

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:

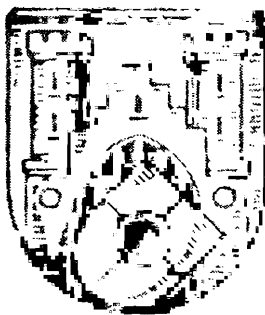
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Batı Klasikleri
ŞUURUN
DOĞRUDAN DOĞRUYA
VERİLERİ

H. Bergson



MEB YAYINLARI



BATI KLASİKLERİ

MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI YAYINLARI : 1120

BİLİM VE KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ : 248

Batı Klasikleri : 45



Kitabın adı

**ŞUURUN DOĞRUDAN
DOĞRUYA VERİLERİ**

Yayın kodu

90.34.Y.0002.435

ISBN 975.11.0043.7

Baskı yılı

1990

Baskı adedi

20.000

Dizgi, baskı, cilt

MİLLÎ EĞİTİM BAŞİMEVİ

Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nın

***25.5.1988 tarih ve 4586.... sayılı yazıları ile
ikinci defa 20.000 adet basılması uygun görülmüş,
birinci parti olarak 5.000 adet basılmıştır.***

Batı Klasikleri

ŞUURUN DOĞRUDAN DOĞRUYA VERİLERİ

Henri Bergson

**Çeviren
M. ŞEKİP TUNÇ**



İstanbul, 1990

İÇİNDEKİLER

Onsöz / 8

BİRİNCİ BÖLÜM

Psikolojik Hallerinin Şiddetine Dair / 9

**Intensif ve Extensif, Derin Hisler, Estetik Hisler, Kas Cehdi,
Dikkat ve Gerginlik, Şiddetli Heyecanlar, Teessür Duyumları,
Tasavvur Duyumları, Ses Duyumu, Hararet Duyumu,
Ağırlık Duyumu, Işık Duyumu, Psikofizik,
Şiddet ve Kesret (Çokluk)**

İKİNCİ BÖLÜM

Şuur Hallerinin Çokluğuna Dair: Süre (durée) fikri / 73

**Adet Çokluğu ve Mekân, Mekân ve Mütecanis,
Mütecanis Zaman ve Somut Süre, Süre Ölçülebilir Mi?,
Hareket Ölçülebilir Mi?, Eleah'ların İllüzyonu,
Süre ve Zamandaşlık, Sûrat ve Zamandaşlık, İç Çokluğu,
Gerçek Süre, «Ben»in İki Yüzü**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Şuur Hallerinin Organizasyonuna Dair: Hürriyet / 129

**Fizik Determinizm, Psikolojik Determinizm, Hür Fîil,
Gerçek Süre ve İmkân, Gerçek Süre ve Önceden Görü,
Gerçek Süre ve İliyet (Causalité)**

Sonuç / 203

ŞUURUN DOĞRUDAN DOĞRUYA VERİLERİ

ÖNSÖZ

Meramımızı kelimelerle anlatmak zorunda bulunuyor; ekseriya da mekân içinde düşünüyoruz. Başka türlü söyleyelim; dil icabettiriyor ki maddi şeyler arasında bulunan ayrılıkları fikirlerimiz arasında da açıkça yapalım, bunu yapmak pratik hayatta faydalı, ilimlerin çoğunda zaruri oluyor. Yalnız bazı felsefi meselelerin meydana çıkardığı aşılmaz güçlüklerin hiç de mekâna ilgisi olmıyan olayları mekânda sıralamakta ısrar etmekten ileri gelip gelmedikleri ve kavganın etrafında döndüğü kaba hayalların bir tarafa bırakılarak bazan bu güçlüklerle bir son verilip verilemeyeceği suali hatıra gelebilir. Yer kaplamıyan olayları yer kaplıyan olaylara, keyfiyeti kemiyete çevirerek akla aykırı bir yorumla ortaya konmuş olan bir meselenin içine bu suretle evvelâ bir tenakuz sokuluyor, sonra da meselenin çözülmesinde tabiatıyla tenakuzlar oluyorsa bunda artık şaşılacak ne olabilir?

Burada seçilen mesele metafizik ve psikolojide müsterek olan hürriyet meselesidir. Maksudımız deterministlerle hasımları arasında yapılan bütün araştırmaların süre ile zamandaşlığı, keyfiyet ile kemiyeti birbirlerine önceden karıştırmaktan ilerigeldiğini göstermeye çalışmaktır; bu iki şeyin birbirine karıştırılması bir kere ortadan kaldırılsa, hürriyetin tarifleriyle aleyhindeki itirazların, bir mânada bizzat hürriyet meselesinin ortadan kalktığını görmek ihtimali vardır. Eserin son üçüncü bölümünde bu noktanın ispatına çalışılacak, bu son bölüme giriş mahiyetinde olan diğer iki bölümde şiddet ve süre (Durée) kavramları incelenecektir.

H. B.

Şubat 1883

BİRİNCİ BÖLÜM

PSİKOLOJİK HALLERİN ŞİDDETİNE DAİR

Duyumlarla duygular, ihtiraslarla cehidler gibi şuur hallerinin çoğalıp azalabilir olduklarını kabul etmek âdet olmuş, hattâ bir duyumun aynı mahiyette olan başka bir duyumdan iki defa, üç defa, dört defa daha şiddetli olabileceğini temin edenler görülmüştür. Psiko - fizikçilerin bu iddiaları ilerde etrafiyle incelenecektir. Bunların hasımları bile bir duyumun başka bir duyumdan, bir cehdin başka bir cehitten iki misli daha şiddetli olduğunu söylüyor, sırf içselden olan ruh halleri arasında kemiyet farkları kurmaktan hiç çekinmiyorlar: hak duygusu (sens commun) da bu noktada bir tereddüt göstermiyor: meselâ çok sıcak, yahut az sıcaklık duyuyorum, çok yahut az kederliyim derken “çok” ve “az” tefrikinin yer kaplamayan ruh olguları alanında yapılması kimseyi hayrete düşürmemiş görünüyor. Oysaki genel olarak çok karanlık bir nokta, tasavvur edildiğinden çok daha ehemmiyetli bir mesele karşısındayız.

Vakaa bir adedin başka bir adetten, bir cismin başka bir cisimden daha büyük olduğunu söylemiyor değiliz. Fakat bunu söylerken neden bahsettiğimizi pek iyi biliyoruz. Çünkü burada, aşağıda uzun boylu göreceğimiz gibi, birbirlerine eşit olmıyan mekânlardan bahsolunuyor. Yine biliyoruz ki başka bir mekâ-

nı içine alan bir mekân, daha büyük bir mekândır. Fakat daha çok şiddetli dediğimiz bir duyun şiddetli bir duyumu içine alabilir mi? Denecek ki birinci duyum, ikinci duyumu içerir, çünkü yüksek şiddetli bir duyuma evvela aynı duyumun daha az şiddetli olanından geçilerek varılır: öyleyse burada da büyük-
le küçük, çokla az arasında bir mânada zarf ile mazruf münasebeti olacak. Vakaa bu telâkinin bir halk duygusu telâkkisi olduğu görünüyor. Fakat bir felsefe açıklanmasında da aynı telâkki kullanıldığı zaman tam mânasıyle fasit bir daire içine düşülmüş oluyor. Adetlerin tabiî dizisinde sonradan gelen bir adet kendinden önce gelen adetten şüphesiz daha büyüktür, zaten adetlerin gittikçe çoğalan bir dizide sıralanabilmeleri aralarında büyüklükle küçüklük, zarf ile mazruf münasebetleri bulunmasındandır. Yalnız bu kadar da değil, bunlardan birinin ötekinden hangi mânada daha büyük olduğunu açıklayabilecek gibi olduğumuzu da duyarız. Böyle olduğu halde birbirine katılamıyacak şeyleri nasıl oluyor da birbirlerinden kemiyet farkılarıyla ayrılan adetler gibi sıralıyabiliyoruz; sonra da bu sıralamada çoğalıp azalma bulunduğunu neyle ve nasıl biliyoruz?

Her vakit yapılması âdet olduğu gibi miktara, bir kemiyete nasıl çevirebiliyoruz?

Her vakit yapılması âdet olduğu gibi, biri ölçülebilir ve dıştan, ötekisi ölçülemez ve içten olarak diğer bir şiddetten daha büyük veya daha küçük denebilen iki nevi kemiyet ayırmakla da mesele çözülmüş

olmuyor, sadece güçlüğünden kaçılmış oluyor: çünkü bunu söylemekle bu iki kemiyet şeklinde müşterek bir şey ve her ikisinin çoğalıp azalabilir miktarlar olduğu ilân ediliyor, ikisine de miktarlar deniyor Densin, densin ama yer kaplıyan bir miktarla yer kaplamıyan bir miktar arasında müşterek olan nedir ve ne olabilir? Kemiyetin birinci nevinde, başka bir kemiyeti içine alan kemiyete daha büyük bir kemiyet diyoruz; bu doğru, fakat ikinci nevi kemiyette böyle bir şey yok ki; bu olmadığı halde niçin yine kemiyetten bahsediyoruz? Kaldı ki bir kemiyet eğer çoğalıp azalabiliyor, çok'un içinde az görülebiliyorsa bundan dolayı da bölünebilir ve yer kaplar oluyor demektir. Halbuki yer kaplamıyan bir kemiyetten bahsedildiğine göre bir tenakuza düşülmüş olmuyor mu? Buna rağmen iç hallerindeki sâf şiddeti mekân olayları gibi kemiyet olarak almakta filozoflar da halk duygusuyla birleşmiş bulunuyor. Hattâ bunların her ikisi için aynı kelime kullanılıyor; her iki halde kullanılan “daha büyük” ve “daha küçük” tâbirlerinden aynı intiba alınıyor, her ikisi de aynı fikri uyandırıyor. Şimdi bu fikrin neye dayandığını bir düşünelim: şuurumuzdan alınacak cevap mekân olaylarındaki büyüklük ve küçüklük tasavvurlarının burada da muhafaza edildiğidir. Meselâ daha şiddetli bir cehd denildiği zaman bu daha büyük bir yumağın veya gevşemiş bir zembereğin kaplıyacağı daha büyük bir yer gibi tasarlanıyor. Şiddet fikrinde ve hattâ onu bildiren kelimede tasarı bir yer tasavvuru bulunuyor. Sanki şimdi toplanmış da, ilerde yayılacak bir mekân

tasavvuru görülüyor. Böyle olunca ruh hallerindeki şiddetin mekân kemiyetine çevrilir olduğuna inanmak lâzım geliyor; bunların mukayeseleri de iki mekân arasında sezilen mübhem bir münasebet olarak yapılıyor, hiç olmazsa böyle ifade ediliyorlar. Fakat tâyin edilmesi güç görünen de bu çevrilişin mahiyeti oluyor. Zihne doğrudan doğruya gelen böyle bir çözüme bir kere bağlanılmasın, bağlandıktan sonra ister bir duyumun, ister herhangi bir ruh hâletinin şiddetini tâyin etmek, kendisini doğuran ve dolayısıyla ölçülebilir olan objektif sebeplerin adet ve miktarını tâyin etmekten ibaret olacaktır. Vakaa daha şiddetli bir aydınlık duyumunun aynı mesafe ve aynı mahiyette farzedilen daha çok sayıdaki aydınlık kaynakları vasıtasıyla elde edilmiş veya edilir olacağı hiç şüphe götürmez. Yalnız şu var ki sebebin mahiyetini, hattâ miktarını çok defa bilmeden neticenin şiddetini duyuyoruz: sebeplerin miktar ve mahiyeti hakkında bizi bir faraziye tasarlamağa sevkeden şey de çok kere neticenin şiddeti oluyor, duyumlarımız hakkındaki hükmümüz de buna göre veriliyor. Burada şimdiki halimizi biraz önceki halimizle mukayese ettiğimizi söylemek boştur; çünkü sebeple netice burada tamamiyle aynı zamanda duyulmuştur. Daha birçok hallerde de böyle olduğu şüphesizdir; öyleyse içten gelen derin psikolojik olgular arasında kurduğumuz şiddet farkları artık hiç açıklanmaz olacaktır. Kaldı ki şiddeti hakkında en çok cesaretle söyleyebildiğimiz ruh halleri sadece sübjektif yüzlerinin şiddetle duyulduğu hallerdir, yahut bağlandıkları dış sebep-

lerin ölçüye zor gelir olanlarıdır. Nitekim bir diş çektirirken duyulan acının bir kıl koparılırken duyulan acıdan daha şiddetli olduğunu apaçık duyarız; bunun gibi bir artist de büyük bir ressamın tablosundan, bir mağaza reklâmına nispetle, çok daha büyük bir zevk duyar. Yine bunun gibi bir çelik levhayı bükmekle bir demir parmaklığı eğritmekte harcancak cehitlerin bir olmayacağına hükmetmek için bunların birbirlerinden daha sert olduklarını işitmiş olmaya lüzum yoktur. Zaten bu iki nevi şiddetin mukayesesi, bunları doğuran sebepler ve bu sebeplerin tesir tarzlarıyla miktarları çok kere asla takdir edilmeden yapılıyor.

Burada aynı mahiyette, fakat daha ince bir faraziye de yer alabilir. Biliyoruz ki mekanik ve hele kinetik faraziyeler cisimlerin görülür ve duyulur hassalarını basit eczalarındaki belli hareketlerle açıklamak temayülündedir, bazıları da keyfiyetlerin yani duyumlarımızdaki şiddet farklarının, bunların arkasında meydana gelen değişmeler arasındaki yer kaplama farklarına irca edileceği zamanın gelmekte olduğuna inanıyorlar. Bu faraziyeleri bilmeden de kendileri hakkında müphem bir sezışimiz olduğunu, nitekim daha şiddetli bir sesin altında daha geniş bir titreşimin sarsılan muhite yayıldığını keşfettiğimiz ve bunun şiddetli bir ses olduğunu söylediğimiz zaman, müphem olarak sezilmekle beraber, çok açık olan bu matematik münasebete işaret ettiğimizi iddia edemez miyiz? Hattâ bu kadar uzaklara gitmeye ne hacet, **şuur halinin beyin cevherindeki hareketlerinin geniş-**

lik, karmaşıklık yahut yer kaplamalarına karşılık olduğunu prensip olarak ortaya atamaz mıyız? Yalnız bu son faraziye hiç değilse öbürü kadar gerçeğe benziyorsa da meseleyi daha fazla çözmüş olmuyor. Çünkü bir duyumdaki şiddet uzviyetimizde vaki olan az çok mühim bir faaliyet olabilir. Uzviyette olan bu faaliyetin azlık ve çokluğuna hükmettiren de duyumun şiddetidir; o halde şiddet, hiç değilse görünüşte, duyumun bir hassası olarak kalıyor. Böyle olduğu için de daima bu aynı mesele ortaya çıkıyor: daha yüksek bir şiddete niçin daha büyük bir şiddet diyoruz? Yine niçin bu şiddete karşılık daha büyük bir kemiyet, yahut daha büyük bir mekân düşünüyoruz?

Meselenin zorluğu belki de bir duygunun, bir hissin şiddeti ile bir duyumun veya bir cehdin şiddeti gibi bilhassa pek farklı mahiyette olan şiddetlere aynı adı vermekten, her ikisini aynı tarzda tasarlamaktan geliyor. Cehdin bir kas duyumuyla beraber olduğunu, duyumların da birtakım fizik şartlara bağlı olduklarını biliyoruz. Bunların şiddetlerini takdirde bu fizik şartların da tabiatıyla bir hissesi olacaktır; kaldı ki duyumlar şuurun derinlerinde değil yüzünde geçen olaylardır; aşağıda da görüleceği gibi bu olaylar daima dıştan gelen bir hareketin yahut bir şeyin idrakine bağlıdır. Fakat, doğru yanlış, kendi kendilerine yeter görünen bazı ruh halleri de vardır. Meselâ derin sevinç ve kederler, büyük ihtiraslar, estetik heyecanlar gibi. Sâf şiddet de bu basit hallerde

kolayca görünmek zorundadır; çünkü hiçbir dış unsurun araya girmiyor gibi olduğu bu ruh hallerinde şiddetin bir keyfiyet haline geldiği gerçekten görülür, ruh hallerinin mühimce bir kısmı da bu keyfiyetle boyanır, yahut istenirse, esas heyecana karışan basit hallerin çok veya az sayıda olmalarından ibarettir.

Meselâ pek zayıf bir arzu yavaş yavaş derin bir ihtiras olmuştur. Arzunun bu şiddeti geri kalan bütün iç hayatına yabancı tek bir arzu gibi görünmesinden gelmiştir. Fakat gitgide ruhi unsurların çoğuna girerek bunları kendi rengine boyayınca dünya da artık değişmiş görünür. Bu hale geldikten sonra derin bir ihtirasa tutulduğumuzu, aynı şeylerden aynı intibaları artık atamaz olmamızdan anladığımız doğru değil midir? Bundan böyle bütün duyumlarımız, bütün fikirlerimiz tazelenir, yeniden doğmuş gibi oluruz. Buna benzer bir hal bazı rüyalarda da görülür; rüyada görülen hayaller alelâde oldukları halde aralarından bilmem nasıl orijinal bir şey fıskırır. Bu da şuurun derinliklerine inildikçe psikolojik olguları birbirlerine katılan şeyler gibi düşünmeye daha az hakkımız olduğunu gösterir. Filhakika ruhta büyük bir yer kaplıyan, bütün ruhu saran bir şey olursa bundan o şey hayalinin ruhtaki binlerce idrak ve hayal yığınının rengini değiştirdiği ve onların içine, bu mânada, gizlice girdiği anlaşılır. Fakat kelimelerle kolayca ifade edilecek kesin ayrılıkları seven düşünen şuurun tamamiyle dinamik olan böyle bir tasavvurdan hiç hoşlandığı yoktur. Mekânda görüldükieri

tarzda çevreleri pek belli olan şeyler var. Buna göre de geri kalan şeylerin hep aynı olduklarını, herhangi bir isteğin bir sıra kemiyetlerden geçmiş olduğunu farzeder, ne çokluk, ne de mekândan eser olmıyan bir yerde hâlâ azlık ve çokluktan bahsolunabilirmiş gibi davranır. Nitekim şiddeti gittikçe artan bir cehit yapmak için lâzım olan birçok kas çekilip toplanmaları uzviyetin nasıl belli bir noktasında toplanıyorsa, buna bakarak bir arada bulunan ruhi olguların belirsiz yığımında vaki olan tedricî değişimleri de gittikçe artan bir istek şeklinde tasarlar. Halbuki cehitte görülen şey bir kemiyet değişmesi olmaktan ziyade bir keyfiyet değişmesidir.

Ümidin pek tatlı olması da istekierimize göre tasarlanan bir istikbalin gülümser olduğu kadar olağan birçok şekillerde görünmesinden geliyor. Hatta bunlardan en çok istediğimizi elde etsek bile diğerlerinin feda edilmesi lâzım gelecek, buna göre de çok şey kaybedilmiş olacaktır. Bunun için sonsuz imkânlarla gebe olan istikbal fikri istikbalin kendisinden daha verimlidir; elde olandan ziyade umulanın, gerçekten ziyade hayalin tatlı olması da bundan geliyor.

Şimdi fizik hiçbir alâmetin araya girmedığı istisnai hallerdeki içten gelen bir sevinç yahut kederde çoğalan şiddetin neden ibaret olduğunu meydana çıkarmaya bakalım. Sevinç ruhun evvelâ bir köşesini tutar, gittikçe yayılan ihtiras gibi psikolojik bir olgu değildir. En aşağı derecesinde bile şuur hallerimizin

gelecek istikametinde bir yönelmesi olur. Geleceğe karşı olan bu yönelmede şuur hallerinin ağırlığı azalır, fikir ve duyumlar birbirlerini kovalar, hareketler daha kolaylaşıyormuş gibi olur. Nihayet, büyük sevinçlerde idrak ve hâtıralar tarif edilemez bir keyfiyet kazanır, bir sıcaklığı, bir ışığı andırır. O kadar tazelenir ki geçmişimize döndüğümüz vakit bu hale hayret ettiğimiz zamanlar olur. Sırf içten gelen bu sevincin karakteristik birçok şekilleri vardır: bunlar psikolojik hallerimiz yığının keyfiyet halindeki değişmelerine karşılık olan bir sıra merhalelerdir. Bunlardan her birinin eriştiği haller oldukça çoktur. Bunları açıkça sayamayız ama bir sevincin günün bütün intibalarına yayılıp yayılmadığını pekâlâ biliriz. Birbiri ardından gelen sevinç şekillerini ayıran bölüm noktalarını da bu suretle farkedebiliriz; bir olgudan diğerine olan bu tedricî geçişler bize miktar değiştiren bir tek duygunun şiddetleri gibi gelir. Muhtelif hüznün derecelerinin dahi keyfiyet değişimleri olduğu kolayca gösterilebilir. Evvelâ geçmişe hasretle, duyum ve fikirlerimizin bir fakirleşmesiyle başlayan hüznün gitgide bunlardan olan nasibimiz sanki azalmış, önümüz kapanmış gibi bir hâl alır. Nihayet, yokluğa gidiyormuşçasına bir ezginlik duyur, gözden her yeni düşüş her yeni musibet savaşmanın faydasızlığını daha iyi anlatır, bizde acı bir haz uyandırır.

Gitgide katılan bu yeni unsurların araya girişini estetik duygularda daha iyi gösteren misaller vardır;

bu araya girişler esas heyecanın şiddetini artırır gibi görüldüğü halde sadece mahiyetini değiştirmiştir. Nitekim estetik duygular arasında en sâdesi olan zarafet duygusunu alalım. Bu duygu evvelâ hareketlerin bir rahatlanma ve kolaylaşması gibi görünür. Kolay hareketler birbirini hazırlıyan hareketlerdir, daha başlamadan sezilmek suretiyle üstün bir kolaylık tesiri yaparlar, yapılan hareketler sanki gelecek hareketleri önceden sezdiren işaretlerdir. Aksak hareketlerde zarafetin görülmemesi bunların kendi kendilerine yetememelerinden ve gelecek hareketleri bildirmemelerindendir. Zarafetin yuvarlak çizgileri kırık çizgilere tercih etmesi bu çizgilerin kıvrak olmasından, aynı zamanda alınan her yeni istikamet önceki istikamette belli bulunmasındandır. Zarfetteki hareket kolaylığı zamanın yürüyüşünü durduruyor, istikbal ile hali birleştiriyormuş gibi olmaktan doğan bir zevk ile karışıyor. Zarf hareketler bir ritme uyarak müzikle yapıldığı zaman ritim ve mezür gibi üçüncü bir unsurun araya girmesi artistin hareketlerini daha kolaylıkia sezdirir, onlara hâkim olduğumuzu sandırır. Artistin alacağı vaziyeti âdeta keşfeder, hattâ vaziyetlerinde bize itaat ediyormuş gibi görünür; ritmin intizamı onunla bizim aramızda bir bağ gibi olur. Mezürün tempolu tekrarlanışları bu canlı kuklayı oynatmamıza elveren görünmez ipler haline gelir. Hattâ bir an duraklar gibi olsa, beklenen hareketin yerine geçmek istiyormuş gibi, ellerin bilâihtiyar harekete geldiği görülür. Çünkü artistin ritmi artık bütün düşüncemiz, bütün irademiz olmuş-

tur. Anlaşılan zarafet duygusuna fizik bir sempati de karışıyor, bu sempatideki hoşluk tahlik edilirse mâ-nevi sempatiye uygun olduğu, bunun için hoş gittiği anlaşılır. Çünkü mânevi sempati fikrini inceden inceye telkin eder; âdeta müjdeler, sonra da hepsini içinde eriten bu son unsur zarafetin mukavemet edilmez cazibesini aydınlatır. Spencer'in⁽¹⁾ iddia ettiği gibi zarafet bir ceht tasavvuruna irca olunamaz; eğer olunsaydı ondan aldığımız zevk anlaşılır bir şey olmayacaktı. Fakat hakikat şu ki çok zarif olan şeylerde bir kıvraklık alâmeti olan hafiflikten başka bize doğru yaklaşması ihtimali olan bir hareket emaresi görülür, doğmak üzere bulunan kuvve halinde bir sempati sezilir. Yüksek zarafetin cevheri de daima kendisini vermek üzere bulunan bu oynak sempatide toplanır. Estetik sempatinin artan şiddetleri burada o kadar çeşitli duygulara dağılır ki bunların her biri bir önceki tarafından müjdelendikten sonra onunla kaynaşmıştır. Burada da bir kemi-yet değişmesi olarak yorumladığımız şey, bir keyfiyet ilerlemesinden ibarettir. Böyle olduğu halde bu tarzda yorumlanmasının sebebi evvelâ basit şeyleri sevmemiz, sonra da psikolojik tahlilin inceliklerini ifadeye dilimizin yetmemesidir.

Güzellik duygusunun derecelere elverişli olup olmadığını anlamak için de ince bir tahlilden geçirilmesi lâzımdır. Güzelliği tarif etmekte çekilen güçlük

(1) *Essais sur le progrès* (Fransızca tercümesi) sahife: 283.

tabiattaki güzellikleri sanatın güzelliklerinden önceymiş gibi düşünmemizden de gelebilir: bu düşünüşe göre sanatın yapış tarzları tabiattaki artistik güzeli sadece ifade etme vasıtaları oluyor, böyle olunca güzelliğin özü esrarlı bir şey olarak kalıyor. Oysa diyemez miyiz ki tabiat sanatımızın yapış tarzlarıyla mesut bir karşılaşma sayesinde güzelleşmiştir. Yine diyemeyiz ki sanat bir mânada tabiattan öncedir? Hattâ bu kadar uzaklara gitmeyerek güzeli evvelâ şuurlu bir cehit ile vücade getirilmiş eserlerde incelemek, sonra da kendi tarzında artist olan tabiata derece derece inmek sağlam bir metodun kurallarına daha uygun olmaz mı? Bu yönden bakılınca öyle sanıyoruz ki sanatın konusu şahsiyetimizin faal, daha doğrusu mukavim kuvvetlerini uyutmak, sonra da ifade edilen duygu ile bizi kaynaştıracak, telkin edilen fikre uyarak katılacak bir hâle getirmektir. Bu itibarla sanatta “hypnoz” haline geçirmek için kullanılan usüllerin hafifletilmiş, incelmış, ruhlaşmış bir şekli vardır. Müzikte duygu ve fikirlerimizin normal akışını sabit noktalar arasında sallıyarak dikkati askıda bırakan ritim ve mezûrle o derece teshir edilir ise ki inliyen bir sesin pek hafif bir taklidi bile ruhu büyük bir hüznle doldurmaya yeter. Müzik seslerinin tabiat seslerinden çok daha dokunaklı olması birinin duyguları telkin etmesine karşılık diğerinin sadece ifade etmekle kalmasıdır. Ya şiir, ondaki çekicilik de nereden geliyor? Biliyoruz ki şiir bütün duygularını hayaller halinde, duyguya tercüman olmaları için de bu hayalleri ritme uyan sözlerle

geliştirir. Bu hayaller gözlerimiz önünden geçerken taşıdıkları duyguları bize de geçirirler. Ritmin muntazam hareketleri bunlara ayrıca kuvvet verir. Bizi ritimle sallayıp uyuturlarken rüyadaymış gibi şairle beraber düşünür, beraber görür, âdeta kendimizden geçeriz. Plâstik sanatlar bu tarzda bir tesiri hayata beklenmedik bir durgunluk vermekle sağlarlar.

Eski Yunan heykelleri, üzerlerinden bir nefes gibi geçen hafif heyecanları ifade ediyorlarsa buna karşılık mermerlerin donuk durgunluğu bu ifadeye, başlamış harekete bilinmez nasıl kesin ve ebedî bir hal vererek düşünce ve irademizi de kesinlik ve ebedilik içinde eritiyor. Ritmin tesirlerine benzer tesirler mimarının o çekici durgunluğunun bağrında da görülüyor. Şekillerin tenazurları, aynı mimari motiflerin sonsuz çekici tekrarlanışları idrakimizi aynı şeyler arasında sallıyor, günlük hayatta bizi hep kendi benliğimize çeken sonu gelmez kargaşalıkların alışkanlığından kurtarıyor. Hattâ bu sırada olmadık bir fikrin delâleti bütün ruhumuzu bu fikirle doldurmaya yetiyor. Duyguları ifade etmekten ziyade telkin eden sanat böylece daha dokunaklı vasıtalar buldukça tabiatı taklidetmekten de pekâlâ vazgeçiyor. Vakaa tabiat da sanat gibi telkinle tesir eder, fakat ritme sahip değildir. Yalnız tabiatla aramızdaki müşterek tesirlerin doğurduğu uzun arkadaşlık ritmin yokluğunu telâfi ediyor. O halde ki manyatizmacının işaretine itaat etmeye alışmış bir denek gibi bir duygunun delâletiyle tabiatla da hemhal oluyoruz. Bu hemhal oluş bilhassa tenasüpleri normal olan

tabiat varlıkları karşısında vâki oluyor, öylesine ki dikkatimiz hiçbirine saplanmadan şeklin bütün parçalarına eşit olarak bölünüyor: Bu hale gelen idrak melekemiz öyle bir ahenkle sallanır ki duyarlığın serbest işlemesine engel olabilecek hiçbir şey kalmaz olur. Zaten o da hemhal olarak heyecanlanmak için engelin ortadan kalkmasından başka bir şey beklemiyordu. Bu tahlile bakılırsa güzellik duygusunun ayrı bir duygu olmadığı, bütün duyguların ifade değil de telkin edilmiş olmaları şartıyla estetik bir karakter alabilecekleri neticesi çıkıyor. Estetik heyecanın şiddet ve yükseklik derecelerini neden dolayı kabul eder gibi görüldüğü de artık anlaşılmıyacak gibi değildir. Filhakika telkin edilen duygu mazimizi toplıyan ruh olgularının sıkı örgüsünü bazan seyrekleştirir gibi olur; bazan da dikkatimizi mazimizden ayırır, fakat tamamiyle gözden kaybettiği olmaz; nihayet, telkin edilen duygu onların yerine bütünü kaplamak suretiyle bizi kendine bağladığı da olur. O halde “hypnoz” halinde olduğu gibi estetik duygunun ilerlemesinde de ayrı safhalar vardır; ve bu safhalar derece farklarına karşılık olmaktan ziyade hal yahut mahiyet farklarına karşılıktır. Yalnız bir sanat eserinin değeri telkin ettiği duygunun bizi sarması kadar zenginliğiyle de ölçülür; başka bir deyimle, biz, şiddet dereceleri yanında, insiyaki olarak, derinlik yahut yükseklik derecelerini de arıyoruz. Bu son kavramın tahlilinde görülür ki artistin bize telkin ettiği duygu ve fikirler onun hayatının az çok mühim bir kısmını hülâsa eder: duyumlardan başka bir şey

vermiyen bir sanat, aşağı bir sanattır, çünkü tahlil duyumlarda çok kere bunların kendinden başka bir şey bulacak değildir. Fakat heyecanların çoğu taşıd-kalır binlerce duyum, duygu yahut firlerle gebedir: o halde ki her biri kendi nevilerinde biricik olan tarif edilemez haldedir, bu halleri karmaşık orijinallikfe-rinde kavramak için de onları duyanların hayatını yaşamak lâzımdır. Bununla beraber artist bizi bu çok zengin, çok kendinin, çok yeni olan heyecanının içine almaya, aynı zamanda anlatamıyacağı şeyleri duyur-maya bakar. Bunun için duygusunun dış belirtileri arasında vücudumuzun mihanikî olarak hafifçe olsun taklidedebileceği gibi olanlarını davet eden tarife sığmaz ruh hallerini birdenbire sirayet ettirecek bir tarzda idrak ve ifade eder. Böylece artistin şuuriyle bizimki arasında bulunan zaman ve mekân engelleri kalkar; bizi çerçevesi içine almak istediği duygu da o nlspette fikirlerle dolar, duyum ve heyecanlarla kabarıp, ifade edilen güzelliklerde de o nlspette derinlik, yükseklik olur. Hâsılı, estetik duygunun tevali eden şiddetleri bizde husule gelen hal değişikliklerine, derinlik dereceleri de esas heyecanda belir-siz bir surette ayırdığımız elemanter ruh olaylarının azlık veya çokluğuna karşılık olur.

Ahlâk duyguları için de bu türlü bir inceleme yapılabilir. Meselâ acımayı ele alalım. Acımada evvelâ kendinizi başkalarının yerine koyar, onların acılarıyla hemhal olursunuz. Fakat bazılarının iddia ettikleri gibi yalnız bu kadara kalırsanız sefillere yardım etmeye koştuktan ziyade onlardan kaçınırsı-

nız, çünkü ıstırap verici şeylerden tabiatıyla ürkeriz. Acımanın kökünde kaçma duygusunun bulunması mümkündür; fakat çok geçmeden hemcinsimizin ihtiyaçlarına yardım etmek, acılarını dindirmek gibi yeni bir unsur katılır. La Rochefoucauld'un yaptığı gibi bu sözde sempatinin bir hesap işi "ilerde başa gelecek kaza ve belâların bir sadakası" olduğu mu söylenecek? Başkalarına acımada korku gibi bir şeyin karışması muhtemeldir: fakat bu, acımanın aşağı bir nevidir. Gerçek acıma ıstıraptan korkmaktan ziyade onu istemeye bağlıdır. Bu ıstırapın gerçekleşmesi pek az istenen zayıf bir arzu olmakla beraber tabiat sanki büyük bir haksızlık yapıyor da onunla suç ortağı olmak şüphesinden kurtulmak lâzım geliyormuş gibi bilâihtiyar duyulur. Bu halde acımanın özünde bir küçülme, yükseklerden inme ihtiyacı gibi bir şey var. Bu ihtiyacın kendine göre bir cazibesi de oluyor. Kendi kıymetimizin arttığını, maddi nimetlerin üstünde kalarak bir müddet için onlardan ayrılmış olduğumuzu bu sayede duyarız. O halde acımadaki şiddetin çoğalması tiksinden korkmaya, korkmadan sempatiye, sempatiden küçülme ihtiyacına bir geçişten, bir keyfiyet ilerlemesinden ibarettir.

Bu tahlili daha fazla uzatmıyacağız. Görülüyor ki şiddetlerini tarif ettiğimiz bu ruh halleri dış sebeplerine hiç bağlı görünmeyen ve bir kasının çekilip toplanması idrakine benzemiyen derin hallerden ibarettir. Yalnız bu haller nadirdir. Bunlardan başka fizik hallerle beraber olmıyan ne bir ihtiras, ne bir istek, ne bir sevinç, ne de bir keder vardır; fizik

hallerin görüldüğü yerlerde şiddetin tâyininde bu hallerin bir şeye yaramaları pek muhtemeldir. Tam mânasiyle duyumlara gelince, bunların dış sebeplere bağlı oldukları meydandadır. Duyunun şiddeti, kendisini doğuran sebebin miktarıyla her ne kadar tâyin edilemezse de bu iki had arasında bir münasebet olduğu muhakkaktır. Hattâ bazı belirtilerinde meselâ kas cehtinde şiddet sanki mekânda geliyormuş gibi şuur dışarıya açılır görünür. Şimdi hemen bu olayın karşısına geçelim: Bunu yaparken bir sıçrayışta psikolojik olgular serisinin öbür ucuna geçmiş olacağız.

Şuura kemiyet halinde, hiç değilse miktar şeklinde doğrudan doğruya çıkar görünen bir olay varsa o da kas cehtidir; bize öyle geliyor ki fırtınalar tanrısı Eol'un ininde hapsedilmiş rüzgârlar gibi olan ruhi kuvvet dışarıya can atmak için fırsat beklemektedir. İrade işte bu kuvveti kollar, vakit vakit istenen neticeye ulaştıracak yolları açar. Hattâ iyi düşünülürse oldukça kaba olan bu cehit telâkkisinde şiddetin ruh hallerinde çoğaldığına inanmanın büyük bir hissesi olduğu görülür. Kas kuvvetinin mekânda yayıldığı ve ölçülebilir olaylarla belirlediği için belirtilerinden önce varmış da yalnız daha küçük hacimde, âdeta komprime halindeymiş gibi bir tesir yapar, biz de bu hacmi tekrar tekrar, gittikçe daha çok sıkmakta tereddüt etmez ve nihayet sadece ruhi olan bir halin artık mekân işgal etmemekle beraber bir kemiyete sahip olmasını anlamış sanırız. Fazla olarak, ilim de halk duygusunun bu noktadaki yanılmasını kuvvetlendirmeye meyyaldir. Bakınız M. Bain ne diyor:

“Kas hareketiyle beraber giden hassasiyet, sinir kuvvetinin merkezden muhite giden cereyanıyla birlikte vâki olur”; bu ifadeye göre şuur, sinir kuvvetinin boşalmasını duyuyor olacaktır. M. Wundt da kaynağı merkezde olup kasların iradi hareketleriyle birlikte vâki olan bir düymundan bahsederken bir inmeli misalini zikreder: “Bu inmeli adam bacağına kaldırmak arzusuyla boşalttığı sinir kuvvetini pek açık duyuyor, fakat bacağının hareket ettiği yoktur”(1). Müelliflerin çoğu da bu fikirde birleşiyorlar. Birkaç yıl oluyor ki M. William James çok dikkate değer olmakla beraber pek az dikkat edilmiş bazı olaylara fizyoloji bilginlerinin dikkatini çekmemiş olsaydı bu fikir müspet ilimde bir kanun haline gelecekti.

Hareket etmiyen bir âzasını kaldırmaya çalışan bir inmeli bu esnada şüphe yok ki o âzasını kaldıracak bir hareket yapmıyor, fakat bilâihtiyar başka bir hareket yapıyor. Böylece bir yerde bazı hareketler oluyor, olmasa cehit duygusu da olmayacaktı(2). Vulpian da evvelce tek taraflı bir inmeliden avucunu kapamasını istediği zaman inmelinin bu hareketi inmeli olmıyan avucu ile yaptığına dikkat etmişti. Ferries daha garip bir olay gösteriyordu(3). İşaret parmağınızı bir tabancanın tetiğini çekiyormuş gibi hafifçe bükerek kolunuzu uzatınız: parmağınızı kı-

(1) *Psychologie physiologique*, Rouvier tercümesi. Cilt. I, sahife 423.

(2) W. James. *Le sentiment de Peffort*. (Critique philosophique 1880, cilt II.)

(3) *Les fonctions du cerveau*. Sahife 358 (Fransızca Tercümesi.)

mıldatmıyabilir hattâ görünür hiçbir hareket yapmıyabilirsiniz, bununla beraber enerji sarfettiğinizi duyarsınız. Fakat yakından bakarsanız görürsünüz ki bu cehit duyumu göğüs kaslarının gerilmesiyle birlikte oluyor, aynı zamanda boğazın yolunu kapıyor, nefes alma kaslarını şiddetle çekip topluyorsunuzdur. Nefes alıp verme normal haline geldiği andan itibaren parmak gerçekten oynatılmazsa cehit şuuru da kalmıyor. Bütün bu olaylar gösteriyor ki sinir kuvvetinin boşalması duyulmuyor, yalnız neticesi olan kasların hareketi duyuluyor. William James'in orijinalliği bu faraziyeyi faraziyeye tamamiyle aykırı görünen misâller üzerinde tahkik etmiş olmasıdır. Sağ gözün dıştaki sağ kası felce uğradığı zaman hastanın gözünü sağ tarafa çevirmeye beyhude yere uğraştığı görülür: bununla beraber, eşya da sağa kaçıyormuş gibi gelir; Helmholtz da şöyle diyordu: mademki irade fiilinin burada hiçbir tesiri olmadı, irade cehtinin herhalde şuurda belirmiş olması lâzımdır⁽¹⁾. Buna karşı M. James şu cevabı veriyor: öbür gözde ne olduğu hiç hesaba katılmamış, halbuki tecrübeler esnasında bu göz kapalı kalmakla beraber kolayca kanaat getirilecek gibi hareket ediyor; cehit duyumunu veren ve şuur tarafından hareket ettiği duyulan da bu sol göz oluyor; aynı zamanda bize sağ gözle görülen şeylerin hareket ettiğini zannettiriyor. İşte, bu ve buna benzer müşahedelerdir ki M. James'i cehit duygusunun merkezden muhite değil de muhittin merkeze giden

(1) *Optique physiologique*. (Fransızca tercümesi). Sahife 764.

bir duygu olduğuna hükmettiriyor. Uzviyete gönderdiğimiz bir kuvvetin şuuruna gelince, bunu duyduğumuz yoktur: yayılmış olan kas enerjisinin duygusu “beden muhiti ile çekilip toplanan kaslardan, kemiklerin gerilmiş sinir bağlarından, sıkışmış oynaklarla dikilmiş göğüsten, kapanmış gırtlakla çatılmış kaşlar ve sıkılmış çenelerden gelen karmaşık bir duyum”dan ibarettir. Kısaca söylersek, cehitin değiştirdiği beden muhitinin bütün noktalarından gelen bir duyumdur” diyor.

Bu tartışmada bir durum almak bana düşmez. İlgilendiğim mesele de cehit duygusunun muhitten mi yoksa merkezden mi geldiği değil, duygudaki şiddetin hakikatte neden ibaret olduğudur. Bana kahrırsa bu hususta bir neticeye varmak için M. Jame’in formüllendirmediği doktrinin ruhuna tamamiyle uygun görünen bir yoldan gitmek, yâni kendimizi dikkatle müşahade etmek yeter. İddiam şu ki belli bir cehitte artma tesiri ne kadar çok duyuluyorsa cehitle birlikte çekilip toplanan kasların adedi de o nispette artıyor. Uzviyetin bu belli noktası üzerinde zahiren duyulan çok daha şiddetli cehit de gerçekte bedenin bu ameliye ile ilgilenen daha büyük bir sathının idrak edilmesi olayına varıyor.

Meselâ yumruğunuzu “gittikçe daha çok” sıkma-ya savaşıınız. Tamamiyle elinizde toplanan cehit duyumunun gitgide artan şiddetlerden birbiri ardınca geçtiğini duyar gibi olacaksınız. Hakikatte ise eliniz hep aynı şeyi duymaktadır. Yalnız, evvelce elinizde

toplanmış olan, daha doğrusu sadece elinizden gelen duyum gitgide kolunuzu sarmış, omuzbaşlarına kadar çıkmış, nihayet öbür kolunuzla iki bacağınız gerilmiş, soluklarınız durmuş, bütün vücudunuz işe karışmıştır. Fakat bunlardan haberiniz olmadıkça hiçbirinin açıkça farkında değilsiniz, şiddeti artan, tek bir şuur halinde olduğunuzu sanırsınız. Dudaklarınızı birbiri üzerine daha çok bastırdığınız zaman bu yerde de aynı duyumu gittikçe daha kuvvetli olarak duyduğunuzu sanırsınız: halbuki dikkat ederseniz burada da dudaklarınızı birbiri üzerine bastırmadan gelen duyumun aynı kaldığını, yalnız bazı yüz ve kafa kaslarının, sonra da vücudun geri kalan kısımlarının işe karıştıklarını görürsünüz. Hakikatta da ancak işe karışan beden sathının gitgide yayıldığını, arttığını duydunuz; bunlar gerçekten bir kemiyet değişmesidirler; fakat bilhassa sıkılmış dudakları düşündüğümüz için kemiyet artışını da dudaklarda buluyor, bunun için de sarf edilen ruhi kuvveti bir yer işgal etmediği halde bir kemiyet yapıyorsunuz. İsterseniz bir de gittikçe daha ağır yük kaldıran bir adama dikkat ediniz: kasların toplanıp açılmasının burada da yavaş yavaş bütün vücudu kapladığını görüceksiniz. Hele çalışan kolda hissedilen duyuma gelince bu duyum uzun zaman sabit kalır, sadece keyfiyet değişimleri duyulur; o halde ki yavaş yavaş yorgunluğa, yorgunluk da nihayet ıstıraba yüz tutar. Hakikat böyle olduğu halde kola gelen ruhi kuvvetin arttığı duyulur gibi olur. Yanıldığınızı ancak bundan haberiniz olmakla farkederseniz, çünkü psikolojik bir hali onunla birlik-

te olan şuurlu hareketle ölçmeye pek mütemayilizdir. Elhasıl, bu ve buna benzer daha birçok olgulardan şöyle bir neticeye varılacağını sanıyoruz: kas cehtinin arttığı hakkındaki şuurumuz, beden çevresinden gelen daha çok adette duyumlarla bunlardan bazıları arasında vâki olan bir keyfiyet değişmesi duyumu gibi çifte bir idrake müncer olur.

İşte sathi bir cehtin şiddetini ruhun derin bir duygusu gibi tarif etmeğe nasıl ve neden gittiğinizi gördük. Halbuki her ikisinde de bir keyfiyet ilerlemesi, müphem olarak sezilen bir karmaşıklık artması vardır. Fakat ne yapalım ki mekânda düşünmeye ve düşündüğünü kendi kendine söylemeye alışmış olan şuur, duyguyu bir tek kelime ile gösterecek, cehti de faydalı bir netice verdiği noktada yerleştirecek ve böylece hep kendine benziyen, gösterilen yerde büyüyüp çoğalan, isim değiştirmiyen ve mahiyet değiştirmeden artan bir ceht idrak edecektir. Şuurun bu vehmini sathi cehtlerle derin duygular arasındaki mutavassıt hallerde de bulmamız pek muhtemeldir. Filhakika birçok psikolojik haller kasların çekilip toplanmalarıyla ve bedenin çevresinden gelen duyumlarla birlikte vâki oluyor. Bütün bu sathi unsurlar birbirleriyle bazan sırf nazari bir fikirle, bazan da pratik bir tasavvurla düzenlenmişlerdir. Birinci halde zihnî bir ceht yahut dikkat vardır; ikinci halde şiddetli, yahut hâd denebilecek heyecanlar, hiddetler, korkular, sevinçler, kederler, ihtiraslar vardır ve arzunun bazı çeşitleri husule gelir. Şimdi aynı şiddet

tarifinin bu mutavassıt yahut ara hallere de uygun olduğunu kısaca gösterelim.

Dikkat sadece fizyolojik bir olay değildir, fakat inkâr edilemeyecek gibi hareketlerle birlikte olur. Yalnız bu hareketler dikkat olayının ne sebebi, ne de neticesidir: M. Ribot'nun da çok dikkate değer olarak gösterdiği gibi bu hareketler dikkatin aksa-mındandır, dikkati mekânda ifade etmekten başka bir şey değildir⁽¹⁾. Daha evvel Fechner dikkatteki ceht duygusunu duyu âzalarından birine, “muhtelif duyu âzalarıyla münasebeti olan ve bir nevi refleks tesiriyle harekete getirilmek suretiyle hâsıl olan” bir kas duyusuna irca ediyordu. Nitekim bir şeyi hatırlamak için büyük bir ceht sarf ettiğimiz zaman duyulan ve çok seçik bir duyum olan kafa derisinin çekilip toplanmasına, bütün kafatası üzerinde dışardan içeriye olan baskıya dikkat etmişti. İradeli dikkatin belli başlı hareketlerini daha yakından inceliyen M. Ribot da bu dikkatte alın kası büzülür, büzülmesiyle birlikte kaşlar kendine doğru çekilir, alın üzerinde ufkî buruşuklar hâsıl olur... Dikkatin son derecelerinde ağız açık kalır. Çocuklarla erginlerin çoğunda âdeta surat ekşitiliyormuş gibi dudakların öne doğru bükülmesine sebep olur. Üzerinde çalışmak istenen şeye yabancı olan fikirlerin istenerek bir tarafa bırakıldığı bu iradeli dikkatte sırf ruhi olan bir âmilin de daima araya gireceği muhakkaktır. Fakat bu bir tarafa bırakılma yapıldıktan sonra, ruh gerginliğinin

(1) *Le mécanisme de l'attention*. Alcan, 1888.

arttığını, maddi olmıyan bir cehdin büyüdüğünü duyduğumuzu sanırız. Halbuki bu intıba tahlil edilirse kasların çekilip toplanması duygusundan başka bir şey olmadığı görülür, öyle bir çekilip toplanma duygusu ki sathı büyüyor yahut mahiyeti değişerek bir baskı, bir yorgunluk ve hattâ bir ıstırap oluyor.

