarak anlaşılmalı; olmakla olan «tanrı», ilk kez bu gerçekleştirmede, tepki ve geistın iç içe girmesinin gittikçe çoğalmasında oluşturulmuş olsun.

O halde, kendi başına varolan varlığın kendi kendisini gerçekleştirmek —tanrılaşmak diyelim— için aradığı yer, insan, insanın kendisi, onun kalbidir. Bunu bulmak için O, dünya «tarihini» göze almıştır. İnsan kalbi, tanrılaşmanın bizim bilebildiğimiz **biricik** yeridir; o, transcendent oluşun gerçek bir parçasıdır. Çünkü, her ne kadar herşey, sürüp giden bir yaratılma içinde, her an, kendi başına varolan varlıktan, **tepki** ile geistın birlikte rol oynadıkları bir işlev sayesinde **meydana** geliyorsa da; kendi başına varolan varlığın bizce bilinen her iki niteliği, ancak ilk kez insanda canlı olarak **birleşirler**: İnsan onların **birleştiği** noktadır. Dünyanın kendisine göre şekil kazandığı Logos, insanda birlikte gerçekleştirilmesi olanağı olan bir aktır. O halde bizim görüşümüze göre, insan olma ve tanrılaşma **baştanberi karşılıklı birbirine muhtaçtırlar**: Ne insan, bu en yüksek varlığın, kendi başına varolan varlığın iki niteliğini kendisinde taşıdığını bilmeden insan olma amacına ulaşabilir; ne de Ens a se, insanın birlikte çalışması olmadan kendi amacına varabilir. Geist ve tepki, varlığın bu iki niteliği, —onların olup durmakta olan içiçe girmeleri bir yana bırakılırsa— ulaşmak istedikleri hedef bakımından, kendi içlerinde **tamamlanmış değildirler**; onlar, kendilerini ortaya koydukları insan geistının **tarihinde** ve dünyadaki hayatın gelişmesinde gelişip, oluşmaktadırlar.

Buna karşı, insanın, **tamamlanmamış, olmakta** olan bir tanrıyı kaldırmasının olanağı olmayacağı söylenecek; gerçekten söylendi de! Benim onlara verilecek yanıtlım şudur: Metafizik zayıf ve dayanağa muhtaç insanlar için bir sigorta kurumu değildir. Metafizik, insandan peşinen güçlü ve cesur bir anlayış ister. Bunun içindir ki, insan ancak kendi kendisini ta-

nımasında «tanrısal varlık»la olan savaş birliğinin, etki birliğinin bilgisine ulaşır. İnsanın insan üstü, dünya üstü, herşeye gücü yeten, aynı zamanda iyilik ve bilgeliliğin kendisi olan bir güce sığınmak, dayanmak gereksinimi o kadar büyüktür ki, bunun, insanın daha özerk olmadığı çağlarda, onun anlayış ve düşünme yeteneğinin bütün setlerini parçalayıp yıkmamasına olanak yoktur. Halbuki biz, kontemplasyon, dua, yalvarma gibi, insanla tanrısal varlık arasındaki bağları objektivleştiren, bu yüzden de onları birbirinden ayıran; yarı çocukça, yarı zayıf, araya uzaklık sokan bir bağlılık yerine; insanın kendisini, kendi kişiliğini tanrı için ortaya koyması aktını, geist aktları yönünde tanrı ile insanın her anlamda birleşmesini koyuyoruz. Kendi başına varolan varlığın en son «gerçek» varlığı obje yapılamaz. Tıpkı yabancı kişiliğin objeleştirilememesi gibi. Onun hayatından, onun mânevi varlığından sadece pay alınabilir. Bu da ancak onunla birlikte yapmakla, kendisini onun için ortaya atma aktında ve aktif bir birleşme ile olasıdır. İnsanın durup dinlenmeden obje yapmaya çalıştığı mutlak varlık, insan için bir destek, onun zayıflıkları, gereksinimleri için bir dayanak değildir. Belki bizim «dayana-cağımız», bir şey vardır. Bu dayanak, şimdiye kadar ki dünya tarihinde, «tanrının tanrı oluşunu» ilerlettikleri ölçüde gerçekleşen değerlerin, yapıtların bütünüdür. Fakat bu alanda, insanın, kendi kendisini ortaya koymasından önce, teorik kesinlikler araması boşunadır. Ancak ilk kez kişinin kendi kendisini ortaya koymasıyla, kendi başına varolan varlığı «bilme» olanakları ona açılacaktır.

Bu metafizik temel imgelerin özünde daha da derinleşmek, bu yazının sınırları dışındadır.

İNSANIN KOSMOS'TAKİ YERİ

Max Scheler (1875 - 1928) bu küçük kitabı ile "İNSAN FELSEFESİ"nin kurucusu olmuştur. Bilim ve felsefe de çağımıza kadar gelen insan görüşleriyle hesaplaşan bu kitap, problem bakımından çok zengin ve yeni görüşlerle doludur. Onun "İnsan" a aydınlık getiren önemli görüşü, varlık basamakları arasındaki düzenin alışlagelmiş yönünü tersine çevirmesidir:

"Yaşadığımız dünyada güç ve etki akımının yönü, yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıdır"

"Aşağı olan güçlü, en yüksek olan da en güçsüzdür".

Dinlerin ve metafiziklerin tanrı ve idelerinin arkasında saklanan, insanın korku ve nehilizmidir.

Halbuki insanın dayanabileceği ancak birşey vardır: O da kendisidir.