O halde dikkat cehdi ile ruh gerginliği denebilecek olan şiddetli arzu, şiddetli hiddet, ihtirashı sevgi ve şiddetli kin arasında esaslı bir fark görüyoruz. Hem de öyle sanıyoruz ki bu hallerden her biri bir fikirle koordine olmuş kasların çekilip toplanma sistemine irca edilecektir. Yalnız dikkatteki bu fikir az çok düşünceli bir bilme, bir tanıma fikridir; heyecanda ise düşüncesiz bir hareket fikridir. Öyleyse bu kuvvetli heyecanların şiddeti kendileriyle birlikte olan kas gerginliklerinden başka bir şey olmamak gerektir. Darwin'de hiddetin fizyolojik alâmetlerini dikkate değer bir surette şöyle tasvir ediyor: "Hiddette yürek çarpıntıları artar, yüz kızarıp sararır, soluk alıp vermeler fazlalaşır, göğüs kabarır, titriyen burun kanatları açılır. Çok kere bütün vücut titrer. Ses değişir, dişler kilitlenir yahut birbirlerine çarpar; kas sistemi umumiyetle şiddetli, hemen hemen tahalüklü bir harekete tutulmuş olur... Jestlerde de bir düşmana vurma, yahut üzerine atılıp boğuşma halleri açıkça görülür⁽¹⁾" Biz M. William James'in yaptığı gibi⁽²⁾ hiddet heyecanını bu uzvi duyumların

(1) *Expression des émotions*. Sahife 79.

(2) *What is an emotion?* Meind, 1884, sahife 189.

toplamına irca etmek iddiasına kadar gitmiyeceğiz; çünkü hiddette uzvi duyumların toplamına irca edilmeyecek bir unsur, hiç değilse Darwin'in söylediği gibi birçok hareketlere müşterek bir yön veren düşmanı tepelemek, düşmanla savaşmak fikri vardır. Eğer bu fikir heyecan hallinin ve onunla birlikte yapılan hareketlerin yönünü tâyin ediyorsa heyecanın şiddeti, öyle sanıyoruz ki, organizmanın gittikçe derinlerden sarsılmasından ve vücuda yaygınlığı nispetinde şuur tarafından zahmetsizce duyulmasından başka bir şey olmayacaktır. Burada zaptedilmiş ve o nispette şiddetli hiddetlerin olduğu boşuna söylenecek. Çünkü heyecanın serbestçe boşaldığı yerde şuur hiç de heyecanla birlikte vücuda gelen hareketlerin teferruatı üzerinde durmaz; tersine, ancak saklamak istediği zaman teferruat üzerinde toplanır. Organik sarsılmaların izleriyle kasların toplanıp açılmaları kaldırılınsın, hiddetten sadece bir fikir kalacaktır, bu fikirden bir heyecan yapacak, ama asla şiddet veremiyecsiniz.

Herbert Spencer⁽¹⁾: “Şiddet, korkular, bağırma, saklanma yahut kaçmaya çabalanmalar, yürek çarpıntıları yahut titremelerle ifade olunur” diyor. Biz daha ileri giderek iddia ediyoruz ki bu hareketler korkunun kendini değil, eczasını teşkil eder; korkunun muhtelif şiddet derecelerinden geçebilecek heyecanlar olması da bu hareketler vasıtasıyledir. Bunlar kaldırılırsa az çok şiddetli bir korkudan kalacak olan

(1) *Principes de psychologie*, cilt I, sahife. 523.

şey sadece bir korku fikri kaçınılması gereken bir tehlikenin zihnî bir tasavvurudur. Sevinç, acı, istek, nefret ve hattâ utanmanın bile bir şiddeti vardı, bu şiddetin hikmeti vücudu organizmanın başladığı ve şuurun idrak ettiği reaksiyon hareketlerindendir. Darwin: “Sevgi, yürek çarpıntılarını yapar, solumayı hızlandırır, yüzü kızartır⁽¹⁾” diyor. Nefret, nefret edilen şeyin düşünülmesi arasında zaptedilmeyecek surette tekrar edilen tiksinti hareketleriyle belli olur. Geçmişe ait olsa bile utanıldığı zaman yüzün yine kızardığı, parmakların kendiliğinden büzüldüğü görülür. Bu heyecanların şiddetleri de kendileriyle birlikte etraftan gelen organik duyumların mahiyet ve miktarıyla takdir olunur. Heyecan halli derinleşmek üzere şiddetinden yavaş yavaş kaybettikçe bedenin etrafından gelen duyumların iç unsurlara yer verir: bu unsurlar da artık dış hareketlerimiz değil, umumiyetle belli bir yöne doğrulacak olan fikirlerimiz, hâtıralarımız, şuur hallerimizdir. O halde bu incelemenin başında bahsettiğimiz derin duygularla şimdi gözden geçirdiğimiz hâd yahut şiddetli heyecanlar arasında şiddet bakımından esaslı bir fark görülüyor. Sevgi, kin ve arzunun şiddet kazandıklarını söylemek bunların dışı vurdıklarını. vücudun sathına yayıldıklarını, iç unsurların yerine bedenin etrafından gelen duyumların geçtiğini söylemektir; fakat ister üstün yahut derin, ister zorlu yahut teemmüllü olsun bu duygu şiddetleri daima şuurun

(1) *Expression des émotions*. Sahife 84.

bunlardan müphem bir surette ayırdığı basit hallerin çokuğuna bağlıdır.

Buraya kadar şiddetleri hiç de dış sebeplere bağlı olmıyan duygular ve cehtler gibi karmaşık hallere yetindik. Basit haller gibi görünen duyumlara gelince bunların şiddetleri acaba neden ibarettir? Duyumların şiddeti dış sebeplere göre değişir ve bu sebepler duyum şuurlarının muadilleri gibi sayılır: duyum gibi yer kaplamıyan bir şuur halini miktar yahut şiddetin kaplaması nasıl açıklanmalı? Bu soruyu cevaplandırmak için evvelâ teessür duyumlarını tasavvur yahut zihin duyumlarından ayırmak lâzımdır. Bunların birinden ötekine şüphesiz yavaş yavaş, derece derece geçilir; fakat basit tasavvurlarımızın çoğuna bir teessür unsurunun karıştığı şüphesizdir. Buna rağmen bunları ayırmaya, haz yahut elem gibi teessür duyumlarında şiddetin neden ibaret olduğunu ayrıca aramaya hiçbir mâni yoktur.

Bu son meselenin güçlüğü belki de bir teessür halinde organik bir sarsılmanın şuurlaşmış bir halinden yahut bir dış sebebin içimize vurmasından başka bir şey görülmemesinden geliyor. Fazla olarak, sinir sarsılmaları arttıkça duyumların da umumiyetle şiddet peyda ettiklerine dikkat ediliyor; fakat bu sarsılmalar hareket olarak duyulmazlar, böyle oldukları halde şuurda o sarsılmalara hiç benzemiyen bir duyum manzarası aldıkları için bu duyuma kendi kemiyetlerinden bir şeyi nasıl geçirdikleri anlaşılır bir şey olmuyor. Çünkü, tekrar ediyorum, titreşim geniş-

likleri gibi birbirleri üzerine katılabilen miktarlar ile hiç yer kaplamıyan duyumlar arasında müşterek bir şey görülmüyor. Eğer daha şiddetli bir duyum daha az şiddetli bir duyumu ihtiva eder gibi görünüyor ve organik sarsılma mahiyetinde bir kemiyet şekli alıyorsa, karşılığı olduğu fizik sarsılmadan bir şey saklaması yüzünden alıyor. Duyum eğer sadece moleküllerdeki bir hareketin şuurundan ibaret olsaydı fizik sarsılmadan hiçbir şey saklamıyacaktı: çünkü moleküllerin hareketi haz yahut elem duyumlarına çevrildikleri için molekül hareketi olarak duyulmaz kalıyorlar. Yalnız haz ile elemin sanıldığı gibi sadece organizmada henüz olmuş yahut olmakta bulunan şeyleri ifade ile kalmayıp olacak veya olmak üzere bulunan şeylere de işarette bulunup bulunmadıkları sorulabilir. Bize kalırsa bu ihtimal pek azdır. Çünkü çok derinden faydacı olan tabiatın artık bize tâbi olmıyan geçmiş yahut hâl hakkında da tamamiyle ilmî denebilecek bir aydınlatmada bulunmak vazifesini şuura vermiş olması beklenemez. Ayrıca şuna da işaret edelim ki otomatik hareketlerden hür hareketlere farkedilmez bir tedricle geçilir; hür hareketleri otomatik hareketlerden ayıran da bilhassa araya giren teessür duyumlarıdır; hattâ bütün hareketlerimizin otomatik olmaları bile düşünülebilir; kaldı ki aldıkları dış tembihlere karşı şuarsuz olarak muayyen reaksiyonlar da husule geliyorsa bu, yapılacak otomatik reaksiyonlara karşı gelmeye imkân vermek için olsa gerektir; çünkü duyumun ya hiçbir kıymeti yoktur, yahut hürriyetin bir başlangıcı olacaktır.

Kaldı ki duyum eğer hazırlanan reaksiyonun mahiyetini açık bir işaretle bildirmeseydi ona nasıl karşı koyabilecek bir halde olurduk? Bu işaret hissedilen duyumun içinde yapılacak otomatik bir hazırlıktan başka ne olabilir? Şimdi bütün bu tahlillere göre teessür hâlinin sadece organizmada vücut bulan sarsılma ve hareketlere yahut vâki olmuş bulunan fizik olaylara değil, fakat daha çok hazırlananlara, meydana gelmek istiyeciklere karşılık olması lâzımdır.

Vaka bu hipotezin meseleyi nasıl sadeleştirdiği ilk bakışta görülmez. Çünkü aradığımız şey fizik bir olayla bir şuur hali arasında miktar bakımından müşterek ne olabileceği meselesidir; hem de şimdiki bir şuur halini, geçmiş bir tembihin ruhi bir tercümanını gibi almaktan ziyade olacak reaksiyonun bir işareti yapmak meselenin güçlüğüne tersine çevirmekle iktifa etmek gibi görünür; bununla beraber iki hipotez arasındaki fark mühimdir. Çünkü şimdi sözün geçen molekül sarsılmaları zaruri olarak şuura girmiyorlardır. Çünkü bu hareketlerin kendilerinden onlara tercüman olan duyumda hiçbir şey kalmıyordur. Yalnız, alınan tembihi takibetmeye mütemayil ve onun tabii bir devamı olan otomatik hareketlerin hareket olarak şuura girmeleri pek çok muhtemeldir: Yahut da bu otomatik reaksiyonlarla yapılabilecek başka hareketler arasında bir seçim yapmak rolünde olan duyumun vücut bulmasının hiçbir hikmeti olmayacaktır. O halde teessür duyumlarının şiddeti de, başlayan ve bu teessür hallerinde âdeta teressüm eden

otomatik hareketlerden aldığımız şuurdan başka bir şey olmayacaktı; tabiat bizi şuurlu varlıklar yapmayıp da birer otomat yapsaydı, bu otomatik hareketlerde bir suretle beliren teessür duyumlarının şiddeti yollarını şerbestçe takibedeceklerdi.

Bütün bu muhakemeler doğru ise şiddeti artan bir ıstırabı, perdelerinin tınneti gittikçe artan bir gam notundan ziyade içinde gittikçe artan müzik âletlerinin sesleri işitilen bir senfoniye benzetmek lâzım gelecektir. Kendi tonunu diğer bütün duyumlara veren bu karakteristik duyumun içinde, şuur, bedenin muhtelif noktalarından gelen kasların toplanıp açılmalarını ve her nevi organik hareketler gibi az çok mühim birçok duyumlar fark edecektir; unsur mahiyetinde olan bütün bu ruh hallerinin konsertosu da uzviyetin yeni vaziyet karşısındaki yeni ıztırapları ifade eder. Başka bir deyimle, bir bu ıstırabın şiddetini uzviyet aksamının iştiraki nispetinde takdir ediyoruz. Fizyolojist M. Richet⁽¹⁾ ıstırabın yerini sıhhatle tâyin etmenin hafif olduğu nispette kolay olduğunu, şiddeti arttıkça bütün hasta âzaya atfedildiğini görmüş, bunu gördükten sonra ıstırap şiddetlendiği nispette yayılıyor neticesine varmıştır⁽²⁾. Bu önermeyi tersine çevirmek, ıstırabın şiddetini de kendisiyle hemhal olan ve şuurun görüş ve bilimle mukabele eden aksamın çokluk ve yaygınlığıyla tarif etmek lâzımdır sanıyoruz. Bunun doğruluğuna kanaat getirmek için aynı müellifin iğrenme hakkında

(1) *L'homme et l'intelligence*, sahife 36.

(2) Aynı eser, sahife 37.

yaptığı dikkate değer tasviri görmek yeter: tembih zayıf olduğu zaman ne bulanma, ne de kay görünmüyebiliyor... Fakat daha kuvvetli olunca tesir yalnız pnöno-gastrik'e munhasır kalmıyor, hemen bütün uzvi hayat sistemine yayılıyor. Yüz sararıyor, irade ile hareket ettirilmeyen deri kasları toplanıp açılıyor, soğuk bir ter boşanıyor, yürek çarpıntılarını duyuluyor: bir kelime ile, omuriliğin de tembih edilmesinden sonra uzviyet allak bullak oluyor ve bu hal iğrenmenin son haddine geldiğini gösteriyor⁽¹⁾. Fakat bu hal iğrenmenin bir ifadesinden başka bir şey midir? Buna göre iğrenmenin genel duyumu bu unsur duyumların toplamından başka neden ibaret olacaktır? İğrenmekteki şiddetin artmasından idrak edilen duyumlara gittikçe artan yeni durumların katılmasından başka ne anlıyabiliriz? Şiddeti gittikçe artan bir ıstırapın doğurduğu reaksiyonları Darwin ne güzel tasvir ediyor: "Hayvan, şiddetli bir ıstıraptan kurtulmak için çırpınmaya mecbur oluyor, ağız kuvvetle kilitleniyor, dudaklar büzülüyor, dişler sıkılıyor. Bazen gözler büyüyor, kaşlar son derece çatılıyor, vücut kanter döküyor, kan dolanımı ve soluk almalar değişiyor⁽²⁾". İstırapın şiddetini biz de ıstırapla birlikte olan bu kas toplanıp açılmalarıyla ölçmüyor muyuz? Son derece şiddetli bulduğunuz ıstırapın hâtırasını tahlil edin: göreceksiniz ki böylesine bir ıstırap dayanılmaz bir haldir, bu halden kurtulmak için vücudunuza binbir kıvrınma hareketi yaptırıyor-

(1) Aynı eser, sahife 43.

(2) *Expression des émotions*, sahife 84.

sunuzdur. Halbuki onu tasavvurunuz hiç de böyle değildir, ıstırabı bedenın otomatik reaksiyonlarından müstakil olarak sanki bir sinir naklediyordur; yine öyle sanılır ki az çok kuvvetli tembihler bu sinire muhtelif tesirlerde bulunuyordur. Halbuki bu muhtelif duyumlara onlarla daima birlikte olan aç çok vahim reaksiyonları bağlamazsanız şuurunuz bu duyuları farklı kemiyetler gibi yorumlamıyacaktır. Elhasıl, duyumu takibeden bu reaksiyonlar olmasaydı ıstırabın şiddeti de bir kemiyet gibi değil, bir keyfiyet olarak duyulacaktır.

Hazlar arasında bir mukayese yapmak için de başka bir vasıtamız yoktur. Daha büyük dediğimiz bir haz, tercih edilmiş bir hazdan başka bir şey midir? Buradaki tercihimiz şuurumuzda aynı zamanda duyulan iki haza karşı âzaların bir durumundan ve bedenın bunlardan birine doğru sarkmasından başka bir şey midir? Bu sarkmayı tahlil ederseniz içinde ilgili uzuvlarda ve hattâ bedenın geri kalan kısımlarında beliren küçücük binlerce hareketler bulacaksınız, öyle ki vücut duyulan hazı sanki karşılamaya gidiyordur. Bu itibarla temayülün bir hareket olarak tarif edilmesinde hiçbir tesbih yapıyor değildir.. Zekânın tasavvur ettiği birçok hazlar karşısında beden bunlardan birine refleks bir hareketle kendiliğinden yöneliyor. Onu durdurmak da elimizdedir, fakat hazzın cazibesi de bu başlamış hareketten başka bir şey değildir. Hazzın tadılırken duyulan şiddeti haza gömülen ve başka duyuları benimsiyen vücudun hareketsizliğinden ibarettir. Bizi ondan ayırabi-

lecek şeylere karşı gösterdiğimiz mukavemet ve şuurunu duyduğumuz o hareketsizlik kuvveti olmasaydı hazzın şiddeti de kemiyet değil bir keyfiyet olacaktı. Cazibe, fizik âlemde olduğu gibi mânevi âlemde de hareketi hâsıl etmekten ziyade açıklamaya yarar.

Teessür duyumlarını ayrıca incelemiştik. Şimdi de zihnî yahut tasavvuri birçok duyumların teessüri bir karakteri olduğuna ve böylece bizde şiddetleri duyulan bir tepki uyandırdıklarına işaret edelim. Zıyanın mühim bir miktarda artması bizde henüz ıstırap olmıyan karakteristik bir duyum uyandırır. Fakat göz kamaştırmayı andıran karakteristik bir duyum uyandırır. Ses titreşimlerinin kuvveti arttıkça da evvelâ basın, sonra vücudun sarsıldığını yahut bir sadme aldığımızı duyarız. Nitekim tat, koku, sıcaklık duyumları gibi bazı ruhi duyumların daima hoş yahut nâhoş bir karakterleri vardır. Az çok acı olan tatlar arasında farkededeceğiniz şey de aynı rengin farklarındaki görülen keyfiyet farklarıdır. Fakat bize verdikleri haz yahut nefret gibi teessüri karakterleri ve az çok bâriz reaksiyon hareketleri yüzünden bu farklar derhal kemiyet farkları olarak yorumlanırlar. Bundan başka sadece zihnî kalan bir duyumu doğuran dış sebep kendisini ölçmemize yarıyan hareketleri davet etmedikçe muayyen bir kuvvet yahut zaaf derecesini aşamaz. Hattâ bizden kaçıyormuş gibi olan bu duyumun farkında olmak için bazan ceht sarfetilmek lâzım gelir. Bazan da tersine, içimizi o kadar kaplar ki ondan kurtulmak için çırpındığımız olur.

Birinci haldeki duyuma az, ikinci haldekine çok şiddetli bir duyum dememiz bu sebeptendir, nitekim uzaklardan gelen bir sesi, hafif bir kokuyu, veya zayıf bir ışığı farketmek için bütün faaliyet zembereklerimizi gerer, dikkat kesiliriz. Çünkü bize zayıf görünen koku ve ışığın cehdimizle kuvvetlendirilmesi icabeder. Son derece şiddetli duyumu da, aksine, bize yaptırdığı mukavemet edilmez otomatik hareketlerle, yahut verdiği intubalarla tanırız: nasıl ki kulaklarımızın dibinde patlıyan bir top, birdenbire parlıyan göz kamaştırıcı bir ışık bizi bir an için kendimizden geçirir. Hattâ kendilerini kaybetmeye müstaid olanlarda bu hâlin daha çok sürdüğü olur. Burada şunu da katmak lâzım: zihni duyumların ve bir kararda olan orta şiddetli duyumların ehemmiyetini anlamak için bunları çok kere kendilerinin yerine geçen başka bir duyuma kıyas etmekle yahut tekrar tekrar şuura çıkmasını hesabetmek suretiyle takdir ederiz: nasıl ki bir saatin takırtısı geceleri daha şiddetli duyulur, çünkü bu sesler duyum ve fikirlerden hemen tamamiyle boşalmış olan şuuru kolayca kaplar. Hiç anlamadığımız bir dilin yanımızda konuşulduğunu duyduğumuz zaman da pek hızlı konuşulduğunu sanırız; çünkü bir mâna uyandırmıyan bu sesler âdeta susmuş gibi olan bir zihinde geceleri tıkırdıyan bir saat gibi çınlar. Bununla beraber bu orta duyumlarla şiddetlerine yeni bir mâna verilmek lâzım gelen birtakım ruh hallerine de temas ediyoruz. Zira vücut, çoğu zaman, hiç değilse zâhiri olarak, hiçbir karşılığa bulunmaz, bulunmamakla beraber bir sesin yük-

sekliliğini, bir ışığın şiddetini, bir rengin koyuluğunu yine bir miktar olarak adlandırıyoruz. Şu veya bu ses işittiğimiz, şu veya bu rengi gördüğümüz zaman bütün organizmada olup bitenlere inceden inceye dikkat edilirse şüphe yok ki beklenmedik şeyler saklıyor olacaktır; nitekim M. Férée “bütün duyumların kas kuvvetinin artmasıyla birlikte olduğunu ve bu kuvvetin dinamometre ile ölçülebilir olduğunu(1)” göstermemiş midir? Yalnız bu kuvvet artması hiç de şura aksediyor değildir; halbuki seslerle renkleri, ağırlıklarla hareketleri ayırdedişimizdeki incelik ve isabeti düşünürsek, burada yeni bir takdir unsurunun rol oynaması lâzım geldiği kolayca keşfolunabilir. Bu unsurun mahiyetini tâyin etmek de kolaydır.

Filhakika bir duyumun tasavvur haline geçmek için teessüri karakterini kaybettiği nispette uyandırdığı reaksiyon hareketler silinmeye başlar; fakat bu duyumu doğuran dış konu yine idrak edilir, edilmese bile fark etmişiz ve onu düşünüyoruzdur. O halde bu tembih dışsaldır, bundan dolayı da ölçülebilir bir haldedir: zira şuurun ilk uyanışından beri başlayıp ömrümüz boyunca her an devam eden bir tecrübe dahi muayyen bir tembihin kıymetine cevap olarak muayyen farklı bir duyum göstermektedir. Böyle olunca muayyen bir netice keyfiyetine muayyen bir sebep kemiyetini bağlıyor ve nihayet kazanılmış bütün idraklerde olduğu gibi duyumlara fikir katıyor, sebebin kemiyetine neticenin keyfiyetini ilave ediy-

(1) Ch. Férée, *sensation et mouvement*. Paris, 1887.

ruz. Duyumun muayyen bir keyfiyetinden ibaret olan şiddet de bu suretle bir kemiyet oluyor. Meselâ sağ elinize bir iğne alarak sol elinize gittikçe daha kuvvetle hatırın, bunu kolayca anlıyacaksınız. Evvelâ bir gıcıklanma, arkasından bir batırılma duygusu veren bir dokunma duyulacak, daha sonra bir noktada acı duyulmaya başlayacak, nihayet bu acının etrafa yayıldığı duyulacaktır. Bütün dikkatinizle takibeder-seniz birbirinden keyfiyet farklariyle ayrıldıklarını, birbirlerinin çeşitlerinden başka bir şey olmadıklarını göreceksiniz. Böyle olduğu halde yine gittikçe yayılan, gittikçe şiddetlenen bir tek ve aynı batırılış duyumundan bahsedeceksiniz. Çünkü iğneyi batıran sağ elin gittikçe artan şiddetini iğneyi yiyen sol elin duyumuna katıyor, daha doğrusu neticenin içine sebebi koyuyor, haberiniz olmadan keyfiyeti kemiyetle, şiddeti miktarla yorumluyorsunuz. Artık bütün zihni duyumların aynı tarzda anlaşıldığını görmek kolaydır. Ses duyumlarında da pek bâriz dereceler görünür. Bunlardaki teessür karakterlerini ve bu yüzden vücutta yaptıkları sarsıntıları hesaba katmak lâzım geldiğini yukarda söylemiştik. Çok şiddetli bir sesin bütün dikkatimizi çektiğini ve bir an için şuuru boşalttığını göstermiştik. Fakat şiddetli bir sesin bazan başınızda ve hattâ bütün vücudunuzda yaptığı sarsıntıyı bir tarafa, bir anda çıkan seslerin aralarındaki rekabeti de bir tarafa bırakırsanız işitilen sesin tarif edilemez keyfiyetinden başka elde ne kalacaktır. Yalnız, bu keyfiyet de hemen kemiyetle yorumlanacak, çünkü şiddetli bir ses bir şeye kuvvetle vurarak

binlerce defa hep muayyen miktarda bir ceht sarfemekle çıkartmışsınızdır. Bu tarzda bir ses çıkarmak için boğazınızı ne kadar zorluyacağınızı bilirsiniz; sesin şiddetini miktar olarak yorumladığınız zaman aklınıza birdenbire gelen hep bu zorlama fikridir. Wundt⁽¹⁾. boğaz siniri ağırlarıyla kulak siniri ağırlarının insanın beynindeki özel bağılıklarına dikkati çekmiştir. Nitekim işitmenin kendi kendine tekrarlamak demek olduğu söylenmemiş midir? Bazı nevropatlar başkaları konuşurken dudaklarını oynatmadan edemezler: hepimizde olan bir şeyin burada sadece büyümüş bir şekli görülüyor. Müzik dinlerken de işittiğimiz sesleri içimizden tekrarlamaz, kendimizi bu sesleri çıkartan psikolojik halin yerine koymaz, vücudumuzun bütün hareketlerini, ifade edemediğimiz o orijinal halin telâkkilerine uydurmazsak ondaki ifadenin telkin kudretini nasıl duyarız?

Orta kuvvette bir sesin şiddetinde bir miktar olarak bahsettiğimiz zaman bilhassa aynı işitme duyumunu yeniden husule getirmek için yapılması gereken daha çok yahut daha az cehte işaret etmiş oluyor: sesin şiddeti yanında bir de karakteristik başka bir hassası olan yüksekliğini farkediyoruz. Kulakların aldığı bu yükseklik farkları da kemiyet farkları mıdır? Vakaa yüksek bir sesin mekânda daha yüksek bir yer tutma tasavvuru uyandırdığını kabul ediyorum. Fakat bunu kabul etmekle bir gamdaki notaların, işitme duyumu olarak, keyfiyet farkları

(1) *Psychologie physiologique* (Fransızca tercümesi), cilt II, sahife 439.

göstermeyip kemiyet farkları gösterdiği neticesi mi çıkmak icabeder? Fiziğin öğrettiği şeyleri bırakıp az çok yüksek bir notadan aldığınız fikri yoklarsanız göreceksiniz ki bu notadaki sesleri çıkartmak için sadece hançeremizin zorlanma derecelerini düşünüyorsunuzdur. Bir noktadan diğerine geçiren cehti de süreksiz olduğu için bu mütevali notaları boş fasıllarla ayrılan, birinden diğerine şiddetli atlamalarla geçilerek erişilen mekân noktaları gibi tasarlar ve bu yüzden gamın notaları arasına fasıllar koyarsınız. Bir de şunu bilmek kalıyor; noktalar neden yatık değil de dikine sıralanıyor? Neden bazı hallerde yükseliyor, bazılarında alçalıyor diyoruz? Tiz notaların kafada, pes notaların göğüs kafesinde öter gibi oldukları da malûm: bu ötmeler vehim olsa bile bu tarzda bir duyusun fasılları dikine olarak saymamıza yardım edeceği meydandadır. Şuna da işaret etmek lâzım: göğüsten çıkan seslerde hançere tellerini germek cehti ne kadar çok oluyorsa tecrübesiz şarkıcılarda bu gerginlikle ilgilenen beden sathı o nispette büyük oluyor: şarkıcının sarf ettiği cehdin daha büyük görünmesi de bundan ileri geliyor. Fazla olarak göğüsten okuyanlarda hava aşağıdan yukarıya çıktığı için bu hava cereyanından hâsıl olan sese de aynı istikamet atfediliyor. O halde burada da beden büyük bir kısmının hançere kaslariyle kaynaşması aşağıdan yukarıya çıkan bir hareketle yorumlanacaktır. Yine diyeceğiz ki bu nota daha yüksektir, çünkü beden mekânda daha yüksek bir şeye yetişmek istiyormuş gibi çabalamıştır. Bütün gam notalarına

yükseklik atfetmek alışkanlığı da işte böyle teşekkül etmiş bulunuyor; fazla olarak bu yüksekliği, fizikçi de gamın belli bir zamanki titreşim âdetleriyle tarif ettiği gün kulağımızın kemiyet farklarını doğrudan doğruya aldığını söylemekte artık hiç tereddüdümüz kalmıyor. Fakat sesi çıkartacak olan kasların cehdini, yahut onu açıklıyan titreşimi sesle karıştırmasaydık ses duyumu da sâf bir keyfiyet olarak kalacaktı.

Blix, Goldscheider ve Donaldson'ların⁽¹⁾ son tecrübeleri derimiz üzerinde soğuk ve sıcak duyan noktaların aynı olmadıklarını göstermiştir. Demek, fizyoloji daha şimdiden soğuk ve sıcak duyumları arasında bir derece farkı değil, bir mahiyet farkı olduğunu göstermek yolunu tutmuş. Psikolojik müşahede ise daha uzağa gidiyor, çünkü dikkatli bir şuur muhtelif soğuk ve sıcak duyumları arasındaki keyfiyet farklarını kolayca ayırıyor. Fakat daha şiddetli bir sıcak gerçekten başka bir sıcak olduğu halde bu başka sığağa da daha şiddetli bir sıcak diyoruz; çünkü bir sıcaklık kaynağına yaklaştığımız zaman bu aynı değişmeyi ya bin defa duymuş, yahut bu sıcaklıktan vücudumuzun büyük bir kısmı müteessir olduğu zaman söylemişizdir. Bundan başka soğuk ve sıcak duyumları pek çabuk teessür veren bir hal alıyor. Bu hali alınca da az çok şiddetli reaksiyonlara sebep oluyor, bu reaksiyonlar da onları doğuran dış sebebin bir ölçüsü gibi sayılıyor. Böyle olunca dış sebeplerden gelen şiddetlere karşılık sayılan duyumlar arasın-

(1) *On the temperature sense*. Miund, 1885.

da artık birbirlerine benzer kemiyet farkları kurulmaz da ne olur? Bu nokta üzerinde daha fazla duracak değiliz; çünkü duyumun sebebi hakkında geçmiş tecrübelerin bize gösterdiği şeylerin hepsine bir sünger çekilip duyumun kendisiyle başbaşa kalarak bu ciheti inceden inceye kendimizde dinlemek, kendimizde kontrol etmek hepimizin yapabileceği bir şeydir. Bu yapıldığı takdirde alınacak neticeden hiç şüphe etmiyorum: pek çabuk göreceksiniz ki zihni olan duyumun bir kemiyet gibi idrak edilmesi duyumu doğuran sebebin verdiği netice ile karıştırılmasından ilerigeliyor: duyumdaki teessür unsurunun şiddet olarak takdir edilmesi de dış tembihin bir devamı olan az çok mühim reaksiyon hareketlerinin duyumlarla karıştırılmasından doğuyor. Basınç ve ağırlık duyumlarının da kendimizde dinlenmesinde ısrar edeceğiz. Elinize yapılan bir basıncın gittikçe daha şiddetlendiğini söylerken bunu nasıl tasavvur ettiğinize dikkat ederseniz göreceksiniz ki dokunma evvelâ tazyik, sonra ıstırap oluyor, bu da birçok safhalardan geçtikten sonra vücuda yayılıyor. Burada da dikkat ederseniz bilhassa göreceksiniz ki ıstırap duyarken buna karşı koymak için yaptığınız gittikçe artan ve bütün vücudunuza yayılan cehtleri araya katıyorsunuz. Bir psiko-fizikçi ise daha büyük bir ağırlığı kaldırdığı zaman bunun bir duyum artması olduğunu söylüyor. Buna bir duyum artması demekten ziyade artmanın bir duyumu demek lâzım gelip gelmiyeceğini kendinizde deneyiniz. Bütün mesele işte bu noktadadır; çünkü birinci halde duyum dış sebebi

gibi bir kemiyet, ikinci halde sebebin miktarını gösteren bir keyfiyet olacaktır. Ağır ve hafif tefriki de sıcak ve soğuk tefriki kadar sâf bir tefrik olarak görünecektir. Fakat onu psikolojik bir realite yapan şey bu tefrikin sâflığıdır. Hem de bu ağır ve hafif, şuurumuz için yalnız farklı neviler teşkil etmekle kalmıyor, hafiflik ve ağırlık dereceleri de bu iki nevin cinsleri oluyor. İlâve etmek lâzımdır ki keyfiyet farkı burada da vücudumuzun belli bir ağırlığı kaldırmak için yaptığı az çok yaygın bir ceht dolayısıyla bir kemiyet farkına kendiliğinden çevriliyor. Buna kolayca kanaat getirmek isterseniz boş olduğu halde demir parçalarıyla dolu olarak bildirilen bir sepeti kaldırmayı tecrübe ediniz: sepeti tutar tutmaz sanki yabancı kasların kaldırma işine önceden ilgilenmek ve bu ilgiyle umduğunu bulamamak dolayısıyla birdenbire muvazenelerini kaybetmiş olduklarını sanacaksınız. İşte belli bir noktadaki ağırlık duyumu da uzviyetin muhtelif noktalarında yapılan bu içten gelme cehtlerin miktar ve mahiyetlerine göre ölçüyorsunuz; azlık çokluk gibi bir miktar fikrini bu suretle sokmazsanız bu duyum da keyfiyetten başka bir şey olmayacaktır. Zaten bu noktada yanılmamanızı kuvvetlendiren şey, mütecanis bir mekânda mütecanis bir hareketin doğrudan doğruya olan idrakine inanmak alışkanlığından geliyor. Kolumla hafif bir şey kaldırırken vücudumun geri kalan kısımları hareketsiz kalır, aynı zamanda her birinin kendilerine has ince farkları olan birtakım kas duyumlarım olur. Şuurumun mekânda sürekli bir hareket mânasında

yorumladığı da bu bir sıra kas duyumları olur. Eğer bundan sonra daha büyük bir ağırlığı aynı yükseklikte ve aynı hızla kaldırırsam yeni birtakım kas duyumların olacak ve bunların her biri evvelki seriye karşılık olan hallerden farklı olacaktır. Bunları kendimde iyice denersen bu cehte kolayca kani olacağım. Yalnız bu yeni seriyi de sürekli bir hareket mânasında yorumladığım ve bu hareket de öncekiyle aynı yönde, aynı sürede ve aynı hızda olduğu için şuurumun ikinci duyum serisiyle birincisi arasındaki farkı hareketin kendinden başka bir yere kondurması lâzım geliyor. O zaman şuur bu farkı hareket eden kolun bir ucuna, gövdeye bağlandığı yere konduruyor ve böylece hareket duyumumun her iki halde aynı olduğuna kanaat getiriyor Halbuki ağırlık duyumu miktardan başka bir şey oluyordur, hareket ve ağırlık ise düşüngen şuurun yaptığı ayırmalarıdır: vasıtasız şuurda ise âdeta ağırlık veren bir hareketin duyumu vardır ve bu duyum tahlil neticesinde bir sıra kas duyumlarına müncer olur; bu kas duyumlarının her biri ince farklılarıyla husul buldukları yerleri ve boyandıkları renkle de kaldırılan ağırlığın miktarını temsil ederler.

Ziya duyumuna ne diyeceğiz? Bir kemiyet gibi mi yoksa bir keyfiyet gibi mi alacağız? Her şeyden önce söylemek lâzım: Ziya kaynağının mahiyeti hakkında gündelik hayatta bizi aydınlatmaya yardım edecek olan pek farklı unsurların çokluğu yetecek kadar gösterilmiş değildir. Çoktandır biliyoruz ki

eşyanın çevresiyle teferruatını seçmekte güçlük çektiğimiz zaman ışık kaynağı ya uzaklaşmış veya sönme-ye yaklaşmıştır. Bazı hallerde duyduğumuz göz kamaşmasının başlangıcı olan bu teessür duyumunu sebebin üstün bir kudretine atfetmek lâzım geldiğini tecrübe öğretmiştir. Nitekim ziya kaynaklarının adedini çoğaltıp azaltmamıza göre cisimlerin çevreleri birbirlerinden aynı tarzda seçilmiyor, aksettirdikleri gölgelerde bile böyle oluyor. Hele renkli satırların, hattâ tabîî renklerin daha hafif yahut daha kuvvetli ziyalar tesiriyle uğradıkları değişmelere daha büyük hisse ayırmak lâzım gelir sanıyoruz. Nitekim ziya kaynağı yaklaştıkça menekşe rengi mavimsiye, yeşil rengi beyazımsı sarıya, kırmızı rengi parlak sarıya kaçıyor. Ziya kaynağı uzaklaştıkça, tersine, deniz mavisi menekşe rengini alıyor, sarı rengi yeşile kaçıyor ve nihayet kırmızının yeşile, menekşe renginin beyazımsı sarıya yaklaştığı görülüyor. Renklerin bu değişmelerine fizikçiler tarafından işaret edileli epey zaman oluyor('); bize kalırsa burada ayrıca dikkate değer bir nokta var ki buna dikkat etmedikçe, yahut ettirilmedikçe insanların çoğu farkında bile olmuyor. Biz ise keyfiyet değişmelerini kemiyet değişmeleriyle yorumlamaya karar vermiş olarak her şeyin kendine mahsus belli ve değişmez bir rengi olduğunu prensip olarak ortaya koymuş bulunuyoruz. Eşyanın renkleri sarıdan maviye yaklaşacakları zaman ışığın çokluk veya azlığı tesiriyle bunlardaki

(1) Road. *Théorie scientifique des couleurs*, sahife 154-159.

renklerin değiştiğini söyleyecek yerde, sarının sarı olarak kaldığına, yalnız bizdeki ışık duyumu şiddetinin azalıp çoğaldığına hükmediyoruz. İşte burada da şuurun keyfiyet halinde aldığı bir intibain yerine düşüngen şuardan gelen bir kemiyet yorumlaması koyuyoruz. Helmholtz da bu neviden, fakat daha çok karışık bir yorumlama olayına işaret ederek diyor ki: "Eğer beyazı iki tayf rengiyle karıştırır ve karıştırma nispetleri aym kalmak şartıyla iki renkli ziyanın şiddetleri aynı nispette çoğalıp azaltılırsa duyumlardaki şiddet münasebetleri mühim bir surette değiştiği halde bu karıştırmadan çıkan renk aynı kalıyor. Çünkü gündüzleri normal beyaz addettiğimiz güneş ziyası bile şiddeti değişince beyazın ince farklarına benzer değişmelere uğramaktadır⁽¹⁾).

Bununla beraber ışık kaynağı değişmelerine ekseriye etrafımızdaki renklerin nisbî değişmeleriyle hükmediyoruz; fakat tek bir şey gibi basit hallerde, meselâ muhtelif ışık derecelerinden birbiri ardınca geçen beyaz bir satıhta böyle olmuyor. Bu son nokta üzerinde bilhassa durmak lâzımdır. Filhakika fizik ilmi ziya şiddetinin derecelerinden hakiki kemiyetler gibi bahsetmiyor mu, hattâ bu dereceleri fotometre ile ölçmüyor mu? psiko-fizikçi de daha ileriye giderek gözün ziya şiddetlerini bizzat takdir ettiğini iddia ediyor. Nitekim ziya duyumunun ölçülmesi hususunda bir formül çıkarmak için evvelâ M. Delbeuf⁽²⁾),

(1) *Optique physiologique* (Fransızca tercümesi). sahife 423.

(2) *Elements de psychophysique*. Paris. 1885.

sonra M. M. Lehmann ve Neiglick(') ler tarafından birtakım tecrübeler yapılmış bulunuyor. Bu tecrübelerin neticelerine itiraz edecek değiliz, fotometrelerle ölçme tarzlarının kıymetine de bir şey demiyeceğiz: çünkü bunların hepsi alınan neticelerin yorumlanma tarzlarına bağlıdır.

Meselâ dört mumla aydınlatılmış bir kâğıda dikkatle baktıktan sonra, birbiri ardınca sıra ile üç mum söndürülünce kâğıdın yüzü beyaz kalıyor, yalnız parlaklığı azalıyor, diyorsunuz. Filhakika bir mumun söndürüldüğünü biliyor, bilmeseniz bile ışık azaltıldığı zaman beyaz bir satıhta hâsıl olan buna benzer değişikliği çok defa görmüş bulunuyorsunuz. Fakat hâtıralarınızı ve alışkanlığınızı bir yana bırakırsanız gerçekten görmüş olduğunuz şey beyaz satıhtaki aydınlığın azalması değil bir mumun söndürülmesiyle bu sathın üzerinden geçen gölge tabakasıdır. Şuurunuz için bu gölge de ışık gibi bir gerçektir. Eğer ilk satha bütün parlaklığı içinde beyaz diyorsanız bir mum söndürüldükten sonra gördüğünüz şeye başka bir isim vermeniz lâzımdır, çünkü bu başka bir beyazdır, daha doğrusu beyazın yeni bir farkı olacaktır. Şimdi her şeyi söylemek mi lâzım? Biz siyah rengini ışık duyumunun yokluğu, hiç değilse en zayıfı gibi gri renginin mütevali farklarını da beyaz ışığın azalan şiddetleri gibi saymaya geçmiş tecrübelerimiz ve fizik teorileri tesirleriyle alışmış bulunuyoruz.

(1) Bâkınız: bu tecrübelerin *Revue philosophique*'teki kontrandülerine, 1887, cilt I, sahife 71, cilt II, sahife 180.

Halbuki şuurumuz için beyaz ne kadar gerçekse siyah da o kadar gerçektir ve her ikisi de realitedir, belli bir sathı aydınlatana beyaz ışığın azalan şiddetleri bu azalmalardan haberi olmıyna bir şuur için tayfın muhtelif renklerine oldukça benziyen muhtelif nüanslardır. İspatı da şudur ki duyumun değişimleri kendisini doğuran tembih gibi sürekli bir halde olmuyor, çünkü beyaz sathımızın aydınlığı değişmiş görünmeden ışık belli bir zaman içinde çoğalıp azalabiliyor. Filhakika beyaz sathın değişmiş görünmesi için ışığın azalıp çoğalmasının yeni bir keyfiyet yaratmaya yetecek kadar olması lâzımdır. O halde beili bir renkteki parlaklığın değişmesi de, yukarda bahsedilen teessür duyumu bir tarafa bırakılarak burada da sebebi neticeye katmaz, sâf intibalarımızın yerine tecrübe ve ilmin öğrettiğini koymazsak bir keyfiyet değişmesi olacak, işbâ dereceleri hakkında da aynı şey söylenecektir. Filhakika bu rengin muhtelif şiddetleri eğer bu renkle siyah arasındaki bütün farklı nüanslara karşılık oluyorsa işbâ dereceleri de aynı renkle sâf beyaz arasındaki mutavassıt nüanslar gibi olacaktır. Nihayet diyeceğiz ki renklere biri siyah, diğeri beyaz olmak üzere iki yüzden bakılabilir. Siyahın şiddete nispeti de beyazın işbaa nispeti gibi olacaktır.

Fotometrik denilen ziya ölçme tecrübelerinin mânası da bu suretle anlaşılabacaktır. Bir kâğıt parçasının karşısına belli bir uzaklıkta bir mum koyar, kâğıdı muayyen bir tarzda aydınlatır; uzaklığı da iki misli

yaparsak aynı parlaklı duyumunu almak için dört mum koymak lâzım gelecektir. Bunu gördükten sonra şu netice çıkarılacak: ziya kaynağının şiddeti, yani mumun aydınlatma neticesi dört defa daha azalmış olacaktır. Yalnız burada bahsi geçen aydınlatma neticesi fizik bir neticedir, psikolojik değildir. Çünkü burada iki duyumun karşılaştırılmış, mukayese edilmiş olduğu söylenemez; birbirinden farklı iki ışık kaynağı mukayese etmek için tek bir duyum kullandık, ikinci ışık kaynağı birincisinin dört misli, fakat birinciden iki misli daha uzak. Bir kelime ile, fizikçi ölçüleri arasına hiçbir zaman birbirlerini iki misli yahut üç misli duyumları sokmuyor, sadece birbirine eşit kılınabilecek iki fizikî kemiyet arasında mutavassıt işini gören ve birbirinin aynı olan duyumları kullanıyor. Işık duyumu burada matematikçinin hesaplarına idhal ettiği ve son neticede kaybolan bu meçhul yardımcılar rolünü oynuyor.

Psiko-fizikçinin konusu bambaşkadır; incelediği şey ziya duyumunun kendisidir, iddia ettiği şey de bu duyumun ölçülebilir olduğudur. Bunun için Fechner'in metoduna göre bazan son derece küçük farkların bir integrasyonuna başvuracaktır; bazan da bir duyumu diğer duyumla doğrudan doğruya mukayese edecektir. Plateau ve Delboeuf'e borçlu olduğumuz bu son metod ile Fechner'in metodu arasında şimdiye kadar sanıldığından çok daha az fark vardır; yalnız hassaten ziya duyumu incelendiği için biz de önce bununla uğraşacağız. M. Delboeuf, merkezleri bir,

fakat aydınlıkları farklı üç halkanın karşısına bir müşahit koyuyor, kullandığı ustalıklı bir mekanizma ile bu halkalardan her birini beyazla siyah arasındaki mutavassıt bütün renklerden geçiriyor. Farzedelim ki bu gri renklerden ikisi halkaların ikisinde aynı zamanda husule getirilmiş ve değişmez bir halde muhafaza edilmiş olsun; bu halkalara A ve B diyelim. M. Delboeuf üçüncü halka olan C nin aydınlığını değiştirerek müşahide, B gri renginin belli bir zamanda diğer halkalardan aynı uzaklıkta görünüp görünmediğini soruyor, cevap istiyor. Bir an geliyor ki müşahit, A B kontrastının B C kontrastına eşit olduğunu söylüyor; böylece, Delboeuf'e kalırsa, her duyumdan ondan sonra gelen duyuma eşit duyarlılıkta kontrastlarla geçilecek, bir ışık şiddetleri mikyası yapılabilecek ve duyumlarımız da böylece birbirleriyle ölçülecektir. M. Delboeuf'ü bu dikkate değer tecrübelerden çıkarttığı sonuçlarda takibedecek değiliz: bize kalırsa ana mesele, tek mesele A ve B unsurlarından teşekkül etmiş olan B C kontrastına gerçekten eşit olup olmadığını bilmektir. Birbirlerinin aynı olmadan iki duyumun eşit olabileceği ispat edildiği gün psiko-fiziğin temellenmiş olacağında hiç şüphe yoktu. Fakat bizim için su götürür görünen nokta asıl bu eşitlik meselesidir; yoksa bir ışık şiddeti duyumunun diğer iki ışık şiddeti duyumundan eşit mesafede nasıl olabileceğini açıklamak kolaydır.

Bir an için farzedelim ki bir ışık kaynağının şiddet farkları doğduğumuz günden beri tayfın bir

sıra çeşitli renklerinin idrakı halinde şuurumuzda aksetmiş olsun. O vakit bu renkler hiç şüphe yok ki bir gamın notaları gibi bir mikyasta gittikçe yükselen dereceler, bir kelime ile, miktarlar gibi görünecekler. Bir yandan da buniardan her birinin tayf serisindeki yerlerini tâyin etmek kolay olacaktır. Eğer dış sebep sürekli bir tarzda değişirse renk duyumu da bir nüanstan diğerine geçmek suretiyle süreksiz olarak değişecektir. A ve B renkleri arasındaki mutavassıt nüanslar ne kadar çok olursa olsun bunları hiç değilse zihinie kabataslak saymak ve B rengini C renginden ayıran nüanslara bu adedin aşağı yukarı eşit olacağını tahkik etmek mümkün olacaktır. Bu son halde B nin A ve C den aynı uzaklıkta olduğu, kontrastın da her iki tarafta bir olduğu söylenecek, fakat bu da uygun bir yorumlamadan başka bir şey olmayacaktır: çünkü mutavassıt nüansların adedi her iki tarafta eşit olmak, birinden diğerine birden sıçramalarla geçilmekle beraber, bu sıçramaların miktarlar olup olmadıklarını bilmediğimiz gibi eşit miktarlar olduklarını da bilmiyoruz. Bize lâzım olan şey bilhassa ölçüye hizmet eden mutavassıtların ölçülmüş şeyin içinde bir suretle bulunduğunu göstermek olmalıdır. Aksi takdirde, bir duyum diğer bir duyumdan ancak mecazi olarak eşit mesafelerde olabilecektir denebilir.

İmdi ışık şiddetleri hakkında yukarda söylediğimiz şeyler teslim ediliyorsa M. Delboeuf'ün müşahademize sunduğu muhtelif gri renkleri şuurumuz için tamamıyla renklere mümasildirler ve eğer bir gri

renginin diğer iki gri rengine eşit mesafede olduğunu söylüyorsak bunun mânası meselâ portakal renginin yeşil ve kırmızıya eşit mesafelerde olduğunu söylemek gibidir. Yalnız şu farkla ki geçen tecrübemizde gri renklerinin tevalisi, aydınlığın tedricî çoğaltılma yahut azaltılması yüzünden husule gelmiştir. Renk farkları için yapmayı düşündüğümüz şeyi aydınlık farkları için de yapmamız bundan ilerigeliyor: burada da keyfiyet değişikliklerini kemiyet farklarına çeviriyoruz. Tabiatıyla ölçme de zahmetsizce oluyor, çünkü ışıktandırmanın sürekli bir surette azaltılmasıyla husule gelen mütevali gri farkçıkları keyfiyet olmak hasebiyle süreksizdirler ve bu griler arasından ikisini ayıran başlıca mutavassıtları aşağı yukarı hesabetmek kabildir. O halde muhayyilemiz, hafızanın yardımıyla, kontrastların arasına aynı adette işaret noktaları koyacağı zaman A B kontrastı B C kontrastına eşit olarak ilân edilecektir. Kaldı ki bu takdirin en kaba bir takdir olmak icabedeceği ve şahıslara göre mühim bir surette değişeceği önceden kestirelebilir. Bilhassa A ve B halkaları arasındaki parlaklık farkı artırıldıkça takdirdeki tereddüt ve inhiraflar da daha bâriz olacaktır, çünkü aradaki renk adedierinin takdiri için daha zahmetli bir ceht istiyecektir. M. Delboeuf'ün müşahit karşısına diktği iki levhaya bir göz atmakla da bu cihete kolayca kanaat getirilecektir⁽¹⁾. Filhakika kenardaki halka ile ortadaki halka arasındaki aydınlık veya parlaklık artırıl-

(1) *Éléments de psychophysique*, sahife 61 ve 69.

dıkça aynı bir müşahidin yahut muhtelif müşahitlerin üzerlerinde durdukları rakamlar arasındaki inhiraf 3 dereceden 94 e, 5 dereceden 73 e, 10 dereceden 25 e, 7 den 40 a kadar hemen hemen sürekli olarak artmaktadır. Yalnız bu inhirafları bir yana bırakalım; diyelim ki müşahitler daima aynı takdirde bulunuyor, aralarında da daima uygunluk oluyor: böyle de olsa A B ve B C kontrastlarının eşit oldukları sabit olacak mı? Bunun sabit olması için evvelâ birbirlerini takibeden iki elemanter kontrastın eşit kemiyetler olduğu ispat edilmek lâzım gelecektir, halbuki bizim bildiğimiz bunların ancak birbirleri arkasından geldikleridir. Bundan sonra ışık kaynağının objektif şiddetini takdir etmek için muhayyilemizin geçtiği aşağı renklerin, verilmiş bir gri rengine bulunduğu göstermiş olmak lâzımdır. Bir kelime ile, M. Delboeuf'ün psiko-fiziği önemi çok büyük teorik bir postülâyı gerektiriyor. Tecrübelerin görünüşleri altında boş yere saklanan bu postülâyı şöyle formüllendireceğiz: "Işığın objektif kemiyeti sürekli bir surette artırıldığı zaman birbiri arkasından elde edilen ve her biri idrak edilmiş fizikî tembihin en küçük artışına tercüman olan gri renkleri arasındaki farklar birbirlerine eşit olan kemiyetlerdir. Bundan başka elde edilmiş olan duyumlarmırlardan herhangi biri, sıfır duyumdan başlayarak önceki diğer duyumları birbirlerinden ayıran fark toplamına eşit kılınabilir." — İmdi, Fechner'in şimdi inceliyeceğimiz psiko-fizik postülâsı da budur.

Fechner, Weber'in keşfettiği bir kanundan hareket etmiştir, bu kanuna göre: belli bir duyumu davet eden belli bir tembih bilindikten sonra şuurun bir duyum duyabilmesi için bu tembihe katılması lâzım gelen tembihin miktarı duyum ile sabit bir münasebet dahilinde olacaktır. Böylece S duyumuna karşılık olan tembihi E ile ve bir duyum farkı hâsıl olmak için ilk duyuma aynı mahiyette katılması lâzım gelen tembih miktarını ΔE_1 ile gösterirsek şöyle bir formül çıkacaktır: $\frac{\Delta E}{E} = \text{sabit münasebet}$. Bu formül Fechner'in şakirtleri tarafından çok tadil edilmiştir. Bu

hususla mübaheseye girecek değiliz; çünkü Fechner'in kurduğu münasebetle şakirtlerinin bunun yerine koydukları münasebetler hakkında karar vermek bana değil, tecrübeye düşer. Bu cinsten bir kanunun mevcudiyeti ihtimalini kabul etmekte de bir zorluk çıkaracak değiliz. Çünkü burada, bahsolunan şey gerçekte duyumu ölçmek değildir, sadece bir tembih artışının duyumu değiştireceği ânı sıhhatle tâyin etmektir. O halde, eğer belli bir tembih kemiyeti belli bir duyum farkını hasıl ediyorsa bu farkın değişmesini davet etmek için lâzım olan en küçük kemiyetin de belli olacağı meydandadır; bu en küçük kemiyet sabit olmadığına göre katıldığı tembihe bağlı olmak zorundadır. Yalnız tembih ile onun en küçük artışı arasındaki bir münasebetten, "duyumu kemiyetini" bu duyuma karşılık olan tembihe bağlayan bir denkleme nasıl geçilir? İşte bütün

psiko-fizik bu geçiştir, dikkatle incelenmesi elzem olan da bu noktadır.

Weber'in tecrübeleriyle bunlara benzer diğer bütün tecrübelerden Fechner'in psiko-fizik kanunu gibi bir kanunu gibi bir kanuna geçmek için kullanılan ameliyelerde türlü ustalıklar, yapmaca şeyler farkediyoruz. Bunların başında tembihin bir artışından edindiğimiz şuuru S duyumunun bir artması gibi düşünmenin uygun görülmesi geliyor; buna göre de S duyumunun artmasına ΔS denecek. Bundan sonra şöyle bir prensip konuyor: bir tembihin duyulabilen en küçük artışına karşılık olan bütün S duyumları birbirleriyle eşittirler. Eşit sayıldıkları için de kemiyetler gibi alınıyor, o halde bu kemiyetler bir yandan eşit olduğundan, diğer yandan da tecrübe E tembihi ile bunun asgari artışı arasında $\Delta E = f(E)$ münasebeti bulunduğundan ΔS sabitesi, sabit kemiyet olmak üzere, şöyle ifade ediliyor: $\Delta S = C \frac{\Delta E}{f(E)}$ Nihayet çok

küçük farklar olan ΔS ve ΔE farkları yerine dS ve dE ile ifade edilen sonsuz derecede küçük farklar konuyor, bundan da tefazuli şöyle bir denklem çıkarıyor: $dS = C \frac{dE}{f(E)}$ Bu da yapıldıktan sonra aranan

münasebeti elde etmek için iki tarafın tamamisi alınarak şöyle ifade ediliyor: $S = C \int_0^E \frac{dE}{f(E)}$ Böylece bu

ustalıklı ameliyenin derin bir munakaşasına girmeksizin meselenin hakiki güçlüğüne kavramış olan Fech-

ner'in bu güçlüğü yenmeyi nasıl denediğini ve bize kalırsa bu hususta yaptığı muhakeme bozukluğunun nerede olduğunu birkaç kelime ile göstereyim.

Fechner anlamıştı ki psikolojiye ölçü sokabilmek için her şeyden önce iki basit ruh halinin, meselâ iki duyumun eşitliğini ve toplamını tarif etmek gerektir. Sonra da, birbirlerinin aynı olmadıkça, iki duyumun birbirine nasıl eşit olacakları anlaşılamaz. Fizikte eşitlikten aynılık mânası anlaşılmadığı şüphesizdir. Lâkin her olay, her nesne keyfiyet ve kemiyet olmak üzere iki yüzden görüldüğü halde bu ilimde keyfiyet yüzünü bir yana bırakmaya hiçbir engel yoktur; olmayınca da hadieri doğrudan doğruya veya dolayısıyla birbiri üzerine katmak ve neticede hepsini birbirlerinin aynı saymaktan başka yapılacak bir şey kalmaz. Haricî şeyleri ölçülebilir kılmak için fizik ilmi keyfiyet yüzünü bir yana bırakmakia işe başlayabilir. Fakat asıl bu yüzü ele alan ve ölçmek iddiasında bulunan psiko-fizikçi aynı şeyi yapamaz: aynı sebeple de K keyfiyetini herhangi fizik bir kemiyetle takdir etmeyi araması ve K' işaretiyle onun altına koyması nafiledir, çünkü daha önce K'nın K' tâbi olduğunu ispat etmiş olması lâzımdır. Bu da K keyfiyetinin evvelâ kendi parçasıyla ölçülmeden yapılamaz, böylece sıcaklık duyumunun hararet derecesiyle ölçülmesine hiçbir engel olmayacaktır: fakat bu ölçüş itibari olmaktan başka bir şey olmayacaktır. Halbuki psiko-fiziğin vazifesi bu itibari ölçüşü reddetmek ve hararet değiştiği zaman sıcaklık duyumunun nasıl

değiştiğini aramaktır. Kısacası şu ki muhtelif iki duyuma eşit denebilmek için bunları keyfiyet farkları çıkarıldıktan sonra birbirlerinin aynı olacak bir temelin kalmasıyla mümkündür! Halbuki olanca duyuşumuz bu keyfiyet farkından ibarettir, bunu çıkardıktan sonra gernye ne kalabileceğini görmek kabil değildir.

Fechner'i orijinalliği bu güçlüğü yenilmez bir şey olarak görmemesidir. Nitekim tembihin sürekli bir surette artması üzerine duyumun birdenbire sıçrayışlarla değişmesinden istifade ederek bu duyum farklarını aynı isimle göstermekte tereddüt etmemiştir: bunlardan herbiri filhakika dış tembihin idrak olunabilen *en küçük* artışlarına karşılık olan *en küçük* farkıardır. Bu mütevali küçücük farkların kendilerine mahsus olan keyfiyetlerini bir tarafa bırakır ve bıraktıktan sonra da hepsini nevama bir tutarsanız müşterek bir temel kalacak ve bu müşterek temel *en küçük* duyum farklariyle *en küçük* dış tembih olacaktır. İşte psiko-fizikte aranıp da bulunmuş olan eşitlik budur. Eşitliğin bu tarifinden sonra arkasından toplama ve ölçmenin gelmesi tabiidir. Çünkü tembihin sürekli artması boyunca tevali eden iki duyum arasında şuurun idrak ettiği fark bir kemiyet gibi alınır ve bu duyumlardan birine S, ikincisine $S + \Delta S$ denirse artık her S duyumunun kendisine gelmeden önce üzerinden geçilen *en küçük* farkların toplamlariyle elde edilmiş bir toplam gibi sayılması gerektir. Bu da olduktan sonra evvelâ ΔS S T farkları arasındaki, sonra da mutavassıt ayrımsal-

lıklar vasıtasıyla iki değişken arasındaki münasebeti kurmak için bu çifte tarifi kullanmaktan başka yapılacak bir şey kalmıyacaktır. Vakaa matematikçiler burada ayırım (différence) dan ayrımsal (différentielle) e geçmeyi protesto edecekler, ruhiyatçılar da ΔS duyumunun sabit olacak yerde S duyumunun kendisi gibi değişip değişmeyeceğini soracaklar⁽¹⁾: nihayet kurulan psiko-fizik kanununun hakiki mânası üzerinde tartışmalar olacaktır. Halbuki şimdi ΔS nin bir kemiyet ve S nin bir toplam gibi sayılması yalnız bu kanun yüzünden oluyor, bu hususta yapılan bütün ameliyelerin postülâsı da kabul olunuyor.

Bize kalırsa asıl su götüren akla pek az yatkın olan bu postülâdır. Filhakika diyelim ki bir S duyumu alıyor, sonra da tembihi sürekli bir surette artırarak bir müddet sonra bu artırılışın farkında olunuyor. Burada duyumun artmasına sebep olan bir tembih artışının farkında olduğum muhakkak: fakat sebebin farkında olmakla duyum farkı arasında nasıl bir münasebet kurulabilir? Buradaki farkında oluş ilk S duyumu halinin değişmiş olmasından ibarettir ve bir S' olduğu şüphesizdir; yalnız S den S' ne geçişin aritmetik bir farka kıyas edilebilmesi için S ile S' arasındaki zaman aralığı diyebileceğimiz müddetle duyarlığımın S den S' ye bir şeyin katılmasıyla çıkmış olduğu şuuru sahibolmuş bulunmam lâzım gelir. Halbuki bu geçişe bir ad takarak ve ΔS diyerek

(1) Bu son zamanlarda $\Delta S'$ S ile orantılı farzedilmiştir.

evvelâ bir realite, sonra da bir kemiyet yapıyor, fakat ne mânada bir kemiyet olduğunu izah edemiyorsunuz, edemiyeceğiniz gibi düşünürseniz bir realite olmadığını da anlıyacaksınız; burada olsa S halinden S' haline geçişten ibaret bir gerçek vardır. Eğer S ve S' halleri adet olsalardı S — S farkının bir realite olduğunu, sade verilmiş olmalarıyla bile olsa, yine tasdik edebilecektim: çünkü muayyen bir vahdetler toplamı olan S' — S adedi, artık S den S' ye geçirten birbirlerine katılmış mütevali anları gösterecekti. Fakat S ve S' aded değil de basit ruh halleri olursa bunları birbirlerinden ayıran fasıla neden ibaret olacak? Dahası var, birinci ruh halinden ikinciye geçişi, iki ruh halinin tevalisini, dâva uğruna, indî olmarak iki miktar farklılığına kalbeden bir düşünce işi olmaktan başka ne olacak?

Elhasıl, burada ya şuurun verisine bakacak yahut itibari bir tasavvur yolunu tutacaksınız. Birinci halde S ile S' arasında eleğimsemadaki renk farklarına benzer bir fark bulacak, miktar farkları olarak hiçbir şey bulamayacaksınız. İkinci halde isterseniz, ΔS sembolünü araya sokabilirsiniz, yalnız burada aritmetik bir farktan ancak itibari olarak bahsedecek, bir duyumu bir kemiyete kalbetmeyi de itibari olarak yapmış olacaksınız. Nitekim Fechner'in en keskin görüşlü münekkitlerinden M. Julis Tannery bu son noktayı pek güzel aydınlatıyor: "Meselâ denecek ki 50 derecelik bir duyum, sıfır duyumdan itibaren 50 derecelik bir duyuma kadar birbirini tevali edecek ayrımsal (differentiel) duyumların adediyle ifade

edilmiştir... Halbuki burada meşru olduğu kadar indî olan bir tariften başka bir şey görüyor değilim⁽¹⁾”.

Nihayet, ne denirse densin, duyumları bu tarzda derecelendirme metoduyla psiko-fiziğin yeni bir yola sokulmuş olduğunu zannetmiyorum. M. Delboeuf'ün orijinalligi, Fechner'e hak verir görünen ve halk duygusunun da psiko-fizikçi gibi düşündüğü özel bir şuur halini seçmiş olmasında, ezcümle şöyle düşünmesindendir: bazı duyumlar, velevki farklı olsun, bize vasıtasız olarak eşit görünüyorlar mı ve bunlar vasıtasıyla birbirlerinden iki, üç, dört misli daha büyük bir duyumlar levhası yapılamaz mı? Yukarda demiştik ki Fechner'in yanılması mütevali S ve S' duyumları arasında bir fasılanın olduğunu zannetmiş olmasıdır, halbuki bunların birinden diğerine sadece bir geçiş vardır, kelimenin aritmetik mânasıyla fark yoktur. Hattâ aralarında geçiş vâki olan iki had bir anda duyulabilmiş olsaydı bu sefer geçişten başka bir de kontrast olacaktı; kontrast her ne kadar aritmetik bir fark değilse de bir cihetten ona benzer; kıyaslanan bu iki had birbirleri karşısında bir çıkarımdaki iki aded gibidir. Şimdi bu duyumların aynı mahiyette olduklarını farzedelim, yine farzedelim ki geçmiş tecrübelerimizde mütemadiyen artırılmak suretiyle sürekli olarak yapılan fizik tembihlerin devamı müddetince bu duyumların geçişlerine şahit olmuş bulunalım: burada neticenin yerine sebebin konması ve kontrast fikrinin aritmetik fark fikrinde eriyip gitmesi

(1) *Révue scientifique*, 13 Mart ve 24 Nisan 1875.

son derecede muhtemeldir. Bir de şuna işaret edeceğiz: duyum birdenbire değişirken tembihin sürekli bir halde ilerlediğine bakarak verilmiş iki duyum arasındaki mesafeyi şüphesiz ki bu birdenbire sıçramayla olan değişmelerin yalut hiç değilse bize şahıslar hizmetini gören mutavassıt duyumların kabaca inşa edilmiş addedileceğini takdir edeceğiz. Kısacası, kontrast bir fark, tembih bir kemiyet, duyumun birdenbire değişmesi de bir eşitlik unsuru gibi görünecek, sonra da bu üç âmil birleştirilerek eşit kemiyet farkları fikrine varılacaktır. İmdi bu şartlar aynı zamanda gösterilen aynı bir rengin çok yahut az aydınlatılmış satırlarında olduğu kadar hiçbir yerde daha iyi tahakkuk etmemiştir. Barada kontrast yalnız mümasil duyumlarda olmakla kalmıyor, bu duyumlar öyle bir sebebe karşılık oluyorlar ki bu sebebin tesiri de bize daima mesafesine bağlı görünmüştür. Bu mesafe sürekli bir surette değişebilir olduğu için sebebin sürekli bir surette artılması boyunca birbirlerini takibeder sayısız birçok duyum farkçıklarını geçmiş tecrübemizde kaydetmeye mecbur olmuştuk. O halde meselâ birinci gri renginin ikincisiyle olan kontrastı ikincisinin üçüncüsüyle olan kontrastına aşağı yukarı eşit diyebileceğiz ve eğer eşit iki duyum az çok müphem bir muhakemenin yorumlanması olarak tarif edilirse M. Delboeuf'ün teklif ettiği tarzda bir kanuna varılacak demektir. Yalnız unutmamalı ki psiko-fizikçinin geçmiş olduğu mutavassıtlardan şuur da geçmiştir, binaenaleyh şuurun verdiği hüküm psiko-fiziğin verdiği hüküm kıymetinde ol-

mak lâzım gelir. Psiko-fizikçinin hükmü keyfiyetin kemiyetle ifade edilen sembolünün bir yorumlanması, iki duyum arasına girebilecek duyumlar adedinin kabaca bir takdiridir. O halde Fechner'in psiko-fiziğiyle M. Delboeuf'ün psiko-fiziği arasındaki fark sanıldığı kadar büyük değildir. Birincisi duyumun itibari bir ölçüsüne varıyor; ikincisi aynı itibari ölçüyü kabul ettiği özel hallerde halk duygusuna başvuruyor. Hasılı, bütün psiko-fizik dalı kaynağında fasit bir daireye düşmeye mahkûm olduğu gibi dayandığı teorik postülâ da psiko-fiziği tecrübi bir tahkika zorluyor, çünkü bu tahkik işi evvelâ o postülânın kabul edilmesine bağlı bulunuyor. Bütün bu âkibetlerin sebebi yer kaplamıyanla yer kaplıyan, keyfiyetle kemiyet arasında hiçbir münasebet olmamasındadır. Bunlar birbirleriyle yorumlanabilir, biri diğerine denk de gösterilebilir, fakat bütün bunları itibarî bir karakter taşıdığı başta veya sonda ergeç tanınmak lâzım gelecektir.

Doğrusu şu ki psiko-fizik, halk duygusu (sens commun) na yabancı olmıyan bir telâkkiye sarahatle formüllendirmek ve son neticelerine kadar götürmekten başka bir şey yapmış değildir. Bizler düşünür olmaktan ziyade konuşur bulunuyoruz; sonra da ortalıkta bulunan varlıklar geçirdiğimiz sübjektif hallerden çok daha ehemmiyetlidir, onun için bütün bu hallere onların iş sebeplerinin tasavvurunu sokmağa pek düşkün bulunuyoruz. Bilgilerimiz arttıkça da hiç olayların arkasına dış olayları koymak, keyfiyetin

arkasında kemiyeti görmek, duyumlarımızı miktarlar gibi almak temayülü artıyor. İç hallerimizin sadece dış sebeplerini hesaplamakla mükellef olan fizikte iç hallerle mümkün olduğu kadar az uğraşılıyor; tek taraflı olan fizikçi, iç hallerini mütemadiyen bunların dış sebeplerine karıştırıyor. Bu suretle haik duygusunun yanılmalarını yalnız bulandırmakla kalmıyor, büyütüyor da. Keyfiyeti kemiyetle, duyumu tembihle karıştırmaya alışmış olan ilim günün birinde dış şeyleri ölçtüğü gibi iç hallerini de ölçmeyi aramaya herhalde başvuracaktı: psiko-fiziğin konusu da bu suretle meydana çıktı. Hattâ bu cüretli yeltenişte Fechner'e cesaret verenler hasımları olan filozoflar oldu; çünkü bu filozoflar ruh halerinin ölçüye gelmediklerini ilân etmekle beraber yer kaplamıyan miktarlardan bahseder olduktan sonra artık bir duyumun diğerinden daha kuvvetli olabileceği gerçekten kabul edilir ve bu derece farkının duyumların kendinde bulunduğu sanılırsa birinci duyumun ikinci duyumu ne kadar aştığını ve hattâ şiddetleri arasında bir münasebet bulmak pek tabii olur. Psiko-fizik hasımlarının ekseriye yaptıkları gibi bu iddiaya karşı her türlü ölçünün sadece birbirleri üzerine katılabilir şeylerde mümkün olduğunu, yer kaplamıyan ve birbirlerine katılamıyan ruh halleri arasında aded münasebetleri aramanın yeri olmadığını söylemek artık neye yarar? Kaldı ki bu takdirde bir duyuma diğerinden niçin daha şiddetli dendiğini, sonra da aralarında zarf ile mazruf münasebetlerini aslâ kabul etmiyen şeylere nasıl olup da daha büyük veya daha

küçük denilebileceğini açıklamak lâzım gelecektir. Bu çeşit meseleleri kısaca kesip atmak için biri daha çokluk yahut daha azlık götüren kaplamsız bir kemiyet, diğeri ölçüye elverişli kaplamalı bir kemiyet ayırdediliyorsa Fechner ve psiko-fizikçilere çok yaklaşılmış olur; çünkü bir şeyin çoğalıp azalmaya elverişli olduğu tanındığı anda ne kadar çoğalıp azaldığını aramak pek tabîi olur. Fakat bu çeşit bir ölçünün doğrudan doğruya mümkün görünmemesiyle bir yolunu bularak dolayısıyla ölçmeyi ilmin başaramıyacağı neticesi çıkmaz, nitekim bu yol ya Fechner'in teklif ettiği gibi son derece küçük unsurların bir tamamisiyle, yahut bambaşka dolambaç bir vasıta ile bulunur. Oysa ki duyum ya sâf bir keyfiyettir, yahut keyfiyet değil de bir miktar ise ölçüsü aranmak lâzımdır.

Buraya kadar yürütülen tenkitleri kısaltırsak diyeceğiz ki şiddet yahut kemiyet fikri biri, şuur hallerinin dış bir sebebi temsil eder olarak; diğeri, kendi kendilerine yeter olarak incelenmeleri gibi çifte bir yüz gösteriyor. Birinci halde şiddetin idrakı muayyen haricî bir sebep miktarının muayyen bir neticenin keyfiyeti vasıtasıyla takdir edilmesinden ibarettir. İskoçya psikoloji mektebine bağlı olanların diliyle söylersek buna kazanılmış bir idrak diyeceğiz. İkinci halde şiddet diye şuurun esas halleri içinde bulduğumuz basit ruhi olguların az çok mühim olan çokluğuna diyoruz. Bu ise kazanılmış bir idrak olmayıp müphem bir idraktır. Fazla olarak şiddet

kelimesinin bu iki mânası çok kere birbirlerine karışıyor, çünkü bir heyecan yahut bir cehdin ihtiva ettiği olgulardan daha basit olan olgular, genel olarak, tasavvuridirler; tasavvur vakaalarının çoğu da aynı zamanda teessüri oldukları için elemanter ruhi olgular çokluğunu ihtiva ederler. Buna göre şiddet fikri ikl cereyanın kavşak noktasındadır, cereyanlardan biri ekstansif bir miktar fikrini getiriyor, diğeri bir iç çokluğunun imajını yüze çıkarmak için bu çokluğu şuurun derinliklerinde aramaya gidiyor Şimdi bu son iç çokluğu imajı neden ibarettir, adedie karışıyor mu, yahut adeden büsbütün farklı mı oluyor, bunları bilmek kalıyor. İşte bundan sonraki bölümde şuur hallerini böyle tek tek değil de sâf süre akışlarındaki somut çoklukları içinde mütalea edeceğiz. Zihnî bir duyumun içine kendi sebebinin fikrini sokmadığımız takdirde şiddetin ne olacağını mademki kendi kendimize sormuş bulunuyoruz, o halde iç haller çokluğunun ne olduğunu, kendisini kaplıyan mekândan tecridedildiği takdirde sürenin ne gösterdiğini aramak zarureti hâsıl oluyor. Bu ikinci mesele- nin ehemmiyeti biricisinden başkadır. Çünkü keyfi- yetin kemiyetle karışması eğer sadece tek alınan şuur olgularının herbirine münhasır kalıyorsa, yukarda gördüğümüz gibi, meseleler çıkarmaktan ziyade ka- ranlıklar doğuracaktır. Fakat psikoloji, psikolojik hallerimizin serisini istilâ etmek, süre hakkındaki telâkkimize mekânı sokmak suretiyle içerde ve dışar- da olan değişimleri, hareket ve hürriyet hakkındaki tasavvurlarımızı bunların ta kaynağında bozuyor.

Elea'a mektebinin safsatası buradan geldiği gibi "iradei cüz'iyе" meselesi de buradan geliyor. Burada daha çok ikinci nokta üzerinde duracağız; yalnız meseleyi çözecek yerde sadece ortaya koyanların illizüyonlarını göstereceğiz.

II. BÖLÜM

ŞUUR HALLERİNİN ÇOKLUĞUNA DAİR(1) SÜRE FİKRİ

Aded, umumi olarak, birliğin bir koleksiyonu yahut daha açık söyliyelim, biri ve çoğun bir sentezi olarak tarif edilir. Her aded, filhakika, bir birliktir. Çünkü zihnin basit bir sezişiyle tasavvur olunur ve kendisine bir isim verilir; yalnız bu birlik (unité) bir toplamın birliğidir; tek tek ele aynabilen parçalar çokluğunu ihtiva eder. Birlik ve çokluk fikrini şimdi-lik derinleştirmeyecek, sadece aded fikrinin daha başka bir şeyin tasavvurunu içerip içermediğine bakacağız.

-
- (1) Aded ve mekân fikirlerinin tesanüdüne dair G. Noël'in ilgi çeken bir makalesine M. F. Pillon'un çok dikkate değer bir reddiyesini *Critique Philosophique* (1883 ve 1884 seneleri) de okuduğum zaman bu çalışmayı tamamiyle bitirmiş bulunuyordum. Bununla beraber, okuyacağınız sahifelerde değiştirilecek hiçbir şey bulmadım, çünkü M. Pillon keyfiyet halinde olan zamanı kemiyet halinde olan zamandan, birbirleri üzerine katılma suretiyle vücut bulan çokluğu, karşılıklı içiçe girişlerle vuku bulan çokluktan ayırdetmiyor. İkinci bölümümüzün başlıca konusunu teşkil eden bu esaslı ayırma yapılmadıkça, adedin teşekkülüne birlikte mevcut olma münasebetinin kâfi geleceği M. Pillon'la beraber müdafaa olunabilir. Fakat buradaki birlikte mevcut olmadan ne anlaşıyor? Eğer birlikte mevcut olan hadler bir bütün halinde birleşirlerse bunlardan adedin çıkacağı asla beklenemez; yok ayrı kalıyorlarsa birbirlerine katılıyor olacaklar ki yine mekânda olacağız demektir.

Adedin bir birlikler koleksiyonu olduğunu söylemek yetmez; birliklerin hep bir ve aynı olduklarını da söylemek hiç değilse sayılmaya başlayınca hep bir ve aynı sayıldıklarını söylemek lâzımdır. Bir sürüdeki koyunlar birbirlerinden farklı olmalarına, çobanın bu farkları kolayca ayırmasına rağmen herhalde sayılabilirler ve meselâ elli olduğu söylenebilir; fakat bu sayımda koyunları birbirlerinden ayıran farklar gözeltilmemiş, yalnız müşterek fonksiyonlarına bakılarak sayılabilmektedir. Böyle olmayıp da, aksine, koyunlardan her birinde görülen farklara dikkat edilirse yine sayılabilir, fakat toplamı yapılmaz. Nasıl ki bir taburun erleri sayıldığı, bir de yoklamaları yapıldığı zaman bu işler birbirlerinden çok farklı iki bakımdan yapılmış oluyor. O halde aded fikri birbirlerine tamamiyle benziyen parça çokluklarının, yahut da birliğin basit bir sezgisini içeriyor, diyeceğiz.

Bununla beraber bu parçalar tek bir parçada karışmadıklarına göre bazı cihetlerden ayrılmaları lâzımdır. Diyelim ki sürünün bütün koyunları birbirlerinin aynı olsun, hiç değilse birbirlerinden kapla-

Birçok duyulardan alınmış hem zaman intibaları misâl olarak ileri sürmek beyhudedir. Bu duyulardan onların kendilerine mahsus farkları hıfz olunur ki bu da sayılamaz olurlar demeye gelir: yahut da gösterdikleri farklardan tecrid edilir, o vakit de duyuldukları yerlerden yahut da sembollerinden başka ne ile ayrılabilirler? Göreceğiz ki ayrılmanın iki mânası vardır: biri keyfiyette, diğeri kemiyette ayrılmaktır. Adedle mekân münasebetlerini inceliyenlerin hepsi tarafından bu iki mânanın birbirlerine karıştırılmış olduğunu zannediyoruz.

dıkları yerlerle ayrılırlar; aksi takdirde bir sürü teşkil edemiyeciklerdi. Fakat elli koyunu bir tarafa bırakalım da yalnız elli fikrini alalım. Bu takdirde ya bütün koyunları hep bir şekil ve surette anlıyoruz. O halde bunları zihnî bir mekânda birbirlerine katmak lâzımdır, yahut da koyunlardan bir tanesinin hayalini sırtısıra elli defa tekrar ediyoruz, bu takdirde tekrarlama serisi mekândan ziyade sürede yer alır gibidir. Fakat hakikatta hiç de böyle değildir. Çünkü sürüdeki koyunlardan her birini eğer tek tek ve sırasıyla tasavvur ediyorsam tek bir koyundan başkasiyle hiçbir zaman alâkalanmıyacağım. İlerlediğim nispete adedin de ilerlemesi için mütevali şekil ve suretleri zihnimde tutmam, aynı zamanda yeni birliklerin her birine hatırladığım bu mütevali şekil ve suretleri katmam lâzım gelir, böyle bir katış da sâf sürede değil, ancak mekânda yapılır. Fazla olarak teslim edilir ki maddi şeyleri hesaplıyan her ameliye bu şeylerin hep bir anda tasavvurlarını gerektirir, bundan dolayı da mekânda bırakılırlar. Yalnız mekânda bu sezilişi her aded fikriyle, hattâ soyut bir aded fikriyle beraber mi olur?

Bu soruya cevap vermek için aded fikrinin çocukluğumuzdan beri geçirdiği türlü şekilleri gözden geçirmek yetecektir. Nitekim görülür ki evvelâ bir sıra yuvarlakları hayal etmekle başlamışsızdır, aynı yuvarlaklar biraz sonra noktalar olmuş, daha sonra noktalar kaybolarak arkalarında soyut aded dediğimiz şey kalmıştır. Yalnız bu zamanda bile aded

tasavvur edilmiş değildir; ancak hesap için ve hesabı ifade etmeye lâzım bir işaret olarak hıfzedilmiştir. Çünkü 12 nin 24 ün yarısı olduğu bu adedlerin hiçbirini düşünülmeden pekâlâ söylenebilir; hattâ ameliyenin daha çabuk yapılması için bunları düşünmemek bile daha iyi oyur. Fakat sadece rakamlar yahut kelimeler değil de aded tasavvur edilmek istendiği zaman yer kaphıyan bir hayale dönmek icabeder. Bu noktada bizi yanıltan şey öyle görünüyor ki mekândan ziyade saymak ahşkanlığımızdır: meselâ elli adedini hayal etmek için birden itibaren elliye kadar olan bütün adedler tekrar edilecek; ve ellinciye gelince bu adedin sürede, yalnız sürede inşa edildiği sanılmaktadır; böylece mekânın noktalarından ziyade sürenin anları hesap edilmiş olacağı söz götürmezse de mesele süre anlarının mekân noktalarıyla hesap edilip edilmeyeceğindedir. Muhakkak ki sâf ve basit bir tevalinin idraki bir toplama müncer olmaya, bir zaman içinde, sadece zamanda mümkün olur. Çünkü bir toplam eğer muhtelif maddelerin mütevali olarak ele alınmasıyla elde ediliyorsa bir haddenden diğerine geçilirken bunlardan her birinin oldukları yerde kalmaları ve kendisine diğerlerinin katılmasını adetâ beklemeleri lâzımdır; fakat bu hadler sürenin lâhza-larından başka bir şey değillerse nasıl bekliyecekler? Hem de mekânda yerleştirilmezlerse nerede bekliyecekler? Bunun için saydığımız her anı ister istemez mekânın bir noktasında tesbit ediyoruz, soyut birlikler de ancak bu şartla bir toplam teşkil ediyorlar. Zamanın mütevali anlarını mekândan müstakil ola-

rak düşünmek, ilerde gösterileceği üzere, şüphesiz ki mümkündür: fakat şimdiki hâl bir öncekine katıldığı zaman toplam, birliklerin toplamını yaparken olduğu gibi, bu anların kendileri üzerinde yapıyor değildir. Çünkü bu anlar bir daha geri gelmemek üzere geçip gitmişlerdir. Toplam ancak bu anların mekânı katederken mekânda bırakılmış gibi görünen sürekli izleri üzerinde yapıyordur. Filhakika çok kere bu hayale başvurmaya lüzum görmüyoruz, ilk adedlerin sadece bir ikisi hakkında kullandıktan sonra iltiyaç olursa diğerlerinin tasavvurunda da işe yarıyacaklarını bilmemiz kâfi geliyor. Yalnız açık her aded fikri mekân içinde bir görmeyi gerektirir; seçik bir çokluğun terkibine giren birliklerin doğrudan doğruya incelenmesi bizi bu noktada adedin incelenmesinde varılan aynı sonuca götürecektir.

Demıştik ki her aded bir yandan birliklerin bir toplamı, bir yandan da kendisini terkibeden birliklerin bir sentezidir. Yalnız birlik kelimesi aded birdir hükmünü verirken bundan anladığımız şey zihnin bölünmez basit bir sezişi ile kendi bütünlüğünde tasavvur edilmesidir. Halbuki bu birlikte de bir çokluk vardır, çünkü bir bütünün birliğidir. Fakat adedi terkibeden birliklerden bahsedilirken öyle sanıyoruz ki bu birlik artık toplamlar değil, birbirlerine irca edilmez sâf, basit birliklerdir; aynı zamanda istendiği kadar mürekkepleşen adedler serisini vermek içindirler. O halde iki nevi birlik olduğu görülüyor: biri kendi kendine katılmak suretiyle bir adedi teşkil eden kesin birlik, diğeri zekânın kendisi-

ni basit bir idrak ameliyesiyle kavramasından doğan ve bizatihi çok olan muvakkat birliktir. Adedin kendisini terkiyeden birlikleri tasavvur ederken bunları parçalanamaz olarak düşündüğümüzü sandığımız muhakkaktır: Mekândan müstakil olarak tasavvur olunabilecek aded fikrinin içinde bu sanışın büyük bir hissesi vardır. Herhalde daha yakından bakılınca her birliğin basit bir zihin işi olduğu görülür. Birleştirmekten ibaret olan bir zihin işinde herhangi bir çokluğun kendisine malzeme hizmetini görmesi lâzımdır. Yalnız bu birliklerden her birini ayrı ayrı düşünürken bölünemez olarak düşündüğüm şüphesizdir, çünkü belli ki ancak birliği düşünüyorum. Fakat aşağıdakine geçmek üzere bir tarafa bırakırken bu birliği objektifleştiriyor, objektifleştirmekle de yer kaplıyan bir şey yani bir çokluk haline koyuyorum. Buna kanaat getirmek için aritmetiğin adedler vasıtasıyla teşkil ettiği birliklerin istendiği kadar parçalanabilir muvakkat birlikler olduklarına ve her birinin tasarlanabildiği kadar küçük ve çok kesirli kemiyetlerin bir toplamını teşkil ettiklerine dikkat etmek yeter. Fakat basit bir zihin faaliyetinin eseri olan kesin birliğe gelince bu nasıl parçalanabilir? Onun bir olduğunu, yer kaplıyan bir şey gibi mekânda çok olarak düşünülmediğini ve sezgide de bir olduğunu söyliyerek nasıl bölünür? Sonra da kendi yaptığınız bir fikirden içine hiç koymadığınız bir şeyi nasıl çıkarabilirsiniz? Adedinizi terkiyeden birlik eğer bir şey birliği değil de, zihin işi bir birlik ise hiçbir tahlil gayreti bu birlikten sâf yahut basit

birlikten başka bir şey çıkamaz. Nitekim bu her iki halde de aynı mânaya mı geliyor? 3 adedini $1+1+1$ toplamına eşit yaptıktan sonra bu toplamı terkibeden birlikleri bölünemez gibi almanıza hiçbir engel kalmaz: Çünkü bu birliklerdeki çoklukla hiçbir ilginiz yoktur. Fazla olarak, 3 adedi de zihne evvelâ bu basit şekilde görünebilir, eğer görünmüyorsa onu nerede kullanabileceğimizi düşünmekten ziyade ne tarzda elde ettiğimizi düşündüğümüzüzdendir. Yalnız çarpmalardadır ki herhangi bir aded kendi kendine katılacak muvakkat bir birlik gibi ahnabilir, aksine olarak birlikler ne kadar büyük olursa olsun kendi sıralarında hakiki adedlerdir, yalnız aralarında terkibedilmek için parçalara muvakkaten ayrılamaz olarak düşünülürler. Kısacası birlik, istenildiği kadar parçalara bölünür olarak kabul olunmasıyledir ki bir yer kaplar olarak alınmaktadır.

Filhakika adedin süreksizliği üzerinde kendi kendimizi aldatmıyalım. Bir adedin teşekkül veya inşasının mutlaka süreksizliği içerdiği söz götürmez. Başka bir deyimle, yukarda söylediğimiz gibi, üç adedini teşkil etmek üzere kullandığım birliklerden her biri üzerinde ameliye yaparken bölünemez gibi görünürler; birinden diğerine doğrudan doğruya geçilir. Şimdi aynı adedi yarımlar, dörtte birler gibi birtakım birliklerle teşkil edersem bu birlikler aynı üç adedini teşkil etmeye hizmet etmeleri itibariyle muvakkat olarak bölünemez unsurlar olur, birinden diğerine atlıyarak geçilir. Çünkü bir adedi elde etmek için onu terkibeden birliklerin her birine sırasıyle

dikkat etmek ister. Bunlardan herhangi birini bize idrak ettiren onlara olan dikkatin ayrı ayrı oluşudur. Herhangi birinin bir ferdiyet halinde idrak edilmesi ancak birbirlerinden boş mekân aralığıyla ayrılmış matematik noktalar şeklinde belirmesiyle olur. Eğer boş bir mekânda sıralanmış matematik noktaların bir serisi aded fikrini teşkil eden süreci iyice ifade ediyorsa dikkatimizi bu noktalardan ayırdıkça birbirlerine kavuşmak ister gibi çizgi halinde gelişmek temayülünde olurlar. Bir adedi tam teşekkülünde düşünürken bu kavuşma bir emri-vakıdır; noktalar çizgileşmiş, bölümler silinmiş, heyeti umumiye bütün bir süreklilik karakteri almıştır. Bunun içindir ki muayyen bir kanuna göre terkibedilen bir aded herhangi bir kanuna göre parçalanabilir. Bir kelime ile söylersek düşünülen birlik ile düşünüldükten sonra bir şey halinde inşa edilen birlik birbirlerinden ayrılmalıdır; bunun gibi teşekkül halinde bulunan adedle teşekkül etmiş aded hakkında da aynı şey söylenmelidir. Birlik, düşünüldüğü sırada bir şeye irca edilemezdir. Aded de inşa olunduğu sırada süreksizdir; fakat teşekkülü tamamlandıktan sonra ele alındığı zamandır ki objektifleştiriliyordur; istenildiği kadar bölünebilir görünmesi de bundan ileri geliyor. Filhakika dikkat edilirse tamamıyla ve aslına uygun olarak bilinmiş görünen şeye sübfektif diyoruz, objektif dediğimiz şey de kendisi hakkında halen sahibolduğumuz fikrin yerine gittikçe artan birçok intibalar konabilecek gibi bilinen şey oluyor. Böylece karmaşık bir duygu da çok daha basit unsurlar olacak;

fakat birbirlerinden tam bir açıklıkla ayrılmadıkça tamamiyle gerçekleşmiş oldukları söylenemiyecek, fakat şuurun bu unsurları seçik olarak idrak etmesiyle birlikte sentezleri neticesindeki ruh hali bu yüzden değişmiş olacaktır. Yalnız düşünce bir cismi nasıl tahlil ederse etsin bütünlük halinden bir şey değişmez, çünkü bu muhtelif tahliller, pek çok emsalleri gibi, gerçekleşmemiş olmalarına rağmen imajda zaten görülebilirdirler; imajın sadece kuvve halinde olmayıp fiilen olan bu idraki objektiflik dediğimiz şeydir. Böyle olunca aded firkinde sübjektif ve objektifin hisselerini ayırmak kolaylaşır. Burada tamamiyle zihne ayrılan şey, muayyen bir mekânın muhtelif parçaları üzerine birbiri ardınca tesbit edilen bölünemez bir dikkat sürecidir; yalnız böylece ayrılmış olan parçalar diğerlerine katılmak için hafızada saklanırlar, bir kere katıldıktan sonra da herhangi bir tahlile müsait olurlar; işte tam mekân parçaları da bunlardır. Adedi yapmak için zihnin kullandığı malzeme mekân olduğu gibi onu yerleştirdiği çevre de mekândır.

Doğrusunu söylemek lâzım gelirse adedi vücuda getiren birlikleri istendiği kadar bölmeyi bize öğreten aritmetiktir. Halk duygusu ise adedî bölünmezlerle yapmaya pek mütemayildir. Bu da kolayca anlaşılır, çünkü adedi terkibeden birliklerin muvakkat basitliği zihinden geliyor; zihin de tesir ettiği maddeden ziyade kendi edimlerine dikkat eder. İlim ise bizi maddeye dikkat ettirmekle yetsinir; eğer biz adedieri

mekâna zaten yerleştirmiş olmasaydık, ilim onu mekâna nakletmeye muvaffak olamıyacaktı. O halde aded daha baştan mekân içinde olan bir yanyanalık, bir toplam olarak tasavvur edilmiş bulunuyor. Evvelâ varmış olduğumuz neticede her toplamın hep bir anda idrak edilmiş bir parçalar çokluğunu gerektirdiğine dayanak yapıldığıdır.

Şimdi adedin bu telâkkisi kabul edilirse her şeyin aynı tarzda sayılmadığı, çokluğun da birbirlerinden pek farklı ikl nevi olduğu görülecektir. Maddi şeylerden bahsettiğimiz zaman bunların görüp dokunulabilir olduklarını söylemek istiyor; mekânda yerleştiriyoruz. Böyle olunca, onları saymak için hiçbir buluş veya sembolik tasavvur gücüne ihtiyaç yoktur, onları evvelâ ayrı ayrı sonra da gördüğümüz yerde bir anda olarak düşünmekten başka yapılacak bir şey kalmıyor. Fakat sadece duygudan ibaret olan ruh hallerinde, hattâ görme ve dokunmadan gayri olan tasavvurlarda böyle olamıyor. Çünkü buradaki hadler artık mekânda bulunmuyor. Onları saymak da *apriori* görünen birtakım sembolik tasavvurlarla olabiliyor. Filhakika mekândan gelen duyumlardan bahsolunduğu zaman bu tarzda bir tasavvur biçilmiş bir kaftan gibi geliyor. Nitekim sokakta bir ayak sesi işittiğim zaman yürüyen bir adamı görür gibi olurum, mütevali adım seslerinden her biri bunların basılabileceği yere kondurulur, adım seslerinden aldığım duyuları da bunların maddi sebeplerinin sıralandığı mekânda sayarım, bunun gibi uzaktan gelen bir çanın bir sıra

çalışlarını da böyle sayanlar olabilir; muhayyileleri gidip gelen bir çanı sayarlar; mekâni mahiyette olan bu tasavvur onlara ilk iki birlik için kâfi gelir; diğer birlikler tabii olarak bunları takibeder. Fakat zihinlerin çoğu böyle tasavvur etmez, mütevali çan seslerini ideal bir mekânda sıralar ve böylelikle sâf sürede saydıklarını sanırlar. Herhalde bu nokta üzerinde anlaşmak ister: çan seslerinin birbiri arkasından geldikleri şüphesizdir. Fakat iki halden biri: ya sırtısıra gelen bu duyumlardan her birin diğerleriyle toplayarak bildiğim bir hava yahut ritmi hatırlatan bir grup teşkil ederekten zaptederim: bu takdirde sesleri saymıyor, sadece üzerinde yaptıkları intibai toplamış oluyorum. Yahut da açıkça saymak istiyorum, bu takdirde birbirlerinden ayırmak ister, bu da ancak keyfiyetlerinden sıyrılmış, âdeta boşaltılmış, sadece seslerin ardarda gelirken bıraktıkları aynı izlerden ibaret mütecanis bir çevrede yapılır. Şimdi bu çevre zaman mı, yoksa mekân mı, bunu bilmek kahyor. Fakat tekrar ediyorum, zaman anları birbirlerine katılmak suretiyle asla toplanamazlar. Sesler birbirinden ayrılıyorsa aralarında boş fasılalar olduğu için ayrılıyorlar; sayılıyorlarsa yine bundan dolayı sayılıyorlar; fakat bu fasılalar mekân değil de halis süre iseler nasıl sayılabilirler? O halde sayma işi ancak mekânda oluyor; şuurun derinlerine gidildikçe güçleşiyor. Çünkü burada ancak tahlilin ayırabileceği duyum ve duyguların içiçe giren müphem bir çokluğu karşısındayız. Bunların adedi onları sayarken doldurdukları anların adedi ile karışıyor; fakat birbirlerine

katılabilen bu anlar dahi mekân noktalarıdır. Nihayet bundan da iki türlü çokluğun bulunduğu neticesi çıkıyor: biri doğrudan doğruya bir aded teşkil eden maddi şeylerin çokluğu, diğeri zaruri olarak mekânın araya girdiği sembolik birtakım tasavvurların delâleti olmadıkça adedleşmiyen şuur olgularının çokluğu.

Doğrusunu söylemek lâzım gelirse maddenin içine girilememelikten, yani iki şeyin aynı zamanda bir yerde bulunamamasından bahsolunurken bu iki türlü çokluk arasında bir ayrılık kuruyoruz. Bazan maddedeki bu vasıf cisimlerin temel hassası olarak gösteriliyor, âdeta ve mukavemet vasıfları haysiyetinde tanınıyor. Halbuki sırf menfi olan bu türlü bir hassa duyular vasıtasıyla bilinen bir şey değildir; hattâ bundan emin olmasaydık bazı halita ve terkip tecrübelerinin imkânından şüphe edecektik. İki cismin birbiri içine girdiğini bir düşününüz; derhal bu cisimlerden birinde diğerrinin parçacıklarını içine alabilecek boşluklar farzedeceksiniz; zira bunlardan biri diğerrinin boşluklarını doldurmak için parçalanmasaydı birbirlerine giremiyeceklerdi, düşüncemiz de iki cismi aynı yerde tasavvur etmekten ziyade bu parçalanma ameliyesini boyuna devam ettirecekti. Elhasıl, bu hassa maddenin duyularla bilinen gerçekten bir hassası olsaydı iki cismin birbirlerine karışmasını anlamakta, mukavemetsiz bir sathı veyahut tartıya gelmez bir seyyaleyi anlamaktan daha çok güçlük çekecektik. Bu hassa, gerçekte fizik değil, mantiki mahiyette bir zaruret olarak şöyle bir öner-

eye bağlıdır: İki cisim aynı zamanda bir yerde bulunamaz. Çünkü bunun zıddı olan bir hükümde çbir tecrübenin ortadan kaldıramıyacağı bir saçma-
 ı vardır; kısaca, bir tenakuzu içerir. Yalnız bu
 nakuz hattâ iki adedi fikrini yahut daha genel
 arak, herhangi bi adedin mekânda bir katılığı ihtiva
 tığını tanımak demek olmaz mı? Eğer iki cismin
 ını zamanda bir yerde bulunmaması hususu çok
 ere maddenin bir keyfiyeti olarak tanınıyorsa, aded
 crinin mekân fikrinden müstakil olarak mülâhaza
 lilmesiyle tanınıyor. O zaman iki yahut daha fazla
 yin aynı yeri işgal etmiyeceklerini söylemekle
 ınların tasavvuruna bir şey katıldığı sanılıyor; sanki
 yut olsa da iki adedinin tasavvuru, göstermiş
 duğumuz gibi mekânda iki farklı vaziyetin tasavvu-
 ı değilmiş gibi! O halde iki cismin aynı zamanda bir
 erde bulunamayacağını maddenin bir hassası gibi
 ız'etmek, aded ile mekân fikirlerinin birbirlerine
 ılgılıklarını tanımak, maddeden ziyade adedin has-
 sını beyan etmektir. — Bununla beraber içiçe giren
 er biri ayrıca bütün ruhu kaplıyan duygular, duyu ve
 kirler bile sayılmıyor mu? — Evet, sayılıyor ama
 rbirleri içine girdikleri halde mekânda ayrı yerler
 tan ve binnetice birbirleri içine girmiyen birlikler
 bi mütecanis birliklerle gösterilmek şartıyla sayılı-
 ır. O halde iki cismin aynı zamanda bir yerde
 ılunmamazlığı ile aded aynı zamanda zuhur ediyor
 : bu keyfiyet maddeye onu madde olmıyan şeyler-
 en ayırmak için atfolunduğu zaman yapılıyor, yu-
 arda doğrudan doğruya adedle ifade edilebilir ola-

rak gösterdiğimiz yer kaplıyan şeyler ile mekânda evvelâ sembolik bir tasavvuru içeren şuur olayları arasında yaptığımız farkı başka bir şekilde yapmakla iktifa olunuyor.

Bu son nokta üzerinde durmak gerek. Eğer şuur olgularını saymak için onları sembolik olarak mekânda tasarlamak zorunda isek böyle bir tasavvurun normal içidrak şartlarını değiştirmesi çok varit olmaz mı? Yukarda bazı ruh hallerinin şiddeti hakkında söylediklerimizi hatırlıyalım. Duyum tasavvuru kendi halinde sâf bir keyfiyetten ibarettir, fakat mekân arasından görülünce bu keyfiyet, bir mânada, kemiyet olur ve bu kemiyete şiddet denir. Bunun gibi birbirlerinden seçik bir çokluk teşkil etmek üzere ruh hallerini mekâna aksettirdiğimiz zaman bundan şuur hallerimiz müteessir olacak ve bu hallere düşüngen şuur içinde yeni şekil vermek zorunda kalacaktır; şuurun vasıtasız idrakinde ise bu yoktu. Nihayet, dikkat edersek görürüz ki zamandan bahsettiğimiz vakit şuur olgularını çok kere, mekândaymış gibi yanyana ve böylece birbirlerinden seçik bir çokluk teşkil ettikleri mütecanis bir çevre içinde sıralanmış gibi düşünüyoruz. Bu tarzda anlaşılan bir zamanın ruh hallerinin çokluğuna nisbeti, şiddetlerin bazı ruh hallerine nisbeti gibi gerçek süreden tamamen başka olan bir işaret, bir sembol olmayacak mı? O halde şuurun dış dünyadan ayrılmasını ve şiddetli bir soyutlama gayretiyle tekrar kendi olmasını istiyeceğiz, sonra da şunu soracağız: şuur hallerinin çokluğu

ile bir adedin birliklerindeki çokluk arasında zerre kadar bir benzerlik, gerçek süre ile mekân arasında en küçük bir münasebet var mı? Aded fikri hakkındaki tahlilimizin bizi böyle bir benzerlikten hiç değilse süphelendirmesi lâzımdır. Çünkü düşüngen şuurun tasarladığı zaman, eğer şuur hallerimizin sayılabilecek gibi birbirlerinden ayrı olarak tevali ettikleri bir çevre ise ve eğer aded telâkkisi doğrudan doğruya sayılan şeyleri bir yandan mekânda sıralamaya varıyorsa, sayıma gelir ayrı bir çevre mânasında anlaşılan bu zaman artık mekândan başka bir şey değildir. Bu telâkkiyi daha baştan teyideden şey düşüngen şuurun zaman ve tevali hakkındaki duygusunun mekândan ahnan hayallerle tasvir edilmesidir; böyle olunca sâf sürenin başka bir şey olması icabeder. Fakat seçik bir çokluk (multiplicité distincte) fikrinin tahlili dolayısıyla vaz'etmeye mecbur olduğumuz bu soruları açmak için zaman ve mekân fikirlerini, aralarında muhafaza ettikleri münasebetler dairesinde, doğrudan doğruya incelemek ister.

Mekânın mutlak bir realitesi olduğu meselesine büyük önem vermek doğru değildir: bu belki de mekânın mekânda olup olmadığını sormak gibidir. Ezcümle duyumlarımız cisimleri keyfiyetleriyle, mekânı bu keyfiyetlerle birlikte idrak ediyor: burada büyük güçlük acaba mekân bu fizik keyfiyetlerin bir yüzü, keyfiyetin bir keyfiyet mi, yoksa bu keyfiyetler esasen mekânî değildir de mekân kendilerine mi katılıyor, yoksa o keyfiyetler olmasa da kendi kendine yetiyor ve mevcut mu bulunuyor meselesindedir.

İşte ayrılması lâzım olan nokta budur. Birinci faraziyede mekân bir soyutlamadan ibaret kalıyor: tasavvuri denilen bazı duyumların arasında müşterek olan şeyi ifade ediyor. İkinci faraziyede başka mahiyette olmakla beraber bu duyumlar kadar sağlam bir realite oluyor. Bu son telâkkinin sarîh bir formülünü Kant'a buluyoruz: *Esthétique Transcendentale* de geliştirdiği bu faraziyeye göre mekân kendi muhtevasından ayrı olarak mevcuttur. Bu mânada alınan mekân halkın telâkkisinden pek az farklıdır. Mekânın bir realite olduğu hakkındaki inancımızı sağlamaktan çok uzaktır. Hattâ Kant bu realitenin sarîh mânasını tâyin ettiği gibi doğrulamasını da yapmıştır.

Kant'ın bu telâkkisi o günden bugüne ciddî bir itiraza uğramak şöyle dursun mekân duyumunun anadan doğma mı yoksa tecrübe ile mi kazanıldığı meselesini yeniden ele alanların çoğuna — haberleri olmadan — kendini kabul ettirmiştir. Jean Muller'deki mekân idrakının anadan doğma bir idrak ile açıklanmasının Kant'tan geldiğini söylemekte ruhiyatçılar müttefiktirler; fakat Lotze'in "signes locaux" faraziyesi ile Bain'in nazariyesi ve Wundt'un teklif etmiş olduğu daha yaygın açıklamalar ilk bakışta, *Esthétique Transcendentale*'den tamamen müstakil görünürler. Bu nazariyeleri ileri sürenler filhakika mekânın mahiyeti meselesini bir yana bırakarak sadece duyumlarımızın mekânda ne yolda bir yer aldıklarını aramışlardır. Şu kadar var ki bu araştırmalar duyumları içden olarak düşünüyorlar ve tasavvu-

run maddesiyle sureti arasında Kant tarzında kökten bir ayrılık kuruyorlar. Lotze ve Bain'ın fikirleriyle onları uzlaştırmak ister görünen Wundt'un mülâhazalarından çıkan şey de mekân fikrini bizde teşkil ettiren duyumların bizatihi mekâni olmayıp sadece keyfiyetten ibaret olduklarıdır, sonra da mekânda iki gazın birleşmesinden hâsıl olan su gibi bunların terklbinden vücut bulduğu neticesine varmış olmasıdır. Nihayet mekân idrakini gerek tecrübe ile kazanılmış, gerek anadan doğma telâkki eden nazariyelerin yaptıkları açıklamalar mekân meselesini Kant'ın bıraktığı noktadan tekrar ele almaktan fazla bir şey yapmamışlardır. Bakılırsa zekânın buradaki faaliyetini tanımadıkları gibi tasavvurumuzun mekâni şeklini duyumların bir nevi terklbinden doğurtmak istedikleri açıkça görülür. Mekân duyumlardan çıkarılmayınca bunların bir araya gelmelerinin bir neticesi sayılacaktı. Fakat zihnin faal bir müdahalesi olmadan mekânın doğuşunu bu tarzda açıklamak kabil midir? Mekâni olan bir şey mekâni olmıyandan faraziye icabı ayrılır; diyelim ki mekânîlik mekâni olmıyan hadler arasındaki bir münasebetten başka bir şey olmasın, böyle olsa bile münasebetin birçok hadleri birleştirebilecek bir zihin tarafından kurulmuş olması lâzımdır. Burada kimyevi terkipler misâlini ileri sürmek boştur; çünkü kimyadaki terkipler kendiliğinden bir şekil alır ve bu şekil terklbi teşkil eden unsurların hiçbirinde olmıyan bir keyfiyet kazanır. Sonra şekillerle keyfiyetler kimyevi terkipleri teşkil eden unsurların çokluğunu bir idrakte kavramamız-

dan doğar: şimdi bu sentezi yapan zihni çekerseniz keyfiyetler hemen yok olacaktır. Böylece mekâni olmıyan duyumlar kendilerine bir şey katılmazsa oldukları gibi kalacaklardır. Bunların bir araya gelmelerinden mekânın doğabilmesi için hepsini birden kavrayıp birbirine katacak bir zihin faaliyeti ister. Nev'i şahsına münhasır olan bu faaliyet Kant'ın hassasiyetin *apriori* bir şekli dediği şeye oldukça benzer.

Şimdi bu zihni faaliyetin karakteri aranırsa mütecanis boş bir çevre sezgi yahut telâkkisinde olduğu görülecektir. Çünkü mekânın başka türlü tarif edilmesine imkân yoktur. Birbirlerinin aynı ve zamandaş duyumlar ayırmaya medar olan da böyle mütecanis boş bir çevre telâkkisidir: imdi buda keyfiyet farklılaşmasından başka olan bir farklılaşma prensibi ve neticede keyfiyetsi bir realitedir. *Signes locaux* nazariyesinin taraftarları gibi zamandaş duyumlardan hiçbir zaman aynılık olmadığı ve bu duyumların tesir ettikleri uzvi unsurların farklı bulunmaları dolayısıyla görme ve dokunma üzerine aynı intibai hâsıl eden mütecanis iki satılı noktası bulunmadığı mı söylenecek? Bunu kolayca kabul ederiz; çünkü bu iki satılı noktasını aynı tarzda müteessir etseydi bunlardan birini soldan ziyade sağda yummayla hiçbir sebep kalmıyacaktı. Fakat sonra bu keyfiyet farkını bir yer farkı yönünde yorumladığımız için mütecanis çevre hakkında, yani keyfiyette aynı olmakla beraber birbirlerinden ayrılan bu hadierin

zamandaşlığı hakkında pekâlâ açık bir fikrimiz olmak lâzımdır. Şebekî tabakamızın mütecanis iki sathı üzerine yapılan iki intibâın farkı üzerinde ısrar edildiği nisbette zihin faaliyetine yer verilecektir. Çünkü zihin kendisine ayrı cinsten bir keyfiyet gibi verilmiş olan intibâı aynı cinsten bir kemiyet gibi idrak eder.

Fazla olarak, bize öyle geliyor ki mütecanis bir mekân tasavvuru zekânın bir gayretiyle oluyorsa, aksine olarak iki duyumu farklılaştıran keyfiyetlerde de zekânın bir tesiri olmalıdır. Bu keyfiyetlerin mekânda muayyen şu veya bu yeri kaplamaları da bu tesir dolayısıyledir. O halde yer kaplama idrakiyle mekân telâkkisini birbirinden ayırmak lâzım geliyor; bunların birbirlerini içerdikleri şüphesizdir, yalnız, zeki varlıklar sırasında yükselindikçe mütecanis bir mekân fikrinin istiklâli daha açıkça meydana çıkıyor. Bu mânada olarak hayvanların da dış dünyayı, hele dışta olmayı tıpkı bizim gibi tasavvur etmeleri şüphelidir. Nitekim tabiatçılar, dikkat edilmeye değer bir olgu olarak, omurgalı hayvanlardan çoğunun, hattâ bazı böceklerin mekânda yönelmek hususundaki şaşılacak kolaylıklarına işaret etmemişlerdir. Bilmedikleri sahalarda yüzlerce kilometre uzaklaştıktan sonra eski yuvalarına şaşmadan dönen hayvanlar vardır, eskiden bu yön duygusu görme yahut koklama ile, daha yakın zamanlarda hayvana bir pusula gibi kılavuzluk ettiği sanılan manyetik cereyanlarla açıklanmak istenmiştir. Bu duygu, şu demektir ki mekân hayvan için bize görüldüğü kadar mütecanis

değildir, hattâ ne mekân, ne de yön hayvanda hiçbir zaman sırf kendisi bir şekil almıyor, kendi ince farklariyle, keyfiyetleriyle duyuluyor. Bu türlü bir idrak imkânını anlamak için bizim de sağımızı solu-muzu tabiî duygu ile fark ettiğimizi düşünmemiz yeter, kendi vücudumuzda yaptığımız bu iki tâin bize ayrı iki keyfiyet gösteriyor; hattâ bu keyfiyetlerin tarif edilmeyişi bu sebepten geliyor. Tabiat da keyfiyet farklariyle dolu olduğuna göre doğrudan doğruya olan bir idrakte iki somut yön neden iki renk kadar farklı duyulmasın? Mütecanis boş bir çevre telâkkisinin ise başka türlü bir olağanüstlüğü vardır, tecrübemizin temelini teşkil eden bu gayri mütecanisliğe karşı bir nevi reaksiyonu icabettirir görünüyor. İmdi hususi bir yön duygusunun sadece bazı hayvanlarda olduğunu söylemekle kalmayıp bizim de ayrıca keyfiyetsiz bir mekân idrak etmek yahut anlamak melekesine sahip olduğumuzu söylemek lâzım gelecektir. Bu meleke hiç de soyutlama melekesi değildir: hattâ soyutlamanın yaptığı açık ayırdetmelere ve birbirlerine nisbetle ayrı kavramaları, yahut da bunların sembollerini gerektirdiğine dikkat edilirse soyutlama melekesinin mütecanis bir mekân, mütecanis bir çevre sezgisini gerektirdiği görülür. Söylenmesi lâzım olan şu ki biz mütecanis olmıyan bir duyumsal keyfiyetler, bir de bir cinsten olan mekân gibi birbirlerinden farklı mahiyette iki reahte tanıyoruz. İnsan zekâsınca açıkça tasarlanan mekân realitesi bizi kesin ayrılıklar yapmaya, saymaya, soyutlamaya ve belki de konuşmaya götürüyor.

İmdi, mekânın mütecanislikie tarif edilmesi gerekiyorsa, mütecanis hem de belirsiz her çevre, tersine olarak, mekân olacaktır. Çünkü mütecanislik burada her türlü keyfiyetin yokiüğundan geliyor; bu takdirde mütecanisin iki şeklinin birbirlerinden nasıl ayrılacağı anlaşılamaz. Böyle olduğu halde zamanı mekândan farklı, fakat onun gibi mütecanis bir çevre olarak göz önüne almakta uyuşuluyor; böylece mütecanis, kendisini dolduran zamandaşlık yahut tevaliye göre iki şekil alacaktır. Filhakika zaman, içinde şuur hallerinin yayılır görüldüğü mütecanis bir çevre yapılıncı birdenbire elde birmiş gibi alınıyor, bu da onu sürelikten çıkarmaktan başka bir şey olmuyor. Bu basit mülâhaza bize haberimiz olmadan tekrar mekânın üzerine düştüğümüzü haber vermeliydi. Bir yandan da birbirlerinden ve bizden ayrı olan maddi şeyler bu iki karakteri maddi şeyler arasında aralıklar kuran ve bunların kenarlarını tesbit eden bir çevrenin mütecanisliğinden aldığı anlaşılıyor: halbuki şuur olguları birbirleri içine giriyor, hattâ en basitleri bile bütün bir ruhu aksettirebiliyor. Artık kendi kendimize sormak sırası gelmiştir: mütecanis bir çevre olarak anlaşılan zaman sâf şuur alanına mekân fikrinin sokulmasından doğmuş piç bir kavram değil midir? Herhalde zaman ve mekânın birbirlerine irca edilebilir olup olmadığı belli olmadan önce kesin olarak iki mütecanis şekil kabul edilemez. Birbirlerinden ayrı olmak ancak yer kaphıyan şeylere mahsus olan bir karakterdir, halbuki şuur olguları esas itibariyle birbirlerinden ayrı değildirler, ayrı olurlar, ancak

mütecanis bir çevre gibi mülâhaza edilmiş bir zamanda yayılırlarsa ve eğer mütecanis oldukları iddia edilen bu iki zaman ve mekân şeklinden biri diğerinden istikak ediyorsa mekân fikrinin esaslı bir yeri olduğu *a priori* olarak tasdik olunabilir. Fakat zaman fikrinin görünürdeki sadeliğine aldanarak zamanla mekânı birbirlerine irca etmeye yeltenen filozoflar mekân tasavvurunu süre tasavvuru ile inşa etmek imkânına inanmışlardır. Bu nazariyenin bozukiüğünü gösterirken mütecanis bir çevre şeklinde anlaşılan bir zamanda düşüngen şuurum kurtulamadığı bir mekân hayalinden başka bir şey olmadığını göstereceğiz.

Filhakika İngiliz mektebi mekân münasebetlerini süredeki az çok karmaşık münasebetlere irca etmeye çalışır. Gözlerimiz kapalı olduğu halde elimizi bir satıh boyunca gezdirdiğimiz vakit parmaklarımızın bu satha değışı ve hele türlü hareketleri, birbirlerinden ancak keyfiyetlerle ayrılan, bir de zaman içinde düzenleşen bir sıra duyumlar verir. Bir yandan da tecrübe bu bir sıra duyumların aksi istikamette de tekrar duyulabileceğini haber verir: mekândaki durum münasebetleri buna göre süredeki tevali münasebetlerine çevrilebilir olarak tarif edilecek demektir. Yalnız böyle bir tarif fasit bir daireyi andırır, hiç değilse süre hakkında çok sathi bir fikir verir. Biraz aşağıda etrafiyle göstereceğimiz gibi sürenin filhakika biri her türlü halitadan ârı olarak sâf, diğeri araya haksız yere mekân fikri sokulan iki telâkkisi olabilir. Tamamiyle sâf olan süre, şimdiki

hâl ile evvelki hâller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki şuur hallerimizin aldığı bir tevali şeklidir. Bunun için kendini tamamiyle duyunlara yahut da gelip geçen fikirlere bırakmak lâzım değildir, çünkü şuur bu takdirde aksine olarak bir süre olmaktan çıkar. Evvelki haleri unutmak da istemez: bu halleri hatırlarken iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil, birbirleriyle organikleşen, içiçe girip kayuşan bir melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar. Bu noktalar gerçi tevali ediyorsa da birbirleri içinde duyuluyor, topiyle canlı bir varlık gibi oluyor, parçaları ayrı olmakla beraber aralarındaki dayanışma sayesinde birbiri içine giriyorlar denemez mi? Delili de şu ki eğer tempoyu bozar, modelinin bir notası üzerinde fazla durursak bize hatamızı haber verecek notanın fazla uzaması olmuyor, bütün bir müzik cümlesinde görülen bir keyfiyet değişikliği oluyor. O halde tevali, karşılıklı bir girişme, bir dayanışma, unsurların mahrem bir organikleşmesi gibi de anlaşılabilir. Bütünü temsil eden bu unsurlardan hiçbirisi bütünden ayrı olarak duyulmaz, meğer ki bunları soyutlayabilecek bir düşüncenin haddesinden geçerler. Kendi kendinin hem aynı olan, hem de değişen ve mekân hakkında hiçbir fikri olmıyan bir varlığın süre hakkında edineceği tasavvurun da böyle olacağı şüphesizdir. Fakat mekân fikriyle yuğrulmuş, hattâ bu fikrin meclûbu olan bizler sâf süreye haberimiz olmadan mekân fikrini sokuyor; şuur hallerimizi de içiçe değil zamandaş olarak idrak eder tarzda yanya-

na sıralıyoruz. Kısacası zamanı mekânı yankılıyor, süreyi mekân ile ifade ediyor, tevaliyi sürekli bir çizgi yanut parçaları içiçe girmiyen sadece birbirlerine dokunan bir zincir gibi görüyoruz. Dikkat edilirse bu zincir hayali artık mütevali değil, zamandaş olan bir *önce* ve *sonra* idrakini içeriyor, bu ise tam bir tevali tasavvuru ile taban tabana zıd oluyor. İmdi, sürenin içinde mütevalli bir *düzenden* bir de bunun tersine çevrilebilirliğinden bahsolunduğu zaman bu tevali, yukarda tarif ettiğimiz ve mekânla karşımamış sâf bir tevali midir, yoksak hadleri toptan kucaklanabilecek tarzda mekânda yanyana sıralanmış bir tevali midir? Buna verilecek cevap hiç şüphe götürmez: her şeyden önce hadleri birbirinden ayırmadıkça, sonra da bunların işgal ettikleri yerler mukayese edilmedikçe bir *düzen* kurulamaz; düzen kurulamayınca da hadler zamandaş ve birbirlerinden ayrık ve çok olarak idrak olunurlar; bir kelime ile, yanyana sıralanır tarzda mütevali bir düzende kurulursa bu tevali ancak bir zamandaşlık olarak mekânda serilmekle mümkün olur. Kısacası, parmağımı uzun bir satıhta yahut bir çizgi üzerinde gezdirerek muhtelif keyfiyette bir sıra duyumlar alırken su iki şeyden biri olacaktır: ya bu duyumları sadece sürede tasarlıyacağım, fakat bu takdirde o tarzda tevali edecekier ki bunların birçoğunu muayyen bir anda, hem zamandaş, hem ayrı olarak tasavvur edemiyeceğim; yahut da bir tevali düzeni farkedeceğim ki bu takdirde sadece hadlerin bir tevalisini idrak etmekle kalmıyarak bunları ayırdıktan sonra hepsini bir sıraya koyan bir melekem

olacak, bir kelime ile söylersek daha önceden mekân fikrine sahiboluyorum demektir. Çünkü süre içinde tersine çevrilebilir bir sıra fikri, hattâ sadece bir tevali *düzen*'inin tasavvuru bile bizatihi bir mekân tasavvurunun gerektirir ki bu fikir süreyi tarif için kullanılmaz.

Bu delillendirmeyi daha kesin bir hale koymak için lâlettayın düz bir çizgi ve bu çizginin üstünde hareket eden maddi bir A noktası tasavvur edelim. Bu nokta şuurlanıp kendini bilse hareket ettiği için değiştiğini duyacak, hattâ bir tevali idrak edecek; fakat bu tevali onda bir çizgi şeklini alacak mı? Katettiği çizginin âdeta üstüne çıkarsak buradan yanyana sıralanmış birçok noktaları bir anda kavramak şartıyla şüphesiz ki evet; fakat bunu yapmasıyla birlikte mekân fikrini teşkil edecek ve uğradığı değişikliklerin sâf sürede değil, mekânda yayıldığını görecektir. İşte sâf süreyi daha sade bir mahiyette olarak bir mekân gibi düşünenlerin hataları bu misalde elle tutulacak gibidir. Bunlar psikolojik halleri yanyana sıralamak ve bundan bir zincir yahut çizgi yapmaktan hoşlanıyorlar, bir de bu ameliyenin arasına mekân fikrini olanca bütünlüğü ile soktuklarının farkında bile olmuyorlar; çünkü mekân uç buutlü bir çevredir. Fakat bir çizgiyi çizgi şeklinde idrak etmek için onun dışında yerleşmek, etrafındaki boşluğu görmek ve neticede üç buutlü bir mekân düşünmek lâzım geldiğini kim görmez? Eğer bizim şuurlu noktamız olan A da henüz mekân fikri yoksa böyle bir faraziyeğe yerleşmemiz lâzım. Onun geçir-

diği hallerin tevalisi bir çizgi şeklini değil duyumları dinamik olarak birbirine katılan bir melodinin mütevali notalarında olduğu gibi kaynaşmış bir şekil alacaktır. Kısacası, sâf süre ancak içiçe giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiçbir ayrılık temayülü ve adedle hiçbir yakınlığı olmadan sadece keyfiyet halinde bir değişmeler tevalisi olabilir; bu da ancak sâf bir tecanüssüzlük olacaktır. Yalnız bu nokta üzerinde durmuyacağız: çünkü süreye en ufak bir tecanüslülük atfedildiği anda araya haksız yere mekânın sokulmuş olduğunu göstermiş olmak şimdilik bize yeter.

Biz sürenin mütevali anlarını filhakika sayıyor ve bunların adedle olan münasebetleri dolayısıyla zaman da evvelâ mekân gibi ölçülebilir bir kemiyet olarak görünüyor. Fakat burada ayrılması lâzım gelen mühim bir nokta var. Meselâ bir dakikanın geçtiğini söylediğim vakit bunda saniyeleri vuran bir rakkasın altmış defa sallanmış olduğunu anlıyorum. Eğer bu altmış sallanışı birdenbire bir tek idrakiyle tasavvur edersem tevali fikrini bu faraziye icabı bir tarafa bırakıyor; tevali eden altmış vuruşu değil, sabit bir çizginin altmış noktasını düşünüyorum ve bu noktalardan her biri âdeta rakkasın bir sallanışını sembollendiriyor. — Eğer, öbür yandan bu mütevali altmış sallanışı tasavvur etmek ister, aynı zamanda mekândaki sıralanış tarzını değiştirmezsem, evveiki hâtırasını hariç bırakarak düşünmek zorunda kalacağım: çünkü mekân bu sallanıştan hiçbir iz saklamamıştır; fakat bunu yapmakla da hep halde kalmaya

kendimi mahkûm etmiş, bir tevali yahut bir süre düşünmekten elçekmiş olacağım; yok böyle yapmayıp da haldeki sallanma hayaline bağlı olan bir önceki sallanmanın hâtırasını saklarsam şu iki şeyden biri olacak; ya bu iki hayali yanyana sıralıyacağım ki bu takdirde ilk faraziyemize tekrar düşmüş olacağım; yahut da bir melodinin notaları gibi addedle hiçbir münasebeti olmıyarak birbiri içinde, birbirine geçmiş ve aralarında kaynaşmış bir keyfiyet çokluğu halinde duyacak ve böylece sâf süre hayalini elde edecek, aynı zamanda mütecanis bir çevre fikrinden, ölçülebilir bir miktardan tamamiyle kurtulmuş olacağım. Şimdi bu haldeki şuurumu dikkatle yoklarsam, sür'e-yi sembolik olarak tasavvur etmekten vazgeçtiği zamanlarda bu yolda yaptığı anlaşılacaktır. Rakkasın bir düziye sallanışları uykumuzu getirdiği zamanlar bu tesiri yapan işidilen son ses, son hareket midir? Hiç de değil, eğer böyle olsaydı ilk sallanışların aynı tesiri neden yapmadıkları anlaşılmaz bir şey olurdu; öyleyse bizi uyutan son sese yaput son harekete katılan önceki seslerle hareketlerin hâtırası mıdır? Lâkin bu aynı hâtıra ileride bir tek ses yahut bir tek harekete katılarak tesirsiz kalacaktır. O halde seslerin birbirleri arasında kaynaştığını ve kemiyetleriyle kemiyet olarak değil de kemiyetlerinin verdiği keyfiyetle, yani hepsinin ritimli kaynaşmasıyla tesir ettiklerini kabul etmek lâzım gelecektir. Aksi takdirde zayıf olduğu halde sürekli bir tembihdeki şiddetli tesiri anlamak kabil olmıyacaktı, çünkü duyum burada hep olduğu gibi kalsaydı son derece zayıf ve o

nispette tahammül edilebilir olarak kalacaktı. Fakat hakikat şu ki tembihin her tekerrürü önceki tembihlerle kaynaşarak hep birden bitmek üzere bulunan ve yeni birkaç notanın katılmasıyla toptan mütemadiyen değişen bir müzik cümlesinin tesirini veriyor. Vakaa düşüncenize sorarsanız aynı duyum olduğunu söyler, çünkü duyumun kendisini değil, mekândaki objektif sebebini düşünüyor ve bu düşünce iledir ki onu bir kaynaşma, birbirleri içine giren değişmeler yerine mekânda yayarak boylu boyuna uzanan, birbirine boyuna katılan aynı bir duyum gibi mülâhaza ediyoruz. Gerçek süre, şuurun idrak ettiği süre, o halde sadece keyfiyetler arasında sıralanmak ister, çünkü hiçbir zaman kemiyet değildir, ölçülmeye yeitenildiği andan itibaren keyfiyetin yerine bir kemiyet olan mekânı haberimiz olmadan koyuyoruz.

Şu kadar var ki süreyi sâflığıyla tasavvur etmekte inanılmaz bir güçlük çekiyoruz, bu da herhalde surüp gitmekte, oluştta yalnız olmadığımızdan ilerigeliyor; bizden hâriç şeyler de bizim gibi sürüyor göründüğünden bu son bakımdan ele alınan zaman mütecanis bir çevreye benziyor. Hem de bu sürenin anları sadece mekândaki cisimler gibi birbiri dışında görünmekle kalmıyor, duyularımızla idrak edilen hareket dahi mütecanis ve ölçülebilir bir sürenin âdetâ bir nişanesi oluyor. Fazla olarak, mekanik formüllerinde, astronomun ve hattâ fizikçinin hesaplarında kemiyet şeklini alıyor. Yalnız bu kadar da değil, ancak zamanda vücut bulan bir hareketin sürati bile ölçülerek bir kemiyet oluyor. Bu itibarla yapmaya

yeltendiğimiz bu tahlil bile tamamlanmak istiyor, çünkü tam mânasiyle süre ölçülemezse o halde rakkas sallanmalarının ölçtüğü şey nedir? Şuurun idrak ettiği iç sürenin içiçe giren şuur olgularıyla ve yavaş yavaş zenginleşen “ben” ile karıştığı aynıyle kabul edilecek; fakat astronomi bilgininin formüllerine soktuğu, rakkaslı saatlerin eşit parçacıklara ayırdığı zaman başka bir şeydir, ölçülebilir bir kemiyettir ve neticede mütecanistir, denecek. Bununla beraber, hiç de böyle değil, dikkatli bir sınama bu son illüzyonu dağıtacaktır.

Rakkaslı bir saatin kadrânında rakkasın sallanmaların karşılık olan yelkovanın hareketini gözlerimle takibederken, sanıldığı gibi, süreyi ölçmüyor; zamandaşlıkları saymakla iktifa ediyorum, bu ise çok farklı bir şeydir. Yelkovan ve rakkasın benim dışımda, mekânda tek bir duruşu vardır, çünkü geçmiş duruşlardan hiçbir şey kalmıyordur. Halbuki benim içimde gerçek süreye karşılık olan bir kaynaşma süreci yahut da şuur olgularının kaynaşmaları devam edip gidiyor. Bu tarzda sürüp gittiğim içindir ki rakkasın hem geçmişteki, hem de bu andaki sallanmalarını aynı zamanda tasavvur ediyorum. Şimdi mütevali denen bu sallanışları düşünen benliğim bir ân için yok olsa rakkasın bir tek sallanışından, bir tek duruşundan başka bir şey kalmıyacak, kalmayınca süre de olmayacaktır. Bir de rakkas ve onun sallanışları ortadan kaldırılırsa benliğimin bir cinsten olmayan süresinden başka bir şey kalmıyacak, birbirleri

dışında ve adedle münasebeti olan anlar da yok olacaktır. Böylece benliğimde birbirleri dışında kalmıyan karşılıklı bir tevali, benliğimin dışında tevalisiz bir karşılıklı haricîlik olacak; karşılıklı haricîlik diyorum, çünkü bu andaki sallanış artık mevcut olmıyan bir ân önceki sallanıştan tamamıyla ayrıdır; tevalisizlik de var diyorum; çünkü tevali ancak geçmişî tekrar hatırlıyan şuurlu bir seyircide olabilir. O halde, haricîliği olmıyan bu tevali ile tevalisiz haricîlik arasında fizikçilerin “endosmos” hâdisesine oldukça benzer bir nevi alışveriş oluyor. Bir yandan içiçe giren şuur hayatımızın mütevali safhalarından her biri kendisiyle zamandaş olan bir rakkas sallanmasına karşılık oluyor, bir yandan da bu sallanışlar açıkça birbirlerinden ayrık oluyor, çünkü başka bir sallanış başlayınca önceki sallanıştan eser kalmıyor, aynı ayrıklılığı şuur hayatımızın mütevali anlarında da kurmak alışkanlığını işte bu yüzden kazanıyoruz; rakkasın sallanışları şuur hayatımızı âdeta ayrı ayrı parçalara bölüyor, ânları birbiri içine girmiyen hep aynı anlar halinde mekâna benzer yanlış ve mütecanis bir iç süre fikri de buradan geliyor. Fakat, bir yandan da biri başlayınca öbürü yok olduğu için seçik kalan rakkas sallanışlarının, şuur hayatımız üzerinde bu suretle olan tesirinden faydalaniyoruz. Rakkasın bütün sallanışlarını birbirlerine kaynaştıran şuurun sayesinde bu sallanmaların hâtıraları hıfzolunuyor, sonra sıralanıyorlar; kısacası, bu sıralanmalar için mütecanis zaman dediğimiz mekânın bir dördüncü buûdünü yaratıyoruz, yerinde saymakla beraber rak-

kas hareketlerinin her ne kadar kendi halinde boyuna katılmasına da bu iç zaman müsait oluyor. — Şimdi bu çok karmaşık süreç içinde gerçek olanla hayali olanın paylarını hakkiyle ayırmayı denersek şunları buluyoruz. Süresiz gerçek bir mekân var, olayları şuur hallerimle birlikte görünüp birlikte kaybolan bir mekân, bir de gerçek bir süre, bir cinsten olmıyan anları birbiriyle kaynaşan bir süre var; fakat bu gerçek sürenin her bir anı kendisiyle zamandaş olan dış dünyanın bir haline bağlanabildiği gibi bu bağlanabilme dolayısıyla diğer anlardan ayrılabilir oluyor. Sonra da bu iki realitenin mukayesesinden mekândan çıkarılmış sembolik bir süre tasavvuru doğuyor. Süre mütecanis çevreli mevhum bir süre şeklini bu suretle alıyor; mekân ile süreden ibaret olan bu iki had arasında zaman ile mekân faslı müşterek diye tarif olunabilecek şirazeyi de zamandaşlık teşkil ediyor.

Mütecanis bir sürenin görünürde canlı bir timsali olan hareket kavramını da aynı tahlilden geçirerek yine aynı neviden bir ayrılık yapmaya götürülmüş olacağız. Çok kere denir ki hareket bir mekân içinde olur. Mütecanis ve bölünebilir bir hareketten bahsölunduğu zaman mekânla hareketi karıştırmak mümkünmüş gibi sadece, katedilmiş mekân düşünülüyor. Şimdi bu nokta üzerinde daha çok düşünülürse müteharrikin bulunduğu mütevali yerler dolayısıyla filhakika bir yer kapladığı görülür, fakat bir yerden diğerine geçme işi süre işgal eden ve ancak şuurlu bir seyirci için realite olan bu ameliye mekândan azadedir. Çünkü burada bir şey ile hiçbir işimiz yok sadece

bir ilerleme vardır; bir noktadan diğer bir noktaya geçiş olarak hareket, zihni bir sentez, ruhi bir süreçtir, binnetice mekânla alâkası olmıyan bir oluşturmaktır. Mekânda ancak müteharrikin katettiği noktalar vardır; herhangi bir müteharrik, mekânın hangi noktasında düşünülürse düşünülün, bulunduğu noktadan başka bir şey elde edilemez. Eğer şuur müteharrikin geçtiği yerlerden başka bir şey idrak ediyorsa müteharrikin bulunduğu mütevali yerleri hatırladığı ve bu hâtıralardan bir sentez yaptığı için idrak ediyor. Yalnız şunu bu türlü bir sentezi nasıl yapıyor? Geçilen ve birbirinin aynı olan noktaların mütecanis bir çevreye yeniden serilmesiyle hiçbir hareket yapılamaz, çünkü geçilen yerleri birbirlerine tekrar bağlamak için yeni bir sentez yapmak ve böylece gitmek lâzımdır. O halde burada mütevali duyumların birbirleriyle yavaş yavaş kaynaşması olarak keyfiyet halinde bir birlik kabul edilmek zoru vardır. Sadece hareketi düşündüğümüz de böyle bir sentez yapıyoruz. Buna kanaat getirmek mi istiyorsunuz? Bunun için akan yıldızları birdenbire görürken hâsıl olan duyuguyu düşünmek yeter; son derce hızlı olan bu harekette, ateş çizgisi halinde görünen katedilmiş bir mekân ile hareketin veya müteharrikliğin hiç bölünemez duyumu arasında kendiliğinden bir ayrılma oluyor. Gözlerimizi kapıyarak yaptığımız bir jestin, katettiği mekânda düşünülmezse şuurumuzdaki aksi sadece bir keyfiyet oluyor; kısacası, her harekette biri katedilen mekân, biri de bu mekânı kateden bir fiil; mütevali yerler ve bu yerlerin sentezi olmak

üzere birbirlerinden ayrılması lâzım olan iki unsur vardır; bu unsurlardan birincisi mütecanis bir kemiyet, ikincisinin realitesi ise ancak şuurumuzda mevcut bir keyfiyet veya şiddetten ibarettir. Burada da “endosmos” olayı var ki harekiyetin sadece keyfiyet olarak duyumu ile katedilen mekânın kemiyet halindeki tasavvurundan vücuda gelen bir algılamadan husul bulmaktadır. Filhakika harekete, bir yandan katedilen mekânın bölünebilirliğini atfediyor, fakat sadece eşyanın bölünebileceğini, bir fiilin bölünemeyeceğini unutuyoruz; bir yandan da bu fiili mekâna aksetmeye, müteharrikin katettiği çizgi boyunca yatırmaya, bir kelime ile katılaştırıp dondurmaya alışıyoruz; fakat herhangi bir ilerlemeyi mekânda yerleştirmek, şuur dışında olsa dahi, mazi ile halin birlikte bulunabileceğini tasdik etmek demek olduğunun hiç farkında olmuyoruz. Bize kahrırsa Elea mektebinin bütün sofizmleri müteharrik tarafından katedilen mekânın hareket ile karıştırılmasından doğmuş bulunuyor; çünkü iki noktayı birbirinden ayıran aralık istendiği kadar bölünebilir, eğer hareket de bu aralık gibi hudutsuz parçalardan terekkübetmiş ise aralık hiçbir zaman aşılamiyacaktır. Hakikatta Achille’in her adımı basit, parçalanmaz bir fiildir ve bu fiilin muayyen bir adedinden sonra Achille kaplumbağayı geçecektir. Elealıların illüzyonları bu bölünme ve *nevi şahsına münhasır* fiil serisini katedilen mütecanis mekân ile bir tutmalarından geliyor. Bu mekân ise herhangi bir kanuna göre bölünür ve tekrar terklbedilebilir bir haldedir, buna göre de Achille’in bütün

hareketlerini kendi adımlarıyla değil de kaplumbağanın adımlarıyla yeniden inşa etmeye yetkili olduklarını sanmışlardır; oysaki kaplumbağayı kovalıyan Achille'in yerine hakikatta birbirlerine göre ayarlanmış iki kaplumbağa koyduklarının farkında değillerdir. Öyle kaplumbağalar ki aynı adımlar atmaya yahut da birbirine asla yetişemeyecek tarzda zamandaş fiilerde bulunmaya kendilerini mahkûm etmişlerdir. Achille kaplumbağayı niçin geçiyor? Çünkü Achille ile kaplumbağanın adımları hareket olarak bölünemediği gibi mekân olarak da bir çapta değildir: O suretle ki Achille'in katettiği mekân, kaplumbağa tarafından katedilen mekân ile, başlangıçta ona verilen avans bir araya getirilirse dahi yine daha uzundur. Bunun içindir ki Zenon, Achille'in hareketini kaplumbağanın hareketiyle aynı kanuna göre yeniden terki ettiği zaman indî olan bu terkip ve tahlillere yalnız mekânın elverişli olduğunu hesaba katmayı unutmuş, unuttuğu için de mekân ile hareketi birbirine karıştırmıştır. — İki müteharrikin karşılaşmalarının gerçek hareket ile hayalî hareket arasında, haddizatında mekân ile istendiği kadar bölünebilir mekân arasında, somut zaman ile soyut zaman arasında bir ayrılığı içerdığını, zamanımızın bir mütefekkirinin⁽¹⁾ ince ve derin tahlilinden sonra dahi, kâbul etmenin zaruri olduğuna inanmıyorum. Mekân, zaman ve hareketin mahiyeti hakkında doğrudan doğruya olan sezgi ise hareketi sürede, süreyi de mekân dışında olarak

(1) Evelin: *Infini et quantité*, Paris, 1881.

gösteriyor, bunu gösterdikten sonra, ne kadar ustaca olursa olsun, metafizik bir faraziyeye artık neye baş vurmah? Somut mekânın bölünebilirliğine bir had farzetmiye de hiç hacet yoktur; istendiği kadar bölünebilir olabilir bırakılabilir, şu şartla ki iki müteharrikin zamandaş olarak bulundukları yerler arasında bir ayırma yapılsın; bu müteharrikler vakaa mekândadırlar, fakat hareketleri mekân işgal etmez ve mekân olmaktan ziyade süredir, kemiyet değil keyfiyettir. İleride görüleceği gibi bir hareketin süratini ölçmek bir zamandaşlığı tesbit etmekten başka bir şey değildir, bu süratlı hesaplamak da bir zamandaşlığı önceden görmeye elverişli bir vasıta kullanmaktır. Matematiğin kendi rolünde kalması ancak Achille ve kaplumbağanın belli bir zamanda bulundukları yeni tâyin etmesiyle, yahut da iki müteharrikin bir X noktasında karşılaştıklarını — bu karşılaşma bizzat bir zamandaşıktır — *a` priori* olarak kabul ettiği zamanda olur. Fakat iki zamandaşlık arasında vaki olanı yeniden inşa etmek iddiasında olduğu zaman bu rolü aşılıyor, hiç değilse yine zamandaşıkları göz önüne almaya elde olmıyarak sevkediliyor; halbuki bunların hudutsuz olarak artan adedi, hareketsizlikler vasıtasıyla hareket, mekân vasıtasıyla zaman yapılamıyacağını ona haber vermeliydi. Kısacası süre mütecanis değilse ve mekândan başka yerde mütecanislik yoksa hareketin mütecanis unsuru olan katedilmiş mekân yani hareketsizlik harekete en az ait olan bir şey olacaktır.

İmdi, ilim işte bu sebeple zaman ve harekette evvelâ esas unsur olan keyfiyeti aradan çıkarmaya çalışır, zamandan süreyi, hareketten hareketliliği çıkarır; şimdi astronomi ve matematikteki zaman, hareket ve sürat mülâhazalarının rolünü de incelersek buna kolayca kanaat getirilecektir.

Nitekim mekanik ilmine ait eserler sürenin kendisini asla tarif etmez. Yalnız iki sürenin eşitliğini tâyin edeceklerini ehemmiyetle bildirerek derler ki: “Birbirinin aynı olan iki cisim bu aralıklardan her birinin başında aynı hallerde bulundurulmuş ve hangi neviden olursa olsun hep aynı aksiyon ve tesire tâbi tutulmuş bulunur ve her ikisi de bu aralıklar sonunda aynı mekânı katederlerse bu iki zaman aralığı eşittir.” Başka türlü söyleyelim: Hareketin başladığı ve bittiği ânı kaydettikten sonra nihayet ölçülebilir tek şey olan katedilmiş mesafeyi ölçeceğiz ki bütün bunlarda süreden eser yoktur, sadece mekân ve zamandaşlıklar vardır. Bir hâdisenin Z zamanının nihayetinde olacağını bildirmek demek onun başlangıcı ile sonu arasında Z adedinde bir nevi zamandaşlıklar kaydedilecek demektir. Buradaki “başlangıç”la “son” tâbiri bizi aldatmasın, çünkü sürenin aralığı sadece bizim için mevcuttur ve bu mevcudiyet şuur hallerimizin karşılıklı olarak iç içe girmeleri sayesinde. Bizim dışımızda sadece mekân, binnetice sadece zamandaşlıklar vardır, bunlar için objektif olarak mütevâlidirler bile denemez: çünkü tevâli ancak hâlin geçmiş ile karşılaştırılması vasıtası ile

düşünülebilir. Asıl süre aralığı ilim bakımından hiç hesaba katılmaz. Katılmadığı şununla da sabittir ki kâinatın bütün hareketleri iki yahut üç misli daha hızlandırılrsa ne eski formüllerde değiştirilecek bir şey olacak ne de bu düsturlardaki adetler değişecektir. Halbuki şuur bu hızlanma yüzünden tarif edilemez bir keyfiyet intibai alacak yalnız bu değişiklik dışarda görünmiyecek: çünkü 'mekânda yine aynı adette zamandaşlıklar husule gelecektir. Daha aşağıda göreceğiz: Bir astronomi bilgini meselâ güneş yahut ay tutulmasını önceden haber verdiği zaman bu tarzda bir ameliye yaparak sürenin arahklarını tamamiyle çıkartıyor. Çünkü ilim bunları hesaba katmıyor ve böylece zamandaşlığın bir tevalisini çok kısa bir zaman içinde en çok birkaç saniyede idrak ediyor, halbuki bu aralıkları yaşamak zorunda olan somut şuur için bu, birçok asırları kaplıyacaktır.

Doğrudan doğruya tahlil olunursa sürat kavramı da bizi aynı sonucu götürür. Mekanik ilmi bu kavramı birbirlerine bağılıkları kolayca keşfedilebilecek bir sıra fikirler vasıtasıyla elde eder. Evvelâ bir müteharrikin AB mahreklini tasavvur etme sureti ile yeknesak bir hareket fikrini, sonra da, meselâ aynı yere düşen bir taş hâdisesi gibi, aynı şartlarda hep aynı suretle tekerrür eden bir fizik olayını inşa eder. Eğer AB mahreki üzerinde M. N. P... gibi müteharrikin her an yere ulaştığı noktalar kaydedilir, AM, MN, NP... aralıkları da birbirleri ile eşit tanılırsa hareket yeknesak olur ve bu aralıkların herhangi

birine müteharrikin sūratı denir, şu şartla ki mukayese hududu olarak seçilen fizik olayını sürenin birliği olarak kabul etmek tensib edilmiş olsun. Buna göre yeknesak bir hareketin sūr'atı mekân ve zamandaşlık fikirlerinden başka bir şeye müracaat etmeden tâyin edilir. Unsurları AM. MN. NP... olan ve sūr'atleri eşit olmıyan değişken sūr'atli hareketler kalır. A müteharrikinin M noktasında olan sūr'atini tâyin etmek için hepsi de yeknesak hareketli olan $A_1, A_2, A_3...$ gibi gayri muayyen adette müteharrikler hayal etmek klfayet eder, bunların meselâ mütezayid bir düzende sıralanmış $S^1, S^2, S^3...$ sūratleri de mümkün olan bütün miktarlara karşılık olur. Buna göre A mahreklinin üzerinde M noktasının yanlarında ona çok yakın iki M', M'' nokta tasavvur edelim Bu müteharrik $M', M_1, M''_2, M''_3...$ ilâh noktalarına varır ve zarurî olarak A_1 ve A_p gibi iki müteharrik vardır, şöyle ki bir yandan $M' M = M_k M_k$ ve diğer yandan $M M'' = M_p MP''$ olsun. O zaman A müteharriklinin M noktasındaki sūratinin küçük V_k ile V_p arasında bulunduğunda mutabık kalınır. Fakat M ile M'' noktalarının M noktasına daha yakın olduklarını farz etmekten bizi hiçbir şey menetmez, o zaman V_k ile V_p nin yerine V_i ile V_p gibi biri V_k dan büyük, biri V_p den küçük iki yeni sūratin konmasının lâzım geleceği anlaşılır. Ve $M M''$ ile $M'' M$ aralıklarını küçülttüğümüz nispette onlara tekabül eden yeknesak hareketlerin iki sūratı arasındaki fark da azalır. İmdi, yeknesak harekette olduğu gibi bu değişen harekette de bahis mevzuu olan sadece katedilen

mekânlar ile aynı anda varılan yerlerdir. Yukarda da dediğimiz gibi mekanik ilminin zamanda hesaba kattığı sadece mekân oluyor, hareketin kendisinden ancak hareketsizliği alıyor.

Mekanik ilminin zarurî olarak denklemlerle çalışır olmasma bakarak böyle bir neticeye varacağını önceden görmüştük; bir cebir denklemi de daima bir olup bittiyi ifade eder. Halbuki süre ve hareketin özü şuurumuzdaki görünüşü ile mütemadi bir teşekkül halindedir: cebir dahi sürenin belli bir anını ve belli bir müteharrikin mekân üzerinde aldığı yerlerin hasılasını ifade edebilir, fakat bunlardan hiç biri süre ve hareketin kendisi değildir. Herhangi hareket veya süre farazî olarak ne kadar sık aralıklı nokta ve anlara bölünürse bölünsün bunların toplamıyla ne bir süre, ne de bir hareket ifade edilebilir; matematik, sürenin aralıklarını ne kadar küçülterek düşünürse düşünsün bunların daima bir ucuna yerleşir; aralar-daki keyfiyet farkları son derece küçültülmüş olmak dolayısıyla pek küçük kesirler gibi bunları da ihmal etmekte bir beis görmez. Bu yüzden sürede hareket-de kurduğu denklemler de zaruri olarak açıkta kalır. Çünkü süre ve hareket eşya makulesi olmayıp bir zihin sentezidir. Dahası var; müteharrik, hareketi esnasında, boylu boyunca bir çizgi işgal eder ve nihayet işgâl edilen bu yerler eğer sürenin muhtelif anlariyle değişiyorsa, hattâ muhtelif yerler işgal etmek suretiyle seçik anlar yaratıyorsa, asıl süredeki anlar ne birbirlerinin aynı, ne de birbirlerinin dışındadırlar. Çünkü süre denilen şeyin kendisi esas

itibariyle ne mütecanistir, ne de birbirlerinden ayrı unsurlardan teşekkül etmiştir, adetle de bir benzerliği yoktur.

Bu tahlilden çıkan netice şu oluyor: bir cinsten olan ancak mekândır. Birbirlerinden ayrı çokluğu teşkil eden de sadece mekânda bulunan şeylerdir. Zaten bu türlü çokluk ancak mekânda serilmiş olmakla elde edilir. Bundan çıkan netice, şuurun anladığı mânâda mekânda ne süre ne de tevâli olmadığıdır. Dışımızdaki âlemin mütevâlî denen hallerinden her biri ancak tek başlarına mevcuttur, bunların çoklukları bir realite olmak için onları evvelâ hıfzedebilen, sonra da birbirlerine nispetle haricileştirmek suretiyle birbirlerine katacak olan bir şuur için mevcuttur. Eğer şuur bu çokluğu hıfzediyorsa hıfzetmesi dış âlemin bu muhtelif hallerinin onda iç içe girmesi, farkedilmeden kaynaşması ve kaynaşma sonunda geçmişi hâle katması sayesindedir. Eğer bu çokluğu birbirlerine nispetle de ayırıp haricileştiriyorsa bunun da sebebi, kaynaşma olduktan sonra çokluğu esasta olan ayrılıklarında düşünerek (birinin kaybolması ile diğerinin görünmesi dolayısıyla) seçik bir çokluk şeklinde idrak etmesindendir. Bu da çokluktaki eczacının mevcut bulunduğu mekânın içindeki ayrı ayrı sıralaması demektir. İşte ancak bu suretle kullanılan mekândır ki hakkiyle mütecanis denilen mekândır.

Bu tahlilden başka netice de çıkıyor. Kendi sâflığında alınan şuur hallerindeki çokluk ile adetle-

rin teşkil ettiği seçik çokiuk arasında hiçbir benzerlik olmadığıdır. Şuur halleri çokluğunda bir keyfiyet çokluğu olduğunu söylemiştik. Buna göre kısaca söylersek iki türlü çokluk bulunduğunu, ayırt etmek kelimesinin biri keyfiyet diğeri kemiyet olmak üzere iki mânâ ve telâkkisi olacağını, aynı ile gayri'yi birbirinden ayırmak gerektiğini kabul etmek lâzım gelecektir. Aristo'nun dediği gibi bu çokluk ve ayrılığın, bu mütecanissizliğin adedi sadece kuvvet halinde ihtiva ettiği de olur: Çünkü şuur, keyfiyetleri hesap etmek yahut da birçok görmek düşüncesiyle hareket etmeden de ayırır. O vakit pekâla kemiyet-siz bir çokluk vardır. Bazan da, tersine, hesap edilir bir hadler çokluğu olur, yahut hesap edilebilir olarak tasarlanır; fakat bu çokluğu birbirlerine nispetle ayırmak imkânı olduğu düşünülerek o vakit de mekânda yerleştirilir. Çünkü aynı kelimenin bu iki manâsını birbirleriyle açıklamaya, hattâ birbirleri içinde görmeğe alışmışsınızdır. O kadar ki bu mânâları ayırt etmekte hiç değilse bu ayrılığı dil ile ifade etmekte esefle söyliyeyim, inanılmıyacak bir güçlük çekiyoruz. Böylece diyoruz ki bir çok şuur halleri birbirleriyle kaynaşıyor, iç içe giriyor, gittikçe zenginleşiyor ve böylece mekân nedir bilmiyen bir "ben" e saf sürenin duygusunu verebilecek, fakat daha bu ifadede "birçok" kelimesini kullanmak için, şuur hallerini birbirlerinden ayırmış, birbirlerine nispetle haricileştirmiş, bir kelime ile birbirlerine katmış oluyor; başvurmayla mecbur olduğumuz bir ifade ile zamanı mekânda yerleştirmek hususundaki köklü

alışkanlığımızı meydana çıkarmış oluyoruz. Bir kere vücut bulmuş olan bu yerleştirme tasavvurundan başka bir de keyfiyetten ibaret olan ruh hallerine hiç uymayan tabirleri alıyor, kullanmağa mecbur oluyoruz: oysaki bu tâbirler kökten kusurludur, adet yahut mekânla hiçbir münasebeti olmayan bir çokluğun tasavvuru kendi kendine dönen ve kendinden başka her şeyden kurtulan bir düşünce için açıksa da ortalık diline çevrilecek gibi değildir. Bununla beraber bir keyfiyet çokluğu dediğimiz şeyle paralel olarak seçik bir çokiuk fikrini de düşünmeden teşkil edemeyiz. Birbirlerinin aynı olan birlikleri mekânda sıralıyarak açıkça saydığımız zaman bunlmarın mütecanis bir zemin üzeinde sıralanmaları yanında, ruhun derinliklerinde, tamamiyle dinamik bir süreç olarak, birbirleriyle kaynaşmaları da olmuyor mu? Bu dinamik kaynaşmalar, benzetmek yerindeyse, duyarlığı olan bir örsün yediği çekiç darbelerinin adedini sırf keyfiyet olarak tasarlamasını andırmıyor mu? Bu mânada olarak hemen denebilir ki gündelik kullanışta bütün adetlerin hissî birer muadili vardır. Satıcılar bunu pek iyi bildikleri için sattıkları şeylerin fiyatlarını yuvarlak bir adetle, meselâ beş frank olarak gösterecek yerde 4 frank 95 santim ile gösterirler. Hülâsa birlikleri hesap etme sürecinin iki yüzü vardır: onları bir yandan aynı farzediyoruz, bu da ancak mütecanis bir çevrede sıralanmalarıyla anlaşılabilir; fakat bir yandan da meselâ üçüncü birlik diğer iki birliğe katılmakla bütünün mahiyet, manzara ve ritmini değiştiriyor; bu karşılıklı içiçe girmiş ve bir

nevi keyfiyet ilerlemesi olmadıkça katışma da olmayacak. — İmdi, kemiyetin keyfiyeti sayesinde ki keyfiyetsiz bir kemiyet fikrine sahip oluyoruz.

Artık apaçık görülüyor ki şuurumuzdaki zaman, sembolik her türlü tasavvurun dışında mütecanis bir çevre, birbirlerinden ayrık hadlerden mürekkep bir tevâlî manzarası alacak gibi değildir. Yalnız bu sembolik tasavvura tabîi olarak varıyoruz, bu da hadleri aynı olan bir seride her haddin şuurumuz için çifte bir manzara alması yüzünden oluyor: manzaralardan biri daima kendi kendinin aynı oluyor, çünkü haricî şeyin ayniliğini düşünüyoruz; diğer manzara ise ayrı ve hususi bir hal alıyor. Çünkü bu haddin katılması bütünün yeni bir kaynaşmasına sebep oluyor. Bizim bir keyfiyet çokluğu diye adlandırdığımız şeyin bir adet çokuğu şeklinde mekânda serilmesi imkânı da buradan geliyor. İmdi, haddizatında bilinemez olan, bizim için hareket şeklini alan bu dış olayın idrakinde olduğu kadar hiçbir yerde bu çifte süreç bu derece kolay hâsıl olmaz. Çünkü burada birbirlerinin aynı olan bir sıra hadler vardır, ortada da daima aynı müteharik mevcuttur, fakat bir yandan da haldeki vaziyet ile hafızamızda bulunan önceki vaziyetler arasında şuurumuzun yaptığı bir sentez neticesinde bu vaziyet hayallerinin iç içe girmek surtiyle âdeta birbirlerini tamamlıyarak devam etmeleri vardır. Bu da gösteriyor ki süre mütecanis bir çevre şeklini bilhassa hareket vasıtasıyla alıyor, zaman da mekâna yankılanıyor. Fakat hareket olma-

sa iyice belirli dış bir olayın tekerrürü şuura hep aynı tavırda tasavvurlar telkin edecektir. Nitekim bir sıra çekiş darbelerini işittiğimiz zaman sesler saf duyumlar olarak ve bölünmez bir melodi teşkil ederek dinamik ilerleme dediğimiz şeyi doğuruyor; yalnız aynı objektif sebebin etkisi olduklarını bildiğimiz için bu ilerlemiyi bir yandan da safhalara ayırmak suretiyle hepsini bir ve aynı imiş gibi düşünüyoruz; hep aynı hadlerden toplanan bu çokluk ancak mekânda serilmekie anlaşılıyor, böylelikle gene gerçek sürenin sembolik bir hayali olan mütecanis bir zaman fikrine zaruri olarak varılıyor. Bir kelime ile, benliğimiz dış dünyaya ancak yüzünden temas ediyor; mütevâli duyumlarımız da birbirleri içinde erimelerine rağmen, duyumlara sebep olan ve aynı zamanda vâki olan objektif dış tesirlerden bir şeyler alıp saklıyor; bunun için de sathî psikolojik hayatımız ve bu tarzda bir tasavvur büyük bir gayrete mal olmadan mütecanis bir çevre içinde yayılıyor, fakat bu tasavvurun sentetik karakteri şuurun derinliklerine indiğimiz nisbette daha belli bir hal alıyor; duyan, hırslanan, kendini murakabe eden, karar veren, halleri ve değişimleri sıkıca iç içe giren “iç ben” bir kuvvet oluyor, bir mekâna serilmek üzere birbirlerinden ayrıldığı andan itibaren derinden derine başkalaşıyor. Şu kadar var ki bu “ben” sathî ben ile tek ve aynı şahıstır, zarurî olarak aynı tarzda sürüp gider görünürler. Fakat tekerrür eden aynı objektif bir olayın sabit tasavvuru ruh hayatını birbirlerinden seçik parçalara ayırıyor, daha şahsî olan bölünmemiş şuur

hallerinin dinamik ilerleyişlerinde birbirlerinden ayrı bölümler vücutte getiriyor, mütecanis mekânda bulunan maddi şeylerin birbirlerinden ayrı halleri şuurun derinliklerine kadar böylece yayılıyor; duyumlar da kendilerini doğuran dış sebepler gibi birbirlerinden yavaş yavaş ayrılıyor. - Bu da isbat ediyor ki süre hakkındaki alışılmış telâkkimiz mekânın saf şuur alanını yavaş yavaş istilâ etmesine sebep oluyor. İsbat mı istersiniz? Mütecanis bir mekân meselesini ortadan kaldırmak için ruhi faalliyetlerde nâzım olarak kullanılan bu sathi ruh vakıaları tabakasının benliğimizden ayrılması yeter. Nitekim bu hal rüyada çok oluyor; çünkü uyku organik fonksiyonları ağırlaştırmakla bilhassa iç âlemimizle dış âlem arasındaki bağıllık yüzünü, yani üst beni değiştiriyor, değiştirdiği için de süre artık olduğu gibi duyuluyor. Geçen zamanın matematik bir takdiri kalmıyor; bunun yerine müphem bir içgüdü geçiyor, bütün içgüdüler gibi bu içgüdü de kaba falsolar yapmakla beraber olağan üstü bir emniyetle hareket edebiliyor. Hattâ uyanıklık halinde bile gündelik tecrübe şuurun doğrudan doğruya erdiği hayvan şuurunun da idrak etmesi ihtimâli olan keyfiyet halindeki süreyi maddileşmiş, mekânda bir serilmeyle kemiyetleşmiş denebilecek olan zamandan ayırmayı bize öğretmiş olmalıdır. Nasıl ki bu satırları yazarken yakında bulunan bir saat çalışıyor; fakat dalgın olan kulağım saati ancak birkaç kere çaldıktan sonra işitiyor; fakat saymış değildir. Bununla beraber kendimi dikkatle yokiamaya çabalamak saatin 4 defa çaldığını bulmaya ve

bunları işittikierime katmıya kâfi geliyor. Şimdi kendime dönerek bunların nasıl olduğunu sorarsam, görüyorum ki ilk dört çalış kulağıma çarpmış, hattâ şuurumu heyecanlandırmış, yalnız bu çalışmalar birbirleri ardınca sıralanacağına birbirleri içinde erimiş, eriyince de hepsine birden âdeta bir müzik cümlesi gibi özel bir hal vermiş. Saatin kaç defa çaldığını tahmin etmek için geriye dönerek bu müzik cümlesini kafamda yeniden inşa etmeyi denedim; muhayyilem evvelâ biri, sonra ikiyi, sonra üçü çaldı, duyarlığıma sordum; tam dördü çalmadan önce bunların dalgınken olan halimde bende bırakmış oldukları tesire karşılık olmadığı, bu üç çalışın keyfiyetçe eski intibaa uymadığı cevabını aldım. Demek, kafam dört saat darbesinin tevâlisini kendine göre tesbit etmiş, yalnız bu tesbit ediş bir toplama, seçik hadleri birbirine katma tarzında olmamıştır. Kısacası, vuran darbele-
rin adedi kemiyet olarak değil, keyfiyet olarak duyulmuştu; süre de şuura böylece vasıtasız olarak çıkıyor ve şuur bu şekli mekândan alınan sembolik bir tasavvura meydan vermedikçe olduğu gibi saklı-
yor. O halde bir neticeye varmak için çökiüğün iki şeklini, sürenin çok farklı iki takdirini, şuur hayatının iki yüzünü birbirinden ayıralım. Dakik bir psikoloji sürenin, kaplamsal bir sembolü olan mütecanis sürenin altında anları birbiri içine giren bir süre fark eder; şuur hallerinin adedi çökiüğü altında bir keyfiyet çokluğu halleri, pek belirli ben'in altında tevâlileri birbirleri içinde eriyen, birbirlerinde kaynaşan bir ben görür. Fakat biz çok kere bu iki ben'den

birincisiyle, yani ben'in mütecanis mekâna yankılanmış gölgesiyle yetiniyoruz. Doymak bilmiyen bir ayırma iptilâsiyle realitenin yerine onun sembolünü koruyor, realiteyi sembol arasından görüyoruz. Böylece yankılanmış ve bundan dolayı bölünmüş olan "ben" vâkıa umumiyetle içtimai hayatın, hususiyle dilin zaruretlerine son derece daha elverişli oluyor, olduğu için de toplum hayatı bu ben'i tercih ederek esas ben'i yavaş yavaş gözden kaybediyor.

Bu "esas ben"i bozulmamış bir şuurun idrak edeceği gibi yeniden bulmak için kuvvetli bir tahlil gayreti lâzım. Ancak bu sayede evvelâ mekâna aksettirilmiş, sonra da mütecanis bir mekânla katılaştırılmış halinden kurtararak canlı psikolojik halini bulup çıkarmak kabil olacak. Başka bir deyimle, idraklerimiz, duyumlarımız, heyecan ve fikirlerimiz çifte bir yüz gösteriyorlar; biri açık, seçik, fakat şahsi değil; diğeri muphem, son derece hareketli ve ifade edilemez bir halde, çünkü dil bu hareketliliği durdurmada kavrayamadığı gibi beylik bir hale getirmeden kendi âdi şekline de uyduramıyor. Böylece iki çokluk, iki süre şekli ayırmağa varılıyor, sebebi de meydanda: çünkü şuur vâkıalarının her biri ayrı ayrı alınınca seçik yahut kemiyet-zaman içinde olmasına göre elbette ki farklı yüzler gösterecektir.

Meselâ içinde oturacağım bir şehirde ilk defa dolaşırken etrafımdaki şeyler benliğim üzerinde hem devamlı tesirler hem de mütemadiyen değişen intibalar bırakır. Fakat her gün aynı evleri göre göre

bunların hep aynı şey olduklarını bildiğim için aynı kelimelerle ifade eder; hem de hep aynı tarzda göründüklerini tasarlarım. Bununla beraber uzunca bir zamandan sonra ilk senelerde duyduğum intibalarımı yoklarsam açıklanamaz ve bilhassa ifade edilemez değişikliğe uğradıklarını hayretle görürüm. Mütemadiyen gördüğüm için kafamda yer eden bu şeyler, anlaşılan şuurlu mevcudiyetimden bir şeyler alarak sonlarına ermişler; benim gibi yaşamışlar, benim gibi iltiyarlamışlardır. Bu hal, hiç de bir illüzyon değildir. Eğer bugünün intıbaı dünün intıbaı gibi olsaydı idrak etme ile tanıma, öğrenme ile hatırlama arasında bir fark olur muydu? Bununla beraber, bu fark çoğumuzun dikkatinden kaçıyor. Haberdar olmadıkça, içimizi dikkatle yoklamadıkça farkında bile olmuyoruz. Çünkü dış hayatımızın pratik kıymeti iç ve şahsi mevcudiyetimizden çok daha mühim. Dil ile ifade etmek için intibalarımızı âdeta insiyaki olarak katılaştırmak temayülündeyiz. Daimî bir oluş halinde bulunan duyguyu bile onu doğuran dış şeyle ve bilhassa bu şeyi ifade eden kelime ile karıştırmamız hep bu temayülden geliyor. “Ben” imizin kaynak süresi nasıl mütecanis bir zamanda yankılanmakla sabitleşiyorsa mütemadiyen değişen intibalarımız da bunlara sebeb olan şeyin etrafında çörekleniyor, bunların sarih rengini, hem de hareketsizliğini alıyor.

Tabiî hallerinde alınan basit duyumlarımızda daha az istikrar olacaktır. Çocukken hoşuma giden tat ve kokulardan şimdi nefret ediyorum. Böyle

olduğu halde onlardan aldığım duyumlara hâlâ aynı adları veriyor, sanki hep aynı kalmışlar da sadece zevklerim değişmiş gibi bahsediyorum. O halde bu duyumuda katılaştırıyorum; fakat değişikliği inkâr edilemiyecek bir hale geldiği zaman tanımamazlık edemiyor, ona ayrı bir isim vermek için *zevk* adı altında tekrar katılaştırıyorum. Gerçekte ise birbirlerinin aynı olan duyumlar olmadığı gibi bir zevk çokluğu da yoktur; duyum ve zevklerin *şeyler* gibi görünmeleri bunları ayırmak ve adlandırmaya başlamakla birlikte oluyor. Halbuki insan ruhunda ancak *ilerlemeler* vardır. Söylenmesi lâzım olan bir şey de her duyumun tekerrür etmekle değiştiğidir, eğer günden güne değişir görünmüyorsa onu doğuran, ona tercüman olan kelime arkasından idrak edilmesi yüzünden görünmüyor. Dilin duyuma yaptığı bu tesir umumiyetle sanıldığından çok daha derindir. Bizi sadece duyumlarımızın değişmezliğine inandırmakla kalmıyor, yaşanan duyumun karakterinde de aldatıyor. Nitekim lezzetli olarak şöhet bulmuş bir yemek yediğimiz zaman takdirlerle dolu olan bu lezzetlilik kelimesi duyumumla şuurum arasına giriyor. Lezzetiyle meşhur olan bu yemeğin benim de hoşuma gideceğine inanacağını geliyor, halbuki bir lâhza dikkat etsem aksini görebilirim. Kısacası, intibalarımızda istikrarlı müşterek ve binnetice şahsî olmayan ne varsa hepsini derlemiş sert ve kaba kelimeler ferdi şuurumuzun ince ve kaypak intibalarını boğuyor, hiç değilse gömüyor. Doğru anlaşılmak için bu intibalar vakıa sarıh kelimelerle ifade edilmek ister; fakat

sarih kelimeler daha teşekkül eder etmez, kendilerini doğuran duyuma karşı dönüyor, onun özelliğini ifade etmek için icadedilmiş oldukları halde ona kendi katılığını veriyor.

Saf şuurun bu ezilişi duygu olaylarında görüldüğü kadar hiç bir yerde görülmez. Şiddetli bir aşk, yahut derin bir melânkoli ruhumuzu sardığı zamanlar bu duygular, içi içe girmiş, birbirlerinde erimiş, köşesizdir, birbirlerine nispetle ayrık kalmak temayülünde olmıyan muhtelif binlerce unsurdan mürekkeptirler, orijinallikleri de bu sayededir. Halbuki bu müphem duygular yığınının adedi bir çokluk ayırdığımız anda hemen bozulacaklardır; birbirlerinde erimiş olan bu unsurları birbirinden ayırarak mütecanis bir çevreye yaydığımız anda bu çevreye artık ister zaman, ister mekân diyelim ne olacak; bulundukları çevrede her biri tarif edilemez bir renk almışken şimdi bu renkleri kaybedecek, birer ad almağa hazırlanmış olacaklar. Halbuki duygunun kendisi yaşıyan, gelişen ve bu hâl ile durmadan değişen bir varlıktır; böyle olmasaydı yavaş yavaş bir karar vermeğe bizi nasıl götürecekleri hiç anlaşılmaz, bütün kararlarımız çabucak verilirdi. Duygular da bir canlı gibi yaşıyor, çünkü onları geliştiren süre anları birbiri içine giren bir süredir. Bu anları birbirinden ayırmak, zamani mekânda yaymakla duyguların canlılık ve renklerini kaybettiriyor, ortada kalan kendi gölgemiz oluyor; duygularımızı tahlil ettiğimizi sanırken gerçekte kelimelerle ifade edilebilecek cansız bir

takım haller sıralıyoruz; çünkü kelimeler bir orta malı ve binnetice bütün bir cemiyet tarafından muayyen bir halde duyulmuş intubaların bir artığı olmak dolayısıyla beylik şeylerdir. Bu haller üzerinde akıl yürütmemiz ve basit mantığımızı tatbik etmemiz de bundan ileri geliyor, aynı zamanda birbirlerinden ayırarak her birini bir nevi haline getirmekle ilerde yapılacak bir istidlâle yarayacak tarzda hazırlanmış bulunuyoruz. Şimdi bu itibarı benliğimizin maharetle örülmüş kumaşını yırtacak cesur bir romancı çıksa da bize zâhirde mantıklı olan bu kumaşın altındaki temelli saçmalığı ve adlandırılmakla katılaştırılmış bu basit haller yığınının altındaki bin bir intubanın kaynaşmasını gösterse bizi bizden daha iyi bildiğini söyleyerek onu öğeceğiz. Halbuki hiç de böyle olmuş değildir, duygumuzu mütecanis bir zamana sermek ve unsurlarını kelimelerle ifade etmek dolayısıyla onun gösterdiği de bir gölgeden başka bir şey değil; yalnız bu gölgeyi onu aksettiren objenin fevkalâde ve mantıksız tâbirlerini bize sezdirecek tarzda düzenlemiştir, haricî ifadeye bu tenakuzdan, bu ifade edilmiş unsurların esasını teşkil eden o karşılıklı içiçe girişten bir nebze vermekle de bizi teemmüle davet etmiştir. Bundan cesaret alarak da kendimizle şuurumuz arasına koyduğumuz perdeyi bir an için kaldırmış, bizi kendi kendimizle karşılaştırmıştır.

Dilin çerçevelerini kırar, şuuru mekânın tasallûtundan kurtarır, fikirlerimizi tabûi hallerinde yakalamaya çalışarak aynı neviden bir sürpriz duyacağız.

Soyutlamıya varan ve fikri teşkil eden unsurların bu ayrılması gündelik hayata ve hattâ felsefe tartışmalarına geçmek için çok elverişlidir. Fakat böylece ayrılmış olan unsurların somut fikrin örgüsüne girdiklerini düşündüğümüz vakit gerçek hadlerin içiçe girmeleri yerine bunların sembollerini sıraladığımız zaman süreyi mekânla yeniden teşkil ettiğimizi iddia ediyor, bu iddia tedaiciliğin hatalarına düşüyoruz. Önümüzdeki bölümde derinden incelenecek olan bu nokta üzerinde duracak değiliz. Yalnız şunu söyliyelim: bazı meselelerin düşünceye asla lüzum görmeden hararetle iltizam edilmesi zekânın da içgüdülerini yetecek kadar ispat eder: kaldı ki bütün fikirlerimizde toplu bir hamle, bir içiçe giriş olmasa bu içgüdüler nasıl tasavvur edilebilir? Hattâ en çok benimsediğimiz fikirler sebeplerini en az bildiğimiz fikirler oluyor. Bu hususta gösterdiğimiz sebepler bile çok kere bu fikirleri bize kabul ettiren sebepler değildir. Bir mânada onları sebepsiz olarak kabul etmişizdir diyebiliriz, çünkü bu fikirlerin kıymetleri incelikleriyle diğer bütün fikirlerimizin müşterek rengine cevap vermelerinden onlara daha ilk temasta kendimizden bir şey bulmamızdan geliyor. Kelimelerle ifade etmek üzere ortaya koyduğumuz andan itibaren büründükleri bu kisve ile zihnimizde kaideleşmiş olmuyorlar mı? Hattâ aynı kelimeleri başka kafalar da taşıdıkları halde hiç de aynı şeyi ifade etmiyorlar. Hakikat şu ki bunlardan her biri uzviyetteki hücreler gibi yaşıyorlar: benliğimin hâlini değiştiren her şey onları da değiştiriyor. Yalnız hücre

uzviyetin belli bir noktasını işgal eder, hakikaten benim olan bir fikir bütün benliğimi kaplar. Buna göre bütün fikirlerimizin şuur halleri kitlesiyle bu tarzda kaynaşması gerekiyor, fakat bunlardan bir çoğu durgun sular üzerindeki kuru yapraklar gibi şuurun üstünde yüzüyorlar. Bu benzetişle demek istiyoruz ki zihnimiz düşünürken sanki benim değil- lermiş gibi bir düzüye durgunluk içinde buluyor. Çünkü hazır alınmış, cevherlerimizle hiç kaynaşmış, yahut kullanılması ihmal edilmek yüzünden kurumuş fikirlerdir. Evet, benliğimizin derin tabakalarından uzaklaştıkça şuur hallerimiz de gitgide bir kemiyet çokluğu ve mütecanis bir mekânda serilmiş bir hal alıyor; çünkü bu haller gittikçe daha cansız, daha gayrı şahsi bir şekil alıyorlar. Buna göre kelimelerle en iyi ifade edilen fikirlerin bize en az ait fikirler olmasına şaşmamak lâzım. İleride görüleceği gibi tedaici nazariye ancak bu fikirlere uygun gelebilir. Birbirlerinden ayrık olan bu fikirlerdir ki birbirleriyle tasnife gelir bir münasebette bulunabilir ve bu münasebette fikirlerin mahrem mahiyeti hiçbir kıymet ifade etmez olur; bunun içinde birbirlerini bitişiklik yahut mantıki bir sebeple davet ederler. Fakat benliğin dış şeylerle temasta bulunduğu sathın altı eşelenirse canlı ve organik zekânın derinlerine girer, birçok fikirlerin mahrem kaynaşmalarına erişiriz; aynı kaynaşmış fikirler bir kere dağıldılar mı mantığa aykırı şekiller altında birbirlerinden ayrılırlar. Nitekim o pek garip rüyalarımızı, meselâ aynı zamanda birbirlerinden başka iki şahsı gösteren,

bununla beraber bir olan iki imajı düşünmek uyanıklık halindeki kavramlarımızın içiçe girmeleri hakkında hiç değilse zayıf bir fikir verebilir. Dış dünyadan el çeken rüyadaki insanın muhayyilesi, daha derin zihin hayatının bölgelerinde fikirler üzerinde durmadan devam eden çalışmayı basit imajlar ve paradi'ler halinde kendi tarzında tekrar eder.

Şuur hayatının doğrudan doğruya yahut mekân arasından görülmesine göre iki yüz göstereceği hakkında daha başta ortaya koyduğumuz prensip iç olguları hakkında daha derinden yapılan bir inceleme ile işte böyle tahakkuk ediyor, böyle aydınlanıyor. O haldeki sâf olarak alınan derin şuur halleri kemiyetle hiçbir münasebet göstermiyor; sâf bir keyfiyetten ibaret bulunuyor; ve öyle kaynaşıyorlar ki bir mi yoksa birçok mu oldukları belli olmuyor; hattâ çokluk bakımından sınınınca mahiyetleri hemen değişiyor. Vücade getirdikleri süre de adetle ifadeye gelecek bir anlar çokluğu göstermiyor, bu anları birbirleri üzerine katılabilirlikie vasıflandırmak ise birbirlerinden ayırmak oluyor. Burada şöyle bir سوال sorulacak: eğer tamamiyle ferdi bir hayat yaşasaydık, cemiyet ve dil diye de bir şey olmasaydı bu iç hallerinin serisi birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde yakalanırlar mıydı? Tamamiyle yakalanamıyacakları şüphesizdir, çünkü eşyanın birbirlerinden açıkça ayrılmış bulunduğu mütecanis mekân fikrini yine muhafaza eder olacaktık, kaldı ki böyle bir çevrede şuur gözüne önce bir nebülöz halinde çarpan bu halleri basit hadler haline koymak için mekân fikrinin

muhafaza edilmesi de uygun gelmektedir. Fazla olarak, tekrar işaret edelim ki mütecanis bir mekân sezgisi aynı zamanda içtimai hayat yoluna bir giriştir. Belki de hayvanlar, bizim gibi duyumları dışında ve bütün şuurlu varlıklarda müşterek bir hassa olan kendilerinden ayrı bir dış dünya tasavvur ediyor değillerdir. Hattâ, eşyayı kendimizden ayrı ve mütecanis çevreli olarak tasavvur ettiren temayül ne ise birlikte yaşamak ve konuşmak temayülü de odur. İçtimai hayat şartları daha tam olarak gerçekleştikçe şuur hallerimizi içten dışa sevkeden cereyan o nispette artıyor. Şuur halleri yavaş yavaş eşya makulesine çevrilerek sadece birbirlerinden ayrılmakla kalmıyor, bizden de ayrılarak mütecanis bir çevrede katılmış hayaller halinde ve bunlara müptezel bir renk veren kelimeler arkasından görülür oluyor; o ilk ben ki seçik anlardan vücut bulan, halleri birbirlerinden ayrı ve kelimelerle kolayca ifade edilen ben dir. İlk “ben” imizi tekrar örten ikinci bir ben böyle teşekkül ediyor. Burada kişi yahut şahıs denilen parçalanmaz varlığı ikileştirdiğimden ve ona başka bir şekilde adedî bir çokluğu evvelâ kabul etmezken sonra soktuğumdan ötürü beni muaheze etmeyiniz. Burada ayrık şuur halleri idrak eden, sonra da uzun müddet elde tutulan kar taneleri gibi bu hallerin birbirlerinde eridiğini daha çok dikkat etmekle gören de aynı ben’dir. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bu pratik üst ben dile elverişli olmak için haiz olduğu düzen yerine müphemliğin konmasını ve şahsi olmıyan bu ustaca tertibin bozulmasını istemez; çünkü bu sayede

“İmparatorluk içinde İmparatorluk” teşkil etmekten kurtulmuştur. İçtimai hayatın ihtiyaçlarına da anları iyice ayrılmış, açıkça belirmiş şuur halleri çok daha iyi cevap veriyor. Hattâ, sathi bir psikoloji bu sayede şuur hallerini yanılmalara düşmeden tasvir etmekle yetsinebilecek; aynı zamanda bu hallerin teşekkül edişini ihmal ederek sadece teşekkül etmiş hallerini incelemekle kalacaktır. — Fakat bu aynı psikoloji statikten dinamiğe geçerken olmak üzere bulunan olgular üzerinde olmuş bitmiş olgular gibi düşündüğünü iddia eder ve somut olan canlı “ben”i birbirlerinden ayrı ve mütecanis bir mekânda sıralanmış hadlerin bir toplamı gibi gösterirse karşısında aşılmaz güçlüklerin dikildiğini görecektir ve bu güçlükler kendilerini çözmek için sarf edilen gayret nispetinde artacaktır; çünkü bütün bu gayretler zamanı mekâna seren, tevâli hareketini zamanda hareketlerin içine sokan bir faraziyenin abesliğini daha iyi meydana çıkarmaktan başka bir şeye yaramıyacaktır. — Hattâ kozalite, hürriyet, şahsiyet meselelerindeki tenakuzlar kaynağının hep bu faraziye olduğu görülecek; bütün bu tenakuzları ortadan kaldırmak için gerçek “ben” olan somut “ben”i sembolik olarak gösteren “ben”in yerine koymak kifayet edecektir.

BÖLÜM III.

ŞUUR HALLERİNİN ORGANİZASYONUNA DAİR HÜRRİYET

Hürriyet meselesinin mekanizm ve dinamizm gibi birbirlerine karşıt iki tabiat sistemini neden çatıştırdığını anlamak güç bir şey değildir. Dinamizm sistemi şuurdan gelen iradeli faaliyet fikrinden hareket eder, sonra da bu fikri yavaş yavaş boşaltarak ataletin tasavvuruna kadar gider, bu suretle bir yandan serbest bir kuvvet, bir yandan da kanunlarla idare olunan bir madde tasarlar. Mekanizm aksi bir yoldan gider. Sentezlerini yaptığı malzemenin zaruri kanunlarla idare edildiğini farzeder, önceden keşfolunmaları daha güç, görünüşte gittikçe daha olabilir, daha zengin terkiplere varmakla beraber evvelce kapandığı dar bir zaruret çemberi içinde kalır. — Bu iki tabiat telâkkisi derinleştirilirse kanun ile idare ettiği olgular arasındaki münasebet hakkında oldukça farklı iki faraziyeyi içerdikleri görülür. Dinamizm taraftarları nazarlarını daha yükseklerle attıkça kanun çemberinden gittikçe kurtulan olgular gördüklerini sanırlar, bunları mutlak bir realite olarak gösterirler, kanunu da bu realitenin az çok sembolik bir ifadesi gibi görürler. Mekanizm sistemi ise, tersine, özel olgunun içinde birleşme noktasını teşkil eden birtakım kanunlar ayırd eder; bu faraziyede esas realite kanundur. Şimdi neye bir takımları olguyu, bir

takımları kanunu yüksek bir realite tanıyorlar? Bunun sebebi mekanizmle dinamizm'in basitlik kelimesini çok farklı iki mânâda anlamalarıdır. Mekanizm sistemine göre neticeleri önceden keşf ve hesabedilen her prensip basittir; meselâ atalet fikri, tarifi gereğince, hürriyet fikrinden; mütecanis, mütecanis olmayandan, soyut somuttan daha basittir. Dinamizm sistemi ise fikirler arasında en uygun bir düzen kurmaktan ziyade bunların gerçek bağılıklarını bulmağa bakar; filhakika basit olarak iddia edilen fikir-yani mekanist sistemin basit saydığı fikir-kendilerinden çıkmış gibi görünen daha zengin birçok fikirlerin kaynaşmasından elde edilmiştir ve bu kaynaşmada birbirlerini değiştirmişlerdir; tıpkı iki ziyanın çatışmasından karanlığın hasıl olması gibi. Kendiliğinden oluş fikri bu yeni bakımdan gözönüne alınırsa atalet fikrinden söz götürmiyecek kadar daha basittir. Çünkü atalet fikri kendiliğinden oluş fikri olmadan ne anlaşılır, ne de tarif edilir; halbuki kendiliğinden oluş fikri kendi kendine yeter bir fikirdir. Nitekim herkes kendi serbest oluşu hakkında, doğru yanlış, bir duyguya doğrudan doğruya sahiptir, bunu tasavvur etmek için atalet fikrine muhtaç değildir. Fakat maddenin ataletini tarif etmek için madde kendi kendine ne kımıldanabilir, ne de yerinde durabilir, o halde araya bir kuvvet girmedikçe bütün cisimler sükûn halinde iseler sükûnda kalacaklar, hareket halinde iseler harekette devam edeceklerdir denecek, her iki halde de ister istemez faaliyet fikrine baş vurulacak. İşte bu muhte-

lif mülâhazalar somut ile soyut'un basit ile karmaşığın, olgular ile kanunların anlaşma tarzlarına göre beşeri faaliyetin iki karşıt telâkkisine *a priori* olarak niçin varıldığını anlatmaya yetecek gibidir.

Bununla beraber, hürriyete karşı sarih birtakım fizik ve psikolojik olgular *a posteriori* olarak gösterilmiyor değildir. Meselâ gâh deniyor ki fiillerimizi tayin eden duygular, fikirler, bir de şuurun önceki halleridir; bazan da hürriyet maddenin esas hassala-riyle ve hususiyle kuvvetin mahfuziyeti prensibiyle barışmaz bir haldedir deniyor. Görünürde evrensel zarurettten farklı iki türlü determinizm, iki ampirik ispat bu telâkkilerden geliyor. İlerde bu iki şekilde ikincisinin birincisine irca olunduğunu ve her determinizmin, hattâ fizik determinizmin psikolojik bir faraziyeyi gerektirdiğini, sonra da psikolojik determinizmin ve ona yapılan redlerin şuur hallerindeki çokuğun, bilhassa sürenin yanlış bir telâkkisine dayandığını göstereceğiz. Böylece önceki bölümde geliştirilen prensiplerin aydınlığında faaliyetiyle başka hiçbir kuvvete benzemiyen bir "ben" in meydana çıktığını göreceğiz.

En son şeklindeki fizik determinizm maddenin mekanik, daha ziyade "cinétique" teorilerine sıkı sıkıya bağlanmıştır.. Bu teoriye göre kâinat, muhayyilenin molekül ve atomlarından mürekkep olarak hayal ettiği bir madde yığını gibi tasavvur olunuyor. Anlaşılan bu cisimcikler durmadan gâh titreşim, gâh yer değiştirme hareketleri yapıyor olacak; fizik olay-

lara kimyevî tesirler ve hattâ duyumlarımızın sıcaklık, ses, elektriklilik, belki de cazibe olarak idrak ettiği maddenin bütün keyfiyetleri bu cisimciklerin hareketlerine objektif olarak irca edilecektir. Organikleşmiş cisimlerin terkibine giren maddeler de aynı kanuna bağlı oldukları için, meselâ sinir sisteminde de titreşen, birbirlerini çekip iten molekül ve atomlardan başka bir şey bulunmayacaktır. O halde canlı cansız bütün cisimlerin unsurları birbirleri arasında böyle hareket edip böyle tepişiyorlarsa beyindeki moleküllerin belli bir zamandaki hâli de mutlaka sinir sisteminin etrafındaki maddeden gelecek sarsıntılarla değişecek; bizde tevâli halinde olan duyumlar, duygu ve fikirler dışardan gelen sarsıntıların birleşmeleriyle elde edilmiş mekanik hasılalarla taayyün edebileceklerdir. Yalnız bunun tersine bir olay da husule gelebilir; meselâ sinir sisteminde olan, birbirleriyle yahut başkalariyle terekküp eden molekül hareketlerinin neticeleri çok kere organizmin dış âleme karşı yaptığı bir reaksiyon da olabilir; nitekim tepki hareketleri buradan geldiği gibi hür ve iradeli hareketler de buradan gelir. Bir de enerjinin mahfuziyeti prensibi şaşmaz farz edildiği için ne sinir sisteminde, ne de bütün kâinatta diğer atomların yaptığı mekanik tesirler toplamı ile durumu belli olmayacak bir atom bulunmayacaktır. Buna göre bir insan organizminin belli bir andaki molekül yahut atomlarının durumu ile bu atomlara tesir edebilecek bütün kâinat atomlarının durum ve hareketlerini bilen bir matematikçi bu vaziyette bulunan bir kimsenin geçmişte, hâlde ve

gelecekteki bütün hareketlerini, astronomik bir olayın önceden keşfedilmesi gibi, şaşmaz bir doğrulukla hesabedecektir.⁽¹⁾

Fizyolojik olayların, genel olarak, sinir olaylarının hususiyetle, enerjinin mahfuziyeti kanunundan tabii olarak çıkacağı telâkkisini tanımakta hiçbir zorluk gösterecek değiliz. Maddenin atomcu telâkkisi şüphesiz ki bir faraziyeden ibarettir; fizik olguların sırf “cinétique” olan açıklanmaları da bu teoriye bağlı kılınmakla kazanmaktan ziyade kaybediyor. Nitekim gazların akışı hakkında M. Hirn’in yaptığı son tecrübeler bizi harekette, molekül hareketlerinden başka bir şey görmeğe davet.⁽²⁾ Auguste Comte’un oldukça istihfafla bahsettiği⁽³⁾ “ether luminifère=ışık taşıyan eter” in teşekkülüne ait olan faraziyeler gezegenlerde görülen hareketin düzenini⁽⁴⁾ hele ışığın inkisamı ile artık uzlaştıramaz görünüyor.⁽⁵⁾ Atomların esnekliği meselesi William Thomson’un parlak faraziyelerinden sonra bile hakkından gelinemez güçlükler gösteriyor. Nihayet atomun gittikçe artırılan özellik-

(1) Bakınız: Lange, *Histoire du matérialisme*, (Fransızca tercümesi), cilt II, bölüm II.

(2) Hirn. *Recberche expérimentales et analytiques sur les lois de l’écoulement et du choc des gaz*, Paris, 1886. Bakınız, bilhassa 160 - 171 de 199 - 203 üncü sahifeler.

(3) *Cours de Philosophie Posttve*, cilt II, 32 inci ders.

(4) Hirn. *Théorie mécanique de la chaleur*, Paris 1868, cilt II, sahife 267.

(5) Stallo, *La matière et la physique moderne*, Paris 1884, sahife 69.

lerle zenginleştirilmesi gerektiğine bakarak hükmetmek lâzım gelirse onda gerçek bir şeyden ziyade mekanik açıklamaların maddileştirilmiş bir tortusunu görmeye oldukça yaklaşmış bulunuyoruz. Her halde şuna dikkat etmek lâzımdır: fizyolojik olguların kendi ölçüleriyle zaruri olarak taayyünleri hususu kendini maddenin son unsurları hakkında mevcut olan her türlü faraziye dışında olarak tahmil ediyor; ve sadece bu tahmil iledir ki enerjinin mahfuziyeti prensibi bütün canlı cisimlere teşmil ediyor. Bu teorinin evrenselliğini kabul etmek, kâinatı esas itibariyle terkeb eden maddi noktaların, şiddetleri sadece mesafelere bağlı ve kendiliğinden gelen çekme ve itme enerjilerinden tereküp ettiklerini farzetmek oluyor: bundan da bu maddi noktaların hangi mahiyette olursa olsun belli bir andaki izafi durumlarının bir önceki anda bulundukları durumla kesin olarak tâyin edilmiş olduğu neticesi çıkıyor. Bu faraziyeyi bir an için kabul ederek şuur hallerimizin birbirleri vasıtasıyla taayyün etmiş olmalarının önce mutlak olarak gerektirmediğini sonra da enerjinin mahfuziyeti prensibindeki evrenselliğin dahi ancak psikolojik bir faraziye dolayısıyla kabul olunabileceğini göstermek istiyoruz.

Filhakika diyelim ki beyin maddesindeki her atomun durumu ile, yön ve hızı sürenin her anında tâyin edilmiş olsun, fakat bundan dolayı psikolojik hayatımızın da aynı suretle tayin edilmiş olacağı neticesi çıkmaz. Buna hükmetmek için her şeyden önce belli bir beyin halinin kesin olarak tayin edilmiş

psikolojik hale karşılık olduğunu ispat etmek ister; bu ise henüz yapılmamıştır. Yapılmak istenmesi de çok kere düşünülmüyor, çünkü kulak zarında muayyen bir tetreşimin, işitme sinirinde muayyen bir sarsılmanın muayyen bir paralelizm görülür, buna şaşmamak lâzımdır. Çünkü paralel unsurlar gösteren iki seri arasında bu türlü açıkiamalara mutlaka rastlanacaktır. Fakat bu paralelizmi bütün serilere yaymak hürriyet meselesini a priori olarak kesip atmak oluyor; buna da yol verilmiş, hattâ en büyük mütefekkirler bunu yapmakta tereddüt bile etmişlerdir; yalnız, önce bildirmiş olduğumuz gibi, bu hükmün hiç de şuur hâlierinin fizik hâliere karşılık olmaları sabit olduğu için verilmiş değildir. Meselâ Leibniz bu karşılıklılığı önceden kurulmuş bir ahenge atfetmiş, fakat herhangi bir hareketin, bir sebebin neticeyi hâsil etmesi tazında, bir idrak doğurabileceğini hiçbir hâlde kabul etmemiştir. Spinoza da düşünce tavrıları ile uzam yahut mekân tavrılarının birbirlerine karşılık olduklarını, fakat birbirlerine asla tesir etmediklerini, bu karşılıklılığın aynı ebedî hakikatın farklı iki dilde geliştirilmelerinden ibaret olduğunu söyler. Fizik determinizmin zamanımızdaki şekli ise aynı açıklık ve aynı geometrik kesinliği göstermiyor. Beyinde molekül hareketlerinin vâkı olduğu ve şuurun nasıl olduğu bilinmeden fosforlanma tarzında izler bırakan bu hareketlerden çıkacağı tasarlanıyor. Yahut da klavyeleri ses çıkarmıyan bir piyanonun tuşlarına sahnede aktör tarafından dokunulurken sahne arkasında görünmeden çalan bir

müzisyen hayal ediliyor. Buna göre, aktörün yaptığı ritimli hareketlere melodinin katılması gibi, şuur da beynin titreşimlerine bilinmiyen bir bölgeden gelerek katılıyor olacaktır. Fakat nasıl hayal edilirse edilsin psikolojik olguların zaruri olarak molekül hareketleriyle taayyün ettikleri ispat edilmemiştir, asla ispat edilecek de değildir. Çünkü bir harekette ancak diğer bir hareketin sebebi bulunacak, fakat bir şuur halinin sebebi bulunmayacaktır; şuur bir hareketten geliyorsa bunu ancak tecrübe gösterecektir. Halbuki bu cihet tecrübe ile sadece pek mahdud hallerde gerçekleştirilmiştir, hem de umumiyetle itiraf edildiği gibi bu haller iradeden hemen hemen müstakil olan hallerdir; fizik determinizmin şuurun hareketlere bağıllığını hemen bütün hallere yayması sebebini anlamak da artık güç bir şey değildir.

Vâkıa aksiyonlarımızdan çoğunun saikler vasıtasıyla açıklanabileceğini şuur da haber veriyor, fakat buradaki determinizm bir zaruret ifade eder görünmüyor; nitekim halk duygusunu genel olarak “iradei cüz’iye” ye inanıyor. Fakat biraz aşağıda etrafiyle tenkid edeceğimiz bir süre ve kozalite telâkkisine aldanmış olan deterministler şuur olgularının birbirleri vasıtasıyla tâyin edileceğini mutlak olarak iddia ediyorlar. Tedaici determinizm de bu iddiadan doğuyor; bu faraziyeye dayak olarak şuurun da şahitliği ileri sürülecek; fakat bu determinizm henüz ilmî bir kesinlik iddia edecek gibi değildir. Tahminî olan bu keyfiyet determinizmi tabiat olaylarına desteklik eden aynı mekanizmi kendine destek yapmağa bakı-

yor: böylece tabiat olayları kendi kesin karakterli determinizmlerini psikolojik olaylara vermekle hem daha kesinleşecek olan psikolojik determinizm faydalanacak, hem de fizik determinizm evrensel bir mahiyet alacak. Bu determinizmlerin birbirlerine yaklaştırılmasını da mesut bir fırsatı kolaylaştırıyor. Filhakika en basit psikolojik olgular bile çok muayyen fizik olaylara kendiliklerinden katılıyor, nitekim duyumların çoğu molekül hareketlerine bağlanmış görünüyor. Psikolojik bir düzene sokmak kaygusuyla şuur hallerimizi içinde husule geldikleri şartlarla zaruri olarak tâyin etmeyi zaten kabul etmiş olan bir kimse için bu tecrübi delilin başlamış olması da bol bol kâfi geliyor. Böyle olduktan sonra şuur alanında oynanan pivesi organik maddenin sahnelerinden birinde vâkı olan molekül ve atom hareketlerinin bir tercümesi gibi almakta tabiatıyla hiçbir tereddüt gösterilmiyor, halbuki bu suretle varılan fizik determinizm tabiat ilimlerine başvurarak kendisini gerçekleştirmeyi ve hudutlarını tespit etmeyi arayan psikolojik bir determinizmden başka hiçbir şey olmuyor.

Bununla beraber, enerjinin mahfuziyeti prensibi kesin olarak tatbik edildikten sonra bize kalacak olan hürriyet payının oldukça az olduğunu tanımak lâzımdır. Çünkü bu kanun fikirlerimizin akışına zaruri olarak tesir etmiyorsa, hiç değilse hareketlerimizi tâyin ediyor. Fakat iç hayatımız bir dereceye kadar gene bize bağlı olacak; yalnız dışardan bakan bir müşahit için faaliyetimizi mutlak otomatizmden ayıracak hiç bir alâmet olmayacaktır. Burada enerjinin

mahfuziyeti prensininin tabiatın bütün cisimlerine yaymakta psikolojik bir nazariyenin mündemiç olup olmadığını ve beşeri hürriyete karşı a priori olarak hiçbir zehabı olmıyan bir alimin bu prensipi evrensel bir kanun gibi kurup kurmayacağını kendi kendimize sormanın ehemmiyeti vardır

Enerjinin mahfuziyeti prensininin tabiat ilimleri tarihinde oynadığı rol mübalağa edilmemelidir. Çünkü bu prensip bugünkü şekilde bazı ilimlerin tekâmülünde bir safhayı gösteriyorsa da bu tekâmüle öteden beri kılavuzluk etmiş değildir, bu itibarla ilmî bütün araştırmalar için bir postülâ saymak hiç de elzem değildir. Evet, belli bir miktar üzerinde yapılacak matematik her ameliyenin, devamı sırasında ne şekle girerse girsin, bu miktarı muhafaza etmesi gerektir. Başka bir deyimle, belli olan bellidir, belli olmıyan belli değildir, aynı hadierin toplamı nasıl yapılsa yapılsın aynı netice alınacaktır. Çelişmezlik kanunundan başka bir şey olmıyan bu kanuna ilim her halde daima bağlı kalacak. Yalnız bu kanunda ne esas alınacak şeyin, ne de sabit kalacak şeyin mahiyeti hakkında özel hiç bir faraziye yoktur. Bir mânâda olarak hiçten hiç bir şeyin çıkmıyacağını pekâla bildiriyor, fakat realitenin yüzleri yahut fonksiyonları hakkında hüküm vermek yetkisi sadece ilmi değerden olan tecrübeye ait kalıyor. Pozitif ilim bakımından değer verilmeyecek olanların neler olduğunu söyleyebilecek olan da yalnız tecrübedir. Kısacası, belli bir sistemin belli bir andaki halini önceden

keşfetmek için bu sistemde bir şeyin bir sıra kombi-
nezonlar arasında sabit bir miktarda kalması her
halde lâzımdır; yalnız bu şeyin mahiyeti hakkında söz
söylemek ve hele mümkün olan bütün sistemlerde
bulunup bulunmadığını, başka bir deyimle, hesap ve
ölçülerimize gelip gelmediğini bildirmek yetkisi yal-
nız tecrübeye aittir. Leibnitz'den önce gelen bütün
fizikçilerin Descartes gibi kâinatta hep aynı miktarda
hareketin saklı kaldığına inanmış oldukları gösteril-
miş değildir: buna inanmış olmadıkları halde keşifleri
hiç de daha az değerli olmamış, araştırmalarında
daha az başarı da göstermemişlerdir. Hattâ Leibnitz
bu prensibin yerine “force vive=canlı kuvvet”in
mahfuziyeti prensibini koyduktan sonra bile bu
şekilde formüllendiren bir kanun tamamiyle umumî
olarak telâkki edilmez. Zira bu kanun esnek olmıyan
iki cisim arasında merkezî bir sadme halinde aşikâr
bir istisna kabul ediyordu. O halde sakiyacı evrensel
bir prensipten uzun zaman vazgeçilmiştir. Enerjinin
mahfuziyeti prensibi bugünkü şeklinde ve hararetin
mekanik nazariyesinin kuruluşundan beri fiziko-
şimik olayların hepsine uygulanabilir görülüyor. Fa-
kat umumiyetle fizyolojik ve özellikle sinir olaylarının
incelenmelerinden Leibnitz'in bahsettiği “force
vive=canlı kuvvet” yahutta, “kinetik” enerjinin,
daha sonra katılmış olan potansiyel enerjinin yanında
diğer ikisinden hesaba daha elverişli olmamakla
ayrılacak yeni bir nevi enerjinin meydana çıkmıyaca-
ğını gösterir bir şey yoktur. Son zamanlarda iddia

olunduğu gibi tabiat ilimleri bundan dolayı ne sara-hatlarından, ne de geometrik kesinliklerinden bir şey kaybedecek değildir: sadece mahfuziyet sistemle-rinin mümkün olabilecek tek sistemler olmadığını anlamış olacak, hattâ belki de bu sistemler somut realite âleminde kimyacı atomun cisimlerde ve bunla-rın kompozisyonlarında oynadığı rolü oynuyor ola-caktır. Unutmıyalım ki şuur denilen şey en radikal mekanizm nazarında bir gölge olay'dan ibarettir. Bu mekanizme göre şuur, belli hallerde belli molekülle-re katılmak gücündedir. Yalnız, molekül hareketleri şuur olmaksızın duyum yaratabiliyorsa şuur da kendi sırasında "kinétique" ve saklı bir enerji olmaksızın, yahut da bu enerjiyi kendi tarzında kullanmak suretiyle neden bir hareket yaratmasın? Gene unut-mıyalım ki enerjinin mahfuziyeti prensibinin anlaşıla-bilir bütün uygulanmaları sadece noktaları hareket edilir ve aynı zamanda ilk vaziyetlerine dönebilir sistemler üzerinde oluyor. Hiç değilse bu dönüş mümkün olarak tasarlanıyor ve bu şartlar içinde bütün sistemin ne ilk halinden, ne de eczasından hiç bir şeyin değişmiyeceği kabul ediliyor. Kısacası, zaman bu sistem üzerinde hiç bir tesir yapmıyor, madde âleminin aynı miktarda aynı kuvvetle saklı kaldığı hakkında beşeriyetin bu müphem ve insiyaki inancına gelince bu da cansız maddenin süresi olmamasından, yahut geçmiş zamanlarda hiç bir iz saklamamasından ileri gelmiş olabilir. Fakata hayat alanında böyle olmuyor. Süre burada bir sebep olarak tesirde bulunuyor gibidir, var olan şeylerin bir

zaman sonunda eski haline tekrar dönmesi fikri de abes bir fikir haline geliyor. Çünkü bu tarzda geriye dönme canlı bir varlıkta aslâ olmuş değildir. Diyelim ki bu abeslik sadece görünür olsun. bir de canlı cisimde olup biten fiziko-şimik olayların son derece karmaşık olmaları yüzünden hep birden tekrar husule gelmelerinde hiç bir şans bulunmamasından ileri gelsin: pekalâ ama tekrar geriye dönme faraziyesinin hiç değilse şuur olguları alanında anlaşılır bir şey olmayacağı teslim edilsin. Nitekim bir duyum sadece uzamakla dayanılamıyacak bir hal alıyor, olduğu gibi aslâ kalmıyor, geçmişinin olanca tesiriyle kuvvetlenip büyüyor. Gene kısaca söyleyelim: mekanik nazariyenin tasarladığı gibi maddî bir noktanın geçmiş olmuyor, “hâl” içinde kalıyorsa canlı cisimler için geçmişin bir realite olması muhtemeldir, hele şuurlu varlıklar için muhakkaktır. Mahfuz kaldığı farzolan bir sistem için ise geçmiş zaman ne bir kazanç, ne de bir kayıp teşkil etmediği halde canlı, hele şuurlu bir varlık için söz götürmez bir kazançtır. Şimdi bu şartlar içinde zamanın tesirine bağlı olarak süreyi taplayan ve bundan dolayı enerjinin mahfuziyeti prensibinden kurtulmuş olan şuurlu bir kuvvet yahut serbest bir irade lehinde galip zanlar uyandıracak bir faraziye olsun ileri sürülemez mi?

Doğrusunu söylemek lâzım gelirse enerjinin mahfuziyeti prensipini mekanik ilminin evrensel bir kanunu olarak ortaya çıkartan sebep, ilmin temellen-dirilmesi zarureti olmaktan ziyade psikolojik mahiyette bir yanılmadır. Kendimizi sadece dış dünyadan

alınan şekiller arsından tasarlamaya alışmış, doğrudan doğruya müşahade etmeye hiç alışmamış olduğumuz için şuur tarafından yaşanmış gerçek süreyi cansız atomların üzerinden hiç değişiklik yapmadan kayıp giden zaman ile bir tutuyoruz. Zaman bir defa geçtikten sonra yine tekerrür edeceğini, aynı sebeplerin aynı kimseler üzerine tekrar tesir edeceğini ve bu sebeplerin yine aynı neticeleri vereceklerini farz etmekte bir abeslik görmemekliğimiz buradan geliyor. Bu faraziyenin akla sığar olmadığını biraz ileride göstermek istiyoruz. Şimdilik bu yola bir kere koyulduktan sonra enerjinin mahfuziyeti prensipini evrensel bir kanun olarak kurtarmaya ister istemez varılacağını göstermekle yetinelim. Bunun da sebebi dikkatli bir sınanmanın bize gösterdiği iç âlem ile dış âlem arasındaki farka bakmıyarak gerçek sürenin zâhiri süre, ile bir tutulmasıdır. Böyle olunca zamanı, hattâ bizim zamanımızı bir kazanç yahut bir kayıp âmili, somut bir realite, kendi tarzında bir kuvvet gibi düşünmek daima abes olacaktır. Böylece hürriyet hakkında her türlü faraziyi bir tarafa bırakarak enerjinin mahfuziyeti kanununun, psikolojik olguların da kendisini tasdik etmesini bekliyerek fizik olayların idare ettiğini söylemekle kalındığı takdirde metafizik bir peşin hükmün tesiriyle bir önerme son derecede aşılmış bulunuyor, enerjinin mahfuziyeti prensipi psikolojik olgular tarafından yalanlanmadıkça da bütün olayları tatbik olunacağı ileriye sürülmüş oluyor. Halbuki asıl ilmin bu türlü hükümlerle hiç bir münasebeti yoktur; ortada süre hakkın-

daki iki telâkkinin indî olarak birbirlerine yedirilmesi var ki bize kalırsa bunlar birbirlerinden derinden derine farklıdırlar. Kısacası: bu sözde fizik determinizm, esas itibariyle, psikolojik bir determinizme varıyor. Daha başta söylediğimiz gibi bahis konusu olan da bu son doktrindir.

Psikolojik determinizm, en sarıh ve en son şekli ile ruhun tedaici bir telâkkisini gerektirir. Bu telâkki şimdiki şuur halinin önceki şuur halieriyle taâyyün ettiğini tasarlar, bununla beraber burada kuvvetlerin muhassalası tarzında kesin bir zaruret olmadığı pek âlâ sezilir. Çünkü birbirlerini kovalıyan şuur halleri arasında bir keyfiyet farkı, ve bu fark dolayısıyla bunlardan birinin diğerine sebep olduğunu *a priori* olarak çıkarmakta daima başarısızlığa uğranacaktır. O zaman tecrübeye başvurulur, ve bu tecrübeden psikolojik bir halden bu hali takip eden bir hale geçmenin daima basit bir sebeple, yani birinci halin dâvetine uyulmak suretiyle olması istenir. Tecrübe de bu isteği yerine getirir; bize gelince, şuurun şimdiki hali ile geçtiği bütün yeni haller arasında bir münasebetin bulunmasını zahmetsizce kabul ederiz. Yalnız bir halden diğerine geçmeyi açıklıyan bu münasebet o geçisin bir sebebi midir?

Burada müsedenizle şahsî müşahademi anlatmak istiyorum: Arası bir müddet kesildikten sonra konuşmaya tekrar başlarken muhatabımla birlikte yeni bir konuyu aynı zamanda düşünmüş olduğumuza görmüştük. Bunun izah için denecek ki konuşma

hangi fikir üzerinde kesildiyse her iki taraf aynı tabii olarak iki tarafta da olmuştur. Bu yorumlamayı birçok haller için kabul etmekte tereddüt etmiyorum; bununla beraber yaptığımız dikkatli bir anket bizi beklenmedik bir neticeye götürdü. Filhakika, her iki taraf konuşmanın yeni konusunu eskisine bağlıyor; hattâ bu konuya götüren ara fikirleri bile bildireceklerdir; yalnız, tuhaf şey, müşterek yeni fikir eski konuşmanın hep aynı, noktasına bağlamadıkları gibi iki ara fikrin tedai serileri de büsbütün farklı olabiliyor - belki de fizik bir tesirden geliyor - zuhurunu haklı göstermek için kendisini açıklayan ve sebebi gibi görünen, gerçekte ise bir sıra öncüller uyandırmış bulunan bilinmiyen bir sebebin neticesinden başka bir şey olabilir mi?

Hipnotizma halinde bulunurken yapılan bir telkini istenen saatte yapan bir denek de yaptığı bu fiili önceki şuur halleri serisinin bir neticesi sanır. Bununla beraber bu halier gerçekte sebep değil, neticelerdir: çünkü fiilin yapılması ve yaptığı fiili kendisine açıklaması lâzımdır. Halbuki ona bu fiili yaptıran sebep evvelce yapılmış olan telkindi; bu fiilden önceki bütün ruh halleri de bu telkinin tesiriyle olmuştur. Deterministler buna karşı şu delile sarılarak diyecekler ki bu vakıa bazan yabancı bir iradenin mukavemet edilemez tesiri altında kaldığımızı gösteriyor. İyi ama, aynı zamanda bizim kendi irademizin istemek için isteyebileceğini, sonra da yapılan fiili kendisine sebep olan öncüllerıyla açıklamaya bırakabileceğini pek güzel göstermiyor mu?

Kendimizi iyice yoklarsak çoktan karar vermiş olduğumuz halierde dahi birtakım saikleri tartarak kendi kendimizle danıştığımızı görürüz. İçimizden gelen pek hafif bir ses: “Bu düşünme de neye? Neticeyi ve ne yapacağını pekâlâ biliyorsun?” der. Bu ses diye dursun biz mekanizm prensibini korumağa, tedaî kanunlarına uymağa bakar, bunun için de iradenin ansızın işe karışması bize bir hükümet darbesi gibi gelir, bunu önceden sezen zekâmız bu darbeyi düzgün bir danışma yapmak suretiyle daha baştan haklı çıkarmak ister. Burada vakıa irade acaba istemek için istediği zaman bile kesin bir sebebe itaat etmiyor mu, istemek için istemek serbestçe bir istemek midir diye kendimize sorabiliriz. Şimdilik bu nokta üzerinde durmıyacağız. Yalnız tedaicilik bakımına yerleştığımız halde dahi fiilin şuur hallerimizin birbirleriyle ve kendi saikleriyle tâayyün ettiklerini mutlak olarak tasdik etmenin güç olduğunu göstermiş olmayı şimdilik kâfi görüyoruz. Bu aldatıcı görünüşlerin altında daha dikkatli bir psikoloji, sebeplerinden önce gelen neticeler ve bilinen tedaî kanunlarına girmiyen ruhi tedai olayları olduğunu da gösteriyor. O halde tedaiciliğin bu görüşü ile şuur hallerinin çokluğu ve “ben” hakkındaki telâkkinin kusurlu olup olmadığını sormanın sırası gelmiştir.

Tedaici determinizm bütün bir “ben”i ruh hallerinin bir toplamı gibi tasarlıyor ve bu hallerin en kuvvetlisinde diğer halleri peşinden sürükliyen bir aslan payı tesiri görüyor: birbirleriyle kaynaşmış ruh

hallerini de bu suretle birbirlerinden açıkça ayrı olarak göstertiyor. Nitekim Stuart Mill: “Eğer cinayete karşı olan nefretim ve âkibetlerinden olan korkum onu işlemeğe olan meylimden zayıf olsaydı cinayet yapmaktan kendimi alamazdım”(1) dedikten sonra biraz aşağıda “iyilik yapmak isteyişim ve kötülükten nefretim bunlara zıt olan diğer bütün istek ve nefretleri yenecek kadar kuvvetlidir” diyor(2). Görülüyor ki arzu, nefret, korku, meyil halleri burada birbirlerinden ayrı şeyler gibi gösterilmiş, sonra da ayrı ayrı zikredilmelerine hiçbir engel kalmamıştır. Hattâ bu halleri kendisinde geçiren “ben”e yeniden bağlarken bu İngiliz filozofu bakınız nasıl kesin ayrılıklar kurmağa bakıyor: “Çatışma... haz istiyen ben ile pişman olmaktan korkan ben arasında oluyor” diyor(3). M. Alexandre Bain’de de “sebeplerin çatışması” na bütün bir bölümün ayrılmış olduğunu görüyoruz(4). Burada haz ile elemeler birbirlerine denk getirilebilecek ayrı ayrı hadiermiş gibi kullanılıyor, hiç değilse soyutlama yoluyla ayrı ayrı varlıklar olarak tasarlanıyor. Unutmıyalım ki determinizmin hasımları bile onu bu yolda pekâlâ takip ediyor, fikirlerin çağrışmalarından ve saiklerin çatışmalarından onlar da bahsediyorlar, hattâ bu filozoflar arasında en derinlerinden biri olan M. Fouillée bile hürriyet fikrini diğerlerine dara olabilecek bir

(1) *La philosophie de Hamilton* Tercüme, Cezelles, sahife 554.

(2) Aynı eser, sahife 556.

(3) Aynı eser, sahife 555.

(4) *The Emotions und the Will*, bölüm VI.

saik yapmakta tereddüt etmiyor(1). — Halbuki burada vahim bir ibhama düşölüyor, bu da dilin iç hallerindeki ince farkları gösterecek gibi yapılmış olmamasından ileri geliyor.

Diyelim ki pencereyi açmak için ayağa kalkıyor, fakat kalkar kalkmaz ne yapacağını unutuyor, olduğum yerde hareketsiz kalıyorum. Bundan daha basit bir şey olamaz denecek; pencereyi açmak, açmak için de ayağa kalkmak gibi bir fikri tedai ettirmiştiniz; fikirlerden biri zihninizden çıkmış, sadece hareket tasavvuru kalmış. İyi ama, yerime tekrar oturmuyor, yapılacak bir şey kaldığını müphem olarak duyuyorum. O halde bu hareketsizliğim her hangi bir hareketsizlik değildir, çünkü bulunduğum vaziyet yapılacak fiili önceden teşekkül ettirmiş, tasarlamış bulunuyor; bunun için vaziyetimi muhafaza etmem ve sebebini bulmam için içten içe inceleyip duymam kalıyor. O halde ki bu fikrin taslağı çizilmiş hareketin tasavvuruna bağlanarak vaziyetin özel bir renk alması lâzım geliyor, hattâ erişilecek gaye başka olsaydı bu renk de değişecekti. Bununla beraber dil bu vaziyet ve hareketi gene aynı tarzda ifade edecek, tedaici psikoloji de bu sefer aynı hareket fikri yeni bir gaye ile tedai etmiştir diyerek bu iki hali birbirlerinden ayıracaktır, o halde ki erişilecek gayenin yeniliği sanki yapılacak hareketin tasavvurunu — bu hareket mekânda aynı olsa da — inceden inceye hiç tâdil etmiyormuş gibi! İmdi, muayyen bir vaziyetin tasav-

(1) Fouillé, *La liberté et le Déterminisme*.

vuru şuurda türlü gaye tasavvurlarına bağlanabilir demek lâzımdır, daha doğrusu aynı geometrik vaziyetler insanın şuurunda tasavvur edilen gayeye göre muhtelif şekiller alabilir. Tedaiciliğin kabahati yapılacak fiilin keyfiyet unsurunu önce ortadan kaldırmak, sonra da sadece geometrik ve şahsi olmıyan kısmını bırakmak oluyor; rengini kaybetmiş olan bu fiilin fikrini bu suretle birçok fiillerden ayırmak için ayırdedici bir fark tedai ettirmek lâzımgelıyor. Fakat bu tedai benim zihnimin eseri olmaktan ziyade onu inceliyen tedaici filozofun bir eseri oluyor.

Bir gül kokluyorum, koklamakla birlikte aklıma müphem çocukiuk hatıralarım geliyor. Halbuki bu hâtıraları hiç de gül kokusu canlandırmıyor; kokunun kendisinden geliyor; koku benim için bütün bu hâtıra oluyor. Başkaları onu benim gibi değil, başka türlü duyacaklardır. Hep aynı koku, yalnız başka fikirlerle tedai etmiş, diyeceksiniz. Pekâlâ unutmayınız ki bu tarzdaki ifadenizle gülün her birimiz üzerinde yaptığı tesirlerden önce hiç de bir olmıyan şahsi intibaları ortadan kaldırıyor, sadece objektif tarafı, daha doğrusu gül kokusundan ortalığa, mekâna ait olanı bırakıyorsunuz. Güle ve kokusuna bir isim verilebilmesi de zaten bu sayede oluyor. İsimler verilince şahsi intibalarımızı ayırmak için genel gül kokusu fikrine ayrı ayrı karakterler katmak icabediyor. Nitekim diyoruz ki şahsi intibalarımızın çeşitli olması gül kokusuna türlü hâtıraların tedai etmesinden ileri geliyor. Fakat bahsettiğimiz tedai yalnız sizin için ve bir açıklama tarzı olarak mevcuttur. Böylece birçok

dillerde müşterek olan karakteristik bir ses iyi kötü taklid olunur, fakat bu harflerden hiçbir sesin kendisini ayırmaya yaradığı değildir.

Birbirine katılmış; yan yana sıralanmış çokiuk ile birbirlerinde erimiş, içiçe girmiş çokluk arasında yukarda yaptığımız ayırma böylece tekrar gelmiş bulunuyoruz. Herhangi bir duygu veya fikirde tahdid edilemez bir şuur olguları çokluğu vardır; yalnız birtakımlarının süre dedikleri, fakat gerçekte mekâni olan çokluk mütecanis bir çevreye serilme ile belirir. O vakit de ayrı ayrı hadler görecektir, ve bu hadler artık şuur olgularının kendileri değil senboller, yahut daha açık söyliyelim, bunları ifade eden kelimeler olacaktır. Yukarda gösterdiğimiz gibi, mütecanis bir mekân çevresi tasavvur etmek melekesi ile genel fikirlerle düşünme arasında çok sıkı karşılıklı bir münasebet vardır. Bir şuur halini takdir etmek üzere tahlile girişildi mi son derece şahsi olan bu hal birbirlerinden ayrı olarak şahsi olmıyan unsurlara ayrılmış olur, sonra da her biri bir cins fikrini dâvet ederek bir kelime ile ifade olunur. Fakat aklımız mekân fikri ile ve senbol yaratmak gücü ile mücehhez olduğu için çok olan bu unsurları bütünden ayırır, fakat bundan o unsurların bütün içinde olduğu neticesi çıkmaz. Çünkü bütünün içinde mekân işgal etmedikleri gibi senbollerle ifade edilmeye de hiç bakılmaz, zira birbirleri içine girmiş, birbirlerinde erimişlerdir. O halde tedaiciliğin zihinde geçen somut bir olayın yerine felsefenin ona verdiği yapma şekli

koymağa ve böylece olgunun açıklanmasını kendisiyle karıştırmağa hakkımız yoktur. Kaldı ki ruhun daha derin ve ihatalı halleri gözden geçirildiği nispette bu ciliet çok daha iyi anlaşılacaktır.

Ruh dış âleme filhakika üst yüziyle temas eder. Eşyanın intibalarını da bu yüz sakladığı için yanyana olarak idrak ettiği halleri teainin bitişiklik kanunu ile açıklar. Çünkü tedaici nazariyeye uygun gelen tamamıyla basit ve şahsi olmıyan bu türlü duyum bağlarıdır. Fakat ruhun derinliklerine gidildikçe, asıl ben kendisini tekrar buldukça şuur halleri de o nispette birbirleri içine girer, birbirlerinde erir ve her biri diğerlerinin rengi ile boyanır, birbirlerine artık katılamaz olurlar. Böylece her birimizde ayrı bir sevmeye, ayrı bir kinlenme tarzı vücut bulur. Sonra da bu sevmeye ve kinlenmeler bütün bir şahsiyeti aksettirirler. Bununla beraber dil bu halleri hep aynı kelimelerle ifade eder, böylelikle ruhları kaynatan sevmeye, kin ve daha binlerce duygunun ancak objektif yüzü tespit olunabilir. Nitekim bir romancının iktidarına dilin beylik bir hale getirdiği duygu ve fikirleri birçok teferruatla beslemek suretiyle beylik alanından çıkartıp kaynaklarına, canlı ferdiyetlerine götürmek hususunda gösterdiği kabiliyete göre hükmederiz. Bir müteharrikin iki vaziyeti arasına, katedilen mesafeyi doldurmak imkânı olmıyarak sonsuz noktalar kano-bileceği gibi yalnız söylemek, fikirleri yalnız tedai ettirmek ve böylelikle birbirleri içine girmeden sadece yanyana getirmekle ruhumuzun duygularına tercü-

man olmaktan tamamiyle uzaklaşıyor, ruh da dil ile anlatılmaz bir halde kalıyor...

Öyleyse ruhun sempati yahut kin gibi birçok kuvvetlerin baskısı altında altında taayyün etmiş olarak görünen halindeki psikolojisine nispetle dile aldanmış olan bu psikolojik kaba bir psikolojidir. Halbuki yetecek bir derinlik kazanmak şartıyla bu duygulardan her biri bütün bir ruhu temsil eder. Şu mânada ki ruhun bütün muhtevası bu duygularda çınlar. Ruhun bu duygulardan birisinin tesiri altında taayyün ettiğini söylemek kendi kendini tâyin ettiğini tanımaktır. Ruhu, duyumlar, duygular ve fikirlerden ibaret bir şuur olguları yığınının çeviren tedaicilik eğer bu muhtelif şuur hallerinde bunlara verilen isimlerin ifade ettiği şeyden başka bir şey görmüyor, sadece şahsi olmıyan taraflarını alıyorsa şuur hallerini istediği kadar yanyana koysun, ruhun kendini değil, hayaletini, mekânda aksettirilen gölgesini elde edecektir. Böyle yapmayıp da tersine hareket ederse belli bir kişide beliren psikolojik hallerin şahsi renklerini görecektir ve bu renklerin her birinde diğer bütün şuur halierinin yankıları bulunacak, böyle olunca kişiyi yeniden inşa etmek için birçok şuur olgularını tedai ettirmeğe hacet kalmıyacak; çünkü seçmesini bilmek şartıyla bütün bir ruh bu hallerden tek bir tanesinin içinde tamamiyle bulunacaktır. Bu iç halinin dış belirtisi de artık hür fiil denilen şey olacak, çünkü bütün bir “ben”i ifade edecektir. Bu mânada olan hürriyet, spiritüalizmin bazan sandığı gibi mutlak bir karakter göstermez, dereceli de

olabilir. Çünkü bütün şuur hallerinin bir su birikintisine yağmur tanelerinin karışması gibi hemcinsleriyle karışması lâzımdır. Halbuki mütecanis bir mekân idrak eden haliyle bir satıh arzeden “ben”in üzerinde yüzen müstakil ruh halleri de teşekkül edebilir. Nasıl ki hipnotizm halinde yapılan bir telkin şuur olgularının yığıniyle kaynaşmıyor; fakat halis bir canlılığa sahip olduğu için vakti saati gelince telkin olunan kimsenin yerine geçecektir. Herhangi bir sebeple patlak veren şiddetli bir hiddet ve organizmin karanlıklarından şuura çıkan irsî bir bozukluk dahi aşağı yukarı hipnotik bir telkin gibi tesir edecektir. Bir de bu müstakil hadlerin yanında unsurları birbiri içine girdiği halde “ben”in tıkkışık yığmında tamamiyle eriyememiş daha karmaşık seriler olacaktır. Muhakemededen ziyade hafızaya yüklenen, iyi anlaşılmamış bir terbiyeden gelen duygu ve fikirler bu kabil karmaşık serilerdendir. Burada “esas ben”in içinde parazit bir ben vücut bularak durmadan üst ben’e tecavüz ediyordur. İnsanların çoğu böyle yaşıyor, gerçek hürriyeti tatmadan ölüyorlar. Fakat, “ben” tarafından benimsenir ise bir kanaat oluyor; ihtiras birdenbire patlak verse dahi bütün bir geçmiş aksettirmiyorsa, Alcest’de olduğu gibi, kaçınılması kabil olmayan bir karakter göstermiyecektir; en otoriteli bir eğitim bile eğer bütün bir ruha işliyecek fikir ve duygular verebiliyorsa hürriyetimizden hiç bir şey eksilmiş olmayacaktır. Çünkü hür bir karar, gerçekte, bütün bir ruhtan geliyor, hür fiilin bağlandığı dinamik seri “esas ben” ile kaynaşmağa meylettiği nispette fiil de o derece hür oluyor.

Yalnız mahiyette anlaşılmış hür fiiller, işleri üzerinde düşünmeğe ve kendilerine dikkat etmeğe en çok alışmış olanlarda bile nadirdir. Kendimizi çok kere mekân arasından görülen halimizle idrak ettiğimizi ve şuur hallerimizi kelime kalıpları içinde katılaştırdığımızı, somut ve canlı “ben”imizin açıkça çizilmiş, birbirlerinden ayrılmış, binnetice tespit edilmiş olduğunu yukarda söylemiştik. Buna ek olarak dilin elverişliliği ve sosyal münasebetlerin kolaylaşması dolayısıyla ruh kabuğunu delmemekte delâlet ettiği şeyin şeklini doğruca çizmesini kabul etmekte çok faydamız olduğunu da bildirmiştik. Burada da diyeceğiz ki gündelik işlerimiz ilhamını son derece kaypak duygulardan ve bu duygulara bitişik değişmez imajlardan alıyor. Sabahları yataktan kalkmaya alıştığım saat gelince istersem beni işgal eden intibaların saat sesinin müphem yığını içinde kaynayıp gitmesine meydan verebilir; bu suretle yataktan kalkmama hiçbir sebep kalmıyabilir. Fakat bu intiba bir havuzun içine düşen bir taş gibi çok kere bütün şuurumu sarsacak yerde sathında katılaşmış diyebileceğim bir fikri, meselâ yataktan kalkma ve yatakta yapmaya alıştığım şeyleri bırakma fikrini harekete getirmekle kalmıyor, nihayet birbirlerine bağlanıyor. Şahsiyetim bu bağlanma ile hiç de ilgilenmedği halde saat sesini işitir işitmez yataktan fırlıyor, saatin sesini âdeta şuurlu bir makine gibi takip ediyorum. Çünkü bunu yapmakta bir menfaatim vardır. Dikkat edilirse gündelik işlerimizin çoğu böyle oluyor, çünkü birta-

kım duyumlarla fikirler hafızamda katılaştırmıştır, bu katılma neticesinde dıştan gelen intibalar şuurlu ve hattâ idrak edilmiş oldukları halde bile birçok cihetlerden tepkilere benzeyen hareketler uyandırır. İşte tedai nazariyesi ancak çoğu mânasız olan bu aksiyonlara uygun gelebilir. Hür faaliyetimizin dayanaklarını da toplu olarak bu aksiyonlar teşkil eder. Bunların hür karakterimize nispetle oynadıkları rol organik fonksiyonlarımızın bütün şuurlu hayatımıza nispetle oynadığı rol gibidir. Daha vahim hallerde bile çok kere hürriyetimizden vazgeçerek tembelliğin yahut bütün şahsiyetimizin harekete gelmesi lâzım olan yerlerde gevşekliğin tesiriyle kendimizi bıraktığımız da oluyor. Nitekim çok emin olduğumuz arkadaşların bize mühim bir iş tavsiye etmekte birleşerek ısrarla ifade ettikleri öyle duygular olur ki “ben”imizin sathına yerleşerek, şimdi bahsettiğimiz fikirler gibi katılabilir, şahsi duygularımızı yavaş yavaş örten kalın bir kabuk olur; ilerde hürriyetle hareket ettiğimizi sanır, fakat benliğimizin sathına yerleşen bu arkadaş duygularıyla hareket ettiğimizi anlar, yanıldığımızı görürüz. Bir de tam fiile başlayacağımız sırada içimizden bir isyanın kabardığı olur, bu isyan alt “ben”in tekrar yüze çıkması, dış kabuğun çatlıyarak mukavemet edilemez bir itişe yol vermesinden başka bir şey değildir. Demek birbiri üzerine çok mâkul olarak yığılmış delillerin altında, alt “ben”in derinliklerinde bir kaynama oluyor, duygu ve fikirlerde gerginliğin artması bu kaymadan geliyor, hattâ bu gerginliğin farkında oluyor, yalnız sakınmak istemiyor olacağız.

Hatıralarımızı iyice yoklar, iyice düşünürsek görürüz ki bu fikirleri yapan, bu duyguları yaşayan hep biziz, yalnız varlığımızın sathına her çıkmak isteyişlerinde anlaşılmaz bir nefretin sevkiyle karanlık derinliklere itilmişlerdir. Birdenbire karar değiştirmeyi ve bunu karardan önceki haller vasıtasıyla açıklamayı boş yere aramamız da buradan geliyor. Hangi sebeplerle karar verdiğimizizi bilmek istiyor, fakat sebepsiz, belki de her türlü sebebe aykırı karar vermiş olduğumuzu görüyoruz. Hattâ bazı hallerde sebeplerin en iyisi de bu oluyor, çünkü bu hallerde yapılan işler artık bizden hemen hemen ayrı. ifadesi kolay olan sathi bir fikri ifade etmiyor, duygularımıza, bütün geçmiş tecrübelerimize tercüman olan hususi hayat telâkimize, kısacası, şahsi saadet ve onur fikrimizê cevap veriyor. İnsanın saiksiz olarak da seçebileceğini ispat etmek için alelâde ve hattâ hayat ile münasebeti olmıyan hallerde misaller aramağa gitmek doğru olmaz. Çünkü bu mânasız aksiyonların tâyin edici bir saika bağlamış oldukları zahmetsizce gösterilebilir. Başkaları ve hele kendi hakkımızda bir kanaat edinecekleri mühim hayat anlarında intihabı saikin hilâfına yapıyoruz; ne kadar derinden serbest bulunuyorsak bu mahsûs sebebin yokluğu da o derece bâriz oluyor.

Fakat deterministler heyecanları yahut derin ruh hallerini birer kuvvet olarak saymaktan çekindikleri zaman bile bunları birbirlerinden ayırıyor ve böylece mekanist bir “ben” telâkisine varıyorlar. O halde ki bu “ben”i iki zıt duygu arasında birinden öbürüne

gitmekte tereddütlü göstererek nihayet bunlardan birini seçer gösteriyorlar. Böylece “ben” ve onu heyecanlandıran duygu seçme ameliyesinin devamı müddetince oldukları gibi halen pek muayyen bir şey haline getirilmiş oluyor. Fakat kendisiyle danışmada bulunan “ben” eğer hep aynı “ben” kalıyor, onu heyecanlandıran iki zıt duygu hiç değişmiyorsa, deterministlerin sarıldıkları kozallı prensipi gereğince de olsa, karar nasıl verilir? Hakikat şudur ki birinci duygudan sonra ikinci bir duygu katıldığı zaman “ben” biraz değişmiş olur; çünkü danışmanın bütün anlarında “ben”in hem kendisi, hem de binnetice kendisini harekete getiren iki zıt duygu değişiyor. Böylece içiçe giren, birbirlerini kuvvetlendirerek tabii bir tekâmülle hür bir fiile varan iki dinamik seri teşekkül ediyor. Fakat müphem bir sembolik tasavvura itaat etmek ihtiyacında olan determinizm hem “ben”i işgal eden zıt duyguları, hem de “ben”in kendisini kelimelerle gösteriyor ve böylece tamamıyla kalıplaşmış kelimelerde dondurarak önce şahsın her türlü canlı faaliyetini, sonra da onu heyecanlandıran duyguları daha peşinden kaldırmış oluyor. O zaman bir yanda daima kendisinin aynı olan bir “ben”, bir yanda da birbirleriyle çekişen, fakat hiç değişmeyen iki zıt duygu görüyor, zafer de zaruri olarak nihayet en kuvvetlide kalıyor olacaktır. Halbuki daha peşinden mahkumiyeti altına girilen bu mekanizmin sembolik bir tasavvur olmaktan başka bir değeri olmadıktan başka iç dinamizmin bir olgu,

bir gerçek olduğunu gösteren dikkatli bir şuurun şahitliği karşısında da tutunacak gibi değildir.

Kısacası, fiillerimiz ancak bütün şahsiyetimizden çıktığı, eserle artist arasında bulunan o tarif edilmez benzerliği gösterdiği, onu ifade ettiği zaman hür olabiliyoruz. Burada karakterimizin mutlak tesirine bağlı olduğumuzu ileri sürmek boştur. Çünkü karakterimiz de zaten bizimdir; kişiyi bir soyutlama gayretiyle ikiye bölüp duyan yahut düşünen “ben”den ayrı mülâhaza etmek üzere istiyeye ayırdıktan sonra bu iki “ben”den birinin diğerine ağır basacağı sonucuna varmak çocukça bir düşünüş olur. Karakterimizi değiştirmekte serbest olup olmadığımızı soranlara da aynı şeyi söyleyeceğiz. Evet, karakterimiz her gün belli olmıyacak gibi değişiyor, yalnız bu değişmelerle kazanılan yeni şeyler benliğimizde erimez de bir aşılarda kalırsa hürriyetimiz bundan müteessir olur, fakat erime olduktan sonra karakterimizde hasıl olan değişiklik pekâlâ bizimdir. Çünkü onu kendimize mal etmişizdir. Bir kelime ile, benlikten, yalnız ondan çıkan her fiile hürdür demek uygun geliyorsa onun damgasını taşıyan her fiil hakikaten hür olacaktır, çünkü onun babalık hakkı yalnız “ben”e aittir. Yok hürriyet eğer alınan bir kararın karakterinde, bir kelime ile hür fiilde aranmaktan başka bir yerde aranmamak lâzım geldiği teslim ediliyorsa bu suretle hürriyet tezi de kendini gerçekieşmiş bulacaktır. Fakat deterministler meseleyi bu tarzda vazetmenin havsallalarına sığmadığını hissederek ya geçmiş yahut

geleceğe sığınmıyorlar. Bazan önceki bir devre zihnen geçerek yapılacak fiilin zarurî sebebinin önceki anda olduğunu tasdik ediyor; bazan da yapılmış fiili önceden farz ederek başka türlü yapılmasına ihtimal olmadığını iddia ediyorlar. Determinizmin hasımları da onu bu yeni yolda takip etmekte tereddüt etmiyor, yalnız bu hür fiilin tarifi içine - tehlikesiz olmasa gerek - yapılabilecek şeylerin önceden görülmesini ve ihtiyar olunabilecek başka bir şıkkın hatırasını araya sokmak istiyorlar. İmdi, dış tesirlerle dilin peşin hükümlerini bir tarafa bırakarak sâf şuurun gelecek yahut geçmiş aksiyon hakkında bize öğreteceği şeyi bu yeni bakıma yerleşerek aramak yerinde olacaktır. Determinizmin asıl hatasını ve hasımlarının illüzyonlarını bir başka cihetten ve bir süre telâkkisine açıkça taallük eder olarak böylece elde etmiş olacağız.

Stuart Mill, “iradei cüziye”yi şöyle tarif eder: “iradei cüziyenin şuuruna sahip olmak” demek seçmeden önce başka türlü de seçebilme şuuruna sahip olmak demektir.(1)” Filhakika hürriyeti müdafaa edenler iradei cüziyeden bunu anlarlar. Serbestçe harekette bulunduğumuz zaman bunun yerine başka bir harekette bulunmanın aynı derecede mümkün olduğunu tasdik ederler. Delil olarak da şuurun şahitliğini gösterir ve bu şahitlikte fiilin kendisinden başka ona zıt olan şıkkın ihtiyar edilmesi iktidarının

(1) *Philosophie de Hamilton*, sahife 551.

da duyulduğunu söylerler. Deterministler ise tersine olarak öncül sebepler belli olduktan sonra tek bir fiili mümkün görürler. Nitekim Stuart Mill yukardaki tarifine şöyle devam eder: “Bu hareketimizden başka türlü de hareket edebileceğimizi farz ettiğimiz zaman daima daha önceki olaylarda bir fark olacağını farz ederiz. Bilmediğimiz bir şeyi bilir gibi yahut bildiğimiz bir şeyi bilmiyormuş gibi yaparız v.s...” Bu İngiliz filozofu prensibine sadık kalarak şuurun bize olabileceği değil de ancak olanı bildirmek rolünde olduğunu anlatmak istiyor. Şimdilik bu son nokta üzerinde durmıyacağız. Şuurun kendini hangi mânada etkili bir sebep gibi duyduğunu bilmek meselesini başka bir zamana bırakarak yalnız psikolojik mahiyette olan bu meselenin yanında daha ziyade metafizik mahiyette olan ve deterministlerle hasımlarının *a priori* olarak tam zıddına hallettikleri başka bir meseleyi ele alacağız. Deterministlerin delilleri filhakika muayyen öncül sebeplere ancak tek bir fiil karşılık olabilir noktasında toplanır. İradei cüziye taraflıları ise tersine olarak aynı sebeplerin aynı derecede mümkün muhtelif birçok fiillere varabileceğini iddia ederler. Her şeyden önce aynı derecede görülen iki fiil yahut birbirine zıt iki istek meselesi üzerinde durarak iradede seçme vasıtası olan ameliyenin mahiyeti hakkında bir bilgi elde edeceğimizi umuyoruz.

Diyelim ki X ve Y fiilleri arasında tereddüt ederek gâh ona, gâh buna gidiyorum. Bu gidip gelmeler bir sıra şuur hallerinden geçtiğime ve bu hallerin daha çok X e yahut bunun zıddı olan Y

şikkına olan temayülüme göre iki gruba ayrılabilirdi-
ne delâlet eder. Hattâ bu zıd temayüllerin gerçek tek
bir mevcudiyetleri vardır, X ve Y ler iki senboldürler,
senbollerle onların erişme noktalarında sürenin mü-
tevali anlardaki iki farklı temayülümü tasavvur edi-
yorum. Öyleyse X ve Y harfleriyle bu temayüllerin
kendilerini gösterelim; bunu yapmakla somut realite
acaba daha sadık olarak gösterilmiş olacak mı?



Yukarda da söylediğimiz gibi unutmalıyım ki şuur
(yahut “ben”) iki zıd halden geçtikçe büyüyor,
zenginleşiyor; eğer böyle olmasa şuurun bir karar
vermesi nasıl mümkün olurdu? O halde birbirlerine
tamamiyle zıt denebilecek iki hal olmayacak, sadece

mütevali ve muhtelif haller olacak, çünkü birbirine zıt iki yönü ancak hayalgücünün gayretiyle ayırıyorum. Böyle olunca bu temayül yahut hallerin kendilerini değişmez olan X ve Y işaretleriyle gösterirsek realiteye çok daha yaklaşılmış olacağız; zira bu temayül ve haller durmadan değişecek olan hayalgücünün bunlarda ayırdığı iki zıt yön dilin icablarına çok uygun bir ifade olmaktan başka bir şey olmayacak, bunlar da zaten senbolik olarak anlaşılmış bir halde kalacakiardır, çünkü gerçekte ne iki temayül, hattâ ne de iki yön var, sadece hür fiilin olmuş bir meyva gibi kopmasına kadar kendi tereddütleriyle yaşayıp gelişen bir “ben” vardır.

Lâkin irade fiilinin bu telâkkisi halk duygusunu tatmin etmiyor. Çünkü ta kökten mekanist olan bu duygu kalıplaşmış kelimelerle ifade edilen, mekânda farklı yerler kaplıyan kesin ayrılıkları seviyor. Sevdiği için de M O şuur olguları serisini katettikten sonra O noktasına varan ve burada kendisine aynı surette açık olan ve karşısında OX ve OY yönlerini gören bir “ben” tasarlıyor. Bunu tasarlayınca da bu yönler artık şuurun varacağı ve yönlerden birine lâkaytca gideceği bir yol, eşya makulesi bir şey oluyor. Kısacası, sadece soyutlama vasıtasıyla ayırdığımız bu iki zıt yön içinde canlı olarak durmadan gelişen bir “ben”in faaliyeti yerine sanki bizim seçmemizi bekleyen âtil, kayıtsız eşyaya kalbedilmiş yönler konuyor, fakat mekanist bir zihniyetle düşünülünce “ben”in faaliyetini bir mekânda farz etmek lâzım geliyor. O

halde bu mekân O noktasına konacak; sonra da bu noktaya varan “ben” iki yön önünde tereddüt edecek, düşünecek ve nihayet bunlardan birini seçecektir, denecek. Şuuru, mütemadi bütün gelişim safhalarında bu iki yönde tasarlamanın güçlüğü görülünce bu iki temayül ile “ben”in faaliyeti ayrı ayrı dondurulacak ve böylece katılaştırmış olarak iki âtıl şık arasında lâkayt bir halde tereddüt eden bir “ben” elde edilecektir. Oysaki O X yolunu tutarsa O Y yolu yine kalacak: eğer O Y yolu için karar verirse O X yolu “ben”in hini hacette O Y yolunda geriye dönüp kendisinden geçmesini bekler bir halde açık kalacak. Hür fiilden bahsolunurken zıt aksiyonun aynı derecede mümkün olduğu da bu mânada söylenecektir. Hür fiilin içinde mütevali safhalar, zıt saikler tasavvuru tereddüt ve seçme gibi haller ayırdedilince kâğıt üzerinde geometrik bir şekil çizilmiyorsa bile hemen gayrişuuri bir halde elde olmıyarak düşünülüyor. İmdi, hürriyetin bu tam mekanist telâkkisinin tabîî bir mantıkla en kesin bir determinizme nasıl vardığı kolayca görülüyor.

İçinde soyutlama vasıtasıyla iki zıt temayül ayırdığımız canlı “ben”in faaliyeti filhakika ya X e, yahut Y e varacaktır. İmdi, “ben”in iki faaliyetini O noktasında birleştirmek mademki uygun görülüyor, bu faaliyetin varacağı ve kendisiyle tekvücut olduğu fiilden ayırmağa bir sebep yoktur. Eğer tecrübe kararın X için verilmiş olduğunu gösteriyorsa O noktasına konulması gerekecek olan kayıtsız bir

faaliyet değil, zahirî tereddütler hilâfına O X yönüne önceden sevk edilmiş olan faaliyet olacaktır. Eğer müşahade, tersine olarak, Y nini ele alındığını ispat ederse bunun da sebebi tarafımızdan O noktasına yerleştirilen faaliyetin birinci yönde birkaç sallanma yapmasına rağmen kendini tercihan bu ikinci yöne ayırmış olmasındandır. O noktasına gelen “b”in X ve Y arasında lâkayt olarak seçtiğini söylemek de geometrik sembolin vadisinde yarı yolda kalmak, bu devamlı faaliyetin sadece bir kısmını O noktasında dondurmak demektir; halbuki bu süreli faaliyete iki farklı yön ayırmış ve bu yönler bundan başka X yahut Y e varmıştır. Şimdi bu son olduğunu diğer ikisi gibi neye hesaba katmamalı? Yukarda yaptığımız sembolik şekilde onun da yerini neye göstermemeli? Yok, o sıfır noktasına varan “ben” eğer bir yöne zaten dönmüş ise diğer yolun açık kalması boştur: çünkü o yol tutulmıyacaktır, aynı kaba senbolizm, olmuş bitmiş fiilin imkânını temellendirmek idydiasına rağmen, tabii bir temâdi ile bu fiilin zarureti görmeye varacaktır.

Kısacası, hürriyetin koruyucuları gibli hasımları da X ve Y noktaları arasında istişare denilen bir nevi tereddüdü fiilden önce görmekten birleşiyorlar. Birinciler eğer X i ihtiyar ediliyorsa mademki tereddüt edildi, düşünüldü, o halde Y mümkün diyecekler. İkinciler de mademki X i seçtiğiniz, o halde bunun bir sebebi var diyecekler. Halbuki Y’nin de aynı derecede mümkün olduğu söylendiği zaman bu sebep

unutuluyor: meselenin şartlarından biri bir tarafa bırakılıyor. Şimdi bu iki zıt çözümün altı eşlenirse müşterek bir postula bulacağız: her iki taraf yapılmış olan X fiilinden sonraya yerleşiyor irade faaliyetinin oluşuna da O noktasından çatallayan bir M O yolu ile gösteriyor. O X ve O Y çizgileri, sonu X olan mütemadi faaliyetin içinde soyutlamanın ayırdığı iki yönün sembolleri oluyor. Yalnız deterministler bütün bildiklerini hesaba katarak M O X yolunun katedilmiş olduğunu tasdik ediyorlar, hasımları ise şekli vücuda getiren iki veriden birini bilmemezlikten gelerek “ben” in faaliyetini birleşik olarak temsil etmeleri lâzım gelen O X ve O Y çizgilerini çizdikten sonra “ben”i yeni emre kadar sallanmak üzere tekrar O noktasına getiriyorlar.

Filhakika unutmamalı ki ruhi faaliyetin mekân-daki bir ifadesini gösteren bu şekil sadece senboliktir, ve bu senbol tamamlanmış bir istişare ve alınmış bir karar faraziyesine yerleşmeden yapılamazdı. Fakat bunu önceden çizmek boştur; çünkü bu takdirde kendinizi sona varmış ve son fiile hayalen şahit olmuş farz eder olacaksınız. Kısacası, bu şekil bana yapılmakta bulunan fiili değil de yapılmış fiili gösteriyor. Bunun için M O yolunu almış ve X için karar vermiş olan “ben” in Y i ihtiyar edip etmiyeceğini artık bana sormayın, vereceğim cevabın bir mânası olmayacaktır, çünkü ne M O çizgisi, ne O noktası, ne O Y yönü vardır. Böyle bir mesele ortaya almak mekânın zamanı ve zamandaşlığın tevaliyi tamamıyla göstermek imkânı olduğunu kabul etmektedir. Dahası var;

çizilen sadece bir senbol değil de bir imaj değeri vermek, ruhi faaliyetin oluşunu, bir ordunun yürüyüşünü harita üzerinde takip eder gibi bu şekil üzerinde takip edilebilir sanmaktadır. Fiil yapılcıya kadar “ben”in kendi kendisiyle olan bütün danışma safhalarına şahit olunmuştur. O zaman ruhi faaliyet serisinin hadieri tafsilâtiyle gösterilerek tevâli zamandaşlık şeklinde görülüyor, zaman mekân üzerine aksettiriyor, sonra da bu geometrik şekil üzerinde şuurlu yahut şuursuz olarak akıl yürütülüyor; fakat bu şekil bir şeyi değil, bir ilerlemeyi gösteriyor; o haldeki olanca ataleti içinde bütün iştisareye ve alınmış son karara âdeta donmuş bir şekil nasıl olurda iştisareyi fiile vardırان somut hareketi, dinamik ilerlemeyi gösterebilir? Hal böyle olmakla beraber şekil bir kere yapıldıktan sonra hayalen geçmişe dönülüyor; ve isteniyor ki ruhun faaliyeti de şekil tarafından çizilen yoldan gitsin, yukarda işaret ettiğimiz illüzyona böylece tekrar düşülmüş oluyor; o haldeki bir olgu önce mekanik olarak açıklanıyor, sonra da bu açıklama olgunun kendisi yerine konuyor ve bu yüzden daha ilk adımda içinden çıkılmaz güçlüklerle çatılıyor; eğer iki şık aynı derecede mümkün olsaydı bunlardan birinin seçilmesi nasıl kabil olabilirdi? Yok, bunlardan yalnız biri mümkün idiyse kendimizi neden hür sanıyoruz? Hasılı, bu iki meselenin dön dolaş daima zamanın bir mekân olup olmadığı meselesinde toplandığı görülüyor.

Haritada çizilmiş bir yolu gözlerimle takibetsem, geriye dönmeme ve herhangi bir yerde yolun çatalla-

nıp çatallanmadığını aramama hiçbir engel olmaz. Fakat zaman, mekân gibi üzerinde gidip gelinebilir bir şey değildir. Yalnız mütevali anları bir kere geçildikten sonra bunları birbirleri dışında tasarlamaya ve bu suretle mekânı kateden bir çizgi gibi düşünmeğe hakkımız olabilir. Şu kadar var ki bu çizgi geçmekte olan zamanı değil, geçmiş zamanı sembolleştiriyor. İradei cüzîyenin koruyucusu ve hasımları işte bunu unutuyorlar. — Birinciler yapılmış bir hareketten başka türlü hareket etmek lâzım olduğunu tasdik ettikleri, ikinciler de inkâr ettikleri zaman bunu unutuyorlar. Birinciler şöyle bir akıl yürütüyorlar: “Yol henüz çizilmemiştir, binaenaleyh herhangi bir yönü alınabilir”; buna şöyle bir cevap verilecek: “Fiil yapılmadan yoldan bahsedilemeyeceğini unutuyorsunuz, yol ancak fiil yapıldıktan sonra çizilecektir.” Diğerleri de “yol böyle çizilmişti; binaenaleyh imkân olan herhangi bir yön değil, bu yönün kendisi idi.” diyorlar; buna cevap olarak da: “Yol çizilmeden önce ne mümkün olan, ne de olmuyan bir yön yoktu, sebebi de çok basit, çünkü yol meselesinden henüz bahsedilecek gibi değildir.” denecek. Şimdi haberiniz olmadan tutulduğunuz bu kaba soyutlamadan vaz geçerseniz deterministlerin kullandıkları delillerin: “Bir kere yapılmış olan fiil, yapılmıştır” tarzında çocukça bir şekil aldığını göreceksiniz; hasımları da cevap olarak: “Fiil yapılmadan önce henüz yapılmış değildi.” diyecekler; fakat hürriyet meselesi bütün bu tartışmalardan hiç dokunulmamış gibi çıkmış olacak; bu da kolayca anlaşılacak; çünkü hürriyet dâvası fiilin

kendisindeki keyfiyette aranmak icabeder, yoksa olmıyan yahut olabilecek olan bir şeyle münasebetinde değil. Meseleyi kaplıyan karanlıklar her iki tarafın istişareyi mekân içinde bir sallanma gibi tasarlamalarından geliyor, halbuki istişare gerçekte mekânda bir sallanma değil, dinamik bir ilerlemedir. Bu ilerlemede hem “ben”, hem de saikler canlı varlıklar gibi sürekli bir oluş içindedirler. Kaldıki kendi kendini doğrudan doğruya olan yoklayışlarında yanılmıyan “ben”, kendini hür duyuyor ve hür olduğunu söylüyor, fakat hürriyetini kendine açıklamak istediği anda kendini mekânda aksettirmiş olarak görüyor. İradei cüziyeyi ispat etmeğe olduğu kadar anlatmağa ve hattâ reddetmeğe elvermiyen mekanist mahiyette bir sembolizm de bu görüşten doğuyor.

Fakat determinizm kendisini yenilmiş saymıyacak, meseleyi yeni bir şekilde vazederek diyecek ki: “Yapılmış fiileri bir tarafa bırakalım da sadece olacıklara bakalım. Bir fiilin gelecekteki bütün öncül sebepleri önceden bilinirse üstün bir zekâ bunlardan çıkacak kararı mutlak bir kesinlikle önceden söyleyebilir. Bütün mesele bunu bilmektedir.” Meselenin bu tarzda vazedilmesine ben de pek âla diyeceğim; çünkü bu sayede fikrimi daha kesinlikle formülendirmek fırsatı verilmiş oluyor. Yalnız önce öncül sebepleri bilmenin muhtemel bir neticeyi formülendirmeğe elverişli olacağını düşünenler ile yanılmaz bir önce görmeden bahsedenlerin farklarını göstereyim. Bir dostumuzun muayyen hallerde çok muhte-

mel olarak muayyen bir tarzda hareket edeceğini söylemek, ilerde ne yapacağını önceden haber vermekten ziyade mevcut karakterine yani geçmişine bakarak bir hüküm vermektir. Vakıa duygularla fikirler, bir kelime ile karakter durmadan değişiyor, fakat birdenbire değişme nadir oluyor; tanıdığımız bir adamın tabiatına bazı hareketlerin oldukça uygun düştüğünü, bazı hareketlerin de asla uygun gelmediğini söyleyememek daha nadirdir. Bütün filozoflar bu noktada birleşeceklerdir, çünkü gidişatı bizce belli olan bir kimsenin gidişleri ile karakteri arasında uygunluk veya uygunsuzluk münasebetleri kurmak hiç de geleceği hale bağlamak demek değildir. Fakat determinisler daha uzaklara giderek meselenin halini imkânlarla bağiamanın bütün hareket şartlarını bilmekten geldiğini, önceden görme ihtimalinin bu şartlar adedinin artması nispetinde artacağını; ve nihayet öncül sebepleri istisnasız olarak tam ve mükemmel olarak bilmenin önceden görmeyi hiç yanılmıyacak bir hale getireceğini söylerler. Şimdi bir de bu faraziyeyi incelemek lâzım.

Fikirleri tespit etmek için diyelim ki nazik hallerde hür bir karar vermiye açıkça dâvet edilmiş bir adam var: Piërre. Bir de Piërre ile aynı devirde yaşayan, isterseniz bir kaç asır önce yaşamış Paul denen bir filozof hayal edelim ve diyelim ki filozof Piërrie'i harekete getiren bütün şartları biliyor; mesele de Piërre'in kararını Paul'ün tam bir doğrulukia önceden haber verip vermiyeceğinde toplanıyor.

Yalnız bir kimsenin muayyen bir andaki halini tasavvur etmek birçok tarzlarda olur. Meselâ bir roman okuduğumuz zaman bu tasavvurları yapmaya çalışıyoruz; fakat müellif kahramanın duygularını ne kadar itina ile çizmiş ve hattâ tarihini baştan başa ne kadar tasarlamış olursa olsun, neticeden önceden keşfedilmiş yahut keşfedilmemiş olsun, kahraman hakkında edindiğimiz fikre bir şeyler mutlaka katacağı için bu kahramanı ancak eksik olarak bileceğiz. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse ruhumuzun derin, hür fiillerle belerin halleri geçmişbütün tarihimizi ifade ve hulâsa eder; nasıl bir Piërre'i hareket ettiren bütün şartları Paul'ün bilmesi demek Piërre'in hayatından en ufak şeyleri bile kaçırmadıktan başka bu tarihi hayal gücü ile yeniden diriltebiliyor ve hattâ yaşıyor demektir. Yalnız burada esaslı bir ayırma yapmak lâzım: ben kendim muayyen bir psikolojik halden geçsem bu halin şiddetiyle diğer hallerle olan münasebetimin önemini iyice bilirim; fakat bu ilişkim onu ölçmekten veya kıyaslamaktan gelmiyor, derin bir duygudaki şiddetin bu duygunun kendisinden başka bir şey olmamasından geliyor. Bir de bu psikolojik hall tersine olarak size bildirmek istesem ondaki şiddeti ancak matematik mahiyette olan sarîh bir işaretle anlatabilirim; çünkü o halin önemini ölçmek için önceki ve sonraki hal ile karşılaştırmam, nihayet son fiilde ona ait olan payı tâyin etmem lâzım gelecektir; son fiili açıklarken oynadıkları role göre daha çok yahut daha az şiddetli, daha çok yahut daha az önemli olduğunu söyleyeceğim. Halbuki bu iç

halleri idrak eden şuurum için, aksine, bu tarzda bir kıyaslamaya hiç hacet kalmaz. Çünkü ruh halinin şiddeti şuuruma bu hallin ta kendisi, ifade edilemez bir keyfiyeti olarak görünecektir. Başka bir deyimle, ruh hallerinin şiddeti şuura bir “cebir” üssü tarzında bu hal ile birlikte oluyor ve kudretini tâyin edecek hususi bir işaret gibi verilmiş olmuyor, yukarda gösterdiğimiz gibi daha ziyade şuurun bir ince farkını bir renkienişini ifade ediyor; meselâ bir duygudan bahsolunuyorsa bunun şiddeti şuurun duygulanması tarzına bağlı oluyor. Binaenaleyh bir başkasının şuur hallerini mukayesede iki tarz ayırmak lâzım geliyor: tarzlardan biri dinamiktir, şuur hallerini kendimizde duymıya bağlıdır; diğeri statiktir, bu tarz ile kendimizde duyulan hallerin yerine hayalleri, daha doğrusu zihnî senboller, fikirleri konulur. Bu takdirde şuur halleri tekrar duyulmaktan ziyade hayal edilmiş olurlar. Yalnız bu son halde ruh hallerinin hayallerine şiddetlerinin işareti katılmak lâzım gelir, çünkü bu haller artık bir kimseye tesir eden ve onda beliren haller değildir, tekrar duyularak kuvvetlerinin hissedilmeleri imkânı da yoktur. Yalnız bu şiddet işaretinin kendisi zaruri olarak bir kemiyet karakteri olacak: meselâ filân duygu filân duygudan daha kuvvetli olmak dolayısıyla ona daha çok önem vermek gerektiği, daha büyük bir rol oynadığı tespit edilecek; fakat meşgul olunan kimsenin geçmiş tarihi ve birçok temayüllerinin vardıği fiiller önceden bilinmezse bu rol nasıl bilinecek? Binaenaleyh Paul, Pierre’in halini tarihinin herhangi bir anında tıpatıp

tasavvur etmek için şu iki şeyden biri lâzım olacak: ya kahramanlarını nereye götüreceğini bilen bir romancı gibi Paul de Piérre'in son fiilini önceden biliyor ve böylece Piérre'in geçireceği şuur hallerinin hayaline bütün tarihine nispetle olan değerlerinin işaretini ilâve edebiliyor — yahut da bu muhtelif hallerin hayal gücüyle değil de gerçekten kendisine geçmesine katlanacaktır: bu faraziyenin birincisi bir tarafa bırakılmak lâzımdır, çünkü burada bahis konusu olan şey sadece öncül sebeplerin verilmesiyle Paul'ün son fiili önceden görüp göremeyeceğini bilmektir. O halde Paul'ün kudreti hakkındaki eski fikrimizi derinden derine değiştirmek zorundayız: önce düşünmüş olduğumuz gibi Pául'ün gözleri artık geleceğe uzanan bir seyirci değil, Piérre'in rolünü önceden oynayan bir aktördür. Hem de unutmıyalım ki bu rol bütün teferrüatiyle yapılmak ister. Çünkü bir tarihin içinde en adi vakaların bile önemi vardır, hiç önemi olmasın desek bile birer mânası olduğuna ancak son fiile bakarak hükmedebiliriz; bu son fiil de, faraziye icabı, biliniyor değildir. Paul'ün Piérre'den önce geçeceği şuur hallerini kısaltmaya da - isterse bir saniye olsun - hakkımız yoktur; meselâ aynı duygunun tesirleri sürenin bütün anlarına katılacağı gibi bu tesirlerin toplamı da birden bire duyulamıyacaktır, meğer ki toptan alınmış olan duygunun önemi bölgede kalan son fiile nispetle bilinir olsun. Yalnız eğer Piérre ve Paul aynı duyguları aynı düzende duymuşlarsa ve bu iki ruhun tarihleri aynı ise bunları birbirinden nasıl ayıracağız? Ruhlarını barındıran

vücutlariyle mi? Bu takdirde bazı cihetlerden hep fark edecekler, çünkü tarihlerinin hiç bir anında aynı vücuda sahip olmayacaklardır. Yoksa, sürede işgal ettikleri yerlere göre mi ayıracağız? Bu da olmayacak, çünkü aynı vakalara şahit olmayacaklar; imdi, aynı tecrübeye sahip olduklarından faraziye icabı aynı geçmişe ve hale sahiptirler. — Şimdi payınıza razı olmanız lâzım: Pièrre Paul bir tek ve aynı şahıstırlar, bu şahıs hareket ettiği zaman ona Pièrre diyor, onun tarihini kısaca tekrar ettiği zaman Paul diyorsunuz. Pièrre'in gelecekteki fiilini önceden görmeye yarayacak şartların toplamı tamamlanarak bir kere bilindikten sonra varlığını daha yakından yakalıyor, en küçük teferrüatında yeniden yaşamaya daha çok yaklaşıyor, böylece aksiyonun yapıldığı âna geliyor, artık önceden görmek meselesi değil, sadece hareket etmek kalıyor. İşte burada da iradenin kendisinden çıkan bir fiilin yeniden inşası denemesi sizi olmuş bitmiş bir fiilin saf ve basit müşahedesine götürüyor.

O halde bütün öncülleri bilinen bir fiilin önceden görülüp görülmiyeceği meselesi mânasız bir meseledir. Çünkü bu öncülleri benimsemek dinamik ve statik olmak üzere iki tarzda oluyor. Birinci halde meşgul olunan kimse ile tam bir kaynaşmaya, aynı haller serisinden geçmiye ve böylece fiilin yapılma anına kadar gelmeye sevk edilmiş olacağınız ki yapılacak fiili önceden görmek meselesi artık kalmıyacaktır. İkinci halde ruh hallerinin işaretleri yanında önemlerinin kemmî değerleri gösterilmekle birlikte

son fiil önceden farz edilmiş oluyor demektir. Bir takımları burada da fiilin yapılacağı anda henüz yapılmamış olduğunu sadece tebeyyün ettirmeğe sevk olunmuşlardır, bir başkalarının da fiilin bir defa yapılınca artık kesin olarak yapılmıştır.

Bu ikl delili daha derinleştirirsek temellerinde düşüngen şuurun iki ana illüzyonunu bulacağız. Birinci illüzyon, denememizin başında söylediğimiz gibi, ruh hallerinin şiddetinde özel bir keyfiyet, muhtelif hallerinde ayrı farkçıklar görecektir yerde matematik bir özellik görmekten geliyor. İkinci illüzyon şuurun idrak ettiği somut realite ve dinamik ilerleme yerine sonuna varmış bir ilerlemenin maddi



bir senbolünü koymaktan ileri geliyor. Öyleya son fiil bir kere kapıldıktan sonra öncüllerine has olan değerleri tâyin edebileceğim gibi bu muhtelif unsurların müşterek faaliyetlerini kuvvetlerin bir çatışması veya kompozisyonu halinde de tasavvur edebilirim, yalnız öncüllerle değerler bilinirse son fiilin söylenebilip söylenemeyeceğini sormak fâsit bir daireye düşmek olur. Çünkü öncüllerle değerlerin bilinmeleri demek önceden görülmesi istenen son fiilin kendi kendine verilmiş olması demektir; bu takdirde ta-

mamlanmış bir ameliyeyi gösteren senbolik imajın, ameliyenin ilerlemesi sırasında, kayıt edici bir cihaz üzerinde olduğu tarzda, resmedildiğini haksız yere farz etmek olur.

Fazla olarak, bu iki illüzyonda üçüncü bir illüzyon bulunduğu ve fiilin önceden görülüp görülemeyeceğini bilmek meselesinin daima zaman denilen şeyin mekândan ibaret olup olmadığı meselesine vardığı görülecektir. Nitekim Piërre'in ruhunda birbirlerini takibeden şuur hallerini ideal bir mekânda sıralamakla işe başladınız ve bu adamın hayatını bir M müteharriki tarafından mekânda resmedilen M O X Y mahreki şeklinde görüyordunuz. O vakit bu eğrinin O X Y parçasını zihnen silerek kendi kendinize soruyordunuz, eğer M O yu bilseydiniz müteharriklin O noktasından başlayarak çizdiği O X eğrisini önceden tâyin edebilir miydiniz? Filozof Paul'u araya koyduğunuz ve Piërre'in içinde hareket edeceği şartları hayal ile tasavvur etmeyi ona bıraktığınız zaman da mesele esasen burada toplanıyordu. İşbu şartları da böylece maddileştiriyor; gelecek zamanda hiç dolaşmadan ve dolaşmaya mecbur olmadan sanki bir dağın tepesinden ovada seyredilebilir bir yol çiziyordunuz. Fakat eğrinin M O parçasını bilmenin sadece birbirlerine nispetle değil, bütün M O X Y çizgisinin noktalarına nispetle yetmiyeceğini görmekte de gecikmemiştiniz. Bunu görmeseydiniz tâyin edilmeleri istenen unsurları kendine önceden vermek elde bir saymak olacaktı. Bunun üzerine faraziyenizi değiştirerek zamanın görülmek değil, yaşanmak iste-

diğini anlamış, bundan çıkardığınız netice de şu olmuştu: $M O$ çizgisini bilmeniz kâfi bir malum teşkil etmiyor, çünkü yalnız $M O$ yu değil, bütün münhaniyi çizen ve hareketi böylece kabul eden M noktası ile kaynaşacağınıza ona dışardan baktınız. Bunun üzerine Paul'ü de Pièrre ile kaynaştırmıştınız. Paul'ün mekânda çizmiş olduğu çizgi tabiî olarak $M O X Y$ çizgisiydi, halbuki, faraziye icabı, bu çizgiyi Pièrre çiziyordu. Fakat Paul'ün böylece Pièrre'in aksiyonunu önceden görmüş olduğunu artık ispat edemezsiniz; yalnız Pièrre'i yaptığı gibi hareket ettiğini tespit etmiş olursunuz; çünkü Paul, Pierre olmuştur. Bundan sonra da hiç çekinmeden ilk faraziyenize dönüyorsunuz, çünkü mütemadiyen çizilmekte olan $M O X Y$ çizgisini çizilmiş olan $M O X Y$ çizgisi ile yani zamanı mekânla karıştırıyorsunuz. Dâvanız uğruna da Paul'u Pièrre ile bir yaptıktan sonra Paul'a tekrar eski müşahede mevklini aldırıyorsunuz, o da o vakit $M O X Y$ çizgisini tamamiyle görüyor, bu da hiç şaşılacak bir şey değil, çünkü onu henüz tamamlamıştır.

Bu karıştırmayı tabiî, hattâ kaçınılamaz kılan bir şey var: O da geleceğin önceden görülmesi hakkında ilmin verir görüldüğü tartışılmamış misallerdir. Gezegenlerin nısfınnehar dayiresinde birbirleriyle aynı noktada karşılaşmaları, güneş ve ay tutulmaları, astronomiye ait olguların çoğu önceden bilinmiyorlar mı? İnsan zekâsı ilerde olacak süreden istenildiği kadar büyük bir kısmı böylece kucaklamıyor mu?

— Evet, bunu zahmetsizce kabul ediyoruz, yalnız bu neviden bir önce görmenin iradi fiilin önceden görülmesiyle hiçbir münasebeti yoktur, ilerde göreceğimiz gibi münasebet olmak şöyle dursun astronomik bir olayı önceden bildirmeyi mümkün kılan sebepler hür faaliyetten gelen bir olguyu önceden tâyin etmemize mâni olan sebeplerdir. Çünkü maddi kâinatın geleceği şuurlu bir varlığın geleceği ile her ne kadar aynı zamanda iseler de birbirleriyle hiçbir benzerlikleri yoktur.

Bu esas farkı elle tutulacak gibi göstermek için Descartes'in iblisinden daha yetkili bir iblisin kâinat-taki hareketlerin bir an için ikl defa daha fazla hızlanmasını emrettiğini farz edelim. Astronomik olaylarda bundan dolayı, hiç değilse bunların önceden görülmelerine medar olan denklemlerde hiçbir şey değişmiş olmuyacaktır, çünkü zaman sembolü olan Z bu denklemlerde bir süreyi değil, iki süre arasındaki münasebeti, muayyen adetteki zaman birliklerini, yahut da son tahlilde, aynı zamanda olan hareketlerin adetlerini gösteriyor; aynı zamanda olun bu hareketler, muhtelif şeylerin bu aynı zamanda oluşları gene aynı adette olacak; yalnız bunları ayıran aralıklar daralmış bulunacak; fakat bu aralıkların hiç biri hesaba katılmıyacaktır. Halbuki yaşanmış süre, şuurun idrat ettiği süre asıl bu aralıklardır: çünkü kâinattaki hareketlerin iki misli daha çabuk olmasıyla şuur bunu bir gün kısalması olarak pek çabuk duyacak, derhal haber verecek, güneşin doğmasıyla batması arasındaki süre kısalacaktır. Şuur bu kısal-

mayı şüphesiz ölçmiyecek, hattâ belki de birdenbire bir kemiyet değişmesi şeklinde duymıyacak; fakat varlığın mutata zenginliğinde şu veya bu şekilde bir düşüklük güneşin doğmasıyla batması arasındaki mutata ilerlemelerinde bir değişiklik olduğunu fark edecektir.

İmdi, ayın tutulacağını haber verdiği zaman astronom da bizim o iblise atfettiğimiz iktidarı kullanmaktan başka bir şey yapıyor değildir. Zamana on, yüz hattâ bin defa daha çabuk geçmesini emrediyor ve buna hakkı da var, çünkü bu suretle yalnız duyulan aralıkların mahiyetini değiştiriyor ve bu aralıklar faraziye icabı hesaba katılmıyor. Bu itibarla birkaç saniyelik psikolojik süreye astronomik zamanın birçok senelerini, hattâ yüzyıllarını sıkıştırabilecektir: Bir cismin göklerdeki mahrekini peşinden çizdiği yahut bir denklemle ifade ettiği zaman böyle bir ameliye yapıyor, doğrusunu söylemek lâzım gelirse bu cisim ile diğer malûm cisimler arasında bir sıra durum münasebetlerini, hem zaman bir sıra hareketleri ve bunları aynı zamandaki oluşlarını ve bir sıra adedî münasebetleri kurmakla yetsiniyor: asıl süre hesabın dışında kalıyor ve ancak aynı zamanda olan mütevalî hareketlerde hazır olarak bu hareketlerin aralıklarını yaşıyabilecek bir şuur tarafından idrak edilecektir. Bu şuurun süratli tek bir idrakle semavi cismin bütün mahrekini kavramak için oldukça ağır, oldukça tembel bir hayat yaşıyabilmesi bile pekâlâ anlaşılır, nasıl ki akan bir yıldızın mütevalî vaziyetle-

rini bir ateş çizgisi halinde görüyoruz. Bu şuur o vakıt astronomun hayalen yerleştiği aynı şartlarda bulunacak astronomun ilerdeki olacaktaki gördüğü şeyi halde görecektir. Doğrusu şuki astronom ilerde olacak bir olayı önceden görüyorsa bir dereceye kadar halen mevcut bir olay yapmak, hiç değilse bizi ondan ayıran aralığı son derece küçültmek sayesinde görüyor. Kısacası, astronomide sözü geçen zaman bir adettir ve bu adetteki birliklerin mahiyeti hesapta hiç de özellik ve teferrüatlarla tâyin edilmiş değildir: binaenaleyh istendiği kadar küçük farz olunabilir, elverişli aynı faraziye bütün ameliye serilerine teşmil edilerek mekândaki mütevali durumlar böylece muhafaza edilmiş olsun. Bu takdirde önceden haber verilmek istenen olayla hayalen hembezm olunarak zamanın hangi muayyen noktasında ve kaç zaman biriminden sonra husule geleceği pekâlâ bilinecektir; bundan sonra vakayı geleceğe itmek ve gerçekte sadece görülmüş olduğu halde önceden görülmüş olduğunu söylemek için bu birimlere psikolojik mahiyetlerini vermek yetecektir.

Şu kadar var ki psikoloğu ilgilendiren ve yaşanmış süreyi teşkil eden bu aralıklar zaman birimleridir, çünkü psikoloji bu aralıkların sonlarına değil kendilerine bakar. Astronom ise zaman birimlerini istediği gibi tertipler, çünkü bu tertipler ilmi hiç ilgilendirmez. Sâf şuur ise zaman denilen şeyi süre birimlerinin bir toplamı halinde asla idrak etmez. Kendi haline bırakılan şuurun zamanı ölçmek için ne bir vasıtası, ne bir zoru vardır; iki gün daha az süren bir duygu

şuur için artık aynı duygu değildir. Çünkü bu müddet içinde kendisini zenginleştirerek mahiyetini değiştirecek intibalar almış olacaktır. Doğrusu şu ki bu duyguya bir isim verdiğimiz, bir şey gibi baktığımız zaman meselâ duygunun süresini yarı yarıya, tarihimizin geri kalan süresini de yarı yarıya azaltabileceğimizi sanıyor, küçük ölçüde olarak gene aynı mevcudiyet halinde kalacağına inanıyor. Fakat bunu yapmakia şuur hallerinin bir şey değil bir *ilerleme* olduğunu unutuyoruz. Bu halleri birer isimle gösteriyorsak bunu da dile uysun diye yapıyoruz. Halbuki onlar yaşıyor, canlı oldukları için de durmadan değişiyorlar. Bunun için intibaları fakirleştirmeden ve böylece keyfiyetlerimi değiştirmeden herhangi bir anını azaltmak kâbil olmuyor. Bir seyyarenin mahrekinin birdenbire yahut pek az bir zamanda görmeyi pekâlâ anlıyorum. Çünkü onun yalnız mütevali durum yahut hareketlerinde yalnız neticeler mühimdir. Bu hareketleri ayıran eşit aralıkların ehemmiyeti yoktur. Fakat bir duygudan bahsolunduğu zaman bu duygunun hissedilmiş olmaktan başka sarıh bir neticesi yoktur, bu neticenin olduğu gibi takdir edilmesi için duygunun bütün safhalarından geçmiş ve aynı sürenin yaşanmış olması lâzımdır. Hattâ bu duygu sonda bir seyyarenin mekânındaki vaziyeti gibi muayyen bir mahiyette herhangi bir fiile geçişle kendini göstermiş olsa bu fiilin bilinmesi duygunun bir mazi üzerindeki tesirini takdir etmeye asla yaramıyacaktır. Çünkü bilinmesi istenen bu tesirdir. Her önceden görme gerçekten bir görme (vision)dir. Ve bu,

astronomik önceden görmelerde olduğu gibi gelecek zamanın bir aralığını parçaları arasındaki münasebetleri muhafaza ederek gittikçe küçültmek kabil olduğu zaman vaki olur. Yalnız bir zaman aralığını daraltmak, bu aralıkta tevali eden şuur hallerini boşaltmak veya fakirleştirmekten başka bir şey olmaz. Astronomik bir devreyi sürenin birliğine göre sübjektef olarak değiştirebilmek için ancak bu psikolojik seriyi değişmez esas olarak almak lâzım olduktan sonra kısaltılmış olarak görmek imkânı bile psikolojik bir süreyi aynı tarzda değiştirmek imkânsızlığını tazammun etmez mi?

İmdi, ilerde olacak bir aksiyonun önceden görülüp görülemeyeceği sorulduğu zaman pozitif limlerde bahsi geçen ve adede irca olunan zaman ile gerçek süre farkında olunmıyarak bir tutuluyor; halbuki gerçek sürenin görünürdeki şiddeti tam mânâsiyle bir keyfiyettir. Bir anı bile kendisini dolduran olguların mahiyetini değiştirmeden kısaltılamaz. Bunları bir tutmayı kolaylaştıran şey her halde gerçek süre üzerinde, astronomik zaman üzerinde olduğu gibi ameliye yapmak hakkına birçok hallerde sahip olmamızdan geliyor. Böylece geçmişini yani olmuş bitmiş bir sıra olguları tekrar hatırladığımız zaman bunlar ilgilendiğimiz vakanın mahiyetini bozmadan kısaltıyoruz. Bu da onları zaten bilmemizden geliyor ve asıl mevcudiyetleri teşkil eden ilerlemenin sonuna varınca da psikolojik olgunun birdenbire tasavvur olunabilecek bir şey halini almasından geliyor. O halde burada da bir gezegenin birçok yıllarda katettiği

mahrekl hızlı bir tek kavrayışta kucaklıyan astronominin yerleştiği vaziyette bulunuyoruz. Filhakika astronomideki önceden görmeyi, gelecek bir şuur olgusunun önceden bilinmesine değil, geçmiş bir şuur olgusunun hâtırasına benzetmek lâzımdır. Fakat ilerde vâkı olacak bir şuur olgusunun tâyininden bahis olunduğu zaman bu olgu ne kadar az derin olursa olsun, öncülleri eşya gibi statik bir halde değil, dinamik bir halde ilerlemeler olara göz önüne alınmak ister. Çünkü bütün dâva bu öncüllerin sadece tesirlerindedir: o halde öncüllerin süresi de bu tesirin kendisidir. Böyle olunca parçalarını önceden tasavvur etmek için ilerde vâkı olacak sürenin kısaltılması sözü olmayacak ve bu süre ancak geliştikçe yaşanabilecek. Kısacası: derin psikolojik olgular bölgesinde önceden görme ile görme ve hareket etme arasında ayrılabilir bir fark yoktur.

Deterministler için artık tutulabilecek ancak bir taraf kalıyor. O da ilerde vâkı olacak herhangi bir fiilin yahut herhangi bir şuur halinin önceden bilinme imkânını ileri sürmekten vazgeçerek yalnız her fiil ruhi öncülleriyle taayyün eder, yahut, başka tabirlerle söyleyelim, her şuur olgusu tabiat olayları gibi kanunlara bağlıdır demek olacaktır. Bu tarzda delil göstermek, esas itibariyle her türlü sembolik tasavvurlara, neticede her türlü önceden görmiye meydan okuyan somut psikolojik olguların teferruatına insiyakl bir korku ile girememekten geliyor. Giremeyince de bu olaylara has olan mahiyet gölgede bırakılı-

yor. kozalite kanununa sadece olay olmaları haysiyetleriyle bağlı kalmıyorlar. Bu kanun da istiyor ki he olay kendi şartlariyle tâyin edilmiş olsun; yahut, başka bir deyimle, aynı sebepler aynı neticeleri doğursun. Buna göre her fiilin ya ruhi öncülleriyle ayrılmaz bir surete bağlı olması, yahut da kozalite prensibinin anlaşılmasız bir istisnasiyle bozulması lâzım gelecektir.

Deterministlerin ileri sürebilecekleri bu son şekil, yukarda incelediğimiz şekillerinden tanınmıyacak kadar az farklıdır. Aynı iç sebeplerin aynı neticeler doğuracağını söylemek şuur sahnesinde de aynı sebeplerin bir kaç defa görünebileceklerini farz etmektir. Halbuki bizim süre telâkkimiz derin psikolojik olguların bir cinsten olmadıkları ve bunlardan iki tanesinin bile birbirlerine tamamen asla benzemeyecekleri vadisindedir; zira her biri bir tarihin farklı anlarını teşkil etmektedirler. Halbuki bizim dışımızdaki şeyler geçmiş zamanın izlerini taşıyor, taşımadığı için de fizikçiler onların tenevvüüne rağmen, birbirlerinin aynı olan elemanter şartlarla karşılaşabilirler; geçen anların izlerini muhafaza eden süre ise şuur için gerçek olan bir şeydir, burada artık aynı şartlardan bahsedilemez, çünkü aynı zamanın iki defa tekrarlandığı asla görülmez. Birbirlerine benzer iki derin ruh hali olmayınca da bu farklı hallerin içinden tahlil yoluyla birbirleriyle mukayese edilebilecek değişmez unsurlar ayırmak imkânı boş yere söylenecektir. Bunu söylemek en basit psikolojik

unsurların bile, ne kadar az derin olsalar da, kendilerine mahsus hayatları olduğunu unutmaktır; çünkü bu haller mütemadi bir oluş içindedirler, aynı duygu bile sadece tekrarlanmakla yeni bir duygu olur. Hattâ bu duygunun eski ismini muhafaza etmesine hiç bir sebep kalmadığı halde muhafaza etmemiz aynı dış sebebe karşılık olmasından yahut mümasil işaretlerle ifade edilmesindendir: binaenaleyh bu iki halin sözde benzerliklerinden aynı sebeplerin aynı neticeleri hasıl ettiği neticesini çıkarmak isbatı beklenen bir iddiayı delil olarak kullanmak olur. Kısacası: iç olgular âleminde bir kozalite münasebeti varsa bile, tabiatteki kozaliteye hiç benziyemez. Fizikçi için, aynı sebepler hep aynı neticeler doğurur. Zahirî benzerliklere aldanmıyan ruhiyatçı için hiç de öyle değildir, derin bir ruhi sebebin neticesi ancak bir defa görülür, bir daha asla aynı neticeyi vermez; şimdi bu netice o sebebe ayrılmaz bir halde bağlanmıştı denirse böyle bir hüküm şu iki şeyden birine delâlet eder: ya öncüllerin bilinmesi dolayısıyla, ilerde olacak bir fiili önceden keşfetmek kâbil olabilirdi, yahut ki fiil bir kere yapılmış olduktan sonra verilmiş şartlar içinde başka herhangi bir fiil imkânsız görünmektedir. İmdi, görmüştük ki bu iki hüküm aynı derecede mânadan mahrumdu, aynı zamanda sürenin çürük bir telâkkisini tazammun ediyordu. Sadece muayyenlik (détermination) ve kozalite kelimelerini kendi bakıмымızdan aydınlatmak için deterministlerin bu son delillendirme şekli üzerinde durmayı faydasız görmüyoruz. İlerde olacak bir fiilin astronomik bir

olay tarzında önceden görülmesinden bahsedilemeyeceğini ve fiil bir kere yapıldıktan sonra başka bir fiilin verilmiş şartlar içinde imkânsız olduğunu boş yere ileri sürüyoruz. Aynı sebepler aynı neticeleri doğurur şeklindeki evrensel muayyenlik prensibinin şuur olguları âleminde her türlü mânasını kaybettiğini yine boş yere ilâve ediyoruz. Deterministler bu üç noktadan her biri üzerindeki delillendirmelerimize belki de razı olacaklar, psikolojik âlemde muayyenlik kelimesine bu üç mânadan hiçbirinin atfolunamayacağını ve bir dördüncüsünün bulunmasında da şüphesiz muvaffak olunamayacağını teslim edecekler; edecekler ama fiilin kendi öncüllerine ayrılmaz bir surette bağlı olduğunu tekrar etmekten de geri kalmıyacaklar. Öyleyse burada o kadar derin bir illüzyon, o derece sökülmez bir peşin hüküm karşısında bulunuyoruz ki bunların prensipleri olan kozalite prensipine itiraz etmeden hak kazanamayacağız. Bunun için sebep kavramını tahlil ederek ihtiva ettiği iki mânalılığı gösterecek ve bu kavram hakkında şimdiye kadar edinmiş olduğumuz tamamiyle menfi fikri belki de aşacağız.

Biz fizik olayları idrak ediyoruz ve bu olaylar kanunlara itaat ediyorlar. Bunun mânası: 1° - Önceden idrak edilmiş olan a, b, c, d olayları aynı şekilde tekerrür etmek istidadındadırlar; 2° - a, b, c, d şartlarından ve yalnız bu şartlardan sonra görünmüş olan bir P olayı aynı şartlar vâkı olduktan sonra tekrar husule gelmemezlik edemezler. Eğer ampristlerin iddia ettikleri gibi kozalite prensipi bundan fazla

bir şey söylemiyorsa prensiplerinin tecrübeden geldiğini bu filozoflara kolayca bağışlayabilirdik, fakat bununla bizim hürriyet telâkkimize karşı hiçbir şey ispat edecek değildir. Çünkü tecrübenin bu intizamı gösterdiği her yerde belli öncüllerin muayyen bir netice verdiği teslim edilmiş olarak kalacak; fakat asıl mesele bu halin şuur alanında da bulunacağını bilmekte toplanacaktır. Bütün hürriyet meselesi de bu noktada toplanıyor. Kozalite prensibinin mazide müşahade edilmiş yeknesak ve şartsız tevalileri topladığı hususunda bir an için sizinle beraberiz, fakat önceden görülemedikleri için muntazaman tevalileri henüz meydana çıkarılmamış derin şuur olgularına bu prensipi ne hakla tatbik ediyor? Yine nasıl oluyor da iç olguların determinizmini kurmak için, size göre yegâne temeli müşahade edilmiş olgular olan bu prensipe dayanıyorsunuz? Doğrusunu söylemek lâzım gelirse ampristler kozalite prensipini beşerî hürriyete karşı kullandıkları zaman sebep kelimesini yeni bir mânada alıyorlar, kaldı ki bu da halk duygusunun (sens commun) telâkkisidir

İki olayın muntazam tevalisini tasdik etmek bunlardan bir tanesi bilinince diğerine zaten intikal olunacağını tanımaktır. Fakat tamamen sübjektif olan bu iki tasavvurun bağlılığı halk duygusuna kâfi gelemiyor, ikinci olayın fikri birinci olayda zaten bulunuyorsa ikinci olayın da objektif olarak şu veya bu şekilde birinci olayın içinde bulunması gerekir gibi geliyor. Buna göre halk duygusu şöyle bir sonuca

varmak zorunda kalıyor, çünkü olaylar arasındaki objektif bir bağlantı ile fikirler arasındaki sübjektif bir tedaiyi ayırmak zaten oldukça yüksek bir felsefe kültürü istiyor. Bunun için farkında olunmadan birinci mânadan ikinciye geçilecek ve sebep münasebeti ilerde vâkı olacak bir olayın halde bulunan şartları içinde önceden beri nevi teşekkül gibi tasarlanacaktır. İmdi, bu önceden teşekkül (préformation) pek farklı iki mânada anlaşılabilir, iki mânalılık da tam burada başlar.

Bu türlü bir önceden teşekkül hayalini bize veren filhakika matematiktir. Meselâ bir dayirenin bir düzlemde çizilmesi için yapılan hareket bu şekilde bütün hassalarını doğurur: bu mânada, bunları istidlâl edecek matematikçi için sürede yayılmaları mukadder olduğu halde tarifi içinde sayısız teoremler önceden mevcuttur. Burada şüphesiz sâf bir kemiyet alanında bulunuyoruz, geometrik hassalar da eşitlik şekli altına girebildikleri için şeklin esas hassasını ifade eden bir ilk denklemin birçok sayısız denklemlere - ki bunların hepsi birinci denklemde bilkuvve vardır - ınkılâp edebieceğ pekâlâ anlaşılır. Tersine olarak, ardarda gelen ve duyular vasıtasıyla idrak edilen fizik olaylar birbirlerinden keyfiyetleriyle olduğu kadar kemiyetleriyle de ayrılırlar. O suretle ki bunların birbirlerine denk olduklarını söyleyivermek kolay değildir. Fakat duyularımızda idrak edildikleri için haiz oldukları keyfiyet farklarını üzerimizde yaptıkları intibaa atfetmeğe ve duyumların teca-

nüssüzlüğü arkasında mütecanis bir fizik kâinatı farz etmeğe hiçbir engel kalmıyor. Kısacası, madde, duyularımızın bezendirdiği renk, sıcaklık, direnç, hattâ ağırlık gibi somut keyfiyetlerinden soyulacak ve nihâyet mütecanis bir uzam (étendu) ve cisimsiz bir mekân karşısında bulunulacaktır. Bundan böyle artık mekânda şekiller kırparak bunları matematikçe formüllendirilmiş kanunlara göre hareket ettirmekten ve maddenin görünür keyfiyetlerini bu geometrik şekillerin şekil, vaziyet ve hareketleriyle açıklamaktan başka yapılacak bir şey kalmaz. Nasıl ki vaziyet sabit bir miktarlar sistemiyle verilir, hareket de bir kanunla yani değişgen miktarlar arasındaki sabit bir münasebetle ifade edilir; yalnız şekil, bir hayal (imajıdır, ne kadar düzgün, saydam farz edilirse edilsin muayyilemiz onu gözle görürcesine bir idrake sahip olmak dolayısıyla neticede yine maddeye irca edilmez somut bir keyfiyet teşkil eder. Böyle olunca neticede bu hayali hiç yokmuş gibi silmek ve yerine şekli doğuran soyut hareket formülünü koymak icabedecektir. Şimdi birbirlerine dolanan, bu dolanmalarla objektifleşen ve sırf karmaşıklıkları dolayısıyla görülür, dokunulur somut realiteyi doğuran *objektif* münasebetler tasavvur ediniz; — geleceğin hal içinde bir önceden teşekkülü mânasında anlaşılmış bir kozalite prensipinin neticelerini çıkarmaktan başka bir şey yapmış olmayacaksınız. Vâkıa zamanımızın âlimleri soyutlamayı bu dereceye kadar uzaklara götürmüş görünmüyorlar; yalnız Sir William Thomson bu hususta belki bir istisna teşkil edebilir.

Bu mahir ve derin fizikçi mekânın mütecanis ve tazyik edilemez bir seyyale ile dolu olduğunu ve bu seyyale içinde kasırgaların kaynaştığını ve böylece maddenin hassalarını teşkil ettiğini farz diyor; bu hipoteze göre atom bir hareket oluyor: fizik olaylar tazyik edilemez bir seyyalenin içinde vâkı olan muntazam hareketlere müncer oluyor. Oysaki bu seyyale tamamiyle homogendir; parçacıklarını birbirlerinden ayıran boş aralıklar olmadığı gibi birbirinden ayırmağa yarıyacak herhangi bir fark da bulunmadığına göre bunların içinde vâkı olan bütün hareketler fiilen mutlak bir hareketsizliğe denk olacaklardır, çünkü ne hareketten önce, ne hareket ederken, ne de hareketten sonra hiçbir değişmedikten başka topunda da hiçbir şey değişmemiş kalıyor. O halde burada bahsedilen hareket, meydana gelen bir hareket değil, düşünülen bir harekettir: münasebetler arasında bir münasebettir. Belki de hiç farkında olmayarak hareketin bir şuur olgusu olduğu, mekânda ise sadece zamandaşlıklar bulunduğu kabul olunuyor ve zamandaşlık münasebetleri süremizin herhangi bir anını hesabetmek vasıtası olarak veriliyor. Mekanizm, bu sistemde olduğu kadar hiçbir sistemde bu derece ileri götürülmüş değildir, çünkü maddenin son unsurlarının şekli bile bir harekete irca edilmiştir. Yalnız daha karteziyen fizikte bile buna benzer bir mâna yorumlanabilir: çünkü madde eğer Descartes'in istediği gibi hakikaten homogen bir uzam (étendu)a müncer oluyorsa bu uzamdaki cüzümlerin hareketleri somut hayaller şeklinde tasavvur

olunmazsa bunları idare eden soyut kanunlar yahut değişken miktarlar arasındaki aljebrik bir denklemde tasarlanabilirler. Mekanik açıklamaların ilerlemeleri kozalitenin bu telâkkisini geliştirmeye yaradıkça ve neticede duyular hassalarının yükünden atomu hafîlettikçe tabiat olaylarının somut varlığı gitgide aljebrik bir duman içinde kaybolmağa doğru gidiyor.

Bu suretle anlaşılan kozalite münasebetinin aynılık münasebetine son derece yaklaşması bakımından zaruri bir münasebettir. Tıpkı bir eğrinin kendi “asymptote” una yaklaşması gibi. Aynılık prensipi şuurumuzun mutlak kanunudur, düşünülmüş şey düşünüldüğü anda düşünülmüştür, suretinde ifade olunur. Bu prensipin mutlak zaruriliği, geleceği hale değil de sadece hali hale bağlamasından geliyor: şuurun kendinde duyduklarına olan sarsılmaz güvenini ifade ediyor, rolüne sadık kalarak da ruhun görünen halini tebeyyün ettirmekle yetiniyor. Fakat geleceği hale bağliıyacak şekilde alınan kozalite prensipi hiçbir zaman zaruri bir şekil almayacaktır; çünkü gerçek zamanın tevali eden anları birbirleriyle bağliı değildir, hiçbir mantık gayreti olmuş bir şeyin tekrar olacağını, yahut olmakta devam edeceğini ve aynı öncüllerin daima aynı neticeleri vereceğini ıspat edemiyecektir. Descartes bunu pek iyi anladığı içindir ki fizik âleminin intizamını ve aynı neticelerin devamını Tanrı hikmetinin durmadan tazelenen bir lûtfuna atfediyordu: bu suretle süresi tamamiyle haldeki âna dayanan bir kâinata tatbik edilebilir

“instantané” bir nevi fizik inşa etti. Spinoza da istiyordu ki bizim için zamanda bir tevali şekli alan olayların serisi, ilâhi birliğe mutlaka, denk olsun: böylece bir yandan olaylar arasındaki zahiri kozalite münasebetinin mutlaka aynılık münasebetine döndüğüne, bir yandan da eşyanın sonsuz süresinin ebediyet olan biricik bir anda tamamiyle bulunduğunu farz ediyordu. Kısacası, ister Dekartçı fizik, ister Spinozacı metafizik, yahut da ister zamanımızın ilmî teorileri derinleştirilsin, hepsinde sebeple netice arasındaki mantıki bir zaruret münasebeti kurmak meşgalesi bulunacak ve bu meşgalenin tevali münasebetlerini ayrılmazlık münasebetlerine çevirmek sürenin tesirini ortaran kaldırmak ve zahiri kozalite yerine esas ayniliği koymak olduğu görülecektir.

İmdi, zaruri münasebet mânasında anlaşılan kozalite fikrinin gelişmesi tabiatın Spinozacı veya Dekartçı telâkkisine götürüyorsa tevali eden olaylar arasında kurulan zaruri muayyenlik münasebeti de, tersine olarak, bu gayri mütecanis olaylar arkasında müphem bir şekilde görülen matematik bir mekanizmden ileri geliyor olsa gerektir. Halk duygusunun maddenin “cinétique” teorilerini sezdiğini iddia etmediğimiz gibi Spinoza biçiminde bir mekanizmi sezmesi de çok daha az muhtemeldir; yalnız görülecektir ki netice ile sebep birbirlerine zaruri olarak ne kadar çok bağlı görünüyorsa, matematik neticenin prensipte görülmesi gibi, o nispette de netice sebebi-
nin içine konulmağa ve bu suretle sürenin tesiri giderilmeye meylolunuyor. Eğer aynı dış şartların

tesiri altında bu gün de dünkü gibi asla hareket etmiyorsam bunda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü değişiyorum, bir süre olarak devam ediyorum. Fakat idrakmizin dışında olarak mülâhaza edilen şeyler bize bir süre halinde devam eder görünmüyorlar; bu fikri ne kadar derinleştirirsek aynı sebebin dün hâsıl ettiği neticeyi bu gün de hâsıl etmiyeceğini farz etmek bize o kadar abes görünüyor. Vakıa eşya bizim gibi bir süre geçirmiyorsa da bunlardaki olayların birdenbire serilip açılmıyarak birbirlerini tevali eder görünmeleri anlaşılmaz bir sebebin tesiriyle olması gerektiğini pekâlâ duyuyoruz. Bunun için de kozalite fikri aynilik fikrine son derece yaklaştığı halde bize birbirlerine tamamiyle mutabık olarak asla görünmüyor, meğer ki matematik bir mekanizm fikrini açıkça görmüyor olalım, yahut da kılı kırk yaran bir metafizik bu noktada oldukça meşru olan işkilleri kaldırmağa gelmesin. Süreyi şuurumuzun daha sübjektif bir şekli olarak aldığımız nispette olayların birbirlerini zaruri olarak tâyin edeceklerine olan inancımızın sağlamlaştığı da daha az apaçık değildir. Başka bir deyimle, sebep münasebetini zaruri bir muayyenlik münasebeti olarak vazetmeğe meylettiğim nispette eşyada bizdeki gibi bir sürenin cereyan etmediği hakkındaki hükmümüz kuvvetleniyor. Bu da kozalite prensipi kuvvetlendirildikçe psikolojik bir seriyi fizik bir seriden ayıran farkların arttırılması demek oluyor. Nihayet bundan da ne kadar paradoksal görünse dış olaylar arasında matematik bağıllık şeklinde bir münasebet farz etmek fikrinin, tabî bir

netice olarak yahut hiç değilse mâkul olarak beşeri hürriyet inancına sevk etmesie icabettiği neticesi çıkıyor. Şimdilik bu son netice ile uğraşacak değiliz; sadece kozalite kelimesinin birinci manâsını tâyin etmeğe bakacağız; geleceğin halde önceden teşekkülünün, öyle görünmesine rağmen, halk duygusuna oldukça yakın olan bir süre telâkkisi sayesinde matematik şekilde kolayca anlaşıldığını göstermiş olduğumuzu sanıyoruz.

Fakat zihnimize daha yatkın gelen, çünkü doğrudan doğruya şuurun imajını veren başka türlü bir önceden teşekkül (préformation) daha vardır; nitekim gerçekte hep tevali eden şuur hallerinden geçiyor, sonradan gelen şuur hali öncesinde bulunmama ile beraber onun fikrini olsun az çok müphem olarak tasavvur ediyoruz. Bu fikrin vücut bulması da kesin olarak değil, sadece mümkün olarak görünüyor. Bununla beraber, fikir ile aksiyon arasına güçlkle duyulan mutavassıtlar girmiştir, bunların heyeti umumiyesidir ki bizde cehd duygusu denilen nev'i şahsına münhasır bir şekil alıyor. Fikirden cehde, cehidden fiile olan ilerleme de o kadar aralıksız, o derece sürekli oluyor ki fikir ve cehdin nerede bittiğini, fiilin nerede başladığı söylenemez. O halde burada bir mânada olarak geleceğin önceden halde teşekkül etmiş olduğu söylenebilir; yalnız bu teşekkülün aynı zamanda çok kusurlu olduğunu da söylemeliyiz, çünkü fikri daha şimdiden mevcut olan ilerdeki bir aksiyon gerçekleşebilir ama henüz gerçekleşmemiş olarak düşünülmüştür, hattâ aksiyon

yapmak için lâzım olan cehd tasarlandığı zaman bile bir toparlanma zamanı istediği çok iyi duyulur. Binaenaleyh kozalite münasebetinin bu ikinci şekilde anlaşılması kararlaştığı takdirde, sebep ile netice arasında zaruri bir muayyenlik neticesi olmayacağını *a priori* olarak hükmolunabilir. Çünkü netice artık sebepde verilmiş olmayacak sebepde verilmiş olması sadece bir ihtimal dahilinde bulunacak, karşılığı olan aksiyon tarafından takibolunmaması ihtimal olarak müphem bir tasavvur gibi kalacaktır. Yalnız çocuklarla iptidailerin istikrarsız bir tabiat telâkkisini ne kolaylıkla kabul ettikleri düşünülecek olursa halk duygusunun böyle bir ihtimal ile yetmesine hiç hayret edilmeyecektir. Çünkü bunların zihniyetine göre tabiatte zaruret kadar keyif ve hevesin de rolü vardır. Anlaşılan kozalitenin bu tarzdaki tasavvuru halk zekâsma daha yatkın geliyor, çünkü hiçbir soyutlama gayreti istemiyor, sadece dış dünya ile iç âlemini, objektif olayların tevalisi ile şuur olgularını birbirlerine benzetmeyi ihtiva ediyor.

Doğrusunu söylemek gerekirse sebep ile netice arasındaki münasebet telâkisi bir tasavvurun ihtiyacına derhal cevap vermek hususunda birinci telâkkiden çok daha tabiidir. Gerçekten dememişmiydik ki eğer B olayının kendisinden bir düziye önce gelen A olayının içinde arıyorsak bu iki imajı tedai ettirmek alışkanlığıyla ikinci olayın birinci olay içine konmuş olduğu fikrini bize vermiş olmasındandır? Artık bu objektiflendirmeyi sonuna kadar götürerek B olayının içinde müphem bir tasavvur şeklinde bulunacak

A olayının bir ruh hali yapmaktan daha tabii bir şey olamaz. Bunu yapmakla iki olayın objektif bağıllığının bu bağıllık fikrini bize telkin eden sübjektif bir tedai gibi olduğunu farz etmekle iktifa ediyoruz. Eşyanın keyfiyetleri de böylece hakikî ruh hallerimize çok benzermiş müphem bir şahsiyet atfolunacak ve şuurlu bir iradesi olmadan içten bir tepki, bir cehid sayesinde bir halden başka hale geçiyor olacaktır. Eskilerin hylozoizm sistemi de böyledir, bu sistem maddeye zaruri bir mevcudiyetle birlikte hayat vasfı da veren pısrık ve çelişken bir hipotez idi. Çünkü bu hipotez maddede hem mekânlık vasfını muhafaza ediyor, hem de hakiki şuur halleri görüyor, madde-nin keyfiyetlerini mekân boyunca yayarak aynı zamanda bu keyfiyetleri iç haller gibi basit görüyordu. Bu çelişikliği gidermek Leibnitz'e nasibolmuştu. Dış keyfiyet yahut olayların tevalileri bizim fikirlerimizin tevalileri gibi anlaşıldığı takdirde bu keyfiyetlerden basit haller yahut idrakler yapılmak icabeder, bunlara dayanak olan maddeyi de ruha benzer mekânsız bir monad yapmak lâzım gelir olduğunu gösteren de o olmuştur. Bundan böyle madenin mütevali halleri bizim psikolojik hallerimiz gibi dışardan idrak edilmeyecek; bütün bu iç hallerin birbirlerini nasıl temsil ettiklerini açıklamak için de “önceden kurulmuş bir ahenk” hipotezini araya sokmak lâzım gelecekti. Böylece, kozalite hakkındaki birinci telâkkimizle Spinoza'nın felsefesine vardığımız gibi ikinci telâkkimizle de Leibnitz'in felsefesine varıyoruz. Her iki halde halk duygusunun pısrık ve müphem iki fikrini

sonuna kadar götürmekten, yahut daha sarıh formülendirmekten başka bir şey yapmış olmuyoruz.

İmdi, meydandadır ki bu ikinci tarzda anlaşılan kozalite münasebeti neticenin sebep vasıtasıyla tâyini gerektirmiyor. Felsefe tarihi de bunu gösteriyor. Görüyoruz ki eskilerin hylozoismi - ki kozalite telâkkisinin ilk gelişimidir, sebep ve neticelerin muntazam tevalilerini hakiki bir *deus ex machina* (tepeden inme Tanrı) ile açıklıyordu; bu gâh mevcudat dışında ve bunların üzerinde dolanan bir zaruret oluyor, gah bizim hareketlerimizi idare eden kurallara oldukça benziyen kaidelerle kendini güden bir iç akıl (Raison interne)di. Leibnitz'in monadının idrakleri de birbirlerini daha fazla zaruretlerle bağlamaz; monadların bu ahengini Tanrının önceden kurmuş olması lâzımdır. Filhakika Leibnitz'in determinizmi kendi monad telâkkisinden gelmiyor, kâinatı sadece monadlarla inşa etmesinden her türlü tesirlerini de inkâr ettiğinden bunlardaki hallerin birbirlerine nasıl tekabül ettiklerini açıklamaya mecburdu, önceden kurulmuş bir ahenk kabul etmek zarureti de bu mecburiyetten doğmuştu; hattâ bu mahiyette bir determinizm kabul etmesi de aynı mecburiyet dolayısıyla olmuş, kozalite münasebetinin dinamik telâkkisiyle olmuştur. Fakat tarihi bir tarafa bırakalım. Şuur da gösteriyor ki soyut kuvvet fikri henüz sınırlanmamış, bir fiile varmamış yahut fiil kendisinde henüz bir fikir halinde bulunan belirsiz bir cehiddir. Başka bir deyimle kozalite münasebetinin dinamik telâkkisi, eşyaya ve mahiyette olabilirse olsun, bizim süremiz

tamamiyle benzer bir süre atfeder; sebeple netice menasebetini bu suretle tasavvur etmek geleceğin “hal” ile dış alemdeki tesanüdün iç alemimizden daha tesanütlü olmadığını farz etmektir.

Bu çifte tahlilden çıkan netice şudur ki; kozalite prensipi sürenin birbirine zıt iki telâkkisini, geleceğin halde önceden teşekkülü ile barışamaz iki tasavvuru ihtiva eder. Bazan fizik ve psikolojik bütün olaylar aynı tarzda ve neticede bizde olduğu gibi süre içinde devam eder olarake tasavvur olunurlar; o zaman istikbal halde ancak fikir şeklinde mevcut olacak ve halden istikbale geçiş, tasarlanan fikri diama fiile çıkarmakla neticelenmeyen bir cehd manzarası alacaktır. Bazan da, tersine, süre sadece şuur hallerine tahsis olunur, o zaman eşya bizim gibi bir süre halinde uzayıp gitmez ama eşya vadisinde istikbalin halde matematik bir önceden var oluşu kabul olunur. Bundan başka bu hipotezler ayrı ayrı alınınca herbiri beşeri bir hürriyeti müdafaaya yarar; çünkü birinci hipotez imkânın tabiat olayları içine kadar girmesini sonuçlar, ikinci hipotez de bizim gibi süre içinde devam etmiyen eşyaya fizik olayların zaruri determinizmini atfetmek suretiyle bizi, süre içinde devam eden “beni”i, hür bir kuvvet olarak almıya davet eder. Bunun için açık her kozallite telâkkisi tabîî bir netice olarak beşeri hürriyet fikrine götürür. Yazık ki kozalite prensibini iki mânada birden almağa alışılmıştır, çünkü mânalarından biri muhayyilemizi okşuyor, öbürü matematik düşünceye

uygun geliyor. Bazan bilhassa fizik olayların muntazam tevalisi ve birini *öteki haline getiren* bu iç cehid düşünülüyor, bazen de zihnin bu olaylardaki mutlak intizam üzerinde durduğu oluyor ve bu intizam fikrinden çok hafif derecelerle birinci tarzda anlaşılan süre ile uzlaştırmıyan matematik zarurete geçiliyor. Bu iki imajdan birini diğeriyle tâdil etmekte ve ilmin azm çok menfaatlerine göre herhangi birini hâkim kılmakta bir mahzur görülüyor. Fakat kozalite prensipini şuur olgularının tevalisine çabadan ve mâkul bir sebep olmadan böyle iki mânada tatbik etmek içinden çıkılmaz güçlükler yaratıyor. Gerçekte zaruri determinizm fikri ile uzlaştırılamıyan kuvvet fikri tabiatte kozalite prensibinin kullanılışı neticesinde, âdeta zururet fikriyle bir halite haline gelmek alışkanlığını kazanmıştır. Bir yandan da kuvveti ancak şuurun şahitliğiyle tanıyoruz, şuur ise olacak fiillerin mutlak surette tâyin edileceğini ne tasdik ediyor, ne de anlıyor; tecrübe de bundan başka bir şey öğretmiyor; eğer tecrübeyi tutacaksak kendimizi hür olduğumuzu, kuvveti idrak ettiğimizi söyleyeceğiz, çünkü bu duygu ve idraki, haklı haksız, serbest bir kendiliğindenlik olarak duyuyoruz. Fakat bir yandan da bu kuvvet fikri tabiate aktarılaraq zurûet fikriyle yoldaşlık ettikten sonra bu seyahatten bozulmuş ve zururet fikriyle damgalanmış olara dönüyor. Dış âlemde ona oynattığımız rolün aydınlığında da kuvveti, kendisinden çıkacak neticeleri zaruri olarak tâyin eder görüyoruz. Burada şuurun illizyonu, “ben”i doğrudan doğruya değil de dış idrake ariyet

olarak verdiği şekiller arasından bir nevi inikâsla ele almasından ileri geliyor; dış idrak ise rengini şekillere bırakmadan şura iade etmiyor. Kuvvet fikri ile zaruri muayyenlik fikri arasında âdeta bir uzlaşma meydana gelmiştir. İki dış olayın birbirlerini tamamiyle mekanik olarak tâyin etmeleri, şimdi bizim nazarımızda kuvvetlerimizle bu kuvvetten çıkan fiili arasındaki dinamik münasebet şeklinin aynını alıyor; fakat buna karşılık bu son münasebet bir matematik derivasyon manzarası oluyor, beşeri fiil de mekanik olarak ve bundan dolayı da kendisini husule getiren kuvvetten zaruri olarak çıkar oluyor. Bu birbirinden farklı, hemen hemen karşıt iki fikrin birbirlerine karışması herhalde halk duygusuna elverişli geliyor, çünkü bir yandan kendi varlığımızın iki ânu arasındaki münasebeti, bir yandan da dış dünyanın mütevali anlarını birbirlerine bağlayan münasebeti aynı tarzda tasavvur etmeğe ve aynı kelime ile göstermeğe elverişli oluyor. Yukarda görmüştük ki en derin şuur hallerimiz adette ifade edilecek bir çoklukta olmadıkları halde bunları birbirlerinden ayrı parçalara ayırıyoruz; o haldeki somut sürenin unsurları iç içe girdikleri halde mekânda ifade edilen süre mekândaki cisimler gibi birbirinden ayrık anlar gösteriyor. Bu suretle varlığımızın objektif denebilecek anları arasında kozalitenin objektif münasebetine benzer bir münasebet kuruyoruz, böyle olduktan sonra serbest cehdin dinamik fikri ile zaruri tâyinin matematik kavramı arasında “endosmos” olayını benzer bir mübadele olmasında artık şaşılacak bir şey kalıyor mu?

Yalnız bu iki fikrin tabiat ilimlerinde birbirlerinden ayrılmaları bir oldu bitti, bir emri vakidir. Fizikçi kuvvetlerden bahsedebilecek ve hattâ bunların tesir tarzını bir iç cehdi gibi tasavvur edebilecek, fakat bu faraziyeyi ilmî bir açıklamaya aslâ karıştırmıyacaktır. Hattâ uzam halinde tasavvur oluna gelen atomlar yerine Faraday'la birlikte dinamik noktalar koyanlar dahi kuvvet merkezlerini ve kuvvet yönlerini, faaliyet yahut cehd halinde düşünülen kuvveti kale almadan matematik olarak ele alacaklardır. O halde dış kozalite münasebeti burada sadece matematik bir münasebet oluyor, ruhi kuvvet ile bu kuvvetten doğan fiil arasındaki münasebete hiç benzemiyor.

Artık iç kozalite munasebetinin sadece dinamik olduğunu ve birbirlerini şartlandıran dış iki olay münasebetine hiç benzemediğini ilâve etmek zamanı gelmiştir. Çünkü dış olaylar arasındaki münasebet mütecanis bir mekânda tekerrür edebilir olduğu için bir kanunun terkibine girebilir, halbuki derin ruh halleri şuurda yalnız bir defa görünür, bir daha görünmezler. Psikolojik olayın dikkatli bir tahlili de bizi kozalite ve süre kavramlarının kendileri göz önüne alınarak incelenmeleri halinde her şeyden önce derin ruh hallerinin ancak bir defa göründüklerini teyit etmek neticesine götürmüştü.

Artık hürriyet telâkkimizi bir formül verebilecek gibiyiz.

Somut "ben"ın vücuda getirdiği fiil ile olan münasebetine hürriyet deniyor. Bu münasebet tarif

edilir gibi değildir, tarif edilmemesi hür olduğumuzdan ileri geliyor. Eşya tahlili olunabilir, fakat süre tahlili olunamaz, tahlil etmekte ısrar edilirse hiç farkında olmadan ilerleme işyaya, süre mekâna çevrilmiş olur. Somut zamanı tahlil etmek iddiası ihtiva ettiği anları homogen mekâna sermekten, olmak üzere bulunan bir olgunun yerine olmuş bitmiş bir olgu koymaktan başka bir şey olmaz. Zaten “Ben”in faaliyetini dondurarak başhyan tahlilde hareketin atalet, hürriyetin zarurete kendiliğinden çevrildikleri görülür. Bütün hürriyet tariflerinin determinizme hak kazandırması da bu yüzdendir.

Hür fiil, öyle olmaması da mümkün olan, olmuş bitmiş bir fiildir suretinde mi tarif edilecek? Fakat bu hüküm - zıddı olan hüküm gibi - somut süre ile onun mekâni sembolü arasında mutlak bir muadeleti gerektirir ki bu muadelet bir kere kabul edildikten sonra şimdi zikredilen formülün geliştirilmesiyle hiç şaşmaz bir determinizme varılır.

Hür fiil: “Bütün şartları peşinden bilindiği halde önceden keşfolunamıyan fiildir” mi denecek? Fakat burada bütün şartları bilinir olarak tasarlamak demek somut sürede fiilin yapıldığı âna yerleşmek demektir. O zaman da ruhi süre kumaşının önceden sembolik olarak tasavvur olunabileceği kabul olunuyor demektir, bu da, yukarda söylemiş olduğumuz gibi, zamanı homogen bir mekân gibi almaktan başka bir şey olmuyor; yalnız bu kadarla da değil, süre ile onun sembolünün mutlak muadeletini yeni bir şekil-

de kabul etmek demek oluyor. Hürriyetin bu ikinci tarifi de derinleştirilirse gene determinizme varılacaktır.

Nihayet, hür fiil kendisini doğuran sebeple zaruri olarak taayyün etmemiş olan bir fiildir suretinde mi tarif edilecek? Bu kelimelerden ya hiçbir mâna çıkmaz, yahut aynı iç sebeplerin daima aynı neticeleri davet etmiyeceği mânası çıkabilir. O halde hür bir fiilde ruhi öncüllerin tekerrür edebilecekleri ve hürriyetin anları birbirlerine benziyen bir süre içinde vücut bulduğu, zamanın mekân gibi mütecanis bir çevre olduğu kabul olunuyor demektir, fakat bu yoldan da yine süre ile onun mekânı sembolü arasında bir muadillik fikrine varılacak, o haldeki ne kadar hürriyet tarifleri yapılsa hep determinizme gidilecektir.

Kısacası, ne yoldan gidilirse gidilsin hürriyete ait her açıklama isteği farkında olmadan şöyle bir sorguya varıyor; “mekân, zamanın aynı olarak tasavvur edilebilir mi?” Eğer geçmiş bir zamandan bahsediliyorsa hayır diyeceğiz. Çünkü hür fiil akıp gitmiş bir zaman içinde değil, akmakta olan bir zaman içinde vücut buluyor. O halde hürriyet bir olgudur, hem de olguların en açığıdır. Meselenin bütün güçlüğü, hattâ kendisi mekândaki vasıfları sürede bulmaktan, tevâhiyi zamandaşlıkla yorumlamaktan hürriyet fikrini ona tercüman olmıyacağı aşikâr olan dille tasvir etmekten geliyor.

SONUÇ

Buraya kadar söylediklerimizi kısaca anlatmak için önce Kant'ın terminolijisini ve hattâ daha ilerde tekrar ele alacağımız doktrinini bir tarafa bırakarak halk duygusuna göre hareket edecek, onun görüşüne yerleşeceğiz. Önce diyeceğiz ki zamanımız psikolojisinin bilhassa uğraştığını gördüğümüz şey bizim eşyayı kendi yapımızdan gelen şekiller arasından idrak ettiğimiz keyfiyetidir. Bu temayül Kant'dan beri gittikçe kuvvetlendi; bu Alman filozofu zamanı mekândan, yer kaplıyanı yer kaplamıyandan; bu günkü tabirimizle şuuru dış idrakten açıkça ayırırken ampirik mektep, tahlili daha ileri götürerek yer kaplıyanı yer kaplamıyanla, mekânı süre ile, dışarılığı iç halleriyle yeniden inşa etmeği deniyor. — Bunlardan başka fizik de bu noktada psikolojinin yaptığını tamamlıyarak gösteriyor ki eğer olayların önceden görölmeleri isteniyorsa bunların şuurdaki intıbaları tamamiyle bir tarafa bırakılmak ve duyumlar realitenin kendileri gibi değil işaretleri olarak alınmalıdır.

Bize kalırsa meseleyi tamamiyle tersine çevirerek doğrudan doğruya yakaladığımızı sandığımız “ben”in en görünürdeki hallerinin, çoğu zaman, bizim kendisine verdiğimizizi bize iade eden dış âlem-den alınma birtakım şekiller arasında görülüp görülmediğini sormanın sırası gelmiştir. *Apriori* olarak da böyle olacağı oldukça gerçek gibi görünüyor; çünkü sözü edilen ve maddeye giydirilen şekillerin tamamiyle zihinden geldiğini farz edersek bu şekillere bu

şeylerin rengini bırakmaksızın onlara daima tatbik edilmesi güç görünüyor, o vakit bu şekilleri kendimizi bilmek için kullanırken dış dünya kadrosu içine alınan “ben”i bu dünyanın rengi ile boyanmış görmek tehlikesi vardır. Hattâ daha ileri giderek denebilir ki eşyaya verilen şekiller tamamiyle bizden değilse madde ile ruh arasındaki bir uzlaşmadan gelmiş olmalıdırlar, öyleki maddeye çok şeyler veriyorsak ondan da bazı şeyler aldığımız şüphesizdir; böylece dış âlemde bir gezinti yaptıktan sonra kendi kendimizi bulmağa bıraktığımız zaman artık ellerimiz boş ve serbest değildir.

İmdi fizik olaylar arasındaki gerçek münasebetleri tâyin etmek için kendi düşünce ve idrak tarzlarımızı karıştırmaktan nasıl sakınıyorsak psikoloji de “ben”i kendi orijinallğinde seyretmek için dış âlemin bariz izlerini taşıyan şekilleri atmalı yahut düzeltmelidir. Bu şekiller nelerdir? Eğer psikolojik haller birbirinden ayrılır, seçik birlikler gibi ele alınırlarsa az çok şiddetli görünürler. Fakat bir de çoklukları içinde ele alınırlarsa zamanda serilir, süreyi teşkil ederler. Nihayet aralarındaki münasebetler dairesinde ve çoklukları içinde saklı kalan bir birlik olarak birbirlerini tâyin eder görünürler. — Şiddet, süre, iradenin taayyünü, işte üç fikir ki mekânla olan bulaşıklıklarından kurtarılarak tasfiye edilmeleri lâzımdır.

Bu fikirlerden önce birincisini alalım; hatırlıyacaksınız: ruh olgularını bir yandan saf halleriyle

sadece keyfiyet veya bir keyfiyet çokluğu halinde, bir yandan da mekândaki sebeplerini kemiyet olarak bulmuştuk. O keyfiyet bu kemiyetin işareti oldukça ve bu kemiyeti o keyfiyetin arkasında görür gibi oldukça bu keyfiyete şiddet diyoruz. Oysaki sabit bir ruh halinin şiddeti kemiyet değil, onun keyfiyetini gösteren bir işarettir. Şiddet dememizin sebebini ararsanız şuur olgusunun saf keyfiyeti ile zaruri olarak mekândan ibaret saf kemiyet arasındaki bir uzlaşmada bulacaksınız. Halbuki dış şeyleri incelerken böyle bir uzlaşmaya hiç bakılmıyor; çünkü o zaman aranan şey bu kuvvetler değil, onların ölçülebilen, bir yer kaplıyan neticeleridir. Bunun için kuvvetlerin kendileri mevcut farz edilerek bir tarafa bırakılıyor. Şuur olgularını tahlil ederken de böyle güç bir uzlaşmayı niçin muhafaza edeceksiniz? Kemiyet sizin dışınızda hiçbir zaman bir şiddet değilse, şiddet de içinizde aslâ bir kemiyet değildir. Filozoflar bunu anlamadıkları için iki türlü kemiyet ayırarak birine kaplamalı, diğerine kaplamsız kemiyet demişler, fakat bunlarda müşterek olanı açıklayamadıkları gibi bu derece birbirlerine benzemiyen şeyler için “çoğalma”, “azalma” gibi tabirlerin nasıl kullanılabileceğini aslâ açıklayamamışlardır. Bu itibarla Psiko-fiziğin ifratlarından mesuldürler; çünkü herhangi bir duyumda mecazen olmıyarak çoğalıp azalmak kabiliyeti tanındığı anda çoğalıp azalmanın ne kadar olduğunu sormak lâzım gelir. Şuurun kaplamsız şiddeti ölçmediğine bakarak, bu şiddet eğer bir kemiyet ise ilmin de ölçmekte dolayisiyle muvaffak

olmayacağı neticesi çıkarılamaz. İmdi psiko - fizik bir formül ya mümkün yahut basit bir ruh halinin şiddeti saf bir keyfiyettir.

Bundan sonra bir kemiyet diğeri keyfiyet halinde bulunan çokluk kavramına geçmiş, görmüştük ki bir adedin inşası her şeyden önce homögen bir çevre sezgisini yani bir mekân istiyor. Ta ki adetlerin birbiri lerinden seçik olan hadleri sıralanabilsin. Bu kemiyet çokluğundan sonra bir de keyfiyet çokluğu olduğunu ve bu çokluğun iç içe geçmiş, organikleşmiş, birlikleri dinamik olarak birbirine katılmış olduğunu görmüştük. Bu organik gelişme sayesinde birlikler birbirlerine katılıyor, yalnız mekânda gösterilmeleri yüzünden seçik kalıyorlar. O halde adet yahut seçik çokluk bir uzlaşmanın neticesi oluyor. Oysaki maddi şeylerin kendilerini mülâhaza ederken bu uzlaşmayı yapmıyor, çünkü onları bölünebilir ve birbirinden ayrı, iç içe aslâ girmez olarak tanıyoruz. Öyleyse kendimizi incelerken de bu uzlaşmadan el çekmek lâzımdır. Tedaiçiler bunu yapmadıkları için bir ruh halini, seçik şuur olgularını birbirlerine katmak ve “ben”in sembolünü “ben”in kendisi yerine koyarak yeniden inşa etmeyi denemek suretiyle bazen büyük hatalara düşmüşlerdir.

Bu çalışmanın konusu olan süre ve iradenin taayyünü fikirlerinin tahliline girişmemiz de hep bu öncül mülâhazalar sayesinde olmuştur.

İçimizde olan süre nedir? Adede benzemiyen keyfiyet halinde bir çokluk, organik bir gelişmedir,

bununla beraber hiç de çoğalan bir kemiyet olmayıp içinde seçik keyfiyetler de olmıyan tamamiyle tecannüssüz saf bir oluşturdur. Kısacası iç sürenin hiç bir anı diğerinden ayrı ve seçik değildir.

Bizim dışımızda süre olarak bir şey yok. Sadece bir hâl, daha hoş bulursanız zamandaşlık var diyeceğim. Vakıa dışımızdaki şeyler de değişiyor, fakat bunların anları ancak kendilerini yeniden hatırlıyacak bir şuurda tevâli ediyor. Kendi dışımızda belli bir anda sadece zamandaş durumlar oluyor. Bunlardan önceki zamandaşlıklardan hiç bir şey kalmıyor; süreyi mekânın içine koymak da tevâliyi zamandaşlık içine koymak gibi hakiki bir çelişme oluyor. O halde bizim dışımızdaki şeylerin bir süre geçirdikleri söylenemez, daha doğrusu bu şeyleri süremizin mütevâli anları içinde değişmiş görmeden mülâhaza edemiyeceğimizi söyleyebiliriz. Kaldı ki bu değişimde tevâli denebilecek bir şey yok, meğer ki tevâli kelimesi yeni bir mânada alınmış ola; bu noktada ilim ile halk duygusunun birbirine uygun olduklarını da göstermiştik.

İşte biz şuurda böylece birbirlerinden ayrılmadan sürüp giden haller, mekânda da tevâli etmeksizin ayrılan, şu mânadaki biri görününce diğeri kaybolan zamandaşlıklar buluyoruz. Kısacası, bizim dışımızda tevâlisiz bir karşılıklı haricilik; içimizde de karşılıklı hariciliği olmayan bir tevâli görüyoruz.

Burada da araya bir uzlaşma giriyor. Dış âlemi teşkil eden bu zamandaşlıklar birbirlerinden seçik

oldukları halde sadece bizde tevâli ederler, onlara bu tevâliyi veren de biz oluyoruz. Eşyayı da kendimiz gibi sürelendirmek ve mekân zamanını koymak fikri hep buradan geliyor. Yalnız şuur dışımızdaki şeylere bu suretle tevâliyi sokuyorsa bu şeyler de iç süremizin anlarını tersine olarak birbirinden ayırıyor. Biri husule gelince diğeri kaybolmak mânasında olarak tamamen farklı olan fizik olaylarını zamandaşlıkları iç içe girmiş hallerin tevâlisini içeren bir iç hayatını birbiri dışında, birbirinden ayrı parçalara bölüyor: tıpkı bir zembereğin bölünme kabul etmiyen dinamik gerginliğini parçalara ayıran ve uzunlamasına yayan bir saat rakkası gibi. Homogenlik olarak mekândan ibaret olan ölçülebilir bir zaman fikri ile tevâli halinde bir süre fikri gibi karışık bir zaman fikri hakiki bir “endosmose” olayı yoğunlukları muhtelif, araları ince bir zarla ayrılmış iki sıvının arasında dışardan içeriye vâkı olan akış halinde işte bu suretle vücut buluyor.

İlim, dış şeyleri derinden incelemeğe girişirken mekân ve zaman unsurlarını birbirinden ayırıyor. Süreden sadece zamandaşlığı, hareketten sadece müteharrikin vaziyetini, yani hareketsizliği ele aldığı- nı ispat ettiğimizi sanıyoruz. Burada mekân ile sürenin birbirlerinden ayrılmaları pek açık ve aym zamanda mekânın menfaatine oluyor.

İç olayların incelenmesinde de mekânı süreden ayırmak, fakat bu sefer süre menfaatine ayırmak lâzım geliyor. Yalnız bu ayırma, olmuş bitmiş iç

olaylarında değil, bu olayları anlamak için mantukî istidlâl yapan bir zekânın onları birbirlerinden ayırarak mekâna yaydıktan sonra da değil, belki teşekkül halinde bulunan ve karşılıklı iç içe girişleriyle hür bir teşebbüsün sürekli gelişmesini teşkil eden bir iç olayları menfaatine yapılmak lâzım gelir. İşte bu surefle asıl saflığına, birbirlerine eriyen unsurların mutlak tecanüssüzlüğüne ulaşılan bir süredir ki tamamiyle keyfiyetten ibaret bir çokluk gibi görünecektir.

İmdi, bu zaruri ayırmanın yapılması ihmâl edildiği içindir ki birtakımları hürriyeti inkâr etmek, birtakımları da tarif etmek istemişler ve bu tarif yüzünden ister istemez inkâra sürüklenilmişlerdir. Vakıa bütün şartları bilinen bir fiil önceden keşfolunabilir mi, olunamaz mı diye sorulmuyor değildir; ister olunur ister olunmaz diyelim bütün şartların önceden bilinir olarak tasarlanabileceği kabul olunuyor demektir; bu da, yukarda gösterildiği gibi, süreyi homogen bir şey gibi, şiddetleri de kemiyetler olarak almak demektir; kozalitenin çifte mânası üzerinde oynandığının ve böylece süreye birbirlerine zıt iki şekil birden verildiğinin farkında olmadan fiil şartlarıyla taayyün etmiştir, denecek; sonunda delil olarak de enerjinin korunması prensipi ileri sürülecek, fakat bu prensipin dış âlemin bir düziye olan anlarına tatbik olunabildiği kadar canlı ve şuurlu bir varlığın iç içe giren anlarına da tatbik olup olunamayacağı düşünülmeyecektir. Bir kelime ile hangi tarzda ele alınırsa alınsın hürriyet eğer inkâr ediliyorsa zaman

ile mekân bir tutulduğu için inkâr ediliyor, yok tarif ediliyorsa mekândan zamanın muadili olacak bir tasavvür istendiği için tarif ediliyor, üzerinde hangi mânada tartışmalar oluyorsa tevâli ile zamandaşlık birbirine daha önceden karıştırıldığı için tartışılıyor. Hasılı, hürriyet hakkındaki bütün determinizmler tecrübe tarafından reddedilecek, bütün hürriyet tarifleri determinizme hak verecektir.

İlim, dış âlemde süre ile mekânı pek tabîi olarak ayırdığı halde iç hallerde ayırmanın neden o kadar zor ve istenmez olduğunu ararken sebebini anlamakta da gecikmemiştik. Mademki ilmin başlıca konusu önceden görme ve ölçinedir. Bunları sağlamanın birinci şartı fizik olaylarda bizdeki gibi bir sürenin bulunmadığını farz etmek olacaktır. Ölçülebilecek olan da ancak mekândır. Zaten keyfiyet ile kemiyet, gerçek süre ile saf mekân arasında kendiliğinden bir ayrılma mekânda olmuştur. Fakat şuur hallerimizden bahsolunduğu zaman korunmasında menfaatimiz olan bir illüzyon içindeyiz; şuur halleri bu illüzyonun tesirile kendilerini doğuran dış tesirlerle karıştırılıyor, birleştiriliyor. Bunu yapmak da işimize geliyor, çünkü şuur hallerinin iç içe girmiş olmalarına ve istikrarsızlıklarına rağmen bunlara sabit isimler vermemize elverişli oluyor. Fazla olarak, maddileştirmeye ve sosyal hayatın akışına katmıya da elverişli oluyor.

Buna göre biri diğerinin harıcı bir projeksiyonu, mekânî ve içtimai bir mümessili olan farklı iki

Ben”imiz olacak, o haldeki canlı varlıklar gibi daimi ir teşekkül halinde olarak ölçüye gelmiyen, iç halleri birbirlerinde kaynaşan ve süredeki tevâilileri dolayısıyla homogen mekânın zamandaşlıklarıyla hiçbir münasebeti olmayan birinci “Ben”e ancak derin bir çe katlanışla erişilecektir. Yalnız bu hale tamamiyle eriştiğimiz anlar nadirdir. Nadir olduğu için de her akit hür olmuyor, çoğu zamanlar kendi dışımızda aşılıyor. Benliğimizden ancak saf sürenin homogen nekâna aksettirilen solgun gölge hayaletini idrak diyoruz. Varlığımız da zamandan çok mekânda eçiyor. Kendimizden çok dış âlemde yaşıyoruz. Düşünmekten ziyade konuşuyor, hareket etmekten iyade “hareket ettiriliyoruz”. Hür olarak hareket etmek demek kendimize yeniden sahip olmak, saf üreye yeniden yerleşmek demektir.

Kant’ı yanıltan şey zamanı homogen bir çevre gibi almak olmuştu. Gerçek sürenin içiçe giren nlardan örüldüğüne, ancak homogen bir bütün ekline girdiği zaman mekânla ifade edildiğine dikkat tmemişti, etmediği için de mekân ile zaman arasında aptığı fark esas itibariyle zamanı mekânla, “Ben”in enbolik tasavvurunu kendisine karıştırmak olmuş, uur olgularını yanyana olaraktan başka türlü idrak tmenin kabil olmadığına hükmetmişti; halbuki yanyana ve birbirinden ayrı olarak duran bir şuur olguları çevresinin artık süre olmaktan çıkarak mekânlaştığını unutmuştu; bu yüzden de fizik olayların nekânde tekerrür etmeleri gibi aynı şuur hallerinin

le tekrar husule gelebilecek gibi olduklarına inanmıştı; bunu hiç değilse zımnen kabul ettiği kozalite münasebetine iç ve dış âlemde aynı rolü atfetmesinden anlaşılıyor, hürriyet de artık anlaşılmaz bir olgualine geliyordu. Bununla beraber, alanını daraltmaya çabaladığı ve “aperception intern” dediği tam bir ; idrake olan hudutsuz ve gayri şuuri güveniyle ürriyete olan inancı sarsılmaz bir halde bulunuyordu. Süreyi mekân ile karıştırdıktan başka hürriyeti de nouméne”ler derecesine yükseltmişti. Bu suretle akikatte mekâna yabancı ve süre dışı olan bu gerçek e hür “Ben”den bilim melekemizi aşan bir ben apmıştı. Fakat hakikat şu ki bizi takip eden gölge ben”den gözlerimizi çevirip de şiddetli bir içe atlanma cehdiyle kendimize döndürdüğümüz vakit u hür “ben”i idrak ediyoruz, yalnız çoğu zaman üreden ziyade mekânda, kendi dışımızda hareket ttiğimiz için aynı sebepleri aynı neticelere bağlayan ozalite kanununa uyuyoruz; bununla beraber anları ir cinsten olmayan deruni olan, aynen tekerrür tmedikleri için kozalite kanununa bağlı olmayan saf üreye tekrar yerleşmek her zaman mümkündür.

Bize kalırsa Kantçılığın kuvveti de, zaafı da erçek süreyi onun senbolü ile karıştırmamasıdır. Kant bir yandan “choses en soi” dediği görünür lmuyan bir asıl şey, bir yandan da bu asıl şeyin rasından akseden homogen bir Zaman ve bir Mekân ayal ediyor. Böylece bir yandan şuurun idrak ettiği ir “hâdise ben”, bir yandan da dış şeyler doğacak. luna göre zaman ve mekân dışarda olduğu kadar

bizde de olacak; yalnız dış ve için ayrılması da zaman ve mekânın eseri olacaktı. Bu doktrinin iyiliği ampirik düşüncemize sağlam bir temel hazırlamakta ve olayların olay olarak, yani görünen olayların görünen olaylar olarak göründükleri gibi bilinebileceklerini temin etmekte toplanıyor. Hattâ bunları mutlak olarak da alabilecek, bu suretle anlaşılamaz asıl şey (*choses an soi*) in peşinde gitmekten kendimizi muaf sayabileceğiz. Yalnız Eflâtunun felsefesindeki “İdeé-”lerin yeniden hatırlanmaları tarzında vazife mübeşşiri pratik bir akıly araya sokarak asıl şey (*choses en soi*) in görünmez, fakat her zaman hazır ve nazır olduğunu bildirmemiş olsaydı. Bu nazariye de hâkim olan şey bilginin maddesi ile suretinin, bir cinsten olmıyan şeylerin birbirlerinden açıkça ayrılmış olmalarıdır. Yalnız zaman kendi muhtevasına karşı mekân tarzında tarafsız bir çevre gibi düşünülmeseydi bu en mühim ayrılma da asla yapılmış olamazdı.

Oysaki şuurun doğrudan doğruya idrak ettiği zaman eğer mekân gibi hakikaten homogen bir çevre olsaydı mekânı olduğu gibi zamanı da fetheden bir ilim olacaktı. Halbuki sürenin süre olarak, hareketin hareket olarak matematik bilgiye sığmadığını, bu bilginin zamandan ancak zamandaşlıkları, hareketten hareketsizlikleri aldığını ispat etmiştik. Kantçılar ve hattâ bunların hasımları ilim için yapılmış olan bu olaysal âlem iddiasında zamandaşlıkla yani mekân ile ifade edilemiyen bütün münasebetlerin ilimce biline-miyeceğini fark etmiş görünmüyorlardı.

Yine ispat etmiştik ki homogen bir sürede aynı haller tekerrür edebilecek, kozalite zaruri bir determinizmi gerektirecek, neticede hürriyet de anlaşıl-maz bir şey olacaktır. Nitekim Sâf Aklın Tenkidi bu neticeye varmıştı. Halbuki Kant gerçek sürenin bir cinsten olmadığı neticesine varacak ve bu ikinci güçlüğü aydınlatarak dikkati birinciye çevirecek yer-de hürriyeti zaman dışına koymayı tercih etmiş, bu suretle tamamiyle müdrikemizin idrakine bıraktığı olaylar (hadieseler, yani görünür şeyler mânasına) ile bilinemez olarak tanıtılan asıl şey (*choses en soi*) arasına aşlamaz bir sed çekmiştir.

Yalnız bu ayırma belki de fazla kesindir ve bu seddin aşılması tahmin edildiğinden daha kolaydır. Çünkü dikkatli bir şuurun idrak ettiği gerçek süre anları yanyana kalmayıp birbirleri içine giriyor ve birbirlerine nispetle homogen olmuyorsa bunların içinde zaruri bir determinizm olanca mânasını kaybe-decek, şuurun kavradığı “Ben” de bu takdirde hür bir sebep yahut âmil olacak, kendi kendimizi mutlak olarak bilecek, bir yandan da bu mutlak olaylar ile mütemadiyen karışıp kaynaşacağı için bu olaylar matematik düşünceye iddia edildiği kadar elverişli olmayacaktır.

İmdi biz de homogen bir Mekân farzetmiş ve Kant’ın yaptığı gibi bu mekânı ihtiva ettiği maddeden ayırarak duyarlığımızın bir şekli olarak kabul etmiş-tik, şu farkla ki eşyayı başka zekâlar, meselâ hayvan zekâları da idrak ediyor, yalnız bizim kadar birbirle-

rinden seçip ayırmadıkları gibi oldukları gibi de görmediklerini söylemiştik. Ancak insanda görülen homogen bir çevre sezgisi sayesinde ki kavramlarımızı birbirlerine nispetle ayırıyor, eşyayı seçik olarak görüyoruz, yine böylece yapılan çifte bir ameliye ile bir yandan dile elverişli, bir yandan da idrakimde bütün zekâların birleştiği bizden apayrı bir dış dünya oluyor. Bütün insan zekâlarının birleşmesiyle birlikte toplum hayatı da hazırlanmış oluyor.

Bu homogen mekânın karşısına dikkatli bir şuurun idrak ettiği canlı bir “ben”i koymuş, sonra da ondaki hallerin içiçe girmiş, istikrarsız olduklarını, mekâna serilmedikçe de tesbit ve ifade edilemeyeceklerini, aynı zamanda mahiyeti değiştirilmiş olmadan tahlil edilemeyeceğini söylemiştik. Şimdi dış şeyleri pek açık ayıran ve sembollerle kolayca temsil eden bir “ben”in varlığı içine aynı açık ayırmayı sokması ve içiçe girmiş ruh hallerinin tamamen keyfiyetten ibaret olan çokuğu yerine birbirlerinden ayrılan, yanyana sıralı, adet ve kelimelerle ifade edilen bir çokluğu koyması büyük bir aldanış olmamalı mı? O zaman anları birbiri içine giren, homogen olmıyan bir süre yerine bütün anları mekânda sıralanan homogen bir zamana sahip olacağız. Sonra da mütevali safhalarından her biri kendi nevinde emsalsiz olan, dil ile ifade edilmeyen bir iç hayatı yerine sunî olarak yeni baştan terkip edilebilen, kelimeler halinde birleşen alfabe harfleri gibi birleşip ayrılabilen basit ruh hallerinden ibaret bir “ben” elde edeceğiz Bu da

yalnız sembolik bir temsil tarzı olmayacak, çünkü vasıtasız sezgi ile mantıkî düşünce somut realitede birbirlerinden ayrılmazlar, hareketimizi açıklamak için önce kullandığımız mekanizma da sonunda bu hareketi idareye varacaktır. Ruh hallerimiz de o vakit birbirlerinden ayrılarak katılacak ve bu suretle katılan fikirlerimizle dış hareketlerimiz arasında istikrarlı bağlantılar teşekkül edecek, sinirlerin refleks hareketlerinden elde ettiği süreci yavaş yavaş şuurumuz da taklit ederek hürriyeti yeniden otomatizm kaplayacaktır⁽¹⁾. İşte tam bu andadır ki bir yandan tedaicilerle deterministler, bir yandan da kantçılar çıkagelirler. Bunlar da şuur hayatımızın sadece en müşterek yüzünü göz önüne aldıkları için burada fizik olayları gibi zaman içinde tekerrür etmeğe kabiliyetli ve tabiat olaylarına tatbik edilen mânada pek kat'î bir kozalite prensibinin tatbik olunacağı haller görürler. Bir yandan da bu ruh hallerinin yanyana sıralandıkları çevreler birbirlerin-

-
- (1) M. Rénouvier, refleks hareketlere benziyen bu iradî fiillerden bahsetmişti. Yalnız şuna dikkat etmemiş görünüyor. Bizim hür faaliyetimizin süreci sürenin bütün anlarında şuurumuzun karanlık derinliklerinde âdeta haberimiz olmadan devam ediyor. Sürenin duygusu da bu karanlık derinliklerden geliyor. "Ben" imizin içinde tekâmül eden bu gayri mütecanis ve içiçe süre olmasa mânevi buhran da olmayacaktı. Hattâ muayyen bir hür aksiyonun derinden incelenmesi bile hürriyet meselesini kestirip atamıyacaktır. Çünkü gayri mütecanis bütün şuur hallerimiz serisini göz önüne almak lâzım gelecektir. Başka bir deyimle meselenin anahtarını süre fikrinin dikkatli bir tahlilinde aramak mecburiyeti olacaktır.

den ayrı parçalar gösterdikleri gibi aynı olgu yeniden tekerrür etmeğe kabiliyetli görüldüğü için zamanı homogen bir çevre yapmakta ve mekân gibi görmekte tereddüt etmezler. Etmeyince de süre ile mekân, tevalı ile zamandaşlık arasındaki fark tamamiyle ortadan kalkar. Artık hürriyeti de ortadan kaldırmaktan başka yapılacak bir şey kalmaz. Yahut da ahlâki bir endişe ile esrarlı eşliğini şuurumuzun aşamayacağı asıl şey (choses en soi) in zaman dışı alanına saygılı ve büyük bir ihtimamla uğurlanır. Yanlız bize kalırsa tutulacak üçüncü bir yol olarak, bu da çok mühim bir karar için irademizi kullandığımız hayat anlarını hatırlamak olacaktır. Bir milletin geçmiş tarih safhaları bir daha nasıl dönüp gelmezse nevilerinde biricik olan bu anlar da geri gelmez. Bu geçmiş hallerin ne kelimelerle, ne de daha basit hallerin yan yana sıralanmalarıyla sunî bir surette yeniden inşa edilememeleri dinamik bir birlik ve tamamiyle keyfiyetten ibaret bir çokluk içinde olan gerçek, somut tecanüssüz ve canlı bir sürenin safhaları olmalarındandır. Yine görmüştük ki aksiyonumuzun bize hür görünmesi bu aksiyonla onun tesbit ettiği ruh hali arasındaki münasebetin bir kanunla ifade edilmemesinden, nevinde biricik ve bir daha asla tekerrür etmiyecek bir ruh hali olmasındandır. En sonda yine görmüştük ki zarurî determinizm burada her türlü mânasını kaybediyor. İcra edilmeden fiilin keşfedilmesinden bahsedilemeyeceği gibi bir kere yapıldıktan sonra zıddının imkânı da düşünülemez. Çünkü bütün şartların bilinmesi demek somut

sûrede fiilin yapılması ânına yerleşmek demektir. Bu da artık onu keşfetmek olmaktan çıkıyor. Yalnız bu kadar da değil, bir takımlarının hürriyeti inkâr etmek, bir takımlarının da tarif etmek mecburiyetine hangi illüzyonun tesirile inandıkları da anlaşılacaktır. Bu illüzyona sebep unsurları birbirleri içine giren somut süreden anları yanyana sıralanan sembolik süreye binnetice hür faaliyetten şuurlu otomatize fark edilemez derecelerle geçilemez. Nihayet daha başka bir sebep de fiil serbestçe yapıldığı hallerde bile dış şartlar saf süre içinde değil de mekânda birer birer gösterilmedikçe buna akıl erdirmenin kabil olmamasıdır. Hâsılı, hürriyet meselesi bir yanlış anlamadan doğmuştur, eskiler için Elée okulunun sofizmi ne ise yeniler için hürriyet meselesi o olmuştur; her iki sofizmin kaynağı tevali ile zamandaşlığın, süre ile mekânın, keyfiyet ile kemiyet birbirleriyle karıştırılmasıdır.